

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*

龔昭璋**

摘要

就筆者耳目所及，《法華經》靈驗記的研究成果要以唐為最，宋代以降仍付之闕如，顯然大有開展的空間。其次，不同於現存唐代慧詳《弘贊法華傳》、僧詳《法華傳記》，大抵與梁慧皎《高僧傳》、道世《法苑珠林》的內容相去無幾，敘事差異甚微，各篇高僧傳記均經宗曉改寫、拼合，文本之間側重的差異，顯而易見。再次，《法華經顯應錄》在體例上亦不同於前代，以實踐方式為主的分科標準，而是改以道俗別陳的方式呈現，明顯側重於實踐者本身。宗曉廣泛蒐集三朝僧傳與內外典章，均附於各篇傳記之末。若仔細按《大正藏》、《新纂卍續藏》檢索宗曉所收錄之 239 人，屬於傳統僧傳的《宋高僧傳》為 28 人，禪宗僧傳的《景德傳燈錄》為 8 人，《禪林僧寶傳》為 3 人。不僅略可反映宋代佛教史籍的撰作風氣，受到朝廷傾力編纂史書、類書的影響，經錄、僧傳，靈驗記與各宗宗史蠡出的多元圖景；亦可見屬於天臺宗的宗曉《法華經顯應錄》與此三本僧傳之間，高僧的形象必然有其敘事上的側重差異。

關鍵詞：高僧形象、敘事策略、互文性、《法華經顯應錄》、《宋高僧傳》、《景德傳燈錄》、《禪林僧寶傳》

* 承蒙兩位匿名審查老師不吝惠賜意見，使得本論文的内容更加臻於完備，特此感謝。惟本論文標題，原題為「高僧形象的不同呈現：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」。經過筆者考慮後，將其改為「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」；而以下各節標題，亦改為「高僧形象的敘事差異」，以令研究方法與本論文主旨更為明確。其一，是本論文經由敘事學的研究方法來尋繹高僧形象在不同僧傳、靈驗記之間所呈現的不同面貌，探究其時代意義與背後目的。其二，是本論文標題為「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」，筆者認為，以《法華經顯應錄》為「主軸」的目的已經相當明確，因而維持原標題，不再修改。感謝印順文教基金會以及兩位匿名審查老師垂青，再次感謝！

** 筆者目前為國立臺灣師範大學國文學系碩士班四年級。

一、前言

石芝宗曉（1151-1214），字達先，自號石芝，別稱四明石芝、石芝曉、四明曉、曉師，為月堂慧詢高足、天臺宗第十七祖四明知禮法嗣。¹宗曉俗姓王，生於南宋·高宗紹興二十一年（公元 1151 年），為明州（今浙江省寧波市）人。根據志磐《佛祖統紀》卷十八的記載²，宗曉十八歲受具足戒之後，先後從具菴強公與雲菴洪公參學，因為與了洪理觀很是契合，而主昌國縣翠蘿寺，學者雲集。³孝宗乾道六年（公元 1170 年），宗曉退隱於西山，並日夜誦抄《法華經》，與奉宣大夫汪大猷、知某州軍州事樓鑰，甚為交好；其後，宗曉遍遊浙西諸寺，歷經三年還，汪大猷與其子汪立中乃命其主參秀寺，後又居延慶寺第一座。除了天臺教學研究者之外，向來被學界視為佛教史家或是類聚史家。⁴

宗曉於南宋·寧宗慶元四年（公元 1198 年）曾著有《法華經顯應錄》二卷，別稱《法華顯應錄》、《顯應錄》，或《現應錄》。其目的是為了一改宋代當時所流傳的兩本《法華經》靈驗記：佚名《靈瑞集》與天臺元穎《續靈瑞集》⁵的缺失，去蕪存菁，因此廣泛蒐集三朝僧傳與內外典章⁶，體例上按古今、道俗與男女，分為：古聖、高僧、高尼、信男，

¹ 其法系為四明知禮（960-1028）—廣智尚賢—扶宗繼忠（1012-1082）—草堂處元（1030-1119）—息菴道淵—圓辯道琛（1087-1154）—月堂慧詢（1119-1179）—石芝宗曉（1151-1214）。參見〔宋〕志磐：《佛祖統紀·諸師列傳》，《大正藏》（東京：日本大正一切經刊行會，1922 年），冊 49，卷十八，頁 237 下。

² 〔宋〕志磐：《佛祖統紀》，《大正藏》，冊 49，頁 240 上。

³ 兩人的生平均未詳，但根據筆者的考察，雲菴洪公應該是雲菴了洪。〔宋〕宗曉有收錄其作〈讀往生傳有感〉：「飛山之書，金方在西；昔賢歸去，胡不思齊；白髮易老，客路空淒；志意歸去，憑此指迷。」參見〔宋〕宗曉：《樂邦文類》，《大正藏》，卷五，冊 47，頁 224 中。昌國縣翠蘿寺即是指昌國縣翠蘿院，位於現今浙江省舟山市。〔宋〕胡矩修；〔宋〕方萬里、〔宋〕羅浚等纂：《寶慶四明志·昌國志全》（清咸豐四年上徐氏煙嶼樓刻本），卷二十。

⁴ 〔日〕高雄義堅等，陳季菁等譯：《中國佛教史論集·宋代佛教史研究》，《世界佛學名著譯叢》（新北：華宇出版社，1987 年），頁 184。

⁵ 〔宋〕佚名《靈瑞集》與〔宋〕天臺元穎《續靈瑞集》均已散佚。前本宋仁宗嘉祐年間（1056-1063）尚有楊曦（生卒未詳）為之作序，凡 60 則；後本約成書於大觀年間（1107-1110），根據筆者考察，宗曉指出自於《靈瑞集》者，共計 27 人，《續靈瑞集》則收錄 6 人，可見其文獻價值。

⁶ 經過筆者仔細考察歸納，除了《釋氏編年錄》、《撫州圖經》、《戒殺類》、古印本《法華經》、注《法華經》等五本經典未見傳世之外，尚有少數石刻、行狀、贊詞，未見其朝代、作者，或實際名稱、內容。筆者將其於備註欄中詳細說明，並將其餘可知的 44 種經典出處的存佚情形與篇、卷數，簡列如後：

時間	文本名稱	存佚	篇/ 卷數	時間	文本名稱	存佚	篇/ 卷數
姚秦	妙法蓮華經	存	7	宋	續靈瑞集	佚	2
姚秦	大智度論	存	100	宋	石門文字禪	存	30
梁	高僧傳	存	14	宋	林間錄	存	2
梁	比丘尼傳	存	1	宋	禪林僧寶傳	存	30
隋	隋天臺智者大師別傳	存	1	宋	智證傳	存	1
隋	天臺智者大師十二所道	佚	1	宋	景德傳燈錄	存	30

與信女；時間上橫跨南北朝至宋代，共計 239 人。其中，高僧凡 173 人，佔近泰半以上（72%）。

就筆者耳目所及，《法華經》靈驗記的研究成果要以唐為最，宋代以降尚仍付之闕

	場記						
隋	觀音義疏	存	2	宋	太平廣記	存	500
唐	續高僧傳	存	30	宋	乾道四明圖經	存	12
唐	集神州三寶感通錄	存	3	宋	唐文粹	存	100
唐	南史	存	80	宋	湘山野錄	存	3
唐	晉書	存	130	宋	靈苑集	佚	1
唐	法苑珠林	存	100	宋	龍舒增廣淨土文	存	12
唐	法華文句記	存	10	宋	新雕聖宋文海	殘	6
唐	釋門自鏡錄	存	2	宋	新編古今淨土寶珠集	殘	1
唐	止觀輔行傳弘決	存	10	宋	芝園集	存	2
唐	白氏長慶集	殘	71	宋	廬山記	存	5
唐	〈墨詔持經大德神異碑銘〉	存	1	宋	樂善錄	存	4
宋	往生西方略傳	佚	1	宋	夷堅丁志	存	20
宋	宋高僧傳	存	30	宋	睽車志	存	6
宋	閑居編	存	51	宋	〈靈瑞賦〉注文	佚	1
宋	靈瑞集	佚	1	宋	蘇軾全集	存	115
宋	〈大宋明州朱氏如一傳〉	存	1	宋	〈宋故明州延慶明智法師碑銘〉	存	1
備註	除了《釋氏編年錄》、《撫州圖經》、《戒殺類》、古印本《法華經》、注《法華經》等五本經典未見傳世之外，尚有少數石刻、行狀、贊詞未見其朝代、作者，或實際名稱、內容。石刻未見者，有〈湖州蹟禪師〉傳末云：「尼之塔猶存，淳熙中住持僧淨然重立祖堂以奉香火，題石記云。」（頁 43 下）〈明州端法華〉傳末云：「張昂詩曰：僧史名聞在，雲龕香火深；此身非故物，不壞本從心；門靜湖山碧，庭寒檜柏陰；後人還可繼，真教卷黃金。僧保冲詩曰：「經昔誦白蓮，神移幾百年；色身遺此地，真性在何天；湖月盈還缺，巖華落復妍；惟師功德骨，端坐若安禪。（二詩見石刻）」（頁 41 下）〈明州全法華〉傳末云：「左朝奉郎行祕書省著作黃庭堅曰：攝意持經盡劫灰，人間處處妙蓮開；佗年誦滿三千部，却覓曹溪一句來。（石刻載二十首）」（頁 53 中）；行狀未見者，有〈東京法忍二師〉傳末云：「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）；碑銘未見者，有〈明州澄照法師〉傳中云：「廉布作紀德碑云：師主延慶日，月堂師始至參學。」（頁 52 上）；贊詞未見者，有〈明州月堂法師〉傳末云：「此則有提舉陸公（沅）製為之贊，茲括其要云爾。」（頁 52 中）。						

如，顯然大有開展的空間。⁷其次，不同於現存唐代慧詳《弘贊法華傳》、僧詳《法華傳記》，大抵與梁慧皎《高僧傳》、道世《法苑珠林》的內容相去無幾，敘事差異甚微⁸，各篇高僧傳記均經宗曉改寫、拼合，文本之間側重的差異，顯而易見。再次，體例上亦不同於前代，以修持方式為主的分科標準，而是改以道俗別陳的方式呈現，明顯側重於修持者本身，對道俗之間，亦有不同的選人原則。

最後，宗曉廣泛蒐集三朝僧傳與內外典章，均附於各篇傳記之末。若仔細依《大正藏》、《新纂卍續藏》檢索宗曉所收錄的 239 人，屬於傳統僧傳的《宋高僧傳》為 28 人，禪宗僧傳的《景德傳燈錄》為 8 人，《禪林僧寶傳》為 3 人。⁹一、是可反映宋代佛教史籍的撰作風氣，受到朝廷傾力編纂史書、類書的影響，經錄、僧傳，與各宗宗史蠡出的多元圖景；其次，屬於傳統僧傳的《宋高僧傳》、禪宗僧傳的《景德傳燈錄》、《禪林僧寶傳》，與《法華經顯應錄》之間必然採取不同的敘事策略；那麼，高僧形象必然有其側重的差異。

換言之，本文的重點並非是重建客觀的歷史事實，考證真實的傳主與傳記是否相互吻合。因為歷史必然包含了史家的主觀詮釋，以及隱含在作者與讀者背後的時代氛圍，彼此之間相互交織而成高僧的生命史。高僧的每個生命片段必然經過講述者主觀的揀選、安排；因此，本文的重點乃是尋繹高僧形象在不同文本間所呈現的不同面貌，並探究其時代意義與背後目的。¹⁰

⁷ 目前傳世所見《法華經》靈驗記五本，分別為：唐代慧詳《弘贊法華傳》十卷、唐代僧詳《法華傳記》十卷、宋代宗曉《法華經顯應錄》二卷、明代了圓《法華靈驗傳》二卷，與清代周克復《法華經持驗記》二卷。唐代《法華經》靈驗記研究成果甚夥，專書如：劉亞丁：《佛教靈驗記研究——以晉唐為中心》（成都：巴蜀書社，2006 年），頁 200-226；期刊如：〔日〕小笠原宣秀：〈藍谷沙門慧詳に就いて〉，《龍谷學報》（1936 年 6 月），頁 231。而宋代宗曉《法華經顯應錄》，目前尚屬鳳毛麟角。日本學者的場慶雅是以南北朝為中心，就五本《法華經》靈驗記的內容與地域，詳作分類；德國學者 Daniel Getz（高澤民）則是指出宋代天臺宗與《法華經》的關係，並詳細梳理《法華經顯應錄》與唐代慧詳《弘贊法華傳》、僧詳《法華傳記》的差異。參見〔日〕氏著：〈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》（1986 年 3 月），頁 57-59；〔德〕氏著：〈法華信仰中的淨土往生——宗曉《法華經顯應錄》的法華信仰與淨土往生〉，《中華佛學學報》第二十六期（2013 年），頁 33-65。

⁸ 王秀玲：〈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〉，《世界宗教學刊》第十九期（2012 年 6 月），頁 40。

⁹ 詳見附錄一。《景德傳燈錄》收錄此八例，除了湖州蹟禪師、五臺英法師無機緣語錄，徒留法系傳承之外，其餘均有收錄。

¹⁰ 這點是受到諸多禪宗傳記研究者的啟發，特此感謝。〔美〕馬克瑞（John R. McRae）說到：「在禪宗傳承體系中具有意義的不是發生在釋迦牟尼、菩提達磨、惠能和其他人身上的『事實』，而是這些人物在禪宗的神話裡如何被看待。」又說：「但我們應注意的是涉及神話創作過程的動力，而非執著於事實與捏造的概念。任何軼事是否真的陳述了確實曾說過的話與曾發生的事件，在任何情況下，所謂『原本』的事件只會牽涉到少數人，或頂多一個局部團體的成員。更重要的是軼事經由什麼過程而被創作、流傳、編輯與修訂，因而傳遍禪宗修行人與支持者全體，直到此軼事成為具可塑性的傳說傳統的一部分。」氏著：〈審視傳承——陳述禪宗的另一種方式〉，《中華佛學學報》第十三期（2000 年 5 月），頁 294。龔隽說到：「單純文本史的批判方法還不足以提供我們對禪宗歷史更深入廣泛的解讀，特別是有關禪僧傳的書寫，僧傳和燈錄都應用各自不同敘事的形象構造和思想評論，這在很大程度上表示了作傳者對禪師理想以及禪學傳統的詮釋。」又說：「敘述並不是外在於文本的一種形式，而根本就內在於文本故事的結構和書寫之中。如果放棄敘事的方式而單就文本史來作考究的話，對僧傳這樣一類帶有宗教性和文學性的作品來說，可能是非常不充分的。」氏著：〈唐宋佛教史傳中的禪師想像——比較僧傳與燈錄有關禪師傳的書寫〉，《禪史鉤沉：以問題為中心的思想史論述》（北京：三聯書店，2006 年），頁 335-338。〔加〕史帝夫·海因（Steve Heine）也說到：「當代的哲學詮釋學所需要的，乃是一種文本的／文本際的（textual／contextual）考古學，

二、宗曉《法華經顯應錄》的寫作意旨與敘事結構

靈驗記，別稱功德記、感應記，係指向佛、菩薩祈禱、懺悔、誦經、造經後，所回應、顯現的種種神異經驗。¹¹宗曉〈并序〉云：「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。」¹²可見宗曉認為，「顯應」是指現世之人以身、口修持《法華經》後，誠有所感，殊勝瑞相因而有所顯現、回應的意義。因此，舉凡是對《法華經》有所感應者，無論道俗，均廣而畢收。其體例既不同於唐代慧詳《弘贊法華傳》、僧詳《法華傳記》，以修持方式為主的分科標準，亦不同於宋代天臺元穎《續靈瑞集》，以感應瑞相為主，詳細分為十科，而是側重於修持之人，依古今、道俗、男女，分為：古聖、高僧、高尼、信男與信女。¹³

這樣的分類方式呈顯出宗曉對「顯應」的理解，與慧詳、僧詳、天臺元穎，大不相同。宗曉認為：「當今若出家、若在家，無不傾誠讀誦，極意修治。儻神功偉蹟不登簡籍之中，則前言往行將不聞於世，又何以勸信之端哉？」¹⁴換言之，重點是修持之人。舉凡古往今來，無論道俗，均有誠心修持《法華經》後，感得神奇瑞相之人，為以其言行舉措啟發讀者的「勸信之端」，令信眾加入受持《法華經》的修行隊伍中，對收錄的道俗，亦有不同的衡量標準。宗曉一是採取三朝僧傳以來，明確的選人原則：以「高」作為收錄與否的標準¹⁵；另一方面，是以「信」作為在家居士的揀選準則。許慎《說文》中，信、誠二字互訓，未見其義。《爾雅·釋詁》曰：「允、孚，信也。」下引宋代邢昺《疏》：「皆謂誠實不欺也。」¹⁶可見宗曉是以僧品高低與誠心誦持與否，作為道俗收錄的標準，分為：古聖七人（3%）、高僧 173 人（72%），高尼 13 人（5%），信男 32 人（14%），與信女 14 人（6%），共計 239 人。

它可以挖掘和清理出那些尚未被人們完全掌握的基源題材之基礎。」參見氏著，呂凱文譯：〈禪話傳統中的敘事與修辭結構〉，收入藍吉富：《中印佛學泛論——傳偉勳教授六大壽祝壽論文集》（臺北：三民書局，1993年），頁181。以及黃敬家：〈禪師形象的三種呈現方式：以《宋高僧傳》、《景德傳燈錄》與《禪林僧寶傳》為例〉，《成大宗教與文化學報》第十四期（2010年6月），頁63-86。

¹¹ 鄭阿財：《見證與宣傳——敦煌佛教靈驗記研究》（臺北：新文豐，2010年），頁43-44。

¹² [宋]宗曉：《法華經顯應錄》，《新纂卍續藏》（東京：株式會社國書刊行會，1989年），冊78，頁24上。

¹³ [唐]慧詳大分為八，分別為：圖像第一（卷一）、翻譯第二（卷二）、講解第三（卷三）、修觀第四（卷四）、遺身第五（卷五）、誦持第六（卷六至八）、轉讀第七（卷九），與書寫第八（卷十）；[唐]僧詳則是略分為十二科：部類增減第一、隱顯時異第二、傳譯年代第三、支派別行第四、論釋不同第五、諸師序集第六、講解感應第七、諷誦勝利第八、轉讀滅罪第九、書寫救苦第十、聽聞利益第十一，以及依正供養第十二。至於[宋]天臺元穎《續靈瑞集》的分科內容，可見於《法華經顯應錄》〈湖州穎法師〉：「《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。」《新纂卍續藏》，冊78，頁49中。明顯可見《續靈瑞集》是以感應瑞相為主，分為十科。

¹⁴ [宋]宗曉：《法華經顯應錄》，《新纂卍續藏》，冊78，頁23下。

¹⁵ [梁]慧皎云：「自前代所撰，多曰『名僧』。然名者，本實之賓也。若實行潛光，則高而不名；寡德適時，則名而不高。名而不高，本非所紀；高而不名，則備今錄。故省『名』音，代以『高』字。」參見氏著：《高僧傳》，《大正藏》，冊50，頁419上。

¹⁶ [清]阮元校勘：《十三經注疏》第八冊（臺北：藝文印書館，2001年），頁9。

重點既為修持之人的神功偉蹟，則非「傳記」，不能流傳，令人遍知。¹⁷《集韻》曰：「錄，一曰采也，記也。」¹⁸傳記長於敘人寫物，詳細地記錄靈驗事蹟的來龍去脈，因此無論是按唐代僧詳《法華傳記》，以「傳記」合稱，或是按慧詳《弘贊法華傳》，單稱「傳」；按宋代佚名《靈瑞集》、天臺元穎《續靈瑞集》，稱作「集」，或是按宗曉《法華經顯應錄》稱作「錄」，用字上雖然各異其趣，其意義均相當於「傳記」。這類文學作品，若依其文類性質，應該列入史部「雜傳」之中。¹⁹一、是內容受到正史傳統鑑戒觀念的影響，字裡行間往往寓含勸善教化的意義；其次，是在短小的敘事篇幅中，擇取道俗特殊的生命片段，務求呈現傳主虔誠的宗教精神，雜以佛經顯應之言。

黃敬家認為，「傳記」的撰寫必須盡量將傳主放回他所處的時代背景中，但無論作者如何設身處地想像傳主的時代，仍難免受到作者個人歷史意識的影響，而增加傳記內容的複雜性；換言之，即使是相同的材料，不同的作者，看待同一傳主的視角便有所差異，所呈現的傳主面貌也就不盡相同。因此，讀者唯有了解作者的敘事策略，方能掌握文本的深意。²⁰那麼，宗曉《法華經顯應錄》的敘事結構，必然取決於講述者的敘事重心與敘事對象，將傳主的生平行跡予以增補或刪汰。根據筆者的考察，其敘事結構主要可歸納為七個部分：(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，出家僧尼為出家因緣、求法參學；在家居士則為皈依因緣、修持過程。²¹兩者均以感應事蹟或臨終入滅為主要內容，前者記錄道俗受持《法華經》後，所感應的種種神異經驗；後者記錄道俗受持《法華經》，至臨終入滅後，所顯現的種種殊勝瑞相。

本文主要以屬於天臺宗法脈的〈南嶽思大禪師〉、〈高麗光禪師〉、〈天臺智者大師〉；宋代的〈并州倫僧錄〉、〈杭州巖法師〉、〈杭州智覺禪師〉、〈京師言法華〉等七人為討論對象，務求凸顯宗曉《法華經顯應錄》所呈現的高僧形象。以〈南嶽思大禪師〉為例：

情節結構	傳文內容
出身籍貫	師諱慧思，生于武津李氏。
出家	幼夢梵僧勸令出家，遂即入道。

¹⁷ [宋]宗曉〈并序〉：「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。」《法華經顯應錄》，《新纂卍續藏》，冊 78，頁 23 上。

¹⁸ [宋]丁度等編：《集韻：附索引》上冊（上海：上海古籍出版社，1985 年），頁 639。

¹⁹ 根據劉苑如的研究，「雜傳」乃是以傳主的特殊事蹟為主，雜輔以神異的書寫方式。參見氏著：〈雜傳體志怪與史傳的關係—從文類觀念所作的考察〉，《中國文哲研究期刊》第八期（1996 年 3 月），頁 370。

²⁰ 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〉第四目〈僧傳解讀進路的嘗試——敘事學的角度〉《世界宗教學刊》第十期（2007 年 12 月），頁 112。

²¹ 結構情節的分析是參考黃敬家的研究成果。參見氏著：《贊寧《宋高僧傳》敘事研究》第四章〈《宋高僧傳》的敘事結構〉第二節〈《宋高僧傳》情節結構分析〉（臺北：臺灣學生，2008 年），頁 153。

因緣	
求法 參學	立志日唯一食，不受別供。十年專誦《法華》，七載常行方等，九旬常坐脩一行三昧。由茲精進之功，徹見三生行道事蹟。續詣北齊慧文禪師所諮稟禪法，長夏攝心，夏滿受歲，慨無所證。放身倚壁，背未至間，豁然開悟法華三昧，及餘大小法門。後止光州大蘇山，道俗福施造金字《般若》、金字《法華》。眾請講二經，即與敷敘，莫非幽蹟。
感應 事蹟	次至南嶽見林泉竦淨，乃曰：「此古寺基也！」依言掘之，果獲殿趾器皿。又往巖下，乃曰：「吾先世在此坐禪，為賊斬首，由此命終，有今世也！」僉共尋覓，乃得枯體，師得而頂戴，因起塔以報昔恩。陳宣帝詔住棲玄寺，道俗顛仰。嘗往瓦官，遇雨不濕，履泥不汙。或現身大小，或寂爾藏身，瓶水常滿，有若天童給侍。或問師位，答曰：「吾十信位耳。」
臨終 入滅	臨終日，大集門學說法，聞者寒心。乃曰：「若有十人不惜身命，常修法華、般舟三昧，當盡供給。如無此人，吾即去矣！」苦行事難，竟無答者。因即斂念唱言：「眾聖相迎！」泯然命終。感異香滿室，遠近咸聞。壽六十四，即陳大建九年也。
性格 特質	自有佛法以來，多重義門。唯師雙弘定慧，發言致遠，南北禪宗莫不遵承。嘗蒙普賢摩頂，涌生肉髻，見者希奇。行大慈悲，奉菩薩戒，不服皮革繒纒，唯麤布艾衲，冒犯風霜。
補述	凡所著述口授成文，歷世浸久，諸文散落不存，唯《法華安樂行義》及發願文行於世(唐續高僧傳)。(頁 26 中)

南嶽慧思(515 - 577) 俗姓李，武津(今河南省上蔡縣)人，為天臺宗第二代祖師(一說三祖)。本傳從出身籍貫到補述，每一個敘事情節都具備，較之唐代道宣《續高僧傳》卷十七²²，詳細交代傳主的出家因緣與求法參學的經過；宗曉選擇剪枝去蕪，加快敘事速度，費筆著墨於慧思的感應事蹟。慧思出家後，專誦《法華》，兼修方等、一行三昧，順著深度禪定的功夫，因而徹見過去三世的行道事蹟。²³時慧思行經南嶽，竟云：「此古寺基也！」一眼便認出此寺為過去所駐錫處。後人依其言，果然掘得其僧用器皿！慧思接著又前往山崖下，道出過去行跡的始末來由：「吾先世在此坐禪，為賊斬首，由此命終，有今世也！」眾人覓得其枯體後，慧思便得而頂戴，並於此造塔，以報佛恩。

其後，陳宣帝陳頊詔慧思駐錫棲玄寺，甚受僧俗敬仰。曾於往瓦官寺的途中，感得瓶水常滿，「有若天童給侍」。宋代贊寧《宋高僧傳》卷二十二〈論曰〉即云：「若夫能感所通，則修行力至，必有天神給侍是也！」²⁴換言之，感應事蹟的發生必須依賴僧人的

²² [唐]道宣：《續高僧傳》，《大正藏》(東京：大藏出版株式會社，1988年)，冊50，卷17，頁562下。

²³ [南朝梁]慧皎：《高僧傳》卷11：「禪用為顯，屬在神通。」《大正藏》(東京：大藏出版株式會社，1988年)，冊50，頁400下。神通(梵語 abhijñā)，共計有六種。《長阿含經》卷9：「云何六證法？謂六神通：一者神足通證，二者天耳通證，三者知他心通證，四者宿命通證，五者天眼通證，六者漏盡通證。是為六十法。諸比丘！如實無虛，如來知已，平等說法。」《大正藏》(東京：大藏出版株式會社，1988年)，冊1，頁54中。換言之，「神通」是深度禪定的一種發用，順著僧人深度禪定的功夫，自然會有神通感應的能力產生。慧思順著深度禪定的功夫，而得宿命通，盡知過去三世行道事蹟。

²⁴ [宋]贊寧：《宋高僧傳》〈感通〉篇卷22就說到：「若夫能感所通，則修行力至，必有天神給侍是也；能通所感，則我施神變，現示於他是也；能、所俱感通，則三乘極果無不感通也。昔梁慧皎為傳，創立〈神異〉一科，此唯該攝究極位之聖賢也。或資次徵祥，階降奇特，當收不盡，固有缺然。及乎宣師不相沿襲，乃釐革為〈感通〉，蓋取諸「感而遂通」，通則智性，修則感歎，果乃通也。」《中國佛教典籍選刊》(北京：中華書局，1987年)，頁576。

深度修行，是為「徵應之恪」²⁵。因此，宗曉去蕪存菁，敘述慧思參學悟道的經過後，便放慢敘事速度，詳細記錄慧思的神通感應事蹟，用來側面描繪慧思神異的高僧形象。復次，再以〈高麗光禪師〉²⁶為例：

情節結構	傳文內容
出身籍貫	沙門玄光，海東熊州人。
出家因緣	少厭俗塵，專修梵行，泊長遂越滄溟求中國禪法。
性格特質	行衡山，參思大禪師。思察其根器，授以四安樂行。光利若神錐，無堅不犯，稟而行之。
求法參學	俄證法華三昧。思印之曰：「汝之所證真實不虛！當還本國，施設善權，敷揚吾教！」光頂禮而別。
感應事蹟	即返錫江南，附舟至于大洋。偶見彩雲、雅槳絳節而至，空中聲曰：「天帝召海東玄光禪，親於龍宮說親證法門！」光拱手避讓。唯見青衣前導，尋入宮城，不類人間官府，無非鱗介鬼神。既登寶殿，次陟高臺。如問而談者，凡七日，事畢。王躬送別。光復登舟，舟人謂泛洋不進者，半日而已。光遂至熊州翁山結茆，乃成梵剎。
臨終入滅	其升堂者，一人證火光三昧，一人證水光三昧；餘如眾鳥附須彌，皆同一色光之示滅，罔知攸往。
補述	南嶽祖堂列二十八位，光居一焉(大宋高僧傳)。

高麗玄光為南嶽慧思法嗣，明列於宋代宗鑑《釋門正統》〈天台祖父北齊南嶽二尊者世家〉所附五人中。本傳從出身籍貫到補述，每一個敘事情節亦皆具備；相較於贊寧《宋高僧傳》卷十八的記載²⁷，宗曉顯然亦有所揀擇，剪去參學經過的枝微末節，而費筆敘述玄光證得法華三昧後，所發生的神異感應事蹟。贊寧謂：「神異感通，果證也。」²⁸玄光證得法華三昧後，便頂禮而別，途中竟感見彩雲、雅槳來降，又聞有空中聲曰：「天帝召海東玄光禪師，親於龍宮說親證法門！」可見玄光證得法華三昧之不誤，乃隨青衣前往龍宮七日說法。

宗曉放慢敘事速度，詳細敘述龍宮內的人與空間，不僅其中人物陳設全然不似人間，時間上亦迥然有別。玄光與龍宮之王送別後，便再次登船，船夫竟云：「半日而已。」顯然皆已超出人情理解的範圍之外。玄光返熊州傳法後，其徒中一人證得火光三昧，一人證得水光三昧；其餘皆同一色光示滅，玄光隨即「罔知攸往」。可見宗曉欲聚焦於呈現神異且神祕的高僧形象，與贊寧《宋高僧傳》並不相同；那麼，其中差異的意義為何？實

²⁵ 〔宋〕宗曉〈并序〉：「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。」《新纂卍續藏》，冊 78，頁 24 上。

²⁶ 〔宋〕宗曉：《法華經顯應錄》，《新纂卍續藏》，冊 78，頁 28 下。

²⁷ 〔宋〕贊寧：《宋高僧傳》，頁 444。

²⁸ 〔宋〕贊寧：《宋高僧傳》，頁 576。

不無疑問。因此，筆者以贊寧《宋高僧傳》、道原《景德傳燈錄》、惠洪《禪林僧寶傳》三本僧傳與宗曉《法華經顯應錄》為觀察中心，分析其間呈現高僧形象差異的意義所在。

三、宗曉《法華經顯應錄》與贊寧《宋高僧傳》高僧形象的敘事差異

凡是宗曉所廣泛蒐集的三朝僧傳與內外典章，其成書時間應該都在《法華經顯應錄》前，宗曉才能指出人物收錄的經典，但凡先於《法華經顯應錄》的文本（text），即稱為「前行文本」²⁹。那麼，這些「前行文本」與《法華經顯應錄》之間，即存在著密切的「互文性」³⁰。換言之，一位高僧的形象在不同的文本之間必然有其差異存在，這些文本與文本之間些微的、文字敘述上的差異應該如何看待，實則不無疑問。

王美秀站在伽達默爾（Hans-Georg Gadamer, 1900 – 2002）的立場，認為文本間的「不同」乃是「作者」的主觀詮釋，進行「援取」或「改寫」的創造性活動。³¹筆者認為，一、伽達默爾應該是站在「讀者」主觀詮釋的立場，認為「讀者」與「文本」之間有時間上的「間距」，故與「文本」視域間相互交織疊合後，能令其獲得嶄新的意義³²；其次，就作者的創造性活動而言，應該是站在呂格爾（Paul Ricoeur, 1913 – 2005）「三重模擬」循環敘事解讀的立場。³³也就是說，「讀者」是在閱讀活動中與文本視域交融疊

²⁹ 文本乃係指「把文字固定下來的任何形式」。參見蔡志誠：〈漂移的邊界：從文學性到文本性〉，《福建師範大學學報》第四期（2005年7月），頁41。凡是先於宗曉《法華經顯應錄》的文本，若按熱奈特（Géeraed Genette）的觀點，即稱為「前行文本」（或譯作藍本）。他說：「先前的另一文本A（我當然把它稱作前行文本（hypotexte）。」參見〔法〕氏著，史忠義譯：〈隱跡稿本（節譯）〉，《熱奈特論文選》（開封：河南大學出版社，2008年），頁57。

³⁰ 互文性（intertextuality）係指文本與文本之間的繫連關係。可略分為廣、狹二義：廣義的定義，以克莉絲蒂娃（Julia Kristeva）為代表，認為「任何文本都是對其他文本的吸收與轉化」；狹義的定義，則以熱奈特（Géeraed Genette）為代表，將文本與文本之間的關係分為：互文性、類文本、超文性，與統文性五種，認為互文性係指「一個文本在另一文本切實地出現」，當一個文本以引用、抄襲或暗示的手法與其他文本相互繫連，即存在著互文性。參見〔法〕克莉絲蒂娃（Julia Kristeva），祝克毅、黃蓓譯：《主體·互文·精神分析：克莉絲蒂娃復旦大學演講集》（北京：三聯書店，2016年），頁14；參見：〔法〕蒂費納·薩摩瓦約（Tiphaine Samoyault），邵煒譯：《互文性研究》（天津：天津人民出版社，2003年），頁19-21。

³¹ 王美秀說：「《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，造成涵義上的歧異。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。因此，將《法苑珠林》視為道世所作，應不為過。」，參見氏著：〈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〉，頁40。

³² 伽達默爾說到：「我們在對浪漫主義詮釋學的分析中已經發現，理解的基礎並不在於使某個理解者置身於他人的思想之中，或直接參與到他人的內心活動之中。正如我們所說的，所謂理解就是在語言上取得一致，而不是說使自己置身於他人的思想之中並設身處地地領會他人的體驗。」又說：「在這個意義上，我們可以說，在理解中所涉及的完全不是一種試圖重構本文原意的『歷史的理解』。我們所指的其實乃是理解本文本身。但這就是說，在重新喚起本文意義的過程中解釋者自己的思想總是已經參與了進去。就此而言，解釋者自己的視域具有決定性的作用，但這種就此而言，解釋者自己的視域具有決定性的作用，但這種視域卻又不像人們所堅持或貫徹的那種自己的觀點，它乃是更像一種我們可發揮作用或進行冒險的意見或可能性，並以此幫助我們真正佔有文本所說的內容。我們在前面已把這點描述為視域融合（Horizontverschmelzung）。」參見〔德〕氏著，洪漢鼎譯：《真理與方法：哲學詮釋學的基本特徵》（上海：上海譯文出版社，2004年），頁496、502。

³³ 參見〔法〕氏著，王文融譯：《虛構敘事中時間的塑形：時間與敘事 第2卷》（北京：三聯書店，2003年），頁1注。

合後，再以「作者」角度進行前構、擬構與再構的三重創造活動，方能謂文本的「不同」，乃是「作者」的個人創發。

因此，筆者認為，高僧的形象乃是作者、讀者與文本彼此之間相互交織而成。這其中即隱含了作者如何敘述傳主的問題³⁴；換言之，宗曉與贊寧如何分別透過講述者的視角組織與重述高僧的生命史？其目的為何？當是本節的重點所在。

贊寧《宋高僧傳》成書於太宗端拱元年（公元 988 年），為僧傳十科體例最後的繼承者。僧傳十科係梁慧皎綜輯前人僧傳體製的優點，並建立明確的揀擇標準：以「高」作為僧傳收錄與否的原則。其後，道宣、贊寧繼承此一原則，均以僧格的高低作為衡量準則。贊寧〈宋高僧傳序〉曰：「偉哉！釋迦方隱，彌勒未來，其間出命世之人，此際多分身之聖。肆為僧相，喜示沙門，言與行而可觀，槩兼觚而爭錄。」³⁵可見贊寧認為，在世尊入滅且彌勒尚未降生之際，許多聖德紛紛以高僧的相貌示現，其言行舉措俱有可觀之處，足為取法的典範，因而博採具有典範性的高僧，集為三卷，共計 657 人。³⁶以〈并州倫僧錄〉為例：

文 本	〈并州倫僧錄〉	〈宋并州崇福寺佛山院繼倫傳〉
傳 文 內 容	沙門繼倫，晉陽曹氏子。弱齒壯志，決求出家。本師授《法華經》，日念三帋，時驚宿習。為僧已後，學通此經。義極幽蹟，由是撰《法華經鈔》三卷。劉氏據并、汾，酷〔酷〕重其道，署為右街僧錄。處眾寬猛相參，無敢違拒。一朝示疾，述願生知足天，後頂熱，半日方冷。闍維次，舍利瑩然，遠近爭請供養(大宋僧傳)。(頁 45 中)	釋繼倫，姓曹氏，晉陽人也。弱齒而壯，其志勇，其心決，求出家。本師授《法華經》，日念三紙，時驚宿習。 <u>慧察過人，登戒之後，至年二十一，學通《法華經》義理幽蹟，《唯識》、《因明》二論，一覽能講。由是著述，其鈔至今河東盛行。三講恒一百五十餘徒，從其道訓。又撰《法華鈔》三卷。其為人也，慈忍成性，戒範堅強，人望之而心服。以劉氏據有并、汾，酷重其道，署號法寶，錄右街僧事，寬猛相參，無敢違拒。以偽漢己巳歲冬十月示疾，心祈口述願生知足天。終後頂熱，半日方冷，則開寶二年也。享年五十一。闍維畢，淘獲舍利，遠近分取供養焉。(頁 159)</u>
字 數	共計 115 字（不含標點）	共計 210 字

由上表來看，宗曉對於贊寧〈宋并州崇福寺佛山院繼倫傳〉明顯有所取捨與重述。繼倫俗姓曹，生於後梁·貞明五年（公元 919 年），為晉陽（今山西省太原市）人，贊寧以繼倫能講《唯識》、《因明》二論，又能撰作疏鈔，指點眾生歸依大乘，而將其列入〈義

³⁴ 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〉第四目〈僧傳解讀進路的嘗試——敘事學的角度〉，頁 117。

³⁵ [宋]贊寧，范祥雍點校：《宋高僧傳》，頁 1。

³⁶ 參見黃敬家：《贊寧〈宋高僧傳〉敘事研究》，頁 253 注。

解》篇中。³⁷因為贊寧一、是以「高」作為評選的德範標準，蒐羅真正實修實證，且對社會教化做出實際貢獻的僧人，所以贊寧經由講述者敘述時，除了詳細敘寫繼倫講法著述的成就之外，亦不忘凸顯其參學「慧察過人」與「慈忍成性」、「戒範堅強」的性格特質，以達到勸化勉勵讀者的作用。其次，是遵循中國史傳的「實錄」原則³⁸，舉凡高僧一生中的重要經歷，皆秉承史筆，詳細記錄下來，所以諸如：繼倫學通《法華經》的年紀，以及其遷化入滅的確切時間點，贊寧皆不吝筆墨，如實記載。

宗曉則不必然如是。宗曉《金光明經照解·序》謂：「受持者眾，乃與《法華》侔盛。」³⁹可見宋代受持讀誦《法華經》與《金光明經》的風氣均甚為盛行。根據筆者考察，宗曉《法華經顯應錄》共收錄了 60 位宋代道俗因受持《法華經》，而感得殊勝瑞相的神異感應事蹟（25%），繼倫即是其中一位。因此，講述者選擇略述繼倫求法參學的經過，披沙揀金，將其言行舉措與《法華經》緊密相連；其次，為令繼倫一生中的重要經歷聚焦於受持《法華經》之後，所發生的殊勝瑞相，講述者亦可刪盡其精神特質的文字敘述，以及其臨終入滅的確切時間點，轉而放慢敘事的速度，詳述繼倫臨終示疾時，其頭頂長時間高熱不退，待其肉身經過焚燒之後，竟感得「舍利瑩然」的敘事情節⁴⁰，以此呈現「高僧所達成就的證明」⁴¹。

換言之，宗曉往往側重於高僧修持《法華經》後，所顯現的神異瑞相，藉此來呈現傳主僧格之「高」。復次，以〈杭州巖法師〉為例：

文 本	〈杭州巖法師〉	〈宋杭州真身寶塔寺紹巖傳〉
傳 文 內 容	僧紹巖，雍州劉氏子。七歲入道，凡百經書，覽同溫習。游方至杭州，挂錫水心寺，恒持《法華經》，不捨晝夜，俄感陸地生蓮華，舉城瞻矚，巖亟蹂之。因發誓仰倣藥王焚身，時錢王篤重歸心，苦留乃止。尋復潛往投身曹娥江，用飼魚腹，投而不沈，云：「有若神人捧足！」適漁者拯之。	釋紹巖，俗姓劉，雍州人也。 <u>母張氏始娠，夢寤甚奇。及生也，神姿瓌偉；至長也，器度宏深。七歲苦求出家於高安禪師，十八進具於懷暉律師，凡百經書，覽同溫習。自是遊諸方聖跡，洎入吳會，棲息天台、四明山，與德韶禪師共決疑滯於臨川益公。遂於錢塘湖水心寺挂錫，恒諷持</u>

³⁷ [宋]贊寧：《宋高僧傳》〈義解〉篇〈論曰〉：「矧以佛之說經，申經者論；經由論顯，論待疏通，疏總義章，義從師述。況以隔羅穀者見猶未盡，大遍知者知方得全。射侯之矢易疎，診脈之求難中。若非親證親說，得自體之分明，載驅載馳，妄他求之晦曖，如攝異門分，差別之相難知。故《智論》中，吾滅度後，所有撰集者皆為「論藏」攝也。俱作導師，指迷人之歸路；悉衛明燭，照暗室之績工。動戒足以行之，入定門而安矣。蓋纏克斷，智慧成功，咸從生死之河，盡度涅槃之岸，此始可與言從聞且思，思至而修證大圓寂者」，頁 166-167。

³⁸ 黃敬家：〈中國僧傳對傳統史傳敘事方法的運用——以《宋高僧傳》為例〉第三目〈《宋高僧傳》對傳統史傳史傳體製與實錄原則的繼承〉，《臺北大學中文學報》第六期（2009年3月），頁 92。

³⁹ [宋]宗曉：《金光明經照解》，《新纂卍續藏》（東京：株式會社國書刊行會，1989年），冊 20，頁 478 上。

⁴⁰ 「擴述」係指「敘事者緩緩地描述事件發展的過程和人物的動作、心理，猶如電影中的慢鏡頭」；「省略」則係指「故事時間在敘述中沒有得到任何反映，或不敘述某一階段發生的事」。參見胡亞敏：《敘事學》（臺北：若水堂，2018年），頁 84-86。

⁴¹ 舍利（梵語 śarīra）一般係指釋迦摩尼佛入滅，其身軀經過焚燒後，所生之遺骨，又稱為「佛舍利」、「佛骨」；後亦泛指高僧入滅，焚燒其身軀後，所生之遺骨。參見[美]柯家豪，趙悠等譯：《器物的象徵：佛教打造的中國物質世界》第一章〈靈力〉第一節〈舍利〉（新北：遠足文化，2020年），頁 55。

	<p>錢王即造上方院，召以居焉。開寶中感疾，不求藥石，即顧命曰：「吾誦《蓮經》及二萬部，決以安養為期，今幸遂懷！」言已坐亡。襄事官供茶毗于龍井山，獲舍利無算，骨猶玉瑩，乃以石函寘于影堂。太師孫承祐製碑(大宋僧傳)。(頁46下)</p>	<p>《法華經》無晝夜，俄感陸地庭間生蓮華，舉城人瞻矚。巖亟命攀而蹂之。<u>以建隆二年辛酉，經願云滿，誓同藥王焚身以供養。時漢南國王錢氏篤重歸心，苦留乃止。尋潛遁，投身曹娥江，用飼魚腹。會有漁者拯之，云「有神人扶足，求溺弗可，衣敷水面，而驚濤迅激，巖如坐寶臺。然水火二緣俱為未濟，恒快惋其懷。乃於越法華山安置。續召於杭塔寺，造上方淨院以居之。開寶四年七月有疾，不求藥石，作偈累篇示門徒，曰：「吾誦經二萬部，決以安養為期。」</u>跏趺坐亡，享齡七十三，法臘五十五。喪事官供茶毘于龍井山，獲舍利無算。遺骨若玉瑩然。遂收合作石函，寘于影堂。大寧軍節度使贈太師孫承祐為碑紀述焉。(頁600)</p>
字數	共計 191 字 (不含標點)	共計 343 字

由上表來看，宗曉對於贊寧〈宋杭州真身寶塔寺紹巖傳〉亦有所取捨與重述。紹巖俗姓劉，生於唐·昭宗光化二年（公元 899 年），為雍州（今陝西省西安市）人，贊寧以其能為物捐軀，利益眾生，而將其列入〈遺身〉篇中。⁴²贊寧謂：「臣等遐求事跡，博採碑文。」⁴³這點於本傳中即顯而易見。其依循中國史傳的「實錄」原則，舉凡紹巖一生重要經歷的來龍去脈與確切時間點，必須均秉承史筆，詳細記錄下來。其次，贊寧除了費筆著墨於紹巖捨身飼魚的貢獻成就之外，為了力求凸顯「高」僧的典範形象，若無性格特質，則強調其外貌之與眾不同。因此贊寧經由講述者以第三人稱全知視角⁴⁴，敘述紹巖其母張氏懷孕，寤夢甚奇後，便添筆謂紹巖：「及生也，神姿瓌偉；至長也，器度宏深。」

但是，宗曉認為，「高」僧一生中的重要經歷在於其「神功偉蹟」⁴⁵。因此，宗曉經由講述者大筆刪汰紹巖的出生瑞兆與人物相貌，並加快敘事速度，對於其參學的經過亦

⁴² 遺身分為捨身與燃身兩種修持方式，皆為難捨能捨的大苦行法，而燃身又有燃全身與燃手指之分。贊寧站在頌揚遺身法門的立場，〈遺身〉篇〈論曰〉云：「須知三世諸佛，同讚此門，是真實修，是第一施。」參見〔宋〕贊寧：《宋高僧傳》，頁 604。

⁴³ 〔宋〕贊寧：《宋高僧傳·進高僧傳表》，頁 1。

⁴⁴ 視角的基本類型可以分為三種：非聚焦型（全知視角）、內聚焦型（限知視角）、外聚焦型（客觀視角）。非聚焦型（全知視角）是「一種傳統的、無所不知的視角類型，敘述者或人物可以從所有的角度觀察被敘述的故事，並且可以任意從一個位置移向另一個位置」；內聚焦型（限知視角）中，「每件事都嚴格地按照一個或幾個人物的感受和意識來呈現。它完全憑藉一個或幾個人物（主角或見證人）的感官去看、去聽，只轉述這個人物從外部接受的資訊和可能產生的內心活動，而對其他人物則像旁觀者那樣，僅憑接觸去猜度、臆測其思想感情」；外聚焦型（客觀視角）是「敘述者嚴格地從外部呈現每一件事，只提供人物的行動、外表及客觀環境」。參見胡亞敏：《敘事學》，頁 35-41。以及黃敬家：〈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〉第四目〈僧傳解讀進路的嘗試——敘事學的角度〉，頁 125-126。

⁴⁵ 〔宋〕宗曉：《法華經顯應錄》，《新纂卍續藏》，冊 78，頁 23 上。

去蕪存菁，僅僅略述 22 字：「七歲入道，凡百經書，覽同溫習。游方至杭州，挂錫水心寺。」紹巖駐錫於水心寺後，日夜讀誦《法華經》，因而感得「陸地生蓮華」的神異瑞相。為取信於讀者，講述者全以第三人稱全知視角敘述感應事蹟的始末，以此呈顯紹巖所達成就的證明；其後，紹巖投身於曹娥江，欲捨身飼魚。時正逢一位漁夫前來拯救，講述者便藉此漁夫之口，說道：「有若神人捧足！」⁴⁶證明神異感應之不誤。至臨終示疾時，講述者旋即轉為紹巖「吾」的限知視角說道：「吾誦《蓮經》及二萬部，決以安養為期，今幸遂懷！」藉此勸化勉勵讀者受持《法華經》，以期往生西方安樂淨土。待其肉身經過焚燒後，竟亦獲得無數舍利，且「骨猶玉瑩」！由此呈顯紹巖修持成就之高。

可見宗曉為呈現高僧神異且神祕的典範形象，可以選擇剪去旁枝末節，大筆略去高僧的性格特質、人物相貌，與確切時間點，側重於高僧修行之後，所發生的神異感應事蹟；同時，藉此宣揚《法華經》，令讀者加入精進修持的隊伍之中，再以〈杭州智覺禪師〉為例：

文本	〈杭州智覺禪師〉	〈宋錢塘永明寺延壽傳〉
傳文內容	<p>師諱延壽，餘杭人也。自兒稚時知敬佛乘，弱冠習誦《法華》，五行俱下，纔六十日而畢，時有羊跪而聽焉。嘗為北郭稅務專知官，見魚蝦輒買放生盡，盜官錢，竝為放生用。事發坐死。錢王遣使視之，若懼，即殺之；否，即捨之。洎臨刃，其色不變，遂赦其罪。因投明州翠巖出家，文穆王賜與剃落。嘗於國清行法華三昧，夜見神人持戟而入，師呵其擅入。神曰：「久種淨業，方到此中！」又中夜行道次，普賢前供養，蓮華忽在手。因思二願：一、願終身常誦《法華》。二、願畢生廣利羣品。憶此二願，復樂禪寂，莫能自決。遂作二關：一曰「一心禪定」，一曰「誦經萬善莊嚴」。於此二途，有一功成者，須七返拈著，遂精禱佛祖，信手拈之，乃七番竝得誦經萬善關。由此一意專修淨業，遂往天柱峰誦經三載，禪觀中見觀音以甘露灌于口，從此發觀音辯才。初住雪竇，後選永明，眾至二千人，時號「彌勒下生」。勤大精進，日行一百八事，平生誦《法華經》一萬三千許部，著《宗鏡錄》百卷，勅入大藏。至大宋開寶中示疾，焚香告眾，加趺而寂。（師事跡《大宋僧傳》、《僧寶傳》、《寶珠集》竝</p>	<p>釋延壽，<u>姓王，本錢塘人也。兩浙有國時為吏，督納軍須，其性純直，口無二言，誦徹《法華經》，聲不輟響。屬翠巖參公盛化，壽捨妻孥，削染登戒。嘗於台嶺天柱峯九旬習定，有鳥類尺鷃，巢棲于衣襦中。乃得韶禪師決擇所見，遷遁于雪竇山，除誨人外，瀑布前坐諷禪默。衣無繒纈，布襦卒歲；食無重味，野蔬斷中。漢南國王錢氏最所欽尚，請壽行方等懺，贖物類放生。汎愛慈柔，或非理相干，顏貌不動。誦《法華》計一萬三千許部。多勵信人營造塔像。自無貯畜，雅好詩道，著《萬善同歸》、《宗鏡》等錄數千萬言。高麗國王覽其錄，遣使遺金線織成袈裟、紫水精數珠、金澡罐等。以開寶八年乙亥終于住寺，春秋七十二，法臘三十七。葬于大慈山，樹亭誌焉。（頁 708）</u></p>

⁴⁶ 視角研究「誰看」的問題，即「誰在觀察故事」；聲音則是研究「誰說」的問題，指「敘述者傳達給讀者的語言」，視角不是傳達，只是傳達的依據。參見胡亞敏：《敘事學》，頁 31-32。

	委載；以官錢〔市〕放生用，見《東坡大全》。 (頁 46 中)	
字 數	共計 392 字 (不含標點)	共計 254 字

由上表來看，宗曉〈杭州智覺禪師〉不僅僅對於贊寧〈宋錢塘永明寺延壽傳〉有所取舍與刪汰，甚至參考了惠洪《禪林僧寶傳》、王古《新編古今淨土寶珠集》，以及蘇軾《蘇軾全集》一百零二卷中〈壽禪師放生〉的記載⁴⁷，加以重述而成。延壽俗姓王，生於唐·昭宗天祐二年（公元 905 年），為餘杭（今浙江省杭州市）人，贊寧以其貢獻成就符合「為己為他，福生罪滅；有為之善，其利博哉」⁴⁸的德範標準，而將延壽列入〈興福〉篇中。因此，贊寧除了經由講述者放慢敘事速度，詳述延壽的出家因緣、參學經過，與「汎愛慈柔」、「非理相干」、「顏貌不動」的相貌性格之外，亦不忘敘述其甚受漢南國王錢氏的敬重崇尚，曾請其行方等三昧懺法；以及延壽「贖物類放生」、「多勵信人營造塔像」的利生事蹟。

宗曉則是側重於延壽與《法華經》之間的聯繫，經由講述者詳述其出家因緣。延壽與佛門結緣甚早，二十歲時經六十日便誦畢《法華經》，並感得羊來聽服；又曾為北郭稅務專知官，盜官錢以放生。其後，延壽依明州翠巖寺出家，講述者大筆略去其參學經過後，詳述延壽曾於國清寺修法華三昧，竟感得神人持戟而入；又於供養普賢菩薩時，感得「蓮華忽在手」的神異事蹟。為取信於讀者，講述者全以第三人稱全知視角盱衡事件的始末，並藉此神人之口，說道：「久種淨業，方到此中！」以證明延壽所達成就之高。

可見宗曉其意在呈現神異且神祕的高僧形象，與贊寧《宋高僧傳》並不相同。為此，宗曉可以經由講述者大筆略去高僧求法參學的敘事情節；亦可以參考其他文本，添筆詳述其出家因緣與感應事蹟，藉此強調高僧與《法華經》之間的密切關係，以宣揚《法華經》，令讀者精進修行。

四、宗曉《法華經顯應錄》與道原《景德傳燈錄》高僧形象的敘事差異

若細細檢索《大正藏》與《卍續藏經》應該為 8 例。除了湖州蹟禪師與五臺英法師無機緣語句不錄之外，其餘六例尚存。分別為：南嶽思大禪師、天臺智者大師、牛頭山融禪師、洪州達禪師、杭州巖法師，以及杭州智覺禪師。贊寧撰成《宋高僧傳》（公元 988 年）進呈朝廷後，雖有明代如惺《大明高僧傳》與明河《補續高僧傳》，但兩本均已不復此體例規模，其間更是中斷超過六百年，必須由作為「燈史」的《景德傳燈錄》來加以補足。⁴⁹

根據楊曾文的研究，東吳道原《景德傳燈錄》三十卷應該完成於宋真宗景德元年（公

⁴⁷ [宋]蘇軾：〈壽禪師放生〉，收入[清]紀昀：《欽定四庫全書》集部，《東坡全集》，卷 102。

⁴⁸ [宋]贊寧，范祥雍點校：《宋高僧傳》，頁 3。

⁴⁹ 參見[日]石井修道：《〈大宋高僧傳〉から〈大明高僧傳〉へ——十科の崩壊と高僧傳の断絶》，《宋代禪宗史の研究：中国曹洞宗と道元禪》（東京：大東出版社，1987 年），頁 5-6。

元 1004 年)，並經由翰林學士楊億、兵部員外郎李維、太常寺丞王曙等共同刊定潤飾，直至大中祥符四年（公元 1101 年）下敕編入《大藏經》後，其正統史書的地位方才正式確定。⁵⁰

一方面不同於《宋高僧傳》廣泛收錄多樣且言行可觀的高僧，《景德傳燈錄》專門收錄七佛至大法眼的禪宗祖師，列名五十二世，凡一千七百零一人；另一方面，亦不同於《法華經顯應錄》側重於高僧的感應事蹟或臨終入滅的敘事情節，《景德傳燈錄》往往側重於其得法因緣與傳法接機兩大部分。⁵¹〈景德傳燈錄序〉曰：「考其論議之意，蓋以真空為本。將以述曩聖入道之因，標昔人契理之說，機緣交激，若拄於箭鋒，智藏發光，旁資於鞭影，誘道後學，敷暢玄猷。」⁵²換言之，楊億認為，道原《景德傳燈錄》收錄過去禪宗祖師的入道因緣與點化開示，其目的乃是為誘導後學入道，不斷傳法。因此，道原經由講述者所呈現的高僧形象，即必然有其側重差異。以〈杭州智覺禪師〉為例，節錄如下：

文本	〈杭州智覺禪師〉	〈行思禪師第十世·前天台山德韶國師法嗣〉 (節錄)
傳文內容	師諱延壽，餘杭人也。自兒稚時知敬佛乘，弱冠習誦《法華》，五行俱下，纔六十日而畢，時有羊跪而聽焉。嘗為北郭稅務專知官，見魚蝦輒買放生盡，盜官錢，竝為放生用。事發坐死。錢王遣使視之，若懼，即殺之；否，即捨之。洎臨刃，其色不變，遂赦其罪。因投明州翠巖出家，文穆王賜與剃落。嘗於國清行法華三昧，夜見神人持戟而入，師呵其擅入。神曰：「久種淨業，方到此中！」又中夜行道次，普賢前供養，蓮華忽在手。因思二願：一、願終身常誦《法華》。二、願畢生廣利羣品。憶此二願，復樂禪寂，莫能自決。遂作二關：一曰「一心禪定」，一曰「誦經萬善莊嚴」。於此二途，有一功成者，須七返拈著，遂精禱佛祖，信手拈之，乃七番竝得誦經萬善關。由此一意專修淨業，遂往天柱峰誦經三載，禪觀中見觀音以甘露灌于口，從此發觀音辯才。初住雪竇，後選永明，眾至二千人，時號「彌勒」。	杭州慧日永明寺智覺禪師延壽，餘杭人也。姓王氏，總角之歲歸心佛乘，既冠不茹葷，日唯一食，持《法華經》，七行俱下，才六旬悉能誦之，感群羊跪聽。 <u>年二十八為華亭鎮將，屬翠巖永明大師遷止龍冊寺，大闡玄化。時吳越文穆王知師慕道，乃從其志放令出家，禮翠巖為師。執勞供眾都忘身宰。衣不繒纈，食無重味，野蔬布襦，以遺朝夕。尋往天台山天柱峯九旬習定，有鳥類尺鷃巢于衣襦中。暨謁韶國師一見而深器之，密授玄旨。仍謂師曰：「汝與元帥有緣，他日大興佛事！」密受記。初住明州雪竇山學侶臻湊(咸平元年賜額曰資聖寺)師上堂曰：「雪竇遮裏迅瀑千尋不停纖粟，奇巖萬仞無立足處。汝等諸人向什麼處進步？」時有僧問：「雪竇一徑如何履踐？」師曰：「步步寒華結，言言徹底冰。」建隆元年，忠懿王請入居靈隱山新寺為第一世，明年復請住永明大道場為第二世，眾盈二千。僧問：「如何</u>

⁵⁰ 參見楊曾文：〈道原及其《景德傳燈錄》〉，收入氏著：《中國佛教史論：楊曾文文集》（北京：中國社會科學出版社，2002 年），頁 258。

⁵¹ 黃敬家將《景德傳燈錄》的情節結構分為六大部分：（一）籍貫姓氏，（二）參學尋師，（三）得法因緣，（四）傳法接機，（五）示寂前開示或傳偈，（六）封諡、壽數、僧臘等。本文的重點將置於兩種文本高僧形象的差異。參見黃敬家：〈禪師形象的三種呈現方式：以《宋高僧傳》、《景德傳燈錄》與《禪林僧寶傳》為例〉，頁 73。

⁵² 〔宋〕道原：《景德傳燈錄》，《大正藏》（東京：日本大正一切經刊行會，1922 年），冊 51，頁 196 下。

<p>下生」。勤大精進，日行一百八事，平生誦《法華經》一萬三千許部，著《宗鏡錄》百卷，勅入大藏。至大宋開寶中示疾，焚香告眾，加趺而寂。（師事跡《大宋僧傳》、《僧寶傳》、《寶珠集》竝委載；以官錢〔市〕放生用，見《東坡大全》。）（頁 46 中）</p>	<p><u>是永明妙旨？」師曰：「更添香著。」曰：「謝師指示。」師曰：「且喜勿交涉。」師有偈曰：「欲識永明旨，門前一湖水；日照光明生，風來波浪起。」……（頁 421 下）</u></p>
--	---

由上表來看，一、是《景德傳燈錄》與《法華經顯應錄》都側重於延壽兒時與佛門之間的因緣，二十歲便徹誦《法華經》，並感得羊來聽服。為取信於讀者，道原經由講述者全以第三人全知視角敘述事件的始末，藉此勸化勉勵讀者入道。其次，因為道原的重點並非是強調延壽與《法華經》之間的密切聯繫，所以道原接著經由講述者放慢敘事速度，詳述延壽二十八歲依翠巖寺永明大師捨俗出家；其後，便前往天臺山修習禪定的參學經過。天臺德韶（891-972）一見延壽便甚為器重，並密授玄旨，其謂：「汝與元帥有緣，他日大興佛事！」似乎就預示了延壽將來必定為法門龍象，不斷傳法。因此，道原便接著經由講述者費筆著墨於延壽傳法接機的敘事情節。

由此亦可見《景德傳燈錄》與《宋高僧傳》的敘事策略並不相同。〈景德傳燈錄序〉曰：「若乃但述感應之徵符，專敘參遊之轍迹，此已標於僧史。亦奚取於《禪詮》，聊存世系之名，庶紀師承之自。」⁵³換言之，楊億認為，自三朝僧傳以來的高僧傳記，大抵是以高僧的感應事蹟或參學遊方的生平行跡為主要內容；而《景德傳燈錄》則是側重於記錄禪宗祖師的機緣語句與傳法世系。其看法並非全無理據。一、是因為高僧的「神異感應」幾乎遍見於各科之內，為多數高僧都具備的能力。⁵⁴其次是《宋高僧傳》側重於高僧對於社會的教化貢獻，因此往往忽略了高僧的傳法世系，諸如：杭州巖法師及杭州智覺禪師其實皆為法眼宗弟子，前者為清涼文益（885-958）法嗣；後者則為天臺德韶（891-972）法嗣。

但是，較之《宋高僧傳》與《景德傳燈錄》，《法華經顯應錄》顯然更為聚焦於高僧的「神異感應」，欲呈現高僧神異且修行高深的一個側面。宗曉經由講述者以第三人稱全知視角敘述延壽因供養普賢菩薩，而感得「蓮華忽在手」的始末；以及其後延壽前往天臺峰誦經，竟又於「禪觀中見觀音，以甘露灌于口」的神異感應事蹟，藉此取信於讀者，勸化勉勵讀者精進修行。其次，可見宗曉選擇經由講述者剪枝去蕪，略去杭州巖法師與杭州智覺禪師尋師參學的經過，似乎並非偶然。以〈南嶽思大禪師〉為例，節錄如下：

文 本	〈南嶽思大禪師〉（節錄）	〈禪門達者雖不出世有名於時者〉（節錄）
傳 文	師諱慧思，生于武津李氏。幼夢梵僧勸令出家，遂即入道。立志日唯一食，不受別供，十年專誦	衡嶽慧思禪師，武津人也。姓李氏， <u>頂有肉髻，牛行象視，少以慈恕聞于閭里。嘗夢梵僧勸出</u>

⁵³ [宋] 道原：《景德傳燈錄》，《大正藏》，冊 51，頁 197 上。

⁵⁴ 丁敏：〈從漢譯佛典僧人「神通」到《高僧傳》僧人「神異」：佛教中土化過程的考察面向〉，《政大中文學報》第十四期（2010 年 12 月），頁 114。

內容	<p>《法華》，七載常行方等，九旬常坐脩一行三昧。由茲精進之功，徹見三生行道事蹟，<u>續詣北齊慧文禪師所諮稟禪法，長夏攝心，夏滿受歲，慨無所證。放身倚壁，背未至間，豁然開悟法華三昧及餘大小法門。</u>後止光州大蘇山，道俗福施造金字《般若》、金字《法華》，眾請講二經，即與敷敘，莫非幽蹟。次至南嶽見林泉竦淨，乃曰：「此古寺基也。」依言掘之，果獲殿趾器皿。又往巖下，乃曰：「吾先世在此坐禪，為賊斬首，由此命終，有今世也！」僉共尋覓，乃得枯髑。師得而頂戴，因起塔以報昔恩。陳宣帝詔住棲玄寺，道俗顛仰。嘗往瓦官，遇雨不濕，履泥不汗。或現身大小，或寂爾藏身，瓶水常滿，有若天童給侍。或問師位，答曰：「吾十信位耳。」（頁 26 中）</p>	<p>俗，乃辭親入道。及稟具常習坐，日唯一食，誦<u>《法華》等經滿千遍，又聞《妙勝定經》歎禪那功德，遂發心尋友。時慧聞禪師有徒數百（聞禪師始因背手探藏，得《中觀論》發明禪理，此論即西天第十四祖龍樹大士所造，遂遙稟龍樹），乃往受法，晝夜攝心坐夏。經三七日獲宿智通，倍加勇猛，尋有障起，四支緩弱不能行步。自念曰：「病從業生，業由心起；心源無起，外境何狀？病業與身都如雲影。」如是觀已，顛倒想滅，輕安如故。夏滿猶無所得，深懷慚愧，放身倚壁，背未至間，豁爾開悟法華三昧最上乘門，一念明達研練逾久，前觀轉增，名行遠聞學侶日至，激勵無倦，機感寔繁，乃以大小乘定慧等法隨根引喻，俾習慈忍行，奉菩薩三聚戒。衣服率用布，寒則加之以艾。以北齊天保中領徒南邁，值梁孝元之亂，權止大蘇山。輕生重法者，相與冒險，而至填聚山林。師示眾曰：「道源不遠，性海非遙；但向己求，莫從他覓；覓即不得，得亦不真。偈曰：「頓悟心源開寶藏，隱顯靈通現真相；獨行獨坐常巍巍，百億化身無數量；縱合偏塞滿虛空，看時不見微塵相；可笑物兮無比況，口吐明珠光晃晃；尋常見說不思議，一語標名言下當。」……（頁 431 上）</u></p>
----	--	---

由上表來看，宗曉並未經由講述者全然刪汰慧思尋師參學的經過，而是選擇去蕪存菁，略述慧思順著深度禪定的功夫，因而徹見其三世行道事蹟；以及其後續詣北齊慧文禪師，稟受禪法，豁然證得法華三昧的悟道經過。道原則是著墨於慧思其中的得法因緣，其經由講述者敘述慧思讀誦《法華經》滿千遍之後，又聞《妙勝定經》讚嘆修禪的功德，因而發心尋師，往詣北齊慧文禪師，稟受禪法。講述者便接著放慢敘事速度，詳述慧思的得法因緣。慧思經三七日，得宿命通後，便更加精進，不久，有煩惱障起，慧思即自念曰：「病從業生，業由心起；心源無起，外境何狀？病業與身都如雲影。」講述者藉由慧思的口吻，道出煩惱生起的來源與解脫煩惱的方法，令讀者由此生起信心，入道修行。其後，慧思豁然證得法華三昧，乃領眾南邁，止於大蘇山傳法示偈。

可見《景德傳燈錄》與《法華經顯應錄》的敘事策略並不相同。前者側重於慧思的得法因緣，藉此勸化勉勵讀者入道；後者則是側重於慧思的「神異感應」，因而加快敘事速度，略述慧思尋師參學的經過。但是，宗曉卻未略去慧思從哪位老師學習。有獨無偶，再以〈天臺智者大師〉為例，節錄如下：

文本	〈天台智者大師〉(節錄)	〈禪門達者雖不出世有名於時者〉(節錄)
傳文內容	<p>陳·隋二國師智顛，裔出潁川，世居荊州華容縣。師即常侍陳起祖之仲子，母徐氏，夜夢香雲縈懷，因而有娠。至於誕育，室現神光，舜目重瞳，堯眉八彩。七歲往伽藍，僧口授〈普門品〉，一舉通利。十五於長沙像前發誓，願作沙門荷負正法；十八出家湘州果願寺，二十剃髮受具，即往大賢山誦《法華經》·《無量義》·《普賢觀》，歷于二旬。三部終畢，口誦金文，手正經像，心神爽利，又樂禪悅。<u>續詣大蘇山禮思大禪師，思見而嘆曰：「昔日靈山同聽法華，宿緣所追，今復來矣！」</u>因授與普賢道場、四安樂行。晝夜苦到，如教研心，經二七日，誦《法華經》至〈藥王捨身〉，諸佛同讚：「是真精進是名真法供養如來！」到此心懸苦行，豁然入定、照了法華，若高輝之臨幽谷，<u>達諸法相，似清風之游太虛。思印之曰：「非爾弗證，非吾莫識。所入定者，法華三昧前方便也。所發持者，初旋陀羅尼也。縱文字法師，千羣萬眾，尋汝之辯不可窮矣！吾久羨南嶽，恨法無所委，汝可傳燈化物，莫作最後斷佛種人！」</u>師奉嚴訓，遂振錫金陵，住瓦官寺。首開《法華玄義》。自是數揚凡八載，其後徒眾轉多，得道者少，即避世守玄，隱居天台。初宴息於銀地，時經行於東南峰，或居方丈誦《法華經》，而入三昧。眾魔惡鬼競來惱害，師於禪定中亦不覺神之變怪。一時講誦《法華》，感普賢乘白象躡駕于前。說法則五時八教，判釋一代群經，罄無不盡。天台之教，實自師始。尋赴詔出金陵，講大論於大極殿，敷仁王於光宅寺，陳主三禮以示尊敬。會隋吞陳，因憩錫廬山。至開皇中煬帝居蕃，請為菩薩戒師，乃賜智者之號，後歸老天台。凡諸事蹟，詳于《別傳》及《天台十二所道場記》。(頁 26 下)</p>	<p>天台山修禪寺智者禪師智顛，荊州華容人，姓陳氏。母徐氏，始娠夢香煙五色縈繞于懷，誕生之夕，祥光燭于隣里。幼有奇相，膚不受垢。七歲入果願寺，聞僧誦《法華經·普門品》即隨念之。忽自憶記七卷之文，宛如宿習。十五禮佛像，誓志出家。悅焉如夢見大山臨海際，峯頂有僧招手，復接入一伽藍云：「汝當居此，汝當終此。」十八喪二親，於果願寺依法緒出家；二十進具。陳天嘉元年，謁光州大蘇山慧思禪師，思一見乃謂曰：「昔靈鷲同聽《法華經》，今復來矣！」即示以普賢道場，說四安樂行。師入觀三七日，身心豁然定慧融會，宿通潛發唯自明了，以所悟白思。思曰：「非汝弗證非吾莫識，此乃法華三昧前方便，初旋陀羅尼也。縱令文字之師，千萬不能窮汝之辯。汝可傳燈，莫作最後斷佛種人！」師既承印可，太建元年禮辭住金陵闡化，凡說法，不立文字，以辯才故。晝夜無倦。七年乙未謝遣徒眾隱天台佛隴峯。有定光禪師先居此峯，謂弟子曰：「不久，當有善知識領徒至此。」俄爾師至。光曰：「還憶疇昔舉手招引時否？」師即悟禮像之徵，悲喜交懷，乃執手共至庵所。其夜聞空中鍾磬之聲。師曰：「是何祥也？」光曰：「此是捷稚集僧得住之相，此處金地，吾已居之。北峯銀地，汝宜居焉開山。」後宣帝建修禪寺，割始豐縣，租以充眾費。及隋煬帝請師受菩薩戒，師為帝立法名號「總持」，帝乃號師為「智者」。師常謂：「法華為一乘妙典，蕩化城之執教，釋草庵之滯情，開方便之權門，示真實之妙理，會眾善之小行。歸廣大之一乘。」……(頁 431 下)</p>

智顛俗姓陳，字德安，生於南朝梁·武帝大同五年（公元 539 年），為潁川（今河南省許昌市）人，世居荊州華容縣（今湖北省荊州市），別稱智者大師、天臺大師。由上表來看，宗曉主要是參考隋代灌頂撰之《隋天臺智者大師別傳》(T50)，以及現已亡佚，同為隋代灌頂所述之《天臺智者大師十二所道場記》兩卷，加以組織、重述而成。灌頂

俗姓吳，字法雲，生於南朝陳·世祖天嘉二年（公元 561 年），臨海章安（今浙江省臨海市）人，別稱章安大師、章安尊者，為天臺宗第五祖。而宗曉既屬於天臺宗弟子，對於天臺宗的傳法世系必然有所掌握，因此，宗曉補述曰：「天台之教，實自師始。」那麼，其經由講述者所呈現的智顛的高僧形象必然與《景德傳燈錄》大不相同。

《景德傳燈錄》顯然側重於智顛入道與得法因緣。道原經由講述者詳述智顛十五歲誓願出家時，竟夢見大山峰頂有僧向其招手，並接入伽藍中。僧曰：「汝當居此，汝當終此！」講述者以此為伏筆，引出下文智顛大隱於天臺山佛隴峯時，與定光禪師執手相認的敘事情節。智顛十八歲出家之後，即於南朝陳·天嘉元年（公元 560 年）奔赴光州大蘇山，謁南嶽慧思。慧思一見智顛，即謂：「昔靈鷲同聽《法華經》，今復來矣！」便示之普賢道場與四安樂行。經三七日後，智顛豁然悟道，慧思印之曰：「非汝弗證，非吾莫識！此乃法華三昧前方便，初旋陀羅尼也。縱令文字之師，千萬不能窮汝之辯。汝可傳燈，莫作最後斷佛種人！」智顛因而於南朝陳·宣帝太建元年（公元 569 年）與慧思拜別，並前往金陵寺傳法。

《法華經顯應錄》則是側重於智顛的「神異感應」，欲呈現智顛神異且修行高深的側面形象。宗曉經由講述者以第三人稱全知視角，敘述經二七日，智顛誦《法華經》至〈藥王菩薩本事品〉時，竟感得諸佛同讚：「是真精進！是真法供養如來！」以及其後智顛大隱於天臺山，講誦《法華》時，亦「感普賢乘白象，躡駕于前」的神異感應事蹟，藉此取信於讀者，勸化讀者加入修持《法華經》的隊伍中。復次，可見宗曉似乎有意於凸顯天臺宗祖師的傳法世系，並呈現天臺宗祖師神異且修行高深的形象，藉此吸引道俗入道，不斷傳法。

五、宗曉《法華經顯應錄》與惠洪《禪林僧寶傳》高僧形象的敘事差異

若仔細檢索《大正藏》與《卍續藏經》，可見 3 例，除了〈京師言法華〉與〈湖州端師子〉之外，即為〈杭州智覺禪師〉。《禪林僧寶傳》乃是鎔鑄僧傳與禪門宗史的新僧傳體製，成書於宣和五年（公元 1123 年）。⁵⁵惠洪覽唐宋僧傳，以為道宣精於律，但文非所長，贊寧博於學，但作禪者傳，卻「識暗」不可連讀。因此惠洪謂：「頃嘗經行諸方，見博大秀傑之衲，能袒肩以荷大法者，必編次而藏之。蓋有志於為史。」⁵⁶修正了禪師僧傳往往側重於禪宗祖師的機緣語句，卻忽略了傳主的「入道之緣」與「臨終明驗之效」的缺失。⁵⁷杭州智覺禪師亦收錄於《禪林僧寶傳》，因而再次以〈杭州智覺禪師〉為例：

文 本	《法華經顯應錄·杭州智覺禪師》	《禪林僧寶傳·永明智覺禪師》（節錄）
--------	-----------------	--------------------

⁵⁵ [宋] 惠洪〈僧寶傳序〉云：「宣和五年正月八日，伏遇判府安撫大學，降貴令辰，繕寫呈獻。」《石門文字禪》，《嘉興藏》（臺北：新文豐，1987 年），冊 23，頁 688 中。

⁵⁶ [宋] 惠洪：〈題佛鑑僧寶傳〉，《石門文字禪》，《嘉興藏》，冊 23，頁 705 上。

⁵⁷ [宋] 惠洪云：「嘉祐中達觀曇穎禪師，嘗為《五家傳略》，其世系入道之緣，臨終明驗之效，但載其機緣語句而已。夫聽言之道以事觀，既載其語言，則當兼記其行事，因博採別傳遺編，參以耆年宿衲之論增補之。」《石門文字禪》，《嘉興藏》，冊 23，頁 688 中。

傳 文 內 容	<p>師諱延壽，餘杭人也。自兒稚時知敬佛乘，弱冠習誦《法華》，五行俱下，纔六十日而畢，時有羊跪而聽焉。嘗為北郭稅務專知官，見魚蝦輒買放生盡，盜官錢竝為放生用，事發坐死。錢王遣使視之，若懼即殺之，否即捨之。泊臨刀，其色不變，遂赦其罪。因投明州翠巖出家，文穆王賜與剃落。嘗於國清行法華三昧，夜見神人持戟而入，師呵其擅入。神曰：「久種淨業，方到此中！」又中夜行道次，普賢前供養，蓮華忽在手。因思二願：一願終身常誦《法華》，二願畢生廣利羣品。憶此二願，復樂禪寂，莫能自決，遂作二闔。一曰「一心禪定」，一曰「誦經萬善莊嚴」。於此二途，有一功成者，須七返拈著，遂精禱佛祖。信手拈之，乃七番竝得誦經萬善闔。由此一意專修淨業，遂往天柱峰誦經三載，禪觀中見觀音以甘露灌于口，從此發觀音辯才。初住雪竇，後遷永明，眾至二千人，時號「彌勒下生」。勤大精進，日行一百八事，平生誦《法華經》一萬三千許部，著《宗鏡錄》百卷，勅入《大藏》。至大宋開寶中示疾，焚香告眾，加趺而寂(師事跡《大宋僧傳》、《僧寶傳》、《寶珠集》竝委載，以官錢〔市〕放生用，見《東坡大全》)。(頁46中)</p>	<p>智覺禪師者，諱延壽，餘杭王氏子。自其兒稚，知敬佛乘。及冠日一食，誦《法華經》，五行俱下，誦六十日而畢，有羊群跪而聽。<u>年二十八，為華亭鎮將，嘗舟而歸錢塘，見漁船萬尾戢戢，惻然意折，以錢易之，放于江，裂縫掖。</u>投翠嶠永明禪師、岑公，學出世法。會岑遷止龍冊寺，吳越文穆王。聞其風悅慕，聽其棄家，為剃髮，自受具。衣不繒纈，食無重味。持頭陀行。嘗習定天台天柱峯之下，有烏類尺鷃巢衣禰中。時詔國師眼目出間，北面而師事之。詔曰：「汝與元帥有緣，它日大作佛事，惜吾不及見耳！」<u>初說法於雪竇山，建隆元年，忠懿王移之。于靈隱新寺。為第一世；明年又移之，于永明寺，為第二世，眾至二千人。時號「慈氏下生」，指法以佛祖之語為銓準，曰：迦葉波初聞偈曰：諸法從緣生，諸法從緣滅；我師大沙門，嘗作如是說。此佛祖骨髓也。」</u>……(頁510上)⁵⁸</p>
------------------	---	--

由上表來看，宗曉對於惠洪〈永明智覺禪師〉顯然有所取捨與增刪。兩者皆著墨於延壽的入道因緣，敘述延壽兒時經六十日，誦畢《法華經》後，竟感得羊來聽服；二十八歲為華亭鎮將時，曾乘舟見漁船捕魚萬尾，延壽因而心生惻隱，買而放生。因為《禪林僧寶傳》的敘事重點並非是強調延壽與《法華經》的關係，所以惠洪接著經由講述者放慢敘事速度，詳述延壽依翠巖永明禪師出家後，尋師參學到傳法示偈的經過。

《法華經顯應錄》的敘事重點則是延壽的「神異感應」，因此，宗曉經由講述者敘述延壽曾為北郭稅務專知官，盜錢放生後，便大筆略去其尋師參學的經過，加快敘事速度，將重點放置於延壽曾於國清寺修法華三昧，竟「夜見神人持戟而入」的神異感應事蹟，可見宗曉《法華經顯應錄》與惠洪《禪林僧寶傳》之間的敘事策略並不相同。前者聚焦於呈現延壽的「神異感應」；後者則是側重於延壽入道因緣與參學尋師的經過，因而令兩種文本各自所呈現的高僧形象，迥然有別。另外，惠洪亦著眼於高僧的「臨終明驗之效」，以〈京師言法華〉為例：

文	《法華經顯應錄·京師言法華》	《禪林僧寶傳·言法華》
---	----------------	-------------

⁵⁸〔宋〕惠洪：《禪林僧寶傳》，《新纂卍續藏》（東京：株式會社國書刊行會，1989年），冊79，頁510上。

本		
傳文	<p>言法華，莫知所從來。游行京師，初見之於景德俱胝院。梵相奇古，直視不瞬，口吻袞袞，不可識。相傳云：「誦《法華經》。」故以稱之。飲啜無所擇，道俗目為狂僧。仁宗國嗣未立，因夜香默禱曰：「翌日化成殿，具齋請法華大士俯臨！」明旦，上道衣以待。俄奏云：「言法華自右掖門徑趨寢殿，呵止不可。」上笑曰：「朕請而來。」既至，升御榻，加趺受供訖。上曰：「朕以儲嗣未立，大臣咸謂：侵尋嗣息有無，大士決之。」師索筆書：「十三、十三。」凡數十行，莫曉其意。後英宗登極，乃濮安懿王第十三子，方驗其言，師將化乃曰：「我從無量劫來，成就逝多國土，分身揚化，今南歸矣！」言已而寂(僧寶傳)。(頁 47 中)</p>	<p>言法華者，莫知其所從來。初見之於景德寺七俱胝院。梵相奇古，直視不瞬，口吻袞袞，不可識。相傳言：「誦《法華經》。」故以為名。<u>時獨語笑，多行市里，褰裳而趨，或舉手畫空。佇立良久，從屠沽游，飲啜無所擇，道俗共目為狂僧。丞相呂許公問佛法大意。對曰：「本來無一物，一味總成真。」僧問：「世有佛否？」對曰：「寺裏文殊。」有問：「師凡耶？聖耶？」舉手曰：「我不在此住。」至和三年，仁宗始不豫。國嗣未立，天下寒心，諫官范鎮首發大義，乞擇宗室之賢者使攝儲貳，以待皇嗣之生。退居蒲服，不然，典宿衛尹京邑，以係天下之望。并州通判司馬光亦以為言，凡三上疏，一留中，二付中書。上夜焚香默禱曰：「翌日化成殿具齋，虔請法華大士，俯臨無却。」清旦，上道衣，凝立以待。俄馳奏：「言法華自右掖門徑趨，將至寢殿，侍衛呵止不可。」上笑曰：「朕請而來也。」有頃至，輒升御榻，趺跏而坐。受供訖，將去，上曰：「朕以儲嗣未立。大臣咸以為言：侵尋晚暮，嗣息有無，法華其一決之！」師索筆引紙，連書曰：「十三、十三。」凡數十行，擲筆無他語，皆莫測其意。其後英宗登極，乃濮安懿王第十三子，方驗前言也。<u>慶曆戊子十一月二十三日，將化。謂人曰：「我從無量劫來，成就逝多國土，分身揚化，今南歸矣！」語畢，右脇而寂。贊曰：「如來世尊曰：我滅度後，勅諸菩薩及阿羅漢，應身生彼。末法之中，作種種形，度諸輪轉。或作沙門、白衣居士、人王宰官、童男童女，如是乃至姪女寡婦、奸偷屠販與其同事，稱讚佛乘，令其身心入三摩地，終不自言。我真菩薩，真阿羅漢，泄佛密因，輕言末學。唯除命終，陰有遺付。言法華臨終乃曰：我從無量劫來。成就逝多國土。分身揚化是也。」</u>(頁 530 下)</u></p>
字數	共計 216 字 (不含標點)	共計 545 字

由上表來看，宗曉〈京師言法華〉對於惠洪〈言法華〉明顯有所取捨與刪汰。一、是惠洪〈言法華〉對言法華的外表相貌與言行舉措有更為細微的刻劃。惠洪首先經由講述者增添言法華神秘莫測的人物形象，謂其「莫知其所從來」，且「梵相奇古，直視不瞬，口吻袞袞，不可識。」接著，交待其法名的由來後，又放慢敘事速度，詳述其言行舉措，謂其「時獨語笑，多行市里，褰裳而趨，或舉手畫空。佇立良久，從屠沽游，飲啖無所擇。」可見其異於常人的一個側面，道俗因而以其為狂僧。其次，惠洪繼承了禪宗僧傳機緣語句的敘事方式，但有所修正。惠洪經由講述者以第三人稱全知視角敘述丞相呂許公問其佛法大意为何，言法華對曰：「本來無一物，一味總成真。」以詩偈點化開示呂許公真空的本質。但是，惠洪對於禪宗僧傳往往側重於機緣語句的缺失，有所修正，因此接著便稟承史筆，經由講述者詳述北宋·仁宗至和三年（公元 1056 年），宋仁宗趙禎因無子嗣，而焚香默禱，不久竟忽有人奏云：「言法華自右掖門徑趨，將至寢殿！」言法華於是索筆書曰：「十三、十三。」直至宋英宗趙曙繼位，方才知其所書之驗。其後言法華將遷化示寂，乃曰：「我從無量劫來，成就逝多國土，分身揚化，今南歸矣！」由此可見惠洪欲凸顯「臨終明驗之效」，因而贊曰：「我真菩薩、真阿羅漢！泄佛密因，輕言末學，唯除命終，陰有遺付！」藉言法華臨終之言，證明其乃「真菩薩」也！

宗曉則是欲呈現神異且神祕的「高」僧。因此，經由講述者側面敘述言法華的相貌與言行後，便大筆略去其機緣語句的枝微末節，而將敘事重點放置於言法華索筆所寫之「顯應」，以及臨終入滅的敘事情節上。換言之，不同的作者看待同一高僧的視角便有所不同，因此，所呈現的高僧形象也就有其側重的差異。這些文本之間細微的差異，乃是文本、作者與讀者之間「記憶」的不同方式，因而有不同的形象詮釋，不斷變換（*la transformation*）與聯繫（*la relation*）。⁵⁹換言之，高僧的不同形象是贊寧、道原、惠洪，與宗曉不斷交織而成的記憶，因此各自形成不同的宋代佛教傳記，呈現同一高僧不同的形象面貌。

六、結論

本文試圖奠基於前人的研究成果，深切關注不同傳記之間，高僧的不同形象。從《大正藏》、《新纂卍續藏》檢索宗曉《法華經顯應錄》所收錄的 239 人，其中屬於傳統僧傳《宋高僧傳》為 28 人，屬於禪宗僧傳《景德傳燈錄》為 8 例，《禪林僧寶傳》為 3 例。而本文主要以屬於天臺宗法脈的〈南嶽思大禪師〉、〈高麗光禪師〉、〈天臺智者大師〉，以及宋代的〈并州倫僧錄〉、〈杭州巖法師〉、〈杭州智覺禪師〉、〈京師言法華〉等七位高僧為討論對象，務求凸顯《法華經顯應錄》所呈現的高僧形象，試圖指出結論如下：

- （一）宗曉《法華經顯應錄》與贊寧《宋高僧傳》、《景德傳燈錄》、《禪林僧寶傳》具有密切的互文性（即文本間性），呈現出宋代不同僧傳與靈驗記之間，所呈現不同的高僧形象。
- （二）宗曉欲呈現高僧神異且修行高深的側面形象，藉此吸引讀者入道，精進修持《法

⁵⁹ [法]蒂費納·薩摩瓦約，邵焯譯：《互文性研究》，頁 134。

華經》。

- (三) 宗曉選擇經由講述者剪枝去蕪，大筆略去杭州巖法師與杭州智覺禪師尋師參學的經過，並非偶然。宗曉似乎有意於凸顯天臺宗祖師的傳法世系，並呈現天臺宗祖師神異且修行高深的形象，藉此吸引讀者入道，不斷傳法。

徵引書目

古籍

- 〔梁〕劉勰，周振甫注：《文心雕龍注釋》北京：人文文學出版社，1981年。
- 〔梁〕釋慧皎：《高僧傳》，《大正藏》東京：大藏出版株式會社，1988年，冊50。
- 〔唐〕魏徵等：《隋書》北京：中華書局，1982年。
- 〔宋〕贊寧，范祥雍點校：《宋高僧傳》，《中國佛教典籍選刊》北京：中華書局，1987年。
- 〔宋〕道原：《景德傳燈錄》，《大正藏》東京：日本大正一切經刊行會，1922年，冊51。
- 〔宋〕宗曉：《法華經顯應錄》《新纂卍續藏》東京：株式會社國書刊行會，1989年，冊75。
- 〔宋〕宗曉：《金光明經照解》，《新纂卍續藏》東京：株式會社國書刊行會，1989年，冊20。
- 〔宋〕惠洪：《禪林僧寶傳》，《新纂卍續藏》東京：株式會社國書刊行會，1989年，冊79。
- 〔宋〕惠洪：《石門文字禪》，《嘉興藏》臺北：新文豐，1987年，冊23。

今人著述

- 〔日〕小笠原宣秀：〈藍谷沙門慧詳に就いて〉，《龍谷學報》（1936年6月），頁231。
- 〔日〕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》（1986年3月），頁57-59。
- 〔日〕石井修道：〈《大宋高僧傳》から《大明高僧傳》へ——十科の崩壊と高僧傳の断絶〉，《宋代禪宗史の研究：中国曹洞宗と道元禪》東京：大東出版社，1987年。
- 〔德〕伽達默爾，洪漢鼎譯：《真理與方法：哲學詮釋學的基本特徵》上海：上海譯文出版社，2004年。
- 〔德〕高澤民（Daniel Getz）：〈法華信仰中的淨土往生——宗曉《法華經顯應錄》的法華信仰與淨土往生〉，《中華佛學學報》第二十六期（2013年），頁33-65。
- 〔法〕呂格爾（Paul Ricoeur），王文融譯：《虛構敘事中時間的塑形：時間與敘事 第2卷》北京：三聯書店，2003年。
- 〔法〕克莉絲蒂娃（Julia Kristeva），祝克毅、黃蓓譯：《主體·互文·精神分析：克莉絲蒂娃復旦大學演講集》北京：三聯書店，2016年。
- 〔法〕蒂費納·薩摩瓦約（Tiphaine Samoyault），邵煒譯：《互文性研究》天津：天津人民出版社，2003年。
- 〔法〕熱奈特（Gérard Genette），史忠義譯：《熱奈特論文選》開封：河南大學出版社，2008年。
- 丁敏：〈從漢譯佛典僧人「神通」到《高僧傳》僧人「神異」：佛教中土化過程的考察面向〉，《政大中文學報》第十四期（2010年12月），頁114。
- 王秀美：〈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〉，《世界宗教學刊》第十九期（2012年6月），頁40。申丹、王麗亞：《西方敘事學：經典與後經典》北京：北京大學出版社，2018年。

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》（2014年6月），頁5-28。

胡亞敏：《敘事學》臺北：若水堂，2014年。

黃啟江：《因果、淨土與往生：透視中國佛教史上的幾個面相》臺北：學生書局，2004年。

黃敬家：《贊寧《宋高僧傳》敘事研究》臺北：臺灣學生書局，2008年。

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〉第四目〈僧傳解讀進路的嘗試——敘事學的角度〉《世界宗教學刊》第十期（2007年12月），頁112。

黃敬家：〈中國僧傳對傳統史傳敘事方法的運用——以《宋高僧傳》為例〉，《臺北大學中文學報》第6期（2009年3月），頁97。

蔡志誠：〈漂移的邊界：從文學性到文本性〉，《福建師範大學學報》第四期（2005年7月），頁41。

楊曾文：《中國佛教史論：楊曾文文集》北京：中國社會科學出版社，2002年。

鄭阿財：《見證與宣傳——敦煌佛教靈驗記研究》臺北：新文豐，2010年。

劉苑如：〈雜傳體文類生成初探〉，《鵝湖》（1995年7月），頁33。

劉苑如：〈雜傳體志怪與史傳的關係——從文類觀念所作的考察〉，《中國文哲研究期刊》第八期（1996年3月），頁370。

劉亞丁：《佛教靈驗記研究——以晉唐為中心》成都：巴蜀書社，2006年。

附件一：

傳記名		前文本		
		十科僧傳	禪宗僧傳	
		宋高僧傳	景德傳燈錄	禪林僧寶傳
南朝梁	湖州蹟禪師		卷三	
南朝陳	高麗光禪師	卷十八		
南朝陳	南嶽思大禪師		卷二十七	
隋	天臺智者大師		卷二十七	
隋	東嶽堅法師	卷二十四		
唐	南山澄照律師	卷十四		
唐	牛頭山融禪師		卷四	
唐	京兆慈恩法師	卷四		
唐	五臺清涼國師	卷五		
唐	荊州英法師	卷二十四		
唐	山陰義法師	卷十五		
唐	天台脩法師	卷三十		
唐	京兆素法師	卷二十五		
唐	嘉禾三白和尚	卷二十三		
唐	明州端法華	卷二十五		

唐	湖州天下上座(抱玉)	卷八		
唐	西京大圓禪師	卷二十四		
唐	蘇州遵法師	卷二十七		
唐	五臺英法師	卷二十一	卷十三	
唐	京師隣供奉	卷三		
唐	洪州達禪師		卷五	
五代後梁	宣城山神僧	卷三十		
五代後唐	溫州楚法師	卷二十五		
五代後唐	越州莒法師	卷二十五		
五代後唐	東京誨法師	卷七		
五代後晉	廬山超法師	卷二十三		
五代後漢	潭州亡名僧	卷二十五		
五代後漢	洛京真法師	卷二十三		
宋	東京章法師	卷七		
宋	并州倫僧錄	卷七		
宋	泗州德法師	卷二十三		
宋	杭州巖法師	卷二十三	卷二十五	
宋	杭州智覺禪師	卷二十八	卷二十六	卷九
宋	京師言法華			卷二十
宋	湖州端師子			卷十九
備註	<p>1. 宗曉所指出自《宋高僧傳》：高麗光禪師、東嶽堅法師、南山澄照律師、京兆慈恩法師、五臺清涼國師、荊州樊法師、山陰義法師、天台脩法師、京兆素法師、嘉禾三白和尚、明州端法華、湖州天下上座(抱玉)、西京大圓禪師、蘇州遵法師、五臺英法師、京師隣供奉、宣城山神僧、溫州楚法師、越州莒法師、東京誨法師、廬山超法師、潭州亡名僧、洛京真法師，與東京章法師，共計二十八人。</p> <p>2. 宗曉所指出自《景德傳燈錄》：湖州蹟禪師、洪州達禪師，共計二人。</p> <p>3. 宗曉所指出自《禪林僧寶傳》：湖州端師子、京師言法華，共計二人。</p>			