

臺灣宗教研究 2014.06

第13卷1期 頁5-28

專題論文

法華信仰的物質性傳播： 《弘贊法華傳》的經本崇拜*

李玉珍

政治大學宗教所副教授

摘要

本文從宗教物質的層面，分析《法華經》經本於中國法華信仰中的定位與功能。不同於以往從宗派觀點來分析《法華經》的思想與詮釋，本文以《法華經》提倡經典為宗教聖物為基礎，進而討論其經本的傳播的物質性，如何呈現在佛教傳播與修行的脈絡中被使用。第一部分以現存《法華經》經本，介紹早期大乘佛教時期，大乘經本崇拜的興起。第二部分從修行與儀式功能切入，探討中國第一部《法華經》的靈驗記——唐代釋惠詳所輯之《弘贊法華傳》中，各式各樣受持、讀、誦、解說、書寫《法華經》經本的方式與意涵。本文釐清《法華經》經本如何具體落實法華信仰，以及法華靈驗記系列中，信仰者對《法華經》經本的態度與使用，有助於我們理解法華信仰的傳播與修行方式。

關鍵字：法華經、法華信仰、佛教物質文化、弘贊法華傳、聖物

* 本文初稿曾於2013年10月26日-27日中華佛研所、法鼓佛教學院、政治大學宗教研究所、政治大學華人宗教研究中心聯合主辦之「漢傳佛教的跨文化交流國際研討會」中發表，感謝蔡伯郎教授之回應。此次刊登又蒙兩位匿名審查人的細心指教，獲益良多，特此致謝。

一、前言

宗教雖然蘊含豐富的義理、價值建構，但是其傳播不能脫離物質獨立。從容納信眾聚會的建築空間與造像佈置、儀式中的音聲視覺器材與象徵符碼（icons），到承載教義的經典，都是物質性的存在。如就佛法僧三寶而言，具體的佛像、佛經與僧侶住持的寺廟，缺一不可。物質性的存在比起抽象的理念，容易對身體感官造成強勢而直接的衝擊——如仰視華麗壯觀的經相佛像、聆聽聖樂的感動等。以《高僧傳》感應事例繁多為例，其中與佛教聖物如佛塔、佛像、舍利、經書等物品感通者便有十八人。¹但是佛教聖物的不可移動性，也往往比無形的義理系統，易受時空摧殘。需要身歷其境體驗的物質，因而在文字建構的歷史洪流中，容易被後世的宗教研究者忽略。

以法華信仰為例，其根本《法華經》（Sanskrit: Saddharma Puṇḍarīka Sūtra）蘊含豐富的教義哲理、故事譬喻、象徵圖像，為大乘佛教中傳播最廣的經典之一。《法華經》形成於公元一世紀左右（大乘佛教初期），在印度形成多品集成的形式後，隨著大乘佛教傳遍了中亞、中國、日本、朝鮮及越南等地區，先後出現了漢、吐蕃、于闐、回鶻、西夏、蒙古、滿州、朝鮮等多種譯本，對上述地區的佛教文化產生重大影響。²從最早的梵文原典到各種語言版本，其傳播歷程成為大乘佛教發展的地圖標的，這些不同版本的《法華經》，迄今仍為中、日、韓的重要佛教與文化資產。

國際學界有關《法華經》的研究汗牛充棟，大抵可分經典語言與教義詮釋、佛教藝術與圖像兩大領域。過去十年中，隨著思想文字與圖像考古的領域交涉越來越多，文本等物質性的存在與傳播，引起更多注意。學者質疑理解不同時空的視覺材料，是否只能遵循普遍一致的教義思想或抽象的思想系統（譬如美學）來判定對於閱聽者的意義？萬金川即指出，欲了解佛經同本異譯的內容差異，必須注意到不同語言乘載的區域文化差異。³智如也挑戰目前接受的中國地藏與觀音菩薩形象分工，其實是中古

1 如釋智猛、鳩摩羅什、釋法顯、求那跋摩、曇摩密多、康僧會、朱士行、釋曇翼、釋慧遠等，在《高僧傳》都有其與佛教聖物感應的相關記載。

2 日本學者對於《法華經》成立的方式與分期，請參考李幸玲，〈《法華經·提婆達多品》的成立——與嘉達美詮釋學的對話〉，頁6-10。有關各種《法華經》寫本與版本的集成與比對，請參考「法華經數位資料庫」（Saddharmapuṇḍarīka Database），<http://sdp.chibs.edu.tw/>。

3 有關翻譯的文字與文化關係，請參考萬金川，〈宗教傳播與語文變遷：漢譯佛

時期區隔成功所致；如果只是依據現代對於經典的詮釋，非常容易忽略中古歷史造像的區域性發展。⁴由於正視文獻與實物之間存在的時空鴻溝，經典教義與藝術造型之間，遂逐漸出現物質研究的取徑（approach）。

日本有關《法華經》經本藝術與口傳文學的研究，因為日蓮宗而成爲重要領域。《法華經》經本（御書）崇拜於日蓮宗達到極致，信徒只要持誦經題「南無妙法蓮華經」即可獲庇護與解脫。因此日本佛教界將歷代詮釋與應用《法華經》歸功於三大聖者——釋迦牟尼、天臺宗智顛、日蓮宗日蓮。中日法華信仰的差異是相當複雜的問題，不易也不宜於此文討論。日蓮宗的信仰權威來自《法華經》中不斷重複的敘述：此經作爲法舍利地位崇高，「是故汝等於如來滅後，應一心受持、讀、誦、解說、書寫、如說修行」（〈如來神力品〉、〈功德品〉、〈法師品〉）。⁵經文內容強調經本本身的重要性，是其對經本的崇拜的基礎。

教義思想當然是造成經本崇拜的原因，《法華經》的內容不斷強調持有諷頌此經之功德無量。中文學界的法華信仰研究，於其思想與宗派傳承之研究，成果輝煌。本文則嘗試從低教育水平的普羅大眾眼中，了解法華信仰，所以從法華信仰的經本物質性切入研究。借重他山之石，從物質層面切入中國法華信仰與經本的關係，不論增減衰榮，或許仍有助理解其特色。

目前有關佛教的物質研究，首推柯嘉豪（John H. Kieschnick, 1964-）*The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture*一書。⁶宗教的物質研究是跨學科的新興議題，柯氏綜合歐美宗教研究成果，指出在宗教的世界中，精神與物質是無法分割的。佛教中的神聖的力量（sacred power）必須透過象徵（symbols）展現，而信仰者在製造、敬仰這些具體的象徵（icon）的過程中，能用可衡量的方式表達其虔誠的信仰，甚至可以計算獲得宗教的功德（religious merit）。本書進而依照使用功能來分類佛教的物質文化，涵蓋宗教物品（塑像、舍利子、念珠）、佛寺建築（佛塔）、日用傢俱與衣飾食品（椅子、朝珠、蔗糖）、公共建設（橋樑）等類。

柯嘉豪將經本列爲重要的宗教物質，兼具神聖與世俗性功能。經書

典研究的語言學轉向所顯示的意義（一）、〈宗教傳播與語文變遷：漢譯佛典研究的語言學轉向所顯示的意義（二）〉。

4 Zhiru Ng, *The Making of a Savior Bodhisattva: Dizang in Medieval China*.

5 有關受、持、讀、誦等五種法師行，下文將再詳述。

6 John Kieschnick, *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture*.

為信徒膜拜之對像、累積功德之工具，又帶動中國印刷業的發展。不過，柯書主要以《金剛經》為例，鑲嵌於中國印刷術的歷史發展，未著墨中國的《法華經》經本崇拜。柯嘉豪選擇比《法華經》經本流傳廣遠的《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》。另外，《法華經》經本的信仰，中國不如日本熱衷。筆者推論《心經》與《金剛經》之流行，與其經文篇幅適合抄刻流通有關；但是作為大部頭經典的《法華經》，其流傳更為依賴官方，更需要團體基礎，因此也更具社群網路。

借用柯嘉豪的分類架構，法華信仰可以涵蓋宗教物品、佛寺建築、日用傢俱與衣飾食品、公共建設（含經書印刷）四類，甚至以宗教藝術品的定位超越其分類。《法華經》的傳播，除了豐碩的文字經疏與實踐傳統，還包含無數相關的雕刻塑像圖畫器物，或是陳列寺院，或者文人雅士的案頭，因其陳設地點而成為神聖物品或藝術作品。歷史上法華寺、法華臺、法華塔、法華經變、法華三聖塑像、法華七喻圖像，以及《法華經》所載的靈鷲山說法圖、由人間導向冥界的明日花，更有《法華經·普門品》衍生的觀音信仰材料，多不勝數。⁷無論以文字或圖像作為載體，因為《法華經》內容強調經本的作用，經本的流傳與藝術呈現便成為法華信仰的基礎。

本文將從宗教物質的層面，專注分析《法華經》經本於中國法華信仰中的定位與功能。本文不研究《法華經》的思想注疏與其宗派觀點，而將《法華經》經本視為一件完整的神聖物品，進而觀察經本如何在信仰實踐層次被使用以及其脈絡。由於法華靈驗記系列是紀錄如何使用《法華經》經本最多的文類，因此依此解析《法華經》經本的態度，以理解中國法華信仰的具體層面。為了讓讀者理解此一使用《法華經》經本的傳統，接下來先介紹大乘佛教與經典崇拜的關係。

二、《法華經》經本與大乘佛教

經典崇拜（the book worship）為早期大乘佛教的特徵。⁸大乘經典的特色為：(1)素材來自原始佛教經典中的世尊生涯與思想；(2)具有拓展的宇宙觀，以及更為平等可趨的修行成佛機會；(3)以受持經典本身為信仰。《法華經》中反覆言稱頌持大乘經典的功德勝於一切，如：

7 （唐）藍谷沙門惠詳撰，《弘贊法華傳》，卷1，圖像第一。

8 蔡耀明，〈歐美學界大乘佛教起源地之探討及其論評〉，頁77-97。

須菩提！若有善男子、善女人，以恆河沙等身命布施，若復有人，於此經中，乃至受持四句偈等，為他人說，其福甚多！

須菩提！於意云何？若有人滿三千大千世界七寶，以用布施，是人以是因緣，得福多不（否）？」「如是，世尊！此人以是因緣，得福甚多。

須菩提！若福德有實，如來不說得福德多，以福德無故，如來說得福德多。⁹

皆提供經典崇拜的教義基礎。

《法華經》研究入門與基礎都追溯至梵文本，以求建立其思想之正確性。梵文《法華經》寫本為各譯本的重要源頭，但是《法華經》的印度梵文本不傳，目前出土的梵文原典有三種傳本：

1. 尼泊爾本（Nepalese Manuscripts），該寫本由英國駐尼泊爾公使 Brian Houghton Hodgson（1800~1874）於加德滿都首次發現。

2. 基爾基特本（Gilgit Manuscripts）又稱克什米爾本（Kashmir Manuscripts），1931年於一所佛塔遺址中發現，均書於貝葉之上，字體比較古老，一般認為當為五、六世紀時的遺物。

3. 喀什寫本（Central Asian Manuscripts）又稱中亞寫本（Central Asian Manuscripts），為目前最古老、保藏最好、卷帙也最宏富的梵文《法華經》寫本。

《法華經》漢譯本則有六種，三存三佚，包含：西晉竺法護所譯的《正法華經》，姚秦時鳩摩羅什所譯的《妙法蓮華經》以及題為隋代闍那崛多與笈多共譯的《添品妙法蓮華經》。目前學界使用最為頻繁的《法華經》全譯本，不論中英日韓德法，主要根據後秦龜茲國鳩摩羅什的中譯本（T262,《妙法蓮華經》），其梵本應當完成於A.D. 150或220間。¹⁰

9 （宋）惠洪、張商英，《法華經合論》，卷4（CBETA, X30, no. 603, p. 403, a4-9 // Z 1:47, p. 391, d8-13 // R47, p. 782, b8-13）。

10 《法華經》的西方語言譯本擇要整理如下：

西方譯者的作品：

Burnouf, Eugène (tr.). *Le Lotus de la Bonne Loi: Traduit du sanskrit, accompagné d'un commentaire et de vingt et un mémoires relatifs au Bouddhisme*. Paris 1852 (Imprimerie Nationale). 第一本梵文之法文譯本，也是第一本西方語言譯本（法文）。

Soothill, W. E. (tr.). *The Lotus of the Wonderful Law or The Lotus Gospel*. Oxford 1930 (Clarendon Press). 鳩摩羅什漢譯的英文譯本（節錄譯本）

Kern, H. (tr.). *Saddharma Pundarika or the Lotus of the True Law*. Oxford 1884

上述《法華經》出土典籍分布之遼闊，可以歸功於其經典崇拜對大乘佛教的貢獻。佛教經典的權威建立於「如是我聞」——所有的佛經來自釋迦牟尼佛親身的教誨，所以佛陀涅槃後出現的大乘佛教，一直要面對「大乘非佛說」的質疑。佛教聖物以舍利、舍利塔代表佛法流傳的信物。《法華經》尊崇經本至等同其為法身舍利的地位，《法華經》經文被書寫在塔身、經本甚至書寫成爲塔型、代替舍利成爲立塔時納入的聖物。換句話說，《法華經》形塑本身（大乘佛經）爲法身佛，既應對了釋迦牟尼入滅的危機，也透過經典建構了大乘佛教的合法性。這解釋了自我定位爲大乘佛教的國家，對於《法華經》經本的渴求。

上述《法華經》的不同語言版本，勾勒出《法華經》的流傳過程。但是對漢譯本習以爲常的結果，經本本身的物質性存在經常被忽略。原本被中國人視爲「天書」的梵本，¹¹以及爲數衆多的西域經本（即胡本），經過中國完善的譯場制度翻譯成典雅的中文，卻很少保存梵文原典和寫本。譯經事業的焦點集中於翻譯的標準，或者不同漢譯本的文字風格之高下。

(Clarendon Press) Sacred Books of the East, Vol. XXI, New York 1963 (Dover), Delhi 1968. 梵文之英文譯本。

Watson, Burton (tr.). *The Lotus Sutra*. New York 1993 (Columbia University Press) Translations from the Asian Classics. 鳩摩羅什漢譯的完整英文譯本，也是美國大學最常被指定的《法華經》英譯經典作品。

Margareta von Borsig (tr.). *Lotos-Sutra-Das große Erleuchtungsbuch des Buddhismus*. Verlag Herder, Neuauflage 2009. 第一本完整的《法華經》德文譯本。

關於更詳細的《法華經》歐洲譯本，請參考Stephen F. Teiser and Jacqueline I. Stone eds., "Translation of the Lotus Sutra into European Languages," pp. 237-240.

(2) 亞洲譯者的作品：

Murano Senchū (tr.). *The Sutra of the Lotus Flower of the Wonderful Law*. Tokyo 1974 (Nichiren Shu Headquarters). 鳩摩羅什漢譯的英文譯本（日蓮宗出版）；

Katō Bunno, Tamura Yoshirō, Miyasaka Kōjirō (tr.), *The Threefold Lotus Sutra: The Sutra of Innumerable Meanings; The Sutra of the Lotus Flower of the Wonderful Law; The Sutra of Meditation on the Bodhisattva Universal Virtue*. New York & Tōkyō 1975 (Weatherhill & Kōsei Publishing). (紐約與東京同步出版)；

Kuo-lin Lethcoe (ed.). *The Wonderful Dharma Lotus Flower Sutra with the Commentary of Tripitaka Master Hsuan Hua*. Translated by the Buddhist Text Translation Society. San Francisco 1977 (Buddhist Text Translation Society). (附錄：舊金山萬佛城宣化長老註解)

不論西方或亞洲翻譯《法華經》，大部分都選擇了鳩摩羅什的中譯本爲底本。

11 (梁)僧祐，《出三藏記集》〈安世高傳〉：「天竺國自稱書爲天書，語爲天語，音訓詭蹇，與漢殊異。」(CBETA, T2145, no. 55, p. 95c17-18) 此處天書可有兩種解釋，或是印度對經典書寫的態度，或是異域文字不同。對當時的中國信徒而言，本文強調後者。

當時有不同語言的版本，或由背誦者誦出不同版本，所以注重翻譯。中國譯經制度完備，關鍵程序為主譯、傳言、筆受、勸助，即是邀請熟悉此經的宗派、教義發展的外國高僧口譯，經過仔細請益、問難、討論確定後，由精通華梵兩種語言者記錄下來，然後再反覆查證義理內容、詞彙翻譯，以及潤飾檢查中文是否正確。¹²至於經典的源流有執本譯經、口誦譯經兩種，後者增加一道將梵僧持誦的內容抄下來的過程。雖然早期來華梵僧與西域僧人按照印度習俗，持誦經典多於攜帶梵夾，但是經常發生「以無胡本，難可證信」的糾紛，可知中國人還是偏信寫本。因此王文顏認為南北朝時，寫本譯經已經取代口誦譯經。¹³但是由手抄到印刷統一後，不同版本已經統一，經本本身的流傳也不受重視。

以《正法華經》為例，其梵本是法護從中國西行至西域，請回之165部經典之一，然後從敦煌到長安一路翻譯傳播。¹⁴根據呂澂的比對，鳩摩羅什所譯的《妙法蓮華經》也使用法護的梵本，鳩摩羅什有時甚至直接借用法護的譯文。¹⁵但是至遲到第八世紀，《法華經》的傳播，才由漢譯本取代梵本，中國則代替印度或西域，成為輸出《法華經》的中心。譬如回鶻（850-1250）治下的吐魯番地區，迄今已經發現三種回鶻文的《妙法蓮華經》，皆翻譯自漢文。¹⁶這種情況在漢字形成的東亞文化圈中，更加顯著。韓國、日本、越南都使用漢譯本經典迄今，而用自己的語言來標音漢字的《法華經》。透過翻譯制度，漢本的《法華經》取代其梵本與胡本，漢字本身成為裝飾經典的神聖語言圖像。

佛教經典是口傳文學，第一次和第二次經典集結時是以集體口誦的方式來校正與傳承的；但是佛教經典漢譯改變了經典傳承的方式。可以攜帶

12 王文顏，《佛典漢譯之研究》，頁162-163。

13 王文顏，《佛典漢譯之研究》，頁128-129。

14 （梁）慧皎，《高僧傳》，〈竺法護傳〉：「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，志宏大道，遂隨師至西域，遊歷諸國。……所獲賢即（劫）、正法華、光贊等一百六十五部。」（T2059, no. 50, p. 326）法護在中國譯經史上佔有重要地位。他不但是西行求法行列中，第一位有去有回者；其譯典也涵蓋了大乘般若、寶積、大集、華嚴、涅槃五大部的基本經典。參見王文顏，《佛典漢譯之研究》，頁74-75。

15 呂澂，《中國佛學思想概論》，第2章。李幸玲則以鳩摩羅什譯本獨立出〈提婆達多品〉，不像其他兩個譯本將這部分合在〈寶塔品〉中，認為其所本梵本不同。因為譯場的同本會譯，可能造成這種品節分段不同，所以筆者採用呂澂的說法。請參考李幸玲，〈《法華經·提婆達多品》的成立——與嘉達美詮釋學的對話〉，頁5。

16 魏長洪等著，《西域佛教史》，頁1572。

的《法華經》經本，代替熟記《法華經》經文的僧侶傳播法華信仰。由於語言結構不同，漢譯基本上是意譯，再創造表音字來記載偈頌、咒語等，甚至出現標音的悉曇符號來保持其音聲法力。漢譯《法華經》成爲使用的正本之後，又出現音義分離的情況，就像梵字本身對中國信徒的神聖性一樣，漢字本身形成另一種權威。《法華經》在神聖符號化的漢字加持下，就像《心經》的神咒一樣，全本成爲一整體化的神聖物件。尤其在書法藝術發達的社會，抄寫漢譯《法華經》比製造梵文《法華經》更容易附加藝術意涵。

作爲大乘經典的法舍利代表，《法華經》具有其它經典無法比擬的地位。一如其他經典，《法華經》的主題與內容也存在多種呈現方式——譬如佛像、經變、壁畫、碑刻、塔臺，但是除此之外，《法華經》經文本身成爲必須單獨存在的佛教聖物。上述形式都需要龐大的資源支持，政治護持（political patronage）爲其主要來源。但是像中國這樣印刷術發達的區域，由於經本的製造比建寺鑿窟容易，經文的便於攜帶更增加流傳效用，因此《法華經》經本的崇拜也更普及化。

三、法華靈驗記中的經本與修行

以往學者研究中國以《法華經》爲基礎的修行方式，比較偏重於其內容衍生的儀式，譬如(1)懺儀——智顛所撰《法華三昧懺儀》；(2)燒身、捨身、遺身——〈藥王菩薩本事品〉；(3)往生淨土——願生彌陀淨土多於願生兜率內院的彌勒淨土。比較少注意到使用文本、以經爲主的修行方式：如受持讀誦、刺血寫經、延僧誦經、逐字拜經王。忽略《法華經》的都是經本的崇拜，就無法解釋燒身供養與刺血寫經也是表示不惜身命的苦行。¹⁷燒身供養和刺血寫經皆爲供養法，因此位階法華經本等於佛法。加上《法華經》爲大乘佛教經典崇拜之典範，所以本文將從經文本身此一物質性的存在，著手分析其信仰特色。

根據聖嚴法師的統計，《法華經》中出現的修行方式多達60個項目，按出現頻率，前八種修行方式依序爲：

- (1) 爲他人解說此經經義（22品中提及）
- (2) 受持此經（19品）

¹⁷ 例如：「不惜身命，說法護法；不顧身命，精進修行。」

- (3) 讀誦此經（18品）
- (4) 供養此經及供養寶塔（15品）
- (5) 得深智慧與修習禪定（各13品）
- (6) 頭面禮足與讚歎功德（各12品）
- (7) 自書教人書（11品）
- (8) 持大乘戒及精進勇猛（各10品）¹⁸

除了宣揚法華經是最重要的修行之外，擁有此經典也成為修行的基礎。因為只有受持此經，才能容易讀誦，而且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，再製造與傳播此經——即自己書寫以及教導別人書寫《法華經》。

《法華經》卷4法師品提及五種法師之修行，亦專注於經本。即成為法師的資格與德業為：能夠受持、讀、誦、解說、書寫經文。¹⁹意即，不論僧俗，受持、讀誦、宣講《法華經》，成為法華信仰最重要的實踐，因此我們有必要先釐清何謂受持、讀誦。

「受持讀誦，為他人說（佛經）」普遍被接受為積累功德的重要方式，²⁰其斷句方式有二種：受持、讀誦 / 受、持、讀、誦。中文名詞經常連綴兩個同義詞來表達同一意思，如動搖、歡喜、波浪，但是翻譯自梵文的佛教詞彙，連綴經常不能省略任一單詞，譬如慈悲指慈、悲兩個法門。一如讀誦可解為出聲閱讀與高聲朗誦，包含讀懂和朗讀兩個動作。現代人教育水準普遍高，閱讀習慣默讀，而且容易假設讀出聲音就懂；但是古代識字率低，閱讀習慣通常是閱聽——自己朗讀或是重複聽別人讀，讀誦偏重於朗誦，未必自己讀得懂，或者聽懂別人念的。傳統上讀誦是以朗讀幫助記憶，先朗讀或跟著背誦下來，了解內容反而是最後的步驟。現代佛教儀式上，仍然重視高聲朗誦，重點不在懂不懂經義，而是強調聽聞佛法的福報——不論是自己聽到、或者讓別人聽到，所以誦讀通常是自利利他的修行法門。

18 釋聖嚴，〈中國佛教以《法華經》為基礎的修行方法〉，頁2-14。

19 《佛光電子辭典》「五種法師」條，頁1181。

20 譬如《金剛經》中，佛言：「無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。」；「凡所有相，皆是虛妄。若見諸相非相，則見如來。」；「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。」；「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」若有人以滿無量阿僧祇世界七寶，持用布施。若有善男子、善女人，發菩提心者，持於此經，乃至四句偈等，受、持、讀、誦，為人演說，其福勝彼。

丁福保《佛學大辭典》定義受持爲：「（術語）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。」丁氏並且援引《勝鬘寶窟》上本曰：「始則領受在心曰受，終則憶而不忘曰持。」加上定義讀誦爲：「（術語）就文字曰讀，離文字曰誦。」²¹丁福保區分受、持是用心領受、一意記持，前者讀懂、後者記憶。²²至於讀、誦，丁氏採用學習與朗誦之義，也比較合乎傳統用法。例如，清代段玉裁《說文解字注》即謂：「諷誦止得其文辭，讀乃得其義蘊。自以誦書改籀（讀）書而讀書者勉矣。」²³換句話說，接受《法華經》的一霎那間，信心與念力就縈繞此經，而後理解經典、朗誦經典可爲並行。因爲懂得經典才能爲人解說，而後才能書寫經文。

所以受、持、讀、誦是四個不同的動作，始於接受經典教誨、持有經典、理解經典、宣揚經典。接受，並且將之持有而修行，或者以誦念、抄寫等方式宣揚此部經典，都必須依賴實體經本。經本可以量化表達修行成績，不但念越多部經典越好，抄寫或刻版印刷越多部經典，也成爲衡量功德的單位。

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。法華信仰的基礎爲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。²⁴

四、《弘贊法華傳》的經本崇拜

中國靈驗記中有關觀音信仰的敘述，包含觀音菩薩與《法華經》兩種傳統，兩者都提到《法華經》，只是後者更強調經本爲靈力之由來，強調持有經本的實踐——這是清代周克復撰輯《法華經持驗記》的題名由

21 《丁福保佛學大辭典》，<http://www.suttaworld.org/dictionary/input2.htm>。

22 李炳南老居士講述，〈乘三寶糧發願·憶念〉，<http://book.bfn.org/books2/1010.htm>，2013年9月10日下載。

23 （清）段玉裁，《說文解字注》，頁1178，<http://www.zdic.net/z/24/sw/8B80.htm>。

24 余泰山從西域考古的挖掘研究，指出佛教有別於其宗教，特別重視經像的傳播。也許應該反過來說，大乘佛教在西域的傳播即自經像傳播始。請參考余泰山，《西域通史》。

來。²⁵以觀音靈驗記引證《法華經·普門品》為例，崇拜對象是救苦救難的觀音，經文內容是鋪陳觀音菩薩能救十二難的背景舞臺，但是靈驗記卻並非只援引經文內容，還強調了持有經文的重要性。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。中國第一部法華經的靈驗記——唐代釋惠詳所輯之《弘贊法華傳》，即建立了這種經典為主的靈驗記傳統。²⁶下文將進一步分析其中《法華經》經本的修行方式與觀念。

《弘贊法華傳》共10卷，收錄三國至唐神龍二年（706），共206則有關《法華經》信仰的靈驗事蹟，可視為中唐以前，中國佛教徒崇拜《法華經》的具體呈現。²⁷後世《法華經》的靈驗記皆增補此書而成，其影響力甚至遠及高麗與日本。《弘贊法華傳》卷尾半僧覺樹寫跋記述此書流傳過程，記時使用年號為：「天慶五年歲在乙未（1115）雕版」以及「大日本國保安元年書寫（1120）」，可知此書早在第十一世紀就流傳高麗，後經中國商人抄寫，攜之赴日付梓。²⁸此經本或許可供做將來比較中日韓法華經本信仰的基礎。

《弘贊法華傳》10卷分為圖像、翻譯、講解、修觀、遺身、誦持、轉讀、書寫八科。八科傳主分別為：(1)根據《法華經》建立亭臺樓閣、繪制靈鷲山圖者；(2)歷代《法華經》的譯者，並繫名其作品；(3)宏講《法華經》者；(4)修習法華三昧與法華懺者；(5)引《法華經》所教，自焚相殉者；(6)諷誦《法華經》者；(7)讀誦與轉經者；(8)自行手抄或雇人抄寫《法華經》者。這八科的實踐完整包含《法華經》中法師五行（受持、研讀、背誦、宣講、書寫）。就傳主人數而言，修觀僅收三人最少（陳南岳禪慧思、隋天臺山釋智顛、唐天臺山釋智瓌）；誦持篇幅最長，佔第6、7、8共三卷，傳主也最多。以下將分別以持有經本的實踐，解析中國法華信仰與經本的關係。

25 （清）周克復輯，《法華經持驗記》，《卍新纂續藏經》，第78冊，no. 1541。《法華經持驗記》中甚至載有三條稱誦經題的見證，不過由於此書集成時間太晚，筆者將另文討論。

26 （唐）藍谷沙門惠詳撰，《弘贊法華傳》，《大正藏》，第51冊，no. 2067。惠詳生平不詳，亦有做慧祥、惠祥，本文依據《大正藏》，均稱之為惠詳。

27 此書有周語形的專論，請見周語形，《弘贊法華傳：持經感應研究》。

28 天慶分別為日本（938-947）、西夏（1194-1206）、遼國（1111-1120）的年號，此處根據其干支而確定為遼國時期。

（一）受持、研讀事蹟

研讀《法華經》與持有經本有密切關係，可從《弘贊法華傳》中翻譯、講解兩科找到證據。法護請回《法華經》梵本，並且首先將梵本翻譯為中文；後來鳩摩羅什翻譯《妙法蓮華經》，文字典雅，流傳較廣。根據《弘贊法華傳》，法護有翻經之功勞，但無特殊靈驗；而鳩摩羅什則發願身後塗毗，舌不焦爛，以證其翻譯《法華經》無誤。²⁹鳩摩羅什受持讀誦《法華經》的功力顯然高於法護，而此一持受結合鳩摩羅什使得後世得以讀誦經本之功德，在推廣經典讓更多人得以接觸的邏輯上，獲得不爛之舌的祥瑞。

《弘贊法華傳》中雖未別立受持《法華經》為修行項目，但是受持並不只心領神會，行事續文都是在持有經本以後，才有進一步的激發。例如卷1圖像〈臺唐國子祭酒蕭瑒造多寶塔〉條，記載蕭瑒之長姐貴為隋煬帝皇后，自誦《法華經》，然後才根據經文以檀香製造多座多寶塔。³⁰卷6誦持宋高逸釋普明誦《法華經》、《維摩經》二經，每次均更衣、移座諷誦，不曾混雜；誦《法華經》勸發品，則普賢乘象降臨其前；誦《維摩經》，亦聞空中唱樂。³¹普明隨經典不同來佈置場所的誦讀儀式，不論講解、讀誦，都有經本為準。另外，卷7誦持二唐雍州藍田謝智藏偶而入都城，因「見沙門講法華經」而發心誦持。雖在家誦持第六卷不懈，卻因為地處偏遠，無法找到老師教授，又苦於經濟因素不能外出拜師。數年後突然有婆羅門僧上門乞齋食，食畢向智藏說：「汝欲得受法華經者，可將本來。」（你要領受《法華經》的話，把經本拿來我教你）智藏「一從聞受，更不忘失。」（聽到他的教導後，完全記下來，不再忘記）智藏是擁有經本的，他沒有機會去聽講經，初發的願是誦持（背誦而受領），但是仍然無法理解經義，有書不懂，便不能稱為受持。³²

《法華經持驗記》卷1所載晉釋法義與宋罽賓國沙門求那跋摩的故事，更顯示經本比翻譯者重要，突顯《法華經》經本為法華信仰的基礎。釋法義平時開講《法華經》，病中亦不停持誦，夜夢和尚為其破腹浣腸，

29 (唐)藍谷沙門惠詳撰，《弘贊法華傳》(CBETA, T2067, no. 51, p. 15)。

30 (唐)藍谷沙門惠詳撰，《弘贊法華傳》(CBETA, T2067, no. 51, p. 12c-13c)。

31 文謂「未嘗穢雜」，(唐)藍谷沙門惠詳撰，《弘贊法華傳》(CBETA, T2067, no. 51, p. 27)。

32 (唐)藍谷沙門惠詳撰，《弘贊法華傳》(CBETA, T2067, no. 51, p. 38)。

醒來病痛即痊癒。³³求那跋摩元嘉年間抵廣州，敕住祇洹寺，開講法華，天賦口才，聽眾都能立刻理解法華妙義。他坐過的花布坐墊，花色都更加鮮艷。³⁴嚴格來說，求那跋摩講《妙法蓮華經》一事，並無靈驗事蹟，僅以其座席之布料華麗，襯出其語言華采。但是文中加上一句「（他）自幼誦讀《妙法蓮華經》」，才展開宣說《法華經》的描述，主客互換，又是《法華經》的庇護勝過講者人品。

或許讀者會質疑，上述翻譯、講解兩科的傳主皆屬僧團菁英，一般人未必容易擁有經本。但是《弘贊法華傳》中卻有平民女眷擁有經典的記載。卷六誦持中，秦郡東寺沙彌誦《法華經》甚為流利，只有藥草喻品中「鬘鬘二字」，隨教隨忘。其師於夢中得知，原來是前生為優婆夷時，「其家法華，當時藥草喻品，白魚食去鬘鬘二字。于時經本無此二字，為其今生新受，習未成耳。」訪其家而得證之。³⁵卷9轉讀中，隋魏州刺史崔彥武亦曾喚起，前世身為女性持有《法華經》的回憶。他回到舊處在人家牆上挖出珍藏的《法華經》與金釵；而且此部經本第七卷尾曾經被火燎失字跡，今生崔彥武便始終無法記對這段經文。其前世丈夫仍存，作證此經本為其妻生前經常誦讀之物，家人於其死後卻始終找不到。³⁶兩段敘述以前世擁有之《法華經》經本殘缺，導致當事人今生無論如何也不能完整記誦為證據，呈現由宿習《法華經》轉為宿世持有經本的基調。³⁷而且兩人都由女身轉世為男性，一享受出家功德，一身分顯貴，暗示誦讀《法華經》之功德。更重要的，是這些女性私人可擁有《法華經》的經本。上述女人在家中藏有私人經本，可以推測私人製造或抄寫《法華經》應當十分普遍。這種現象正符合法華信仰特重經本的特色。

33 (清)周克復輯，《法華經持驗記》(CBETA, X78, no. 1541, p. 66, b22-c1 // Z 2B:7, p. 453, a4-7 // R134, p. 905, a4-7)。

34 (清)周克復輯，《法華經持驗記》(CBETA, X78, no. 1541, p. 66, c22-p. 67, a7 // Z 2B:7, p. 453, b10-c1 // R134, p. 905, b10-p. 906, a1)。

35 (唐)藍谷沙門惠詳撰，《弘贊法華傳》，卷6，「持誦」(CBETA, T2067, no. 51, p. 27)。

36 (唐)藍谷沙門惠詳撰，《弘贊法華傳》，卷6，「持誦」(CBETA, T2067, no. 51, pp. 40-41)。

37 這種由前世擁有個人經本，留待後世尋根認親的故事，還有唐新羅國金果毅子轉世沙彌一則。金子生前悟燒法華經第二卷中一字（燈下讀經被燭火所觸？），轉世後仍愛讀法華經，但於此字隨問隨忘。夢中有人指點他回故居循得舊經，解開此謎。沙彌不但與金果毅夫妻相認，而且兩世父母遂結為好友（CBETA, T2067, no. 51, pp. 40-41）。

（二）背誦、宣講事蹟

《弘贊法華傳》中有三項傳主沒有經本，靠背誦學習《法華經》的記載，但都是特例。有年幼沙彌隨老師誦習，還有盲人以及突厥侍女。案卷7誦持二，隋并州人高守節年輕時（十六七歲左右）遇到一六十歲老僧，自稱海雲，將他帶到五臺山教誦《法華經》三年，謂栽培其為大乘種子。其中多有試探，最後譴高守節下山另投臥倫禪師，才揭曉老僧為善財童子化身。³⁸同卷7誦持二中，隋瑯琊居士王梵行，自幼失明，從母親習得法華經，持誦一萬七千遍後，行路如常，織席、縫衣、書寫則比普通明眼人好。死後行林葬，僅餘白骨與一尺多長不爛舌。³⁹《法華靈驗傳》卷1亦收錄此條，改題目為「瞽叟無目而能觀」。⁴⁰

卷8誦持三唐代左肅機崔義家中，不識字的突厥侍女病死還魂，言冥中遇一梵僧以錫杖扣其頂，教誦法華經一部，因而得還。更神奇的是，梵僧是以梵音教授，而此突厥侍女亦以梵音流暢誦經。崔義特地請了西域梵僧來聽，證明此女所誦的確是字正腔圓的梵音法華經。⁴¹善財童子教沙彌誦《法華經》、盲人誦經與舉止皆如常人，以及文盲突厥女死而復甦，一夜之間便能背誦從未聽過的梵音《法華經》——均符合靈驗記蒐羅怪異神奇的原則。正因其非常態，所以其凡俗甚至卑微的傳主，有神靈可憑，不用再依賴經本。

《弘贊法華傳》中也對《高僧傳》中梁大學博士江泌女（出家，法號僧法）入定誦經一事，提出非常有趣的解釋。《弘贊法華傳》循《高僧傳》所載江泌女九歲時靜坐閉目，誦出《法華經》一卷，時稱「神授」；然後又以《高僧傳》釋曇諦保有前生記憶之例，說明她所誦經典是前生學習而來，即「宿習」。《高僧傳》此一對比，是對江泌女所誦出經典有所保留。有趣的是，《弘贊法華傳》強調僧法比丘尼「自是女人情弱」所以才需要閉目專注，斷斷續續誦出經典；更以突厥侍女的案例，特別指出

38 (唐)藍谷沙門惠詳撰，《弘贊法華傳》，卷6，「誦持」(CBETA, T2067, no. 51, p. 31)。

39 (唐)藍谷沙門惠詳撰，《弘贊法華傳》，卷7，「誦持二」(CBETA, T2067, no. 51, p. 31)。

40 (明)了圓錄，《法華靈驗傳》，卷1(CBETA, X1539, no. 78, p.5)。

41 (唐)藍谷沙門惠詳撰，《弘贊法華傳》，卷8，「誦持三」(CBETA, T2067, no. 51, p. 35)。

《法華經》「經本」憑聲音誦出、或憑記憶寫出，以供驗證之過程。⁴²收納前代典籍紀錄而不剪裁，結果矛盾並陳並不罕見，此為佛教視經典與祖師之言為聖言量，不容改變之故。但是《弘贊法華傳》此處的轉折，關鍵在推崇經典本身，其來源與傳播者甚至經典內容真偽，皆非關注標準。

至於卷3講解中的名僧，也因他們與《法華經》經本的際遇入選。例如：(1)隋吉藏寫二千部法華、講法華三百餘遍、著法華玄疏。⁴³(2)唐牛頭山幽棲寺釋法融於隆冬之際於山谷講《法華經》一部，講席之地忽然生出兩枝金色蓮花，講席之旁又經常有一隻大鹿來聽講。⁴⁴(3)新羅僧釋緣光搭船返回故國，途中被海神迎入龍宮講《法華經》。終生幾日便誦《法華經》一遍，八十命終後，體舌獨存。其妹供養其舌，不但經常聽到舌頭自誦《法華經》，而且還可以扣問《法華經》中不識之字，此舌頭有問必答。⁴⁵上述法融、吉藏與高麗僧緣光三人，歷史聲譽迥異。吉藏創立三論宗，學問豐博，有文海之稱；其勤於抄寫、宣講、著疏《法華經》，提升《法華經》之地位。而入唐僧緣光名不見經傳，卻被邀至龍宮講《法華經》，身後還留下不朽之舌頭字典，為《法華經》傳入高麗，平添神異與權威。此兩例不見他傳，法融一事則《法華靈驗傳》也收錄，標題改為「蓮開臘月」條。然《法華靈驗傳》對於法融之評價並不高，謂其：「率性無恆，不為時輩所許」，再加上其晚年不知云云，暗示此僧為一平庸之輩，而將祥瑞歸功於《法華經》。三位僧人的身分名譽差距如此之大，可見其重視《法華經》講席之神聖，勝過講經的人。

《弘贊法華傳》中常見公開宣講《法華經》時，道場即現各種祥瑞，如猛虎前來護衛，禽鳥蟲獸來聽；最為典型之祥瑞，則為普賢菩薩乘白象降臨。⁴⁶甚至只要有人諷誦經本，住處門戶即有天將與甲神巡梭護衛，聲勢壯大。卷3講解寫唐同州戒業寺釋智儼，曾於靈仙寺講《法華經》，一

42 (唐)藍谷沙門惠詳撰，《弘贊法華傳》(CBETA, T2067, no. 51, pp. 14-17)。

43 (唐)藍谷沙門惠詳撰，《弘贊法華傳》(CBETA, T2067, no. 51, p. 18)。

44 (唐)藍谷沙門惠詳撰，《弘贊法華傳》(CBETA, T2067, no. 51, pp. 17-19)同[明]了圓錄，《法華靈驗傳》卷1，「蓮開臘月」條(CBETA, X 1539, no. 78, p. 4)。

45 (唐)藍谷沙門惠詳撰，《弘贊法華傳》(CBETA, T2067, no. 51, p. 20)。

46 此說源於《法華經·普賢菩薩勸發流通品》。讀誦經典時則創造神勝場域，普賢乘白象降臨，天將神兵護衛等瑞像。例如《法蓮華經持驗記》卷一「晉天竺比丘摩訶羅」每誦《妙法蓮華經》，即有徧吉菩薩金色光明，乘白象王巡迴空中，前來護佑教導(CBETA, X78, no. 1541, p. 65, b4-12 // Z 2B:7, p. 451, d4-12 // R134, p. 902, b4-12)。

晚備講時，經上佛字出現五色舍利，幾度流出隱入經本，驚動全寺僧人來朝拜。⁴⁷

卷6誦持記載，梁禪衆寺釋僧定誦《法華經》，聲韻優美。但是他不拘小節，常感受到諸天童子爲其收拾洗濯髒衣、掃地倒水。某次酒醒，見到自己吐髒天童子全身，遂改過嚴謹守戒。⁴⁸卷7誦持中，北齊釋靈仁每誦《法華經》，便會生病，追蹤究底才知，他誦經時不洗手、袒胸露背；經本也亂放，置於腳下或床頭，所以被護法善神謫罰。爲表懺悔，靈仁做一素木函收藏法華經經本，懺悔三年。後普賢菩薩化身鬚鬢皓白老人，仗打其輕慢《法華經》之罪，爲其消業。⁴⁹

持誦《法華經》者固然需要精潔虔敬，其同室者雖然自行其事，但是衣衫不整、姿態不正者，立即遭受懲罰，以證經本之神聖，不容汙穢。卷七誦持中，唐金陵棲玄寺釋道瓊深夜於房中端座誦經，其室友釋法敏裸體而臥，忽然像被人攆倒在地，牽掣打棒。釋法敏哀嚎求饒，一日後才恢復心志，說當時有鬼神瞋責他，露體仰臥，不敬經典。⁵⁰

《弘贊法華傳》呈現法華經本神聖的極致典範，爲死後焚之不爛的舌舍利。《法華經·隨喜功德品》中明白指出，爲他人說此經，功德最大，乃至「勸於一人，令往聽法」，「是人功德，轉身得與陀羅尼菩薩共生一處，利根智慧。百千萬世，終不瘡痍，口氣不臭，舌常無病……無有一切不可喜相……人相具足，世所生，見佛聞法，信受教誨。」與此相應的是靈驗見證中，特有的舌根不爛。《弘贊法華傳》記載五位宏講《法華經》的名僧，上述鳩摩羅什有舌舍利；釋曇翼於會稽地區講說《法華經》，死後亦以全身舍利被供養。相對的，天臺大師智顛反倒沒有舌舍利。而盲人王梵行持誦《法華經》一萬七千遍後，行動如常人，而且死後肌膚全毀後，還留下一尺多長舌頭，不曾腐爛等。可見舌舍利的修行果證，並不限定於講解，諷誦更爲有利。一般人只要持誦《法華經》虔信不墜，不需對人講說，亦可因誦經之功力，獲得舌舍利。

47 (唐)藍谷沙門惠詳撰，《弘贊法華傳》，卷3 (CBETA, T2067, no. 51, pp. 17-21)。

48 (唐)藍谷沙門惠詳撰，《弘贊法華傳》，卷6，「誦持」 (CBETA, T2067, no. 51, p. 27)。

49 (唐)藍谷沙門惠詳撰，《弘贊法華傳》，卷7，「誦持」 (CBETA, T2067, no. 51, pp. 31-32)。

50 (唐)藍谷沙門惠詳撰，《弘贊法華傳》，卷7，「誦持」 (CBETA, T2067, no. 51, p. 37)。

講經高僧雖然不一定獲得不朽的舌頭，但是他使用的《法華經》經本往往出現靈驗，除前述釋智儼經中佛字出現舍利外還有卷4，還有卷四修觀陳代南岳禪慧思的例子。誦經閉目，便見釋迦與彌勒來為說法；講經之時，隨文造書，成一部金字法華經以及琉璃寶函。所以法華經還是靈驗記關注的焦點。⁵¹

（三）書寫與其他事蹟

《弘贊法華傳》中，書寫獨立為一科，至少闡釋了三項《法華經》經本的功能：作為迴向功德的工具、宣揚法華信仰的「善書」，以及象徵法身的聖物。三項都涉及經本的製做，也整體呈現中國佛教對法華經經本的態度。《法華經》經本作為迴向功德的工具，主要功能在超薦亡魂。《弘贊法華傳》中不斷出現地獄還魂者的見證：如釋慧度得以延壽、⁵²釋法朗死後七日復甦、⁵³劉時還陽、⁵⁴釋通子死後任太山小吏、⁵⁵道超已故弟子因此經抄寫立即超生，⁵⁶其功效之快，令人咋舌。又如隋客僧救地獄中同學、⁵⁷孝子馬衡、⁵⁸陳法藏超度亡妻、⁵⁹何玄玲鄰人還陽托囑等

- 51 (唐)藍谷沙門惠詳撰，《弘贊法華傳》(CBETA, T2067, no. 51, p. 22)。
- 52 餘杭釋慧度誦法華經金剛般若，忽染疾暴亡，五日還魂，說見閻羅王事。慧度因誦法華經為業，閻王彈指，誦金剛般若經，得賜座金床。以經力扶持，並得延壽二紀(CBETA, T2067, no. 51, p. 27)。
- 53 隋代淨道寺釋法朗自少至老，誦習法華經無懈，死後七日復甦，道見閻羅王事。講十地論者入地獄；講涅槃經者，向畜生道輪迴；誦維摩經、涅槃經十卷、金光明經者往生人道；法朗以誦法華經之德業，得遊天道並延壽，左臂留赤字「八十五歲」為證(CBETA, T2067, no. 51, p. 31)。
- 54 唐雍州萬年縣劉時，見閻羅王驗證平生功德，雖然生前只讀過法華經兩卷，已經足以使業秤傾斜，抵得所有罪業。劉時還陽後，受戒茹素，並且造金字法華經，永充供養(CBETA, T2067, no. 51, pp. 40-42)。
- 55 梁齊寧寺釋通子誦法華經一部，思想敏銳，但不持細行。其友建初寺忍法師，夢釋通子來別，報將任太山小吏。忍法師驚訝以其誦經聽講功德，亡後只得此報。釋通子答曰：「我賴得此耳。若無是者。豈得如今。」若非誦法華經聽講，死後更加辛苦(CBETA, T2067, no. 51, p. 29)。
- 56 北齊釋道超為已故弟子造法華經一部、齋僧一百，使其立即超生勝處。道超準備紙筆，雇人寫經。經題首字妙，才寫完女字，亡者即刻轉世投胎(CBETA, T2067, no. 51, pp. 42-43)。
- 57 隋客僧救地獄中同學，也是一寫經題，亡靈即獲解脫(CBETA, T2067, no. 51, p. 44)。
- 58 唐貝州孝子馬衡，守父母廬墓三年，又發願造法華經，為亡靈修功德。他也是雇用書生寫經，但是用紙極為講究。香水灑地才播種，以香水灌溉幼苗，樹成採皮造紙，放在香水和泥所築的淨室。要求抄經的書生齋戒沐浴後，每次入室抄經還要更換乾淨的衣服。如此慎重製造的經本，果然水淹兩天不壞、字跡不暈；馬衡終生膜拜(CBETA, T2067, no. 51, pp. 44-45)。
- 59 唐雍州人陳法藏見亡妻於地獄受湯鑊之苦，依照亡者之囑咐，返家賣牛得

事，⁶⁰上述前五條為還魂之傳主，生前曾經持誦《法華經》，不論多少，都能拯救自己逃出地獄。他們死而復甦後，更加虔誠造《法華經》。其中劉時最為特別，造金字法華經。所謂的金字書，應當是以金粉書寫或者以金箔打造。後五條則替往生親友抄經，拯救亡者免受地獄酷刑，所注重經本數量，通常以一部《法華經》為準，或加上齋僧。家屬可以咨請僧尼轉經與唱誦，也可以自行購買紙張，聘請專業抄書人（稱書生或經生）抄寫，計價而為。

一部法華經造價多少？劉宋時代，瓦官寺釋慧果為噉糞鬼造法華一部，並且舉行拔度法會，花費三千錢。⁶¹唐代陳法藏為亡妻超薦，買紙以及抄寫一部法華經，共費兩千錢。造經價目雖降低，但是涉及賣掉農家重要的生財工具——牛，所以還得先取得長輩同意，可見抄寫一部超薦功能的法華經，並不便宜。但既然可以勉力而為，又有從事抄經的專業人員，也不是一般人絕對無法負擔的。

《弘贊法華傳》中，專擅造經宣揚法華信仰者，當數蘭陵蕭氏家族。蕭家自南齊司徒竟陵王文宣公蕭子良開始，抄寫《法華經》便為家族傳統；⁶²其中又以唐左僕射蕭瑀父子最著名。蕭瑀長子蕭銳擅長隸書，廣造佛像以及寫千部《法華經》；次子蕭利也誦法華經，並且經常講解父親註解法華經之義疏。⁶³蕭子良曾延請高僧雲副，造《法華經》千部，自己與世子巴陵王更親書一部《法華經》。⁶⁴蕭瑀本身日誦《法華經》一遍，經常齋戒，甚至隨僧人起居。他曾經雇人造一千部《法華經》，開放讓人來請。請經儀式慎重，於蕭家門口立青石臺，雙方頂戴經匣傳授；蕭瑀並且記下求經者姓名，每日禮敬其弘法之功。文中接著描述，蕭瑀家佛堂出現舍利，雖然分送他人，但是舍利都自行回到蕭家。筆者認為此一段用意，在於說明造經、持經功德最大者實為蕭瑀。⁶⁵

一千五百錢，加上五百現錢，雇經生買寫法華經。買紙霎那，尚未書寫法華經，亡妻即自地獄轉生天道（CBETA, T2067, no. 51, p. 45）。

60 唐洛州人何玄玲死後為冥司主簿，送其鄰人還陽途中，受託為一老婦傳語其夫，造法華經一部，拯救她出地獄湯鑊之苦。其夫方才買紙之日，老婦即自地獄轉生天道（CBETA, T2067, no. 51, p. 46）。

61 劉宋時代，瓦官寺釋慧果誦法華十地，噉糞鬼來託錢三千，為造法華一部。并設中會，拔度此鬼。此果改生，夢中來謝（CBETA, T2067, no. 51, p. 27）。

62 （唐）藍谷沙門惠詳撰，《弘贊法華傳》（CBETA, T2067, no. 51, p. 17）。

63 （唐）藍谷沙門惠詳撰，《弘贊法華傳》（CBETA, T2067, no. 51, p. 46）。

64 （唐）藍谷沙門惠詳撰，《弘贊法華傳》（CBETA, T2067, no. 51, p. 42）。

65 （唐）藍谷沙門惠詳撰，《弘贊法華傳》（CBETA, T2067, no. 51, pp. 42-46）。

《弘贊法華傳》中有更多篇幅，為塑造《法華經》經本為聖物，連製作過程皆結合修行與弘法的功能。在製造與使用這些經本的過程中，令人印象最為深刻的，是極盡潔淨。整個抄寫過程，用紙、淨室、抄寫，甚至拜讀結果都得齋戒沐浴，以表虔信，否則不睹經文內容。隋代河東練行尼雇人抄經八年才成，就因嚴格要求抄經者之故。她準備淨室，並在牆上鑿壁插上竹筒，抄經者在室內寫經，不但得先沐浴、燃香薰衣，還必須屏息抄經，每一吐息必定透過竹筒對外。龍門僧法端講《法華經》，硬借此經，結果開卷無字。⁶⁶唐洛州妙智尼花費巨資，造《法華經》一部的方，更加驚人。一般寫經只用七八段布，她卻付出一千五百段。因為她和上述孝子馬衡一樣，自行造紙，更以香水灌溉樹種，更以香水和泥築製紙室、抄經淨室。馬衡要求抄經的書生穿著乾淨的衣服，妙智尼乾脆為抄經者製作新衣，每一進出必更換。經成，又準備僧尼男女衣服各十套，供給給每來借經讀誦或書寫者使用。所以當粗魯不文的刺史強行借經，連手都不洗，不見經文只見黃紙，更惹怒護經之神祇，而遭受處罰。⁶⁷

不論宏講或持誦《法華經》，信仰者必須身體力行，見證此一信仰的有效性。而靈驗記相對回應的，是《法華經》經本的威力。譬如天竺比丘摩訶羅每次誦念《妙法蓮華經》，空中即有金光燦爛的徧吉菩薩端坐白象王、巡弋空中；尼道壽誦《法華經》期間，空中恆有光明寶蓋，覆蓋她與經本；又如釋法融的講習，不合時序地出現香花異草，有猛獸鳥豸來降。誦讀《法華經》的利益還包含往生佛國（以往生瑞相為證之釋跋澄、尼慧玉）、智慧增生（釋法義）、脫險（釋道問、王玄謨、域外沙門）、治病（釋法義、王梵行），甚至為人驅鬼治病。如此強調《法華經》經本的祥瑞，其實類似民間以經文本身為降魔避災的護身符功能。

此外，王玄謨於牢獄中，從夢中學習到《法華經》神咒，因而脫險。《法華經》並無心咒與短偈，臨危可記誦，而此處王玄謨急速間誦持千遍的《法華經普門品觀音神呪》，顯然是替代《高王觀世音經》中，誦唸千遍即可脫離牢獄之災的觀世音名號。《法華經》經本巨大不便攜帶，何況靈驗記將王玄謨設定為平生從未讀此經者。此處以咒代替經本，將誦讀《法華經》與默念觀世音菩薩名號並稱，或可視為另一種《法華經》的信仰方式。

66 (唐) 藍谷沙門惠詳撰，《弘贊法華傳》(CBETA, T2067, no. 51, p. 43)。

67 (唐) 藍谷沙門惠詳撰，《弘贊法華傳》(CBETA, T2067, no. 51, p. 45)。

五、結語

本文從宗教物質的層面，分析《法華經》經本於中國法華信仰中的定位與功能。不同於以往從宗派觀點來分析《法華經》的思想與詮釋，本文視《法華經》經本為完整自足的宗教聖物，進而觀察其經本的物質性如何在佛教傳播與修行脈絡中被使用。第一部分以現存《法華經》經本，介紹早期大乘佛教時期，以《法華經》為代表之大乘經本崇拜的興起。第二部分從修行與儀式功能切入，探討中國第一部法華經的靈驗記——唐代釋惠詳所輯之《弘贊法華傳》中，各式各樣受持、讀、誦、解說、書寫《法華經》經本的方式與意涵。釐清《法華經》經本如何作為崇拜的對象，以及法華靈驗記系列中，信仰者對《法華經》經本的態度，有助於我們理解法華信仰的具體修行方式與神聖觀念。

《弘贊法華傳》中，受持、研讀、背誦、宣講、書寫等護持《法華經》信仰的靈異事蹟，符合《法華經》中的法師五行，但是發展出死後舌成舍利等各種祥瑞奇異現象以堅固本經靈力。更透過如還陽人士之口，提出此經在彼界具有解罪、官職升遷等救贖功效，一如尋常俗世所希冀的安撫心靈功效，以加深信眾的崇拜心理。此外，更將《法華經》經本比擬觀世音菩薩名號，證明此一經本的重要性。雖然中國並未發展出日蓮宗將《法華經》等同法身佛的詮釋，但可視《弘贊法華傳》等中國靈驗記中確實存在對《法華經》比擬法舍利，而發展一系列經本崇拜。

本文從靈驗記分析信仰的物質性，發現《法華經》經本作為具體的物質媒介，經本被聖化，作為修行修福的憑據，以及護身符而流傳廣遠。此一現象不僅符合大乘佛教的經典崇拜，也反映中國民間信仰對於特異物品具有靈力的概念。佛教的經本，受益於此種聖物崇拜，也增廣其聖物範疇以及崇拜方式。《法華經》經本的崇拜在中國並非唯一經本崇拜的例證，《金剛經》、《楞伽經》、《華嚴經》亦有經本崇拜的現象：《金剛經》更有不少的靈驗記，《華嚴經》則增強五臺山的聖山崇拜。可知經典崇拜在中國是普遍的現象，但是這群經典是否具有共同因素，則有待進一步比較經典內容所提倡的實踐，以及這些經典的宗派與歷史定位。

參考書目

一、傳統文獻

- (梁)慧皎，《高僧傳》，《大正新修大藏經》，第50冊，no. 2059，臺北：CBETA中華電子佛典協會，2014。
- (梁)僧祐，《出三藏記集》，《大正新修大藏經》，第55冊，no. 2145，臺北：CBETA中華電子佛典協會，2014。
- (唐)惠詳，《弘贊法華傳》，《大正新修大藏經》，第51冊，no. 2067，臺北：CBETA中華電子佛典協會，2014。
- (宋)惠洪、張商英，《法華經合論》，《卍新纂續藏經》，第30冊，no. 603，臺北：CBETA中華電子佛典協會，2014。
- (明)了圓錄，《法華靈驗傳》，《卍新纂續藏經》，第78冊，no. 1539，臺北：CBETA中華電子佛典協會，2014。
- (清)周克復輯，《法華經持驗記》，《卍新纂續藏經》，第78冊，no. 1541，臺北：CBETA中華電子佛典協會，2014。
- (清)段玉裁，《說文解字注》，<http://www.zdic.net/z/24/sw/8B80.htm>。

二、近人論著

- 丁福保《佛學大辭典》（電子版），<http://www.suttaworld.org/dictionary/input2.htm>。
- 王文顏，《佛典漢譯之研究》，臺北：天華，1984。
- 余泰山，《西域通史》，鄭州：中洲古籍出版社，1996。
- 李幸玲，〈《法華經·提婆達多品》的成立——與嘉達美詮釋學的對話〉，《玄奘佛學研究》，10，2008，頁1-42。
- 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研究所碩士論文，2009。
- 法華經數位資料庫(Saddharmapuṇḍarīka Database), <http://sdp.chibs.edu.tw/>。
- 萬金川，〈宗教傳播與語文變遷：漢譯佛典研究的語言學轉向所顯示的意義（一）〉，《正觀雜誌》，19，2001，頁5-52。
- 萬金川，〈宗教傳播與語文變遷：漢譯佛典研究的語言學轉向所顯示的意義（二）〉，《正觀雜誌》，20，2002，頁5-82。
- 蔡耀明，〈歐美學界大乘佛教起源地之探討及其論評〉，《佛學研究中心學報》，3，1998，頁77-97。
- 魏長洪等著，《西域佛教史》，烏魯木齊：新疆美術攝影出版社，1998。
- 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》，7，1994，頁2-14。
- Burnouf, Eugène (trans.). *Le Lotus de la Bonne Loi: Traduit du sanskrit, accompagné*

- d'un commentaire et de vingt et un mémoires relatifs au Bouddhisme*. Paris: Imprimerie Nationale, 1852.
- Bunno, Katō. and Yoshirō, Tamura. Kōjirō, Miyasaka (trans.). *The Threefold Lotus Sutra: The Sutra of Innumerable Meanings; The Sutra of the Lotus Flower of the Wonderful Law; The Sutra of Meditation on the Bodhisattva Universal Virtue*. New York & Tōkyō: Weatherhill & Kōsei Publishing, 1975.
- Kern, H. (trans.). *Saddharma Pundarika or the Lotus of the True Law*. Oxford 1884 (Clarendon Press) Sacred Books of the East, Vol. XXI, New York 1963 (Dover), Delhi 1968.
- Kieschnick, John. *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- Lethcoe, Kuo-lin. ed. *The Wonderful Dharma Lotus Flower Sutra with the Commentary of Tripitaka Master Hsuan Hua*. Translated by the Buddhist Text Translation Society. San Francisco: Buddhist Text Translation Society, 1977.
- Ng, Zhiru. *The Making of a Savior Bodhisattva: Dizang in Medieval China*. Honolulu: the University of Hawai'i Press, 2007.
- Margareta von Borsig (trans.). *Lotos-Sutra-Das große Erleuchtungsbuch des Buddhismus*. Berlin: Theseus, 2009.
- Murano Senchū (trans.). *The Sutra of the Lotus Flower of the Wonderful Law*. Tokyo: Nichiren Shu Headquarters, 1974.
- Soothill, W. E. (trans.). *The Lotus of the Wonderful Law or the Lotus Gospel*. Oxford: Clarendon Press, 1930.
- Teiser, Stephen F. and Stone, Jacqueline I. eds. "Translation of the Lotus Sutra into European Languages," in *Readings of the Lotus Sutra*. New York: Columbia University Press, 2009, pp. 237-240.
- Watson, Burton (trans.). *The Lotus Sutra*. New York: Columbia University Press, 1993 Translations from the Asian Classics.

**The Physical Basis in the Dissemination of the Lotus Belief
(*Fahua Xinyang* 法華信仰): the Worship of Texts in *Accounts
of the Propagation and Praise of the Lotus [Sutra]* (*Hongzan
fahua zhuan* 弘贊法華傳)**

Yu-Chen Li

Associate Professor, Graduate Institute of Religious Studies,
National Cheng Chi University

Abstract

This paper explores the material impact of sacred texts on Chinese Buddhist ideas, especially the worship of the *Lotus Sutra* (*Fahua jing* 法華經). The main goal of the paper is to assess the text's place and function within Chinese lotus beliefs, an approach different from previous analyses of the text's ideas and exposition from the viewpoints of various Buddhist schools. Traditional scholarship has focused on the thought of the Lotus Sutra and therefore ignored the material base of its great spread in Asia. This paper views the text as a treasure of Buddhist doctrines, as well as a sacred object used in individual cultivation and collective rituals. The paper features a case study of the *Hongzan Fahua zhuan* 弘贊法華傳, edited in the Tang dynasty and continuously published until today, that collects all pious practice related to the *Lotus Sutra*. This work is especially valuable for shedding new light on general worshippers' attitudes towards Buddhist sutras in their practical forms and internal dynamics. This paper concludes with an assessment of the place of book worship in Chinese Buddhist practice.

Keywords: *the Lotus Sutra* (*Fahua jing* 法華經), lotus beliefs (*Fahua xinyang* 法華信仰), Buddhist material culture, sacred objects, *Accounts of the Propagation and Praise of the Lotus [Sutra]* (*Hongzan Fahua zhuan* 弘贊法華傳)

