

# 神遇：論《律相感通傳》中前世今生的跨界書寫<sup>\*</sup>

劉苑如<sup>\*\*</sup>

中央研究院中國文哲研究所

## 摘 要

《律相感通傳》之所以值得關注，不僅因其利用本土熟知的魂現和神啟的靈異故事，揭露世人關注的他界訊息，更因其重新賦予佛教神識與屢世修行的新內容與新詮釋，成為後世的一種流行的宗教修辭。該書無論是否為唐代道宣（596-667）晚年的絕筆之作，其一開始就揭舉出蘇韶形見和江泌女神誦經典的故事，作為神識輪迴的例證。從而透過天人來降的問答，歷數遠古神人陸玄暢等人自述身歷生天、護法的經歷，亟思打破古無教法、化非華俗和晉代始盛等迷思，並藉由鳩摩羅什自毘婆尸佛以來譯經的神話，重構佛法在華發展的歷史性與連貫性。

該書的天啟象徵不僅在佛教史上有其重要性，其採取「道宣」介入敘述，與天人相感對話的神啟形式，突破傳統敘述文體多第三人稱全知觀點的敘述模式，經由敘述者道宣的自述，以及神人口述前世、今生的道宣，以召喚出歷史中的三種道宣：經持戒律、著述豐碩的道宣；僧祐轉世並以護教為己任的道宣；以及屆臨死亡、枯槁卻理智的道宣。構成一個多音的敘述體，並將佛教教理中的神、心、意、識等觀念敘事化，轉化為神來形見、神誦經典、天人來感、戒神守護等具體的故事，顛覆了過去學界對於中國古代敘事學過於單調的認知，故在重寫中國文學史上亦是意義非凡。

**關鍵詞：**道宣，律相，感通，神啟，神識，敘述

---

\* 本文初稿〈神人相遇——從《律相感通錄》再探迷狂與感通〉發表於中央研究院中國文哲研究所、香港中文大學文化及宗教系主辦「中外宗教與文學裡的他界書寫研討會」（香港：2010 年 12 月 13-14 日），感謝蕭麗華、吳真教授和劉瓊云博士指教。經大幅改寫為〈神遇：論《律相感通傳》中的跨界書寫〉（中央研究院中國文哲所講論會，臺北：2011 年 2 月 24 日），又承蒙周伯戡、李玉珍教授，以及蔣秋華、胡曉真、廖肇亨和徐一智博士指正。最後又經諸位審查人細心提點，凡此皆致上最高謝忱。《律相感通錄》中的跨界書寫，包括時間與空間的跨界，本文旨在說明神識與佛教他界書寫的關係，故著重於處理前世今生的跨界議題。

\*\* 作者電子郵件信箱：ju@gate.sinica.edu.tw

## 一、前言

在中國的佛教文本中，存在許多看似用以建構佛教文化的史料，如從敘事學的新視角加以重讀，就可以發現保存了許多珍貴的素材，可用以聯絡宗教與文學。一般佛教研究都較偏重於教義或教史，其實這些深奧的義理在布化的過程中，常使用文學敘述及修辭手法，亦如聖經作為文學一樣，包含了各種文學類型、敘述結構和風格設計，而其主要目的在於釐清神聖與人類的關係，促使對於「救贖歷史」的宗教反思。<sup>1</sup> 這一情況也出現於漢傳佛教初期，佛教中人亟欲將教義藉由文學形式生動地表現出來。其中最為關鍵的就在於神聖與解脫的終極問題，而曾藉由唐代的佛教高僧——道宣作為敘述者，宣說佛教生命觀與解脫觀的精義，也即是認為眾生由惑業之因（貪、瞋、癡三毒）而招感三界、六道之生死輪轉，往往死於此處，而又生於彼處。早在佛教初期阿含、廣律中就常以佛陀前世今生的跨世故事作為例證，用以說明綿亙於過去、現在、未來三世的因果相續之理，以及生死無窮，迷界流轉之真相，並由此提出戒律與制戒的因緣。<sup>2</sup> 這種累世的善惡業報、習性牽引和人際互動，以及超越流轉的生命觀實有異於中國傳統的生命觀與終極信仰，故在引介之初，亟需藉由舊例以轉化新說，同時創造漢傳佛教本身的「說話」，以此起信，從而確立其宗教特質。

此一關鍵期就在東晉十六國以至於南北朝，當時佛教盛行於中土，既已開始流傳各種中土人物的轉生故事，然而在缺少佛陀覺者宿命通的狀況下，即需重新創造經由來自他界使者或由已逝親友轉知前世因果的新類型，正可與本土的靈現（或形見）故事相應，因而備受歡迎。<sup>3</sup> 這種佛、道二教與民間信仰混淆的跨界故事，到底如何在佛理日益轉精的時代進行清楚？佛教有心人士又是如何吸收改造以更符合佛教精義？作為代表律宗的律師在這一波行動中擔任怎樣的角色？特別是律宗祖師道宣如何成為箭垛式人物、本身就被寫入文本之中，成為唐代佛、道爭衡之際的護

<sup>1</sup> 參見李達三 (John J. Deeney) 著，謝惠英譯，〈聖經與文學，文學中的聖經，聖經的文學〉，收入中興大學中文系編，《第四屆通俗文學與雅正文學全國學術研討會論文集》（臺北：新文豐出版，2003），頁 1-50。原文 “The Bible and/in/as Literature” 亦收入該論集中。

<sup>2</sup> 見丁敏，《佛教神通：漢譯佛典神通故事敘事研究》（臺北：法鼓文化，2007），〈「前世今生」故事敘事主題與模式〉，頁 333-368。

<sup>3</sup> 詳參劉苑如，〈形見與冥報：六朝志怪中鬼怪敘述的諷喻——一個「導異為常」模式的考察〉，《中國文哲研究集刊》，29（臺北：2006），頁 1-45。

法龍象？本文擬以歷來較少受關注的《律相感通傳》為對象，解析這種鑄鑄本土與佛教思維的宗教敘述，發掘此一新興敘事文體的文學特質與趣味，如何經由敘述者道宣的自述，和神人口述前世、今生的道宣，以召喚出歷史上的三種道宣：經持戒律、著述豐碩的道宣；僧祐轉世並以護教為己任的道宣；以及屆臨死亡、枯槁卻理智的道宣，構成一個多音的敘述體，並探索此在中國敘述文體發展上的意義，同時也在層層分析中構造出更具血肉的唐初佛教之歷史景觀。

## 二、第一人稱的神啟文體

宗教學在討論宗教經驗時，常會強調修行者如何經由與神的接觸、交往，終而合一（皈依）的神秘體驗，以此達到人類追求生命的終極價值，從而產生一種深層的「意義感受」。這種人神遇合經驗在宗教上有一種普遍性，在諸般宗教中容或有敘述上的差異，但宗教的神秘經驗始終在信仰上佔有重要的地位，而與宗教觀念、宗教行為、宗教體制並列，共同成為結構性的要素之一。在中國傳統宗教的語彙裡，同樣也亟欲指稱這些神靈感應的經驗，或稱之為「神通」<sup>4</sup>、「感應」<sup>5</sup>、「靈驗」<sup>6</sup>，或合言為「通感」或「感通」。<sup>7</sup> 因此在中國傳統的宗教書寫中，都曾存

<sup>4</sup> 「天子既聞公孫卿及方士之言，黃帝以上封禪，皆致怪物與神通。」司馬遷著，楊家駱編，《新校本史記》（臺北：鼎文書局，1979），卷12，〈孝武帝本紀〉第12，頁473。

<sup>5</sup> 「甘泉、汾陰及雍五時始立，皆有神祇感應。」班固著，楊家駱編，《新校本漢書》（臺北：鼎文書局，1979），卷25，〈郊祀志〉第5，頁1258。

<sup>6</sup> 早期信仰中，卜祀與祠廟的記載，多單用「驗」字，南北朝時始見「靈」、「驗」兩字複合成詞，如：「瞿塘灘上有神廟，尤至靈驗。」桑欽撰，鄺道元注，楊守敬、熊會貞疏，段熙仲點校，陳橋驛復校，《水經注疏》（南京：江蘇古籍出版社，1989），卷33，頁2819。

<sup>7</sup> 這兩個詞為魏晉以後常見的用語，如孫綽〈表哀詩序〉曰：「上天極禍，怨痛莫訴，皆由惡積咎深，不能通感。」見嚴可均校輯，《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1991），卷61，〈全晉文〉，孫綽，〈表哀詩序〉，頁1808b。或如：「何言精誠不足以感通哉？」同前引，卷9，〈全三國文〉，魏明帝，〈詔報東阿王植太和五年〉，頁1103a。承蒙審查人指教，學界對於感通已有充分的研究，大體上學者都同意感應與感通的概念是基於中國對於氣的認識和萬物交感的世界觀。然「感」的意義逐漸擴大，而複合出的「感應」、「感通」的意義，並因思想的互動而產生不同層面的內涵。重要者如 Robert Sharf 對由感應到感通的歷史淵源有詳細的探討，然較集中於佛身觀的面向，探討「感佛」、「感如來」的內涵；或如 James Benn 將中國的感應觀分為三個層次：上位回應下位、天人關係、佛與眾生的關係，第三種關係特別強調《法華經》等大乘佛典中，佛與菩薩以各種化身回應眾生需求的情節，說明佛教的感應觀乃是以中國原有的感應觀為基礎，進行轉化與新詮。參 Robert Sharf, *Coming to Term with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005), pp. 75-133; James

在大量與感應徵驗情節有關的「靈驗記」和「感應記」，<sup>8</sup> 分別由僧、道或文人等不同身分所創作；另外，唐道宣《續高僧傳》首先開創了〈感通篇〉的分科，企圖取代慧皎《高僧傳》所立之〈神異〉科，另一方面則編撰了《律相感通傳》、《集神州三寶感通錄》、《道宣律師感通錄》等感應文本，以宣揚各類感應事蹟，並同時使用「感召」、「感靈」、「通徵屢感」、「應感」等詞彙，形容神通發生的原因和狀況。這些神秘的敘述不僅被佛教中人作為自矜其異的宣教手段，且期以「神遇」的跨界書寫見證神蹟，造成靈妙不可思議的閱聽效果；其目的就是為了強化尊經護法的主題，賦予因堅定信仰以獲致解救的內涵，達到堅信的教化目標。這種宗教與文學交織的表現，正是出現於佛、道二教勃興而彼此競爭的中古時期，也是奠定宗教神秘主義盛行的關鍵時期。

有關佛教、道教的靈驗記、感應記研究，<sup>9</sup> 由於其兼具了宗教與文學跨領域的趣味，在學界中已經累積了相當多的研究成果。特別是對佛教的觀音靈驗記關注最多，顯現出漢地佛教中觀音信仰特盛的現象，從文本的輯佚、校釋、考定源流以至敘述模式，都已經獲致具體的研究成果，而在義理上也進一步從感應理論來詮釋靈驗記，因而開展出諸多有關修行次第與理論的探討。<sup>10</sup> 從晉到唐，這一時期佛經

---

Benn, *Burning for the Buddha: Self-immolation in Chinese Buddhism* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007), p. 7.

<sup>8</sup> 劉亞丁，《佛教靈驗記研究——以晉唐為中心》（成都：巴蜀書社，2006），〈靈驗記的出處〉，頁 5-12。

<sup>9</sup> 道教靈驗記研究可參見周西波，《道教靈驗記考探：經法驗證與宣揚》（臺北：文津出版社，2009）。日文研究則可見遊佐昇，〈道觀と中國社會——『道教靈驗記』宮觀靈驗記注〉（一），《應用言語學研究》，9（埼玉：2007），頁 177-188；遊佐昇，〈道觀と中國社會——『道教靈驗記』宮觀靈驗記注〉（二），《應用言語學研究》，10（埼玉：2008），頁 155-165。

<sup>10</sup> 見釋大參，〈天台宗對觀音靈驗記的詮釋——以智者大師的《觀音義疏》為根據〉，《成大宗教與文化學報》，7（臺南：2006），頁 113-141。該文概述了日本與大陸有關觀音靈驗記的研究成果，參考頗便，但文學研究的成果只列舉了小南一郎，《中國中世の宗教と文化》（京都：京都人文科學研究所，1982），〈六朝隋唐小説史の研究と仏教信仰〉，頁 415-500。事實上，劉亞丁於《佛教靈驗記研究——以晉唐為中心》已有詳細的回顧，只可惜未注意到林淑媛《慈航普渡：觀音感應故事敘事模式析論》。林書主要的發現為分析感應故事中模式化的敘事結構，即由三段情節——不滿現狀、求助菩薩、達成願望，三種角色——求願者、支使者（觀世音菩薩）、承受者（願望所及者），以及穿插其間的助手和阻礙等，進而揭示這種文學類型所內蘊的宗教體驗，破除程式化和迷信等片面的價值評斷，建立觀音感應故事整體的詮釋體系，同時亦對臺灣觀音研究有思想、文學、民俗、圖像學多面向的掌握。參劉亞丁，《佛教靈驗記研究——以晉唐為中心》，頁 12-19；林淑媛，《慈航普渡：觀音感應故事敘事模式析論》（臺北：大安出版社，2004），頁 189-205；鄭阿財，《見證與宣傳——敦煌佛教靈驗記》（臺北：新文豐出版，2010）。美國方面，于君方對於佛教傳記作者如何深信感應理論，及僧傳如何取材感應錄作為資料的情形，亦有所探討。見 Chun-Fang Yu, *Kuan-yin: The Chinese Transformation of Avalokitesvara*

流傳的過程中，相應形成的靈驗記或感應記凡有多種，除了《觀世音經》之外，還遍及諸經，如《金剛經》、《地藏菩薩經》、《法華經》、《華嚴經》、《金光明經》等；另外佛像、舍利、塔之類亦皆有靈驗記或感應記，<sup>11</sup> 凡此都已可見其布化需求之殷，而相關的研究成果也多集中於此。然而關於道宣的《律相感通傳》<sup>12</sup> 則情況不同，一直尚未被正式地研究。事實上，這本感通傳流傳的版本甚多，根據經錄和藏經的記錄，該書曾見於《趙城藏》、《麗藏》、《弘教藏》、《大正藏》，以上均名為《道宣律師感通錄》；見於《續藏》者，則名為《律相感通傳》。由於《麗藏》本曾云「書藏所無」，「惠澄上座傳來寄帙」，故《大正藏》因此而加以收錄。由於這部傳亦題名為《道宣律師感通錄》，<sup>13</sup> 或稱為「傳」，或稱為「錄」，要其體裁，不外乎記言記事之體；而其特別標舉「道宣」之名，一般都認為該書應屬晚出，並非道宣本人之作。<sup>14</sup>

這部題名與「道宣」有關的感通傳，儘管其書的真偽，至今仍有爭論，但是其諸般感通事蹟連結於道宣身上，則有其特殊的佛教史意義。根據僧傳的歷史記載，道宣亦是一生傳奇，最後盡瘁於佛教，就可知此傳其來有自。據載他為丹徒（一說長城）陳吏部尚書錢申之子，其母懷胎時先夢日月入懷，後又有梵僧托夢，曰：

(New York: Columbia University Press, 2001), pp. 156-157.

<sup>11</sup> 學界一般根據作品題名，將佛教的經、像、菩薩，以及代表佛的舍利、塔，代表菩薩的聖僧，凡此所生發感應靈驗記載，稱之靈驗記或感應記。但是劉亞丁則擴大至佛教教的地獄、淨土、天花的靈異記載，皆包括在靈異記的範圍。見劉亞丁，《佛教靈驗記研究——以晉唐為中心》，頁 25-254。此歸類未能緊扣佛教中佛、法、僧三寶的信仰，竊以為過猶不及。

<sup>12</sup> 見題名為釋道宣，《律相感通傳》，《大正新脩大藏經》第 45 冊（臺北：新文豐出版，1983）。

<sup>13</sup> 見題名為釋道宣，《道宣律師感通傳》，《大正新脩大藏經》第 52 冊（臺北：新文豐出版，1983）。相較於《律相感通傳》，經筆者仔細比對，兩書內容大致相同，前者題「唐乾封二年仲春 終南山沙門釋道宣撰」，後者題「麟德元年終南山釋道宣撰」；前者多了「荊州河東寺」問答的記載，並緊接在後有關「彌天釋氏乘驢荊襄」事，《道宣律師感通錄》卻將該則敘事錯簡至篇末。同時，《律相感通傳》曾經日僧高淳元者在享保戊戌年（1718）年重新校對過，校正了許多文字上的錯誤，故本文採用這個版本做為論述的基礎，再參校以《道宣律師感通錄》。

<sup>14</sup> 道世與道宣同在智首律師座下受具足戒，兩人同門師兄弟的關係密切。道宣弘宣律法，道世則為助理。道世自云：「道宣律師是余同學，昇壇之日同師受業。雖行殊薰蕕，好集無二，若見若聞，隨理隨事摭錄眾記。」見釋道世，《法苑珠林》，《大正新脩大藏經》第 53 冊（臺北：新文豐出版，1983），卷 10，〈千佛篇〉之〈灌帶部〉，頁 354b。《法苑珠林》中的內容許多取材同於道宣《神州三寶感通錄》，參見陳昱珍，〈道世與《法苑珠林》〉，《中華佛學學報》，5（臺北：1992），頁 237；而天人現身為道宣說法的特殊天啟經驗，曾經記載在題名為道宣著的《道宣律師感通錄》與《中天竺舍衛國祇洹寺圖經》等作品之外，道世所編的《法苑珠林》中，也保留了幾段記錄，雖然內容有些不同，但都是有關道宣的天啟錄。可見這些記錄即便非道宣所親作，而是經過改寫，但其來源還是經過道宣的認可。

「汝所妊者，即梁朝僧祐 (445-518) 律師，祐則南齊剡溪隱嶽寺僧護 (?-498) 也。宜從出家，崇樹釋教。」<sup>15</sup> 前生歷經僧護、僧祐兩世輪迴，深具佛緣，於是在十五歲遁入空門；出家以後，果然專精諷誦、謹守戒律，三衣 (trīṇi cīvarāṇi) 皆為紆麻所織，日中一食也只是菽豆之類；出門則錫杖不離身，唯恐傷及大地眾生；並長行不倒單、徹夜打坐等修煉，坐也不倚床。<sup>16</sup> 正由於他能精持戒律，所得的感應實跡亦不勝枚舉。<sup>17</sup> 特別是乾封二年 (667)，也即是道宣遷化的那一年，他屢感天人來降，而能完成最後的三種著作，為其一生的弘律事業作出完美的結局。<sup>18</sup> 這三種著作，包括道宣從早年即開始蒐集考訂的天竺祇洹寺的資料，卻始終未能定稿；<sup>19</sup> 此年二月，忽夢天人靈感，道宣請其口占，抄記下祇洹寺的圖相，乃出《中天竺舍衛國祇洹寺圖經》二卷；<sup>20</sup> 其二，則是在淨業寺創立戒壇，為諸方大德沙門二十餘人傳授具足戒，於是著《關中創立淨業戒壇圖經》，成為後世建築戒壇的法式，並因此而感通到一位長眉僧人（即賓頭盧），力讚他為佛滅以來弘律之第一人。<sup>21</sup> 同年十月三日，又設無遮大會。午時，道俗咸聞天樂異香，道宣方亦斂容遷化。道宣從生到死所留下的種種異跡，不僅見諸僧傳的記載，事實上這些傳說在唐初就已廣為流傳，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》即記錄了道宣與韋將軍的神語，內容包括經、律、論上的諸多疑問，並議論古來僧德之高下。<sup>22</sup> 從這些生

<sup>15</sup> 贊寧著，范祥雍點校，《宋高僧傳》（北京：中華書局，1997），卷 14，〈道宣傳〉，頁 327。

<sup>16</sup> 同前引，頁 329。

<sup>17</sup> 同前引，頁 328-329。如稱宣公居終南山時缺水，有神人降臨，指示水源所在，掘之得泉的故事；又有群龍化為男女來謁；及胡僧以法術迫昆明池龍王降雨，龍王向道宣求救，宣公介紹往求同隱於終南山的術士孫思邈，而孫氏果為解困。更有道宣在西明寺夜行失足，哪吒 (Nata) 前來扶持的故事等等。

<sup>18</sup> 參見藤善真澄，《道宣傳の研究》（京都：京都大學學術出版會，2002），第 11 章，〈道宣絕筆三種〉，頁 371-401。

<sup>19</sup> 見釋道宣，《關中創立淨業戒壇圖經》，《大正新脩大藏經》第 45 冊（臺北：新文豐出版，1983），〈戒壇高下廣狹第四〉，頁 8b。

<sup>20</sup> 見釋道宣，《中天竺舍衛國祇洹寺圖經》，《大正新脩大藏經》第 45 冊（臺北：新文豐出版，1983），〈序〉，頁 883a；贊寧著，范祥雍點校，《宋高僧傳》，卷 14，〈道宣傳〉，頁 329。有關中天竺舍衛國祇洹寺圖經，有一篇重要的博士論文值得參考，見 Tan Zhihui, “Daoxuan’s Vision of Jetavana: Imagining a Utopian Monastery in Early Tang,” Ph. D. Dissertation (University of Arizona, 2002).

<sup>21</sup> 見贊寧著，范祥雍點校，《宋高僧傳》，卷 14，〈道宣傳〉，頁 42；贊寧，《大宋僧史略》，《大正新脩大藏經》第 54 冊（臺北：新文豐出版，1983），卷 1，〈立壇得戒〉，頁 238b。

<sup>22</sup> 曹仕邦早已注意到這條資料，見曹仕邦，《中國佛教史學史》（臺北：法鼓文化，1999），頁 114-115。資料的原始出處則見釋慧立撰，釋彥棕箋，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，《大正新脩大藏經》第 50 冊（臺北：新文豐出版，1983），卷 10，頁 277b。

平記載來看，作為歷史人物的道宣不僅自己曾陳述神現授圖的靈異經歷，當時的僧人也多認為他有感神之德，並留下了這些神語的紀錄，存於西明寺中。

《律相感通傳》之所以值得關注，既因這些天啟神話的象徵在佛教史上有其重要性，也在乎其於敘述模式上的突破，而在整個中國敘述學發展史上別具意義。六朝靈驗記、感應記所敘述的，多為轉述僧人、軍人、文人以至廣大的民眾所遭遇的神蹟感應，<sup>23</sup> 其基本模式都使用第三人稱全知觀點的「說話」體形式；但這部傳卻開出罕見的人稱用法，在卷首即以第一人稱「余」為發語詞，也即是假道宣的口吻，自述「余曾見」《搜神記》所載晉中牟令蘇韶死後形見的故事，以及「余見」梁初（約 449-505）江泌女誦出《淨土》、《大莊嚴》（頁 874b），道宣不僅被敘述而置身於故事之中，同時通過前世今生的解悟而與講述者的道宣合一。凡此顯然較〈遊仙窟〉等使用第一人稱敘述的唐人小說為早。在〈遊仙窟〉中，張鷟（約 658-730）以第一人稱敘述其奉使河源，途經積石山，投宿神仙窟，與崔十娘、五嫂二寡婦邂逅，飲酒作詩，相與調笑，到最後不捨離別的故事，形成一種夾雜著敘事、詩賦與對話的新體小說，<sup>24</sup> 常被研究者視為當時士人喜遊狹邪的自喻體，<sup>25</sup> 或則以為可視為國人敘事體受到漢譯佛經敘事常使用第一人稱、多層次對話方式影響的先例。<sup>26</sup> 事實上，《律相感通傳》更早藉由歷史中有感神之德的高僧「道宣」作為主人翁介入敘述，同時運用了六朝兩個著名的靈異故事，以「神來形見」與「前世憶持」作為例證，巧將兩者形成一種理論上的根據與對照，從而開展出「今年（乾封二年，667）二月末」以下一連串天人來感的敘述，並歸納出古今律、相、僧人感應敘述的理論基礎。<sup>27</sup>

<sup>23</sup> 目前靈驗記、感應記的文學研究通常只注意到單一篇目所形成的母題、意象和救苦的敘述結構，以及這類作品的功能等議題。除了前所述劉亞丁和林淑媛的研究之外，劉惠卿提出「陷入困厄—歸心釋氏—徵驗靈顯、得救」的結構，曾小霞則提出「遇難—念觀音—釋難」的結構。參劉惠卿〈佛教文學與六朝小說感應徵驗母題〉，《湛江師範學報》，28.2（廣東：2007），頁 27-30；曾小霞，〈試論唐前觀音靈驗故事及其敘述特徵〉，《綏化學院學報》，28.3（哈爾濱：2008），頁 60-62。

<sup>24</sup> 一般認為〈遊仙窟〉為受到辭賦與民間說唱文學影響的新體小說，見張友鶴，《唐宋傳奇選》（北京：人民文學出版社，1964），〈前言〉，頁 5-6；亦有將其體制視為受到漢譯佛經的影響，見李秀花，〈論漢譯佛經長篇故事之體制對唐代敘事文學發展的作用〉，《東南大學學報》（哲學社會科學版），10（南京：2008），頁 231-235。

<sup>25</sup> 參見鄭振鐸，《中國文學論集》（臺北：明倫出版社，1970），〈關於「遊仙窟」〉，頁 478-493；李劍國，《唐五代志怪傳奇敘錄》（天津：南開大學出版社，1993），頁 167。

<sup>26</sup> 參見吳海勇，《中古漢譯佛經敘事文學研究》（北京：學苑出版社，2004），頁 410-430。

<sup>27</sup> Raoul Birnbaum 研究指出，感通通常應用於地方、物品、人等三方面，道宣的《集神州三寶感通錄》與《道宣律師感通錄》著重於聖地與聖物的感通，而《續高僧傳》則是著重於僧人的感通。

從敘述結構來說，天神韋將軍與其屬下眾多的神人分別來謁，廣泛地與道宣展開對話，一開始基本上是由道宣設問，天人回答；後來轉為由天人設問，道宣來回答。其話題則大致分為兩個部分：一是漢地佛像、寺塔的來歷與靈跡，貫穿整個文本表層，從上古到近世（意指唐前）像、寺、臺、塔等佛、菩薩的神變遺跡，地域遍及蜀、湘、楚、贛、滇、陝、隴、甘、天竺、扶南等地；二是律制中僧衣、坐具、戒壇的相狀和涵義等，前者為佛法流行的徵兆，後者為佛法常駐的基礎。由此串連起來成為一種神啟文本，已然構成一個獨立的長篇，並非如一般六朝同類書籍，只是個別的感應靈驗故事的集結。該傳藉由八個神人與道宣或長或短地輪流問答的形式，即可打破始終僅由同一個人敘述的單調冗長，而將全篇分割為幾組性質同中有異的問答，把古、今佛教祥瑞、徵兆等涉及神秘的事件與嚴肅的戒律穿插討論，既用以增加文情的變化，減少陳述戒律的沈悶；又能經由天人的實際經驗加深那些遠古佛事的真實感、可信度，並突顯了佛教彈指千年的時間感。這種真實與虛幻交織的敘述，構成了宗教文學特有的風格。茲將其整理為「天人問答表」（見附錄一）。

至於敘事人稱方面，在佛經敘事中常有「如是我聞」為開端的套語，根據吳海勇的研究顯示，這種第一人稱的敘述角度，並非刻板的襲用，而是「經法傳授過程中傳法經師對此經法由來的通行表述」，不僅提示了言有所據，更「暗隱我說之義」，代表了佛教傳播過程中經師具有主動的詮釋權。<sup>28</sup>《律相感通傳》的書寫，放棄了中國傳統「傳」、「記」多使用第三人稱的全知觀點，改採第一人稱的敘事角度，通過道宣第一人稱的自述，不僅直接表現其對於戒律的看法與佛法的熱情，同時也可從道宣原本只是一個被動接受天人傳達古今佛事靈跡「消息」的接收者，逐漸解悟其中的「前世因果」，轉而成為主動說明制作律相因緣的詮釋者（詳見第三節論述），也由此可見佛教神啟文學的特質。

然而過去國人對於這種特殊的文體不太熟悉，而予以質疑，認為該書在一開始的〈序〉中，就隱然存在一個敘述上的矛盾。如果敘述者確為「道宣」，為何同樣一個「余」，會從唐初的道宣一下子往回跳至梁初的見聞？若說此一文本中同時存

---

Birnbaum 以僧傳中與五臺山有關的僧人事蹟為例，他認為感通並不涉及神異的行為，而是由於僧人「清淨」與「神聖」的一種自然地感發，或是對於祈求者虔誠心理的回應，他認為這樣的感通和僧人的神異行為無關，並非回應僧人顯現於外的操作。參見 Raoul Birnbaum, "The Manifestation of a Monastery: Shen-Ying's Experiences on Mount Wu-t'ai in T'ang Context," *Journal of the American Oriental Society*, 106.1 (1986), pp. 135-136.

<sup>28</sup> 參見吳海勇，《中古漢譯佛經敘事文學研究》，頁 416-417。



在著多重身分的道宣，包括「隱射作者道宣」、「敘述者道宣」和「與神人對話的道宣」，那麼這三種道宣究竟與前述「歷史中的道宣」在人格特質上是否一致？彼此之間又如何作用？不僅可從敘述者、文體結構上展開討論，還可從神識輪迴等宗教義理傳播的角度，探討《律相感通傳》中前世今生的跨界書寫，並揭示其中所寓含的文學、文化與宗教意涵。

### 三、幽通極變：兩個神識故事的改寫

在《律相感通傳》的敘述中，開頭特別運用了兩個前代的靈異故事，經由改寫成為佛教的神識故事，同時為了強調其可信性，乃採用第一人稱的對話作為敘述，並非僅基於敘述技巧上藝術功能的考量，背後還有六朝以來釋家所好言「神不滅」之論為其義理依據，目的就是用以闡發佛教的業報輪迴說和法身思想。前者涉及了三世觀，後者則關乎有佛、無佛的質疑，<sup>29</sup> 凡此都可視為佛教有意與其他思想系統的神、鬼與他界展開對話的基點。從《律相感通傳》所建立的敘述方式，特別應看重如同「楔子」的兩個前代靈異故事，形成本書一種非常特別的敘事策略，也即是引論式的敘述手法，關鍵在於本書採用當時盛傳的說話事例，引發印證如何在佛、道或梵、漢的文化相遇中，從中土傳統的生死鬼神觀，轉化至佛教的神識觀——這關涉了宗教經驗中神秘體驗的交流、改造、變化等核心理念。

#### (一)神來形見的蘇韶

佛教在漢地發展，亟需應用在地社會的文化資源，也即是經由既有觀念的改造，重新賦予自身的意義。此傳所選的蘇韶形見的故事之所以可以被改造，作為兩種文化的對照，正在於其揭露了人死後的他界想像。道宣《律相感通傳》亦徵引干寶《搜神錄》述蘇韶「晝見形於其家」事，今本《搜神記》雖不見這則記事，王隱《晉書》所載業已遺佚，但蘇韶死而形見的故事幸可考諸中古類書，在《太平廣記》卷 319、《太平御覽》卷 554 和 883 等處都曾引，但敘述內容與《律相感通傳》所述則不盡相同。<sup>30</sup> 根據今本所見的蘇韶故事，大致可分為三個主要情節：

<sup>29</sup> 詳參聶士全，〈神滅與否之爭對中國佛學釋經路向的影響〉，《蘇州科技學院學報》（社會科學版），22.1（江蘇：2005），頁 43-47。

<sup>30</sup> 見李昉等編，《太平廣記》（北京：中華書局，1961），卷 319，〈鬼四·蘇韶〉，頁 2528-2530；李昉等編，《太平御覽》（臺北：臺灣商務印書館，1975），卷 554，〈禮儀部三十三·

一為蘇節夢亡兄蘇韶形見，預告其因觸犯陰間禁忌，將受到剃髮之刑；二為蘇節白日行走，忽見蘇韶回來要求改葬，但是周圍兄弟們都既看不見亡者之形，也聽不到他的聲音。同時他所寫的文字、飲食亦虛，徒具動作而已；三為蘇韶談論冥界之事，包括他界故舊的遭遇、生死的比較、亡者有情與否、祭祀厚葬是否有益生人亡者、行疫殺人的原因、亡者是否也有壽命、夢見亡者的原因，以及接觸亡者的感覺等等。全篇文旨在於表達一種中國傳統理性的死亡觀：生死異界（禁忌）和死生相續（才德與情感），<sup>31</sup> 也即是認為生實死虛，冥界為此界的映照，但用沖犯和疫殺表現生人對於死亡的恐懼與防衛，並將亡者形見視為死者生前情感與意念的延續與補償。故從人情義理上詮釋傳統宗教中的祭祀鬼神、喪葬禮儀的必要性，且試圖駁斥鬼能傷人的俗說，<sup>32</sup> 似乎較接近傳統儒家的立場。

相較於王隱《晉書》所載者，《律相感通傳》中所引蘇韶形見的故事則別有旨趣，乃有意簡化前述的怪異情節，濃縮為「晝見形於其家，諸親故知友聞之並同集」的梗概，但另增添了親故知友「並見」其「飲噉言笑」，也可以與之自由交談、賦詩的情節。將「形見」的對象，由蘇節一人擴大至親故知友，目的就是藉由「形見」的普遍性，確立死後世界存在的真實性與可證性；最後還特別徵引了一首鬼詩，顯然是為了將亡者的他界經驗，綜合濃縮於一首詩句，其詩採用的是仿賦體的詩賦形式，曰：

運精氣兮離故形，神眇眇兮爽玄冥。歸北帝兮造酆京，崇墉鬱兮廓崢嶸。

升鳳闕兮謁帝庭，邇卜商兮室顏生。親大聖兮項良成，希吳季兮慕嬰明。

抗清論兮風英英，敷花藻兮文璨榮。庶擢身兮登崑瀛，受福祚兮享千

---

葬送》，頁 2639a；卷 883，〈鬼神部三·鬼上〉，頁 4054a-b。關於蘇韶故事的英譯、註釋與分析，見 Stephen Bokenkamp, *Ancestors and Anxiety: Daoism and the Birth of Rebirth in China* (Berkeley: University of California Press, 2007), pp. 39-51.

<sup>31</sup> 參見劉宛如，〈形見與冥報：六朝志怪中鬼怪敘述的諷喻——一個「導異為常」模式的考察〉，頁 1-45。另 Robert Campany 也已經注意到中國冥界死生相續的特色。參 Robert Campany, "Living off the Books: Fifty Ways to Dodge Ming 命 [Preallotted Lifespan] in Early Medieval China," in Christopher Lupke (ed.), *The Magnitude of Ming: Command, Allotment, and Fate in Chinese Culture* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005), pp. 129-150.

<sup>32</sup> 見李昉等編，《太平廣記》，卷 319，〈鬼四·蘇韶〉，頁 2528-2530；李昉等編，《太平御覽》，卷 883，〈鬼神部三·鬼上〉，頁 4054a-b。

齡。<sup>33</sup>

本詩的首聯寫死亡，將其視為一種形神分離的過程，精氣為神，在脫離原本的形軀後，輕渺遠舉，升往冥界。第二聯描寫冥界的所在形象，隸屬北帝掌管的酆都，城池高聳深廣。第三至四聯，內容略顯模糊，但若對應於王隱《晉書》所載，應是蘇韶回答他界故舊遭遇的問答，即可幫助理解其中的意含。其曰：

節問所疑，韶曰：「言天上及地下事，亦不能悉知也。顏淵 (521-481 BC)、卜商 (507-?) 今見在，為修文郎，修文郎凡有八人。鬼之聖者，今項梁 (?-208 BC)；成賢者，吳季子 (576-484 BC)。」……韶與節別，曰：「吾今見為修文郎，守職不得來也。」……自是遂絕。<sup>34</sup>

意指蘇韶在冥界所遇的亡者，包括孔門賢弟子顏回、卜商，皆在酆都冥府任修文郎。冥界修文郎的編制共有八人，皆挑選不平凡者擔任，非鬼之聖者，即為鬼之賢者，至少要如項梁（良）與吳國季札之類，方可為之。而《太平御覽》卷 883 引《晉書》，文句略有不同，最後幾句作「顏淵、卜商今見在，為修文郎。凡有八人，鬼之聖者梁成 (?-383)，賢者吳季子。」<sup>35</sup> 據此，則可解作蘇韶入冥廷見後，接觸到擔任修文郎的顏回、卜商等人之外，其他還有忠勇殉國的前秦將領梁成，<sup>36</sup> 以及謙恭讓國的春秋吳國賢者季札。無論何解為是，都意謂著蘇韶即將轉任冥界中重要的職位，不得再輕易形見，也即是蘇韶形見的目的，無乃是在為生者解答對他界的種種困惑與恐懼，任務達成之後，則以人鬼殊途做一合理的結束。但這首鬼詩，在敘事之外，亦寓有抒情之意，表達了蘇韶對於這些前賢的欽慕之意，願與其清論與酬答，展現才略文采。最後一聯詩句，則從蘇韶自身的角度，述說希望自己能夠從此脫離死籍，轉昇崑崙瀛洲，躋身於修文郎的仙官行列，不僅滿足了中古文士寄身於翰墨的人生理想，並以文學作為社交生活的一部份，進而更可達成不朽的

<sup>33</sup> 釋道宣，《律相感通傳》，頁 874b。

<sup>34</sup> 李昉等編，《太平廣記》，卷 319，〈鬼四·蘇韶〉，頁 2529。

<sup>35</sup> 李昉等編，《太平御覽》，卷 883，〈鬼神部三·鬼上〉，頁 4054b。

<sup>36</sup> Stephen Bokenkamp 引《抱朴子·對俗》：「威可以叱吒梁成」補充梁成的身分，王明《抱朴子內篇校釋》曰：「言得道術高如梁成之鬼，亦可以威力叱吒之也。」參 Stephen Bokenkamp, *Ancestors and Anxiety: Daoism and the Birth of Rebirth in China*, pp. 44-45；王明，《抱朴子內篇校釋》（北京：中華書局，1988），頁 48。

福祚與永生的願望。<sup>37</sup>

這首鬼詩的書寫模式與語彙乍看類似於當時盛行的遊仙詩，首先在精氣離形飛昇的描寫，相較於仙真的飄然飛動、托身雲霄，實則有本質上的差異；因為無論是文人與仙真所作的遊仙詩，飛昇者都是「形」，而非「魂」，例如期望與仙真「乘雲游八極」<sup>38</sup>的嵇康，或「飛輪高晨臺，控轡玄壘隅」<sup>39</sup>的仙真昭靈李夫人，都必須藉著乘翔雲、駕龍車才能飛翔上騰，而非如鬼詩中的亡魂本身就可輕渺遠舉。其次，亡魂所至的北帝酆都冥界，也有鳳闕帝庭，看似與那些具有帝王習氣的遊仙詩相類，如曹植寫道：「閭闔啟丹扉，雙闕曜朱光。徘徊文昌殿，登陟太微堂。上帝休西櫺，群后集東廂」，<sup>40</sup>丹扉朱闕、功能配置井然的殿堂宮室，展現了天、地、人的帝宮同構的現象；但趙益的研究指出，由〈遠遊〉所開展出的文人化遊仙詩，主人翁神遊的方向，或為東方神仙學說的發源地，或為西方崑崙極遠之地，或為南方羽人丹丘、不死舊鄉之所在，<sup>41</sup>正好與北方冥界有所區隔。再者，在生死觀上，早期神仙道教追求不經死亡的白日飛昇，而〈序〉中所引的這首鬼詩，雖不見載於六朝典籍，卻包含了六朝入冥書寫的重要母題：離形、魂升、入冥（廷問）、<sup>42</sup>遇故舊（或古今名人）和償願等情節單元，<sup>43</sup>乃用故事傳達了漢地中土人對於生死大事的思索，既容納了傳統的氣化說，也與《真誥》中表現鬼界羅酆宮的思想連結，相信無形之神並不會有時而盡，仍可繼續轉昇，<sup>44</sup>因而表現了中世紀的死亡煉度的觀念。根據學者的研究發現，漢代以來中國人即注重死後身體的保存，而在道教的發展過程中與尸解成仙的觀念結合，<sup>45</sup>張超然與謝世維分別對此

<sup>37</sup> 有關仙、鬼重合的冥界的考察，可參見劉苑如，〈形見與冥報：六朝志怪中鬼怪敘述的諷喻——一個「導異為常」模式的考察〉，頁 20-22。

<sup>38</sup> 見遼欽立輯錄，《先秦漢魏晉南北朝詩》（北京：中華書局，1983），卷 9，〈魏詩〉，嵇康，〈代秋胡歌〉其六，頁 480。

<sup>39</sup> 見陶弘景，《真誥》，《正統道藏》第 35 冊（臺北：新文豐出版，1985），卷 3，〈運象篇〉，頁 12。該詩傳為昭靈李夫人所作，送給許玉斧，經楊羲記錄，後由陶弘景將此類「通靈」記錄編輯成書。

<sup>40</sup> 遼欽立輯錄，《先秦漢魏晉南北朝詩》，卷 6，〈魏詩〉，曹植，〈五遊詠〉，頁 433。

<sup>41</sup> 見趙益，《六朝南方神仙道教與文學》（上海：上海古籍出版社，2006），頁 262-263。

<sup>42</sup> 完整的入冥描寫，又可分為登籍、廷問和冥判等情節，本文只有廷問的部分。

<sup>43</sup> 參見劉苑如，〈朝向生活世界的文學詮釋——六朝宗教敘述的身體實踐與空間書寫〉（臺北：新文豐出版，2010），〈重繪生命地圖——聖僧劉薩荷形象的多重書寫〉，頁 173-182。

<sup>44</sup> 參見松村巧，〈『真誥』に見える「羅酆都」鬼界說〉，收入吉川忠夫編，《六朝道教の研究》（東京：春秋社，1998），頁 167-187。

<sup>45</sup> 見 Isabelle Robinet, "The Metamorphosis and Deliverance from the Corpse," *History of Religions*, 19 (1979), pp. 37-70; Ursula-Angelika Cedzich, "Corpse Deliverance, Substitute Bodies, Name Change, and

現象根據經典做了有系統的梳理。<sup>46</sup> 配合鬼詩擇要述之：早在《老子想爾注》中已有「太陰，道積練形之宮也。世有不可處，賢者避去，託死過太陰中，而復一邊生像，沒而不殆也」<sup>47</sup>之說；到了東晉的《正一天師趙昇口訣》提到「太玄紫籙」的道民死後經過土戶，而魂魄登於紫府，待太平之世降臨，精魂將回到尸首復生；<sup>48</sup>而後至於《真誥》乃指出，古代仙人昇仙太微天，但「自世事乖玄，斯業未就，便當暫履太陰，潛生冥鄉，外身棄質，養胎虛宅，陶氣絕籙，受精玄漠，故改容於三陰之館，童顏於九鍊之戶，然後知神仙為奇，死而不亡」。<sup>49</sup>換言之，鬼詩在遊仙詩「服食享遐紀，延壽保無疆」<sup>50</sup>的不死願望之外，別開了另一由冥而仙的希冀之想。

討論焦點重回《感通傳·序》挪用蘇韶故事的用意。王隱《晉書》與《律相感通傳》的記載已然分化出「神滅」與「神不滅」兩個迥然不同的方向。王隱《晉書》所載亡者「有壽命否」的問答——顯示傳統儒家雖然不否認鬼神的存在，但認為鬼亦會受到氣的變化影響，各有不同的壽命，但終將歸於「神滅」；<sup>51</sup>而《律相感通傳》的鬼詩實際上也可稱之為由冥而仙的仙詩，但對於全書來說，更重要的是將傳統骨骸屬地，而精神屬天，形滅而神歸於無形的說法，進而往「神不滅」的方向發展。進一步來說，《律相感通傳》採用本土熟悉的形見故事，改寫為佛教「神來形見」故事。在書寫策略上，首先作者必須破除人死神滅、無三世輪迴的論點，作為本書天人遇合記錄成立的前提。正因為釋家相信：人死神不滅，眾生各依其所作之業，趣往六種不同的世界。其中天道（deva-gati）為六趣中最高最勝之有

---

Feigned Death: Aspects of Metamorphosis and Immortality in Early Medieval China," *Journal of Chinese Religions*, 29 (2001), pp. 1-68.

<sup>46</sup> 參見張超然，〈道教靈寶派度王經典的形成：從《元始五老赤書玉篇真文天書》到《洞玄無量度人上品妙經》〉，《輔仁宗教研究》，20（臺北：2011），頁 29-62；謝世維，〈煉形與救度：中世紀道教經典當中的煉度觀念與死亡救濟〉，《中央研究院歷史語言所集刊》，83.4（臺北：2012），頁 739-777。

<sup>47</sup> 見顧寶田、張忠利注譯，《老子想爾注》（臺北：三民書局，1997），頁 72。

<sup>48</sup> 見佚名，《正一天師告趙昇口訣》，《正統道藏》第 55 冊（臺北：新文豐出版，1985），頁 4a-4b。

<sup>49</sup> 陶弘景，《真誥》，卷 4，頁 14-15。

<sup>50</sup> 見遼欽立輯錄，《先秦漢魏晉南北朝詩》，卷 6，〈魏詩〉，曹植，〈五遊詠〉，頁 433。

<sup>51</sup> 《太平廣記》〈鬼六·郭翻〉條亦記鬼詩一則曰：「神散登旻蒼，性軀忽以亡。追念疇昔志，精魂還逍遙。秉心不得令，不免時所要。薄言告所親，恐謂言妖忘。大沒無識，在昔有蘇韶。」李昉等編，《太平廣記》，卷 321，〈鬼六·郭翻〉，頁 2543。正是表達了人初死為鬼，精魂脫離故形，但由於昔日心志未償，而徘徊於親友之間。其中最後一句「大沒無識，在昔有蘇韶」，正是以「蘇韶」的故事說明鬼之精魂亦有壽命長短，終歸於無形無識。

情。而居住於此的有情稱為天人，相當於通俗所謂的「神」。根據佛經記載，天乃距離地上最遙遠之上，由下至上，又可分為四天王天 (Cāturmahārājakāyika-deva)、三十三天 (Trayastrīṣa)、夜摩天 (Yāma)、兜率天 (Tusita)、化樂天 (Nirmānarati)、化自在天 (Paranirmita-vaśa-vartin)。此中四王天在須彌山之半山腰、忉利天在須彌山之頂上，故稱為「地居天」；夜摩天以上之四天及色界諸天，住於三十三天之上空，故稱為「空居天」。天人的身量、晝夜長短和定壽都與人間不同，其單位遠大於人間，譬如四天王身長一俱盧舍（約二里）<sup>52</sup> 四分之一，以人間五十歲為一晝夜，定壽五百歲。<sup>53</sup> 是以來謁的南天神韋將軍屬下王璫、羅姓天人、費姓天人、陸玄暢、黃瓊、姚姓天人、苟姓天人等神人，無論是在何朝何地生天，今皆為四王天界的天人；近如孫吳時代 (222-280) 的蘭臺臣王璫，在離世數百年後，仍能以身人的身份與道宣接觸，並見證其生前曾親聞康僧會 (?-280) 感舍利神威之瑞，又見闕澤 (170-243) 與張昱受感天人入身，得以通敏對答，以弘大法等佛教傳播的事蹟；或遠如生於夏朝的陸玄暢，在夏桀 (?-1766 BC) 時生天，身後為迦葉佛時的天人，俱見佛之垂化；其後為了開導教化世人的緣故，又於周穆王 (1001-947 BC) 時暫時現身。正由於四天王天與人間的時間相差多達五十倍，天眾的壽命也隨之倍增，故既能經歷迦葉佛在京西高四臺的第三會；也可見證周穆王時文殊、目連來化；又在宇文周 (557-581) 時，曾目睹文殊在清涼山的種種化現之跡等等。

由此可見，與蘇韶的鬼詩相比較，佛教人死之後神魂離形生天的死亡想像上，兩者在形式幾乎無異，然對於「天」的他界想像則差異頗大。鬼詩中的北帝酆都，顯然是漢地王朝與官署的反映，此外另有崑崙瀛州等仙境樂園，通過之後得享不朽

<sup>52</sup> 印度之計數有各種不同說法，就由句換算拘盧舍而言：印度之國俗係採取四拘盧舍為一由旬。然佛典大多以八拘盧舍為一由旬，如有《部毘奈耶》卷 21、《大毘婆沙論》卷 136、《俱舍論》卷 12 等所載皆是。據《大唐西域記》卷 2 載：舊傳之一由旬可換算為四十里，印度之國俗為三十里，佛教為十六里。參三藏法師義淨奉詔譯，《根本說一切有部毘奈耶》，《大正新脩大藏經》第 23 冊（臺北：新文豐出版，1983），卷 21，頁 739a；五百大阿羅漢等造，三藏法師玄奘奉詔譯，《阿毘達磨毘婆沙論》，《大正新脩大藏經》第 27 冊（臺北：新文豐出版，1983），卷 136，頁 702a；尊者世親造，三藏法師玄奘奉詔譯，《阿毘達磨俱舍論》，《大正新脩大藏經》第 29 冊（臺北：新文豐出版，1983），卷 12，頁 62b；三藏法師玄奘奉詔譯，大總持寺沙門辯機撰，《大唐西域記》，《大正新脩大藏經》第 51 冊（臺北：新文豐出版，1983），卷 2，頁 875c。

<sup>53</sup> 相關記載頗多，名稱略有差別。如見婆藪槃豆造，天竺三藏真諦譯，《阿毘達磨俱舍釋論》，《大正新脩大藏經》第 29 冊（臺北：新文豐出版，1983），卷 9，頁 218c、219b。

之福祚。<sup>54</sup> 而四天王天僅是欲界六天之初天；其上尚有色界的十七天（另有十六或十八天之說），越往上界則天眾身體愈大，壽命亦次第增長，肉體的條件也愈加殊勝；最後到達無色界的空無邊處天、識無邊處天、無所有處天、非想非非想處天等天。凡此皆顯示印度充滿想像的多重宇宙觀色彩，以及不同時間維度的玄想。然從佛教更深層的理論來說，時間與空間都是空幻的，無論人間、冥界或仙境，深究其實都只有空間維度的差別，而其形式的歧異，則與不同的地域文化相關。因此，敘述者道宣自述閱讀鬼詩的反應是「初見其詞，若存若亡」，<sup>55</sup> 在其潛意識中，似乎殘存著中國本土酆都、崑崙的他界記憶。不過更關鍵的差異，還是在「神」的意涵上有所不同。

《律相感通傳》中屢屢言「神」，從蘇韶形見的故事來看，「神」近似一般人所說的靈魂，但本書的重點，其實已經從傳統的形神論述轉移到神識的作用。根據道宣與神人的問答，其文曰：

又問：「幽冥所感，俗中常有疑：以神去形朽，而猶重來？如記傳中，或經七日、百日，至三年者，識來形起，如生不殊；如經中云：『錄其精神，在彼王所，五三七日者。』」<sup>56</sup> 何耶？」答曰：「人稟七識，識各有神，心識為主，主雖前往，而餘神守護，不足怪也。」<sup>57</sup>

道宣指出，一般漢地人對於人死之後仍有感應的事常感到懷疑：既然死後神魂離散，形體朽爛，為什麼還能活轉回來？他根據六朝志怪傳記的記載，屢見過了七

<sup>54</sup> 有關崑崙勝境的研究頗多，但囊括神話、道經和出土資料等不同性質材料，使用最便利者，參見李豐楙，〈多面王母、王公與崑崙、東華聖境——以六朝上清經派為主的方位神話考察〉，收入李豐楙、劉苑如主編，《空間、地域與文化——中國文化空間的書寫與闡釋》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002），頁 43-132。本文後改寫為李豐楙，《仙境與遊歷：神仙世界的想像》（北京：中華書局，2010），〈王母、王公與崑崙、東華：六朝上清經派的方位神話〉，頁 106-174。

<sup>55</sup> 釋道宣，《律相感通傳》，頁 874b。

<sup>56</sup> 據考，此經應指《佛說灌頂拔除過罪生死得度經》，但文字稍異，經文作「閻羅監察隨罪輕重，考而治之。世間痿黃之病、困篤不死、一絕一生，由其罪福未得料簡。錄其精神，在彼王所，或七日、二三七日，乃至七七七。名籍定者，放其精神，還其身中，如從夢中見其善惡。其人若明了者，信驗罪福。」天竺三藏帛尸梨蜜多羅譯，《佛說灌頂拔除過罪生死得度經》，《大正新脩大藏經》第 21 冊（臺北：新文豐出版，1983），卷 12，頁 536a。經文本意應是解釋瀕死和死而復生者的原因和宗教啟示，並非指已死的魂神。

<sup>57</sup> 釋道宣，《律相感通傳》，頁 879b。

天、百日甚至數年，亡者形見還能與活著時一個樣的例證。另外佛經亦曾記載閻羅王領世間名籍，羈拘神魂數日而放行之事。這究竟是什麼原因？神人的回答，是從佛教中的七識（即眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識等）來解釋。其中眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識都是心識，由於有情之心識靈妙不可思議，故稱為神識。經云「神識界不可以色得見，亦不至色體，但以所入行作而體現色」，<sup>58</sup> 也即是說心識與色不能單獨生起，必須相互依賴，彼此作用，才能有生命的存在及其運動；從另一方面來說，神識也可成為輪迴的載體，在六識中的意識，與第七識末那識 (manas-vijñāna)——又可譯作「思量」，恆在審察、恆在思量，都是一種朝向人的內在生命，讓我們意識到自我存在的心識作用，卻也可由此生出我癡、我見、我愛、我慢四個根本煩惱。佛家或以為，凡此累世的執念就會儲存在阿賴耶識 (ālaya-vijñāna) 中，唯識學稱之為持藏業力種子。由於我執，就會造諸因業，循環不已，使眾生在生死輪迴中流轉，不能自拔；反之，則可斷滅煩惱惡業，徹悟人、法二空之真理。因此放在傳統中國的語境下，就使用一種譬喻性的說法，將神識類比為「神魂」；然在佛教緣起的生命觀的詮釋下，意義又有所轉化，也就是此生的心識之神雖已離去，一旦因緣境生，就會再次發生作用，物質性的色亦隨之相應而生，故識來神起，猶可重來，誠不足為怪。

## (二)神識輪迴的江女

第二個例證則是佛教自身的說話，藉由江泌之女類似神啟式的經典形成，表明當時對於新造疑偽經的態度，並作為神識可以輪迴的印證。而大背景則在中國自古既有尊經宗聖的傳統，而聖人有時而盡，經典卻承載著聖人之道，對於弘揚聖道之功可長可遠。在《律相感通傳》中，承繼了傳統對經典、文字的崇拜，篇首即提出「梁初江泌女誦出《淨土》、《大莊嚴》等三十餘經」一事，作為詮釋佛教著述、翻譯與寫經等事業的因緣。

江女誦出經一事，目前可見最早的記錄，就是僧祐 (445-518)〈新集疑經偽撰雜錄〉中「僧法尼所誦出經二十一種凡三十五卷」：

<sup>58</sup> 「譬如風吹動諸樹木，發起山壁水涯，觸已作聲。以冷熱因緣所生，是故能受，然彼風體不可得見。……此神識界亦復如是，不可以色得見，亦不至色體，但以所入行作體現色。」見天竺三藏闍那崛多譯，《大寶積經》，《大正新脩大藏經》第 11 冊（臺北：新文豐出版，1983），卷 109，頁 610a。



齊末太學博士江泌處女尼子所出。初，尼子年在韶齡，有時閉目靜坐，誦出此經。或說上天，或稱神授，發言通利，有如宿習。令人寫出，俄而還止，經歷旬朔，續復如前。京都道俗咸傳其異。……此尼以天監四年(505)三月亡。有好事者得其文疏，前後所出經〔定〕二十餘卷。厥舅孫質以為真經，行疏勸化，收拾〔合〕傳寫。既染毫牘，必存於世。<sup>59</sup>

根據僧祐的記載，我們可以得知這一系列經典從啟示、流傳到著錄的過程。在晉唐宗教經典的出現和傳承中，神人感遇與啟示佔有非常重要的地位。道教學者已經針對這個時期造經的現象做了深入的研究，基本上都強調經典與文字來源的神聖性與權威性，而將神秘的符文訴諸仙真所授，並在天人傳承中建立經典的神聖性與超凡價值，從而建構出脈絡分明的經典傳承譜系。<sup>60</sup> 以佛教來說，自兩漢進入中土以來，大部分的漢文佛典都是直接譯自梵文佛經。對於正統佛教學者而言，所有非出自佛陀口授，而來自域外、或譯自梵文經典的經文，其真實性都會受到質疑。

從梁僧祐所作的經錄《出三藏記集》的記載可知，六朝時期出現了許多受到正統佛教學者質疑的「佛教經典」，他引道安〈新集安公疑經錄〉論及當時佛經與偽經摻雜的狀況，曰：「經至晉土，其年未遠，而喜事者以沙揉金，斌斌如也，而無括正，何以別真偽乎！」<sup>61</sup> 特別是經過晉、南北朝以來，許多經典幾經翻譯，再歷經了法難和離亂，佛教經典或被禁毀，或遭淪亡，等重新匯聚經、目時，所抄的異本紛出，更增加了許多疑偽經的數量。開皇十三年(593)，隋文帝下令大興善寺的僧人法經等人編撰《開皇錄》，書成於隋文帝仁壽二年(602)；彥琮(557-610)主撰《隋眾經目錄》；唐龍朔三年(663)，靜泰撰編撰的《眾經目錄》（又稱《泰靜錄》）；道宣在664年編的《大唐內典錄》，歷經智昇《開元釋教錄》，一直到唐末的《大唐保大乙巳歲續真元釋教錄》。凡此經錄都曾承續或發展僧祐對疑偽經的辯證精神，而各有寬嚴不同的標準。<sup>62</sup>

<sup>59</sup> 釋僧祐，《出三藏記集》，《大正新脩大藏經》第55冊（臺北：新文豐出版，1983），〈錄〉下，卷5，〈新集疑經偽撰雜錄〉第3，頁40a-b。〔〕中文字，據蕭鍊子之文字點校修改，參釋僧祐撰，蘇晉仁、蕭鍊子點校，《出三藏記集》（北京：中華書局，2003），頁230-231。

<sup>60</sup> 有關個別經典的研究非常多，其中比較弘觀論者，可參見李豐楙，〈經脈與人脈：道教義理與實踐中的宗教威信〉，《臺灣宗教研究》，4.2（臺北：2005），頁11-55；謝世維，〈聖典與傳譯——六朝道教經典中的「翻譯」〉，《中國文哲研究集刊》，31（臺北：2007），頁185-233。

<sup>61</sup> 釋僧祐，《出三藏記集》，〈錄〉下，卷5，〈新集安公疑經錄〉，頁38b。

<sup>62</sup> 相關研究可參方廣錫，〈關於江泌女子僧法誦出經〉，《普門學報》，2（臺北：2001），頁1-

佛教疑經或偽經的來源主要有幾種：一是僧人自作偽經，欺騙信眾；二是抄集經義，別成一部；三則是有人自言神授，口誦佛經，從而出現一種存疑的佛教經典。其中最引起爭議者，乃是那些得自神授的佛經的出世與傳布情形，如據傳漢建安年間的丁氏妻曾在恍惚中以胡言胡書出經，即是一例；而記載最詳細的，就是本文所討論的齊末太學博士江泌之女誦出的《寶頂經》等佛經二十一部事。這些經典在永元元年（499）至天監四年（505）間陸續誦出，可見這一系列經典的神授還經歷了一段相當長的時期。<sup>63</sup>

僧祐耳聞僧法誦經事，得知此女「有時閉目靜坐，誦出此經。或說上天，或稱神授」。於是他親自到僧法的家中去尋訪，只得《妙音師子吼經》三卷。儘管僧祐對於真經的標準非常嚴格，卻不得不對年幼的僧法誦經時「發言通利，有如宿習」的神異現象，深感驚奇，因而動搖了他區分佛經真偽的標準，特別標舉出「僧法尼所誦出經入疑錄」一項，用「疑經」一詞來稱呼這些經典，以區別於被歸入「新集疑經錄第三」的偽經。

然當時大部分的人亦都以此為異，並接受江女的說法，認為這一系列經典乃得自天授神啟，以至驚動梁武帝，親自召她面見，其中《踰陀衛經》是在臺內華光殿中誦出的。但江氏女究竟是如道教中人，通過與神靈的交流或處於神靈附體（possession）的狀態中得到啟示而誦經？<sup>64</sup> 還是只是妖言妄作？抑或另有原因？引發了不同的見解。有別於世俗將其視之為神授，並加以崇拜的態度，法經等人採取了十分嚴峻的立場——認為「經非金口，義無傳譯」，就必須予以排斥；但也有如費長房（約 562-597）者，他在《歷代三寶記》（撰成於 597）中對僧法誦出經的解釋比較保留，認為那「是宿習來，非關神授」。<sup>65</sup> 換言之，他不是簡單地予以肯定或否定，而是追索其原因。根據他的解釋，江女誦經並不是什麼神授，而是在輪迴轉世的過程中，後一生對於前一生經驗的憶持。他進一步解釋說：

移識託生，……質礙之像，尚得相隨，況心內慮知之法而不憶念？所以

30；張森，〈百年佛教疑偽經研究略述〉，《敦煌學輯刊》，1（蘭州：2008），頁 122-125。

<sup>63</sup> 費長房將江泌女這些經典誦出的年紀一一標出，參費長房《歷代三寶記》，《大正新脩大藏經》第 49 冊（臺北：新文豐出版，1983），卷 11，頁 96c-97a。

<sup>64</sup> 根據學者研究，六朝志怪小說中神女感遇故事和宗教經典啟示傳說已有許多這類神啟得經典的記載，比如弦超得《周易注》、漢武帝得《五嶽真形圖》和《六甲靈飛十二事》，或楊羲（330-386）、許謐（305-376）得真人降受手書。詳見程樂松，《即神即心——真人之誥與陶弘景的信仰世界》（北京：中國人民大學出版社，2010），頁 53-64。

<sup>65</sup> 費長房，《歷代三寶記》，卷 11，頁 91a。

鏡瑩轉明，刃砥彌利；滄聚為海，塵積成山。世世習而踰增，生生學而益廣。……即是次生事，憶而不忘，其神功乎？<sup>66</sup>

他在這裡又提出了「移識託生」的說法，也即是眾生常帶著前生的「神識」轉世，有時尚且殘留一些對於物質的執愛，更何況是對於累世修習、思想和背誦的佛法，必然也可以累積轉移到他世，只是或表現為一種顯性的記憶（或潛藏為一種不自覺的業）。凡此皆是「識」的作用，無關乎神力介入的問題。

然而究竟敘述者道宣對於江女誦經的態度如何呢？當他見到江女所誦出的《淨土》、《大莊嚴》等三十餘經，彷彿睹物思人，於是曰：「逮于即日，猶有斯事，往緣有幸」。<sup>67</sup> 這裡較諸前述閱讀鬼詩的立場，採取了一種更為肯定的語氣，將此類前世記憶者托之為「往緣」，也即是費長房所謂的「宿習」、「移識」的作用。換言之，可由道宣自身的前世記憶經驗，從而認定道宣必然也是將江女誦經現象歸為宿習而來，而非神授。不過若再仔細檢驗《律相感通傳》中有關道宣從天人請出祇垣圖相，<sup>68</sup> 或是文殊指授，令鳩摩羅什刪定其所譯之經等記載，<sup>69</sup> 顯然又與經錄學家法經、費長房等人的意見並不完全一致，他也承認神授天啟而出經的事蹟，因而為神秘主義的經驗保留了一些彈性，對於此一事件的態度似乎比較接近僧祐。

綜言之，蘇韶形見和江泌女誦經兩例正顯示了「神識」觀念由佛教中國化到佛理純正化的過渡過程。在佛家看來，諸識之中最為神妙者乃是阿賴耶識，是為諸法之根本，含藏萬有，使之存而不失。南北朝時期論者將其視為與神明同義，認為神道就佛境（佛道）之神妙不測而言；神理即指神之理。若鄭鮮之（364-427）的薪火之喻，此薪雖盡，火理猶存，可借彼薪以顯此理。因此相信形雖滅，神理尚在。梁武帝（蕭衍，464-549）更以「源神明以不斷為精，精神必歸妙果」之判斷，對應「若前識異於後識，誰能成佛」的設問，建立神明為常住真性，性體是不斷不滅之論。沈續為〈記〉作注並序，謂神明即人所本有之「天然覺性」，所論已與《大乘起信論》的本覺思想相一致。因此，此論不僅與一般認知的鬼神無關，也實與靈魂無涉。<sup>70</sup> 《律相感通傳》的論述即承此思潮而來，利用本土熟知的魂現和神啟的靈

<sup>66</sup> 同前引，頁 97b。

<sup>67</sup> 釋道宣，《律相感通傳》，頁 874b。

<sup>68</sup> 同前引，頁 881c。

<sup>69</sup> 同前引，頁 877a。

<sup>70</sup> 參見伊藤隆壽，《中國佛教の批判的研究》（東京：大藏出版株式會社，1992），〈梁武帝《神

異故事，揭露世人關注的他界訊息，賦予佛教神識與屢世修行的新內容與新詮釋。但不可否認的，《律相感通傳》終究選擇了一種神啟式的文體，<sup>71</sup> 全篇多由異象記錄與神諭組合而成。因此大部分的內容應視為一種象徵性的言說，必須運用「靈」的角度解釋象徵記號。只是這裡的「靈」，也即是輪迴的神識，必須轉化為天道、人道中具體的形象。

#### 四、流轉形有：兩個前世今生故事的詮釋

佛陀前世今生的故事中，常出現伴隨著佛陀累世對立的負面人物——鴛掘摩羅，作為展現佛法寬弘殊妙的講論策略。湊巧的是，在《律相感通傳》的第二層敘事，透過神人口述道宣的前世今生的同時，也可發現鳩摩羅什（334-413，一說350-409）的前世今生故事，在《律相感通傳》中形成一組有趣的對照，從文本表面上可以說是制律第一的道宣與譯經第一的鳩摩羅什的對比，兩者都是累世參與佛教勝事，具有前世憶持，然更深沈的意義則是在詮釋持戒第一的道宣與淪陷戒檢的羅什對中土佛教發展的影響，強調戒律的重要性。由此也可進一步解釋下列問題：尚不通宿命的道宣究竟何以召喚神人來謁？道宣為何特別關注這些在中國的時間長河中的神變遺跡？經過這一連串的神聖相遇，敘述者道宣本身究竟有何變化？這種變化是否即是「我說」的旨意所在等等。

##### （一）持律第一的道宣

道宣在《律相感通傳》中的形象，一則作為《律相感通傳》中的敘述者，透過「余」為主詞，自我表述經歷、學養、交遊、疑問，以及戒律上的見解；一則透過

---

明成佛義》の考察——神不滅論から起信論への一視點》，頁 259；謝如柏，〈梁武帝《立神明成佛義記》——形神之爭的終結與向佛性思想的轉向〉，《漢學研究》，22.2（臺北：2004），頁 210-244。

<sup>71</sup> 在猶太文學中有一種獨特的啟示文學，用寓言、幻象、象徵、隱喻等，敘述歷史的推移，以及上帝在其中的計畫，最後以上帝的國降臨的終末觀作結。根據矢內原忠雄的研究，啟示文學有幾個特色，一有關萬國萬民的預言是以世界史為對象；二其預言的中心主旨為來世；三在啟示文學中迫害上帝子民的勢力為魔鬼，上帝自己的力量也要因此從天上顯現；四強調上帝的超越性格，並有仲介神人的天使出現；五最後將有審判的彌賽亞出現；六出現了個人復活的思想。見矢內原忠雄著，郭維租譯，《啟示錄講義》（臺南：人光出版社，1999），頁 7-9。很顯然的，佛教的神啟文體缺少了超越的上帝，預言也比較關注於地上現世佛國的實現，同時以輪迴轉世與證入涅槃取代終極的彌賽亞來臨。但是藉由比較研究，還是有助於認識佛教的神啟文體。

來感天人的口述，陳述其所見、所知的道宣。然兩者常常是相互補充的。

誠如本文一開始的提問，《律相感通傳》中的敘述者「余」——道宣，究竟與題名為作者的唐代高僧道宣律師有何關係？這個疑問還必須經由來謁天人的話語揭露，諸天四王臣佐第一次來感見面，就先肯定道宣的成就曰：

所著文翰，《續高僧傳》、《廣弘明集》等，裨助聖化，幽靈隨喜，無不讚悅。至於律部，抄錄疏儀，無足與貳；但於斷輕重物，少有疎失，斯非仁過，抑推譯者。<sup>72</sup>

這段話固然是天人向道宣說明究竟受何所「感」而來「應」的原因，另一方面從敘述的功能上來說，則藉由表揚其在著述與弘揚戒律上的成就與疏漏，再次確認了敘述者道宣與歷史中道宣身份的一致性。除了如上所引，天人盛讚《續高僧傳》等著作「裨助聖化，幽靈隨喜，無不讚悅」，在道宣與天人的問答中，還曾多次談到有關著述、翻譯與寫經的問題；韋將軍則讚誦道宣述《廣弘明集》，具有「割斷邪正，開釋明顯」之功；<sup>73</sup> 陸玄暢亦稱許他「前所製章服儀，靈神感喜。自佛法東傳，六七百年，南北律師曾無此意」<sup>74</sup> 後。凡所表達的不外乎肯定道宣著述「羽翼經典」之功。在一連串論答之後，神秘地請出祇垣圖相，<sup>75</sup> 由此營造出一種不凡的神聖感。

相對於天人的宏大敘事，道宣的自述彷彿是另外一個聲部，常採取一種追憶的口吻，說道：

余曾見晉太常干寶撰《搜神錄》。

余少樂多聞希世拔俗之典籍，故《搜神》、《研神》、《冥祥》、《冥報》、《述異》，志怪錄幽，曾經閱之。

余見梁初江泌女誦出《淨土》、《大莊嚴》等三十餘經。逮于即目，猶有斯事，往緣有幸。

<sup>72</sup> 釋道宣，《律相感通傳》，頁 874c。

<sup>73</sup> 同前引，頁 881c。

<sup>74</sup> 同前引，頁 879c。

<sup>75</sup> 同前引，頁 881c。

余與慈恩寺嵩法師<sup>76</sup>交故積年，其人即河東寺雲法師<sup>77</sup>下之學士也。<sup>78</sup>

道宣在《律相感通傳》中回憶年少時對於志怪錄幽曾有特殊的閱讀品味；經由看到《淨土》、《大莊嚴》等經，回憶起江泌女誦出經事；以及與嵩法師多年的交情，凡此皆只是叨絮著過往的瑣事，全無天人所言「割斷邪正」的霸氣。若從現代新歷史學中所說「過去」乃是「現時」的回溯，<sup>79</sup>則道宣為何在天人來感的神聖時刻，卻只是念念於昔日的見聞交遊？如此平凡記憶的選擇究竟指向怎麼樣變動的「現時」？

首先，還是從道宣本人的因緣來探討。道宣為何在其〈序〉中特別舉出百年前江泌女誦出經之事？一句「往緣有幸」其實已提供了一條探詢的線索，即指向道宣生在梁世的前世因緣。然而答案卻一直要到卷二「論律相」的部分才真正解密，其開頭即云：

天問余云：「師本在梁，已為持律之首，大有著述論名，人皆聞之。建初、定林咸其所住。及生見慈尊，少有慢情，亦大有決律相。故今生人間，今之所解，百不存一。然有所注記《鈔儀》，並是曾聞餘習。」<sup>80</sup>

誠如前節所論，天人所來皆自四王天，由於天道與人道分屬不同的時空系統，天人的壽命原本就比人道中的眾生為長甚多，晝夜長短也有所不同，因此常視人間的千百年如瞬息，對於人類過去長久的歷史，也一如回顧隔日之情事。更特別的是，天人具有各種神通，包括宿命通，也即是可以得知一般人所看不見的「前世」。於是天人經由宿命通的視域，打開道宣的前世今生時空相連互動的管道，指出他原是梁朝律宗巨匠，歷主金陵定林寺、揚州建初寺，著述弘富，聞名天下者——僧祐是

<sup>76</sup> 嵩法師事蹟，可參見贊寧著，范祥雍點校，《宋高僧傳》，卷2，〈道因傳附嵩公〉，頁25。

<sup>77</sup> 《法苑珠林》引《道宣律師感應記》作「羅雲法師」。參釋道世，《法苑珠林》，卷39，〈伽藍篇感應緣〉，〈西域志諸山感供盛寺〉2，頁598a。如此則可參見釋道宣，《續高僧傳》，《大正新脩大藏經》第50冊（臺北：新文豐出版，1983），〈義解〉第5，卷9，〈隋荊州龍泉寺釋羅雲傳〉，頁493a-b。

<sup>78</sup> 釋道宣，《律相感通傳》，頁874b、875b、874b、877c。

<sup>79</sup> 作者認為日常生活中的「現時」意識可與過去的建構形成一種對話關係，並且將這些「主動的記憶」形成傳統，在歷史變動中發揮的撫平歷史銳角，保護個體免受震驚的作用。參見 Harry Harootunian, *History's Disquiet: Modernity, Cultural Practice, and the Question of Everyday Life* (New York: Columbia University Press, 2000), pp. 3, 18-19.

<sup>80</sup> 釋道宣，《律相感通傳》，頁879c。

也。<sup>81</sup> 同時天人也解釋了兩者的關連性，正由於前世僧祐持律、著述之「因」，轉世為道宣續以注記《鈔儀》傳世為「業」。一如前面對江泌女誦經的解釋，正是「曾聞餘習」之故，也就是費長房所說的「是宿習來」，輪迴轉世所遺存的前世憶持。於是「見」江泌女所誦經一事，即成為一個轉折的分節點，其敘述既造成一種懸念，也可作為身份串連認證的機關，<sup>82</sup> 把梁、唐兩代律師的生命歷程嵌合起來，聯繫出一條弘揚中華佛教習業牽引、連綿不斷的因果之鏈。

其次，透過天人的話語，還呈顯出乾封二年（667）時道宣高齡七十二歲的形象：

計師報命已終，過一年矣。今則以傳錄餘業，慈力所薰，天人扶助故，日復一日。師豈不知，去年已來，無降損日，但枯喪耳，如枯樹朽車，無由更壯。<sup>83</sup>

天人宣告道宣此生已盡而未盡，卻早已經如「枯樹朽車」，身體日復一日的衰老頹喪，無法再次恢復健康了。至此，方才理解到《律相感通傳》中的敘述者道宣，已不復為意氣風發的勇壯之年，故在此常以懷想年少時的經驗與故友，以表現出其風燭殘年的心境。然敘述者道宣即使已經垂老，他始終縈懷者，還是在重讀藏經，抄錄要行。天人於是又說：

師前讀藏經太羸，但究與律相扶者。至於優柔文義，過非深細，必欲重讀，隨分亦應得耳。無奈報命久終，生處復欲師到。師常觀不願早生在人，有弘律教。幸願悉之！<sup>84</sup>

這裡有兩個主要論點：一則天人論斷了經、律的關係，強調經藏與戒律應是相輔相

<sup>81</sup> 參見釋慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理，《高僧傳》（北京：中華書局，1992），卷 11，〈明律〉，〈釋僧祐傳〉，頁 440-441。

<sup>82</sup> 有關前世今生的敘述模式分析，特別是「習氣相引」的主題故事，可參見丁敏，《佛教神通：漢譯佛典神通故事敘事研究》，〈「前世今生」故事敘事主題與模式〉，頁 347-348。唯需辯證的是，同書頁 366 提到《阿含經》與律部「前世今生」故事的敘述意涵，在於將因緣果報業習思想具體化為個別生命經驗的見證；但《感通傳》前世今生的故事則在傳統佛典的意涵之外，還心繫中華佛教的發展，詳見本文後論。

<sup>83</sup> 釋道宣，《律相感通傳》，頁 879c。

<sup>84</sup> 同前引。

成。言外之意，隱約之間透露了當時經、律不平衡的狀況，批評過份深究義解，甚至以機辯為尚，<sup>85</sup> 而缺少守戒行律的宗教實踐的偏失。二則是再次突顯了道宣生生世世弘揚律法的誓願。在敘述的設計上，道宣的前生歷程與壽命將了的宿命，經由天人的話語來揭示，可以強化這些論述的神聖性和權威性。但擁有宿命通的則不止於天人，道宣實際上亦可透過修行觀想，回想起已經遺忘的前世記憶，而他生生世世不忘的「習業」，就是生在人間，「有弘律教」。儘管道宣已經到了風燭殘年，然一論到決律的經驗時，就變得滔滔不絕，追溯他如何權衡於古之瑞相、前賢雅論和經典記載，比如在談論其制作《章服儀》的創意來源時，道宣分析自己綜合了讀《智度論》得佛之的典範、遵循律儀規定，並比較古代僧人和西來梵僧的實際穿著之外，更深入考量其背後風土人情，及制教所隱含的慈心，最後斟酌損益，才完成此一制作。<sup>86</sup> 由此充分展現其既尊重聖教，卻又敏於考察異同，且能不拘舊說，勇於決斷的特質。

最後，在道宣與韋將軍的對話中，又討論到佛法衰昧，天竺菩提大寺主屠宰造罪事。道宣因而憶起「常見此國以殺戮為功。每願若死，生龍鬼中，有大勢力，令其不殺」的悲願，<sup>87</sup> 其後雖因「脫生失念」，但道宣在己行將就木之際，因生慈心，又再次發願墜生，修行勇猛，以護持佛法，可見此一老僧的壯志，而不復見衰老之氣！

## (二) 淪陷戒檢的羅什

在《律相感通傳》中，這種對經典的前世憶持，亦同樣可見於對鳩摩羅什譯經的論定。中古時期以來，鳩摩羅什所翻譯的經典在教內既已引發一些爭論，討論則圍繞在兩點：一則羅什的翻譯，在當時一些佛徒的眼中並不很完整和精確，為何卻能越來越被普遍接受？二則羅什在翻譯佛典時常根據自己的理解對經文進行刪改。陸揚的研究指出，當時社會上不少人對他這種處理經文的方式感到不滿，而將他

<sup>85</sup> 《續高僧傳》書中這類好於機辯的論師記載頗多，如：「（法雲）初於妙音寺開《法華》、《淨名》二經，序正條源，群分名類，學徒海湊，四眾盈堂，僉謂理因紛鯁，機辯若疾風，應變如行雨，當其鋒者，罕不心務，賓主咨嗟，朋僚胥悅。時人呼為作幻法師矣！」又如：「禹穴慧榮住莊嚴寺，道跨吳會，世稱義窟，辯號懸流。聞顓講法，故來設問。數關微覈，莫非深隱；輕誕自矜，揚眉舞扇，扇便墮地。顓應對事，理渙然清，遣榮曰：『禪定之力，不可難也。』」釋道宣，《續高僧傳》，卷5，〈法雲傳〉，頁464a；卷17，〈智顓傳〉，頁564c。

<sup>86</sup> 釋道宣，《律相感通傳》，頁879c。

<sup>87</sup> 同前引，頁882a。



「淪陷戒檢」的行為<sup>88</sup>與他不忠於原典的翻譯態度聯繫起來。<sup>89</sup>然而卻不影響他所譯佛經的正確性和權威性。《律相感通傳》中天人的發言，則代表了支持羅什譯本的論辯聲音：首先，鳩摩羅什智慧過人，連他的弟子亦復如是，所以翻譯「以悟達為先，得佛遺寄之意」；其次，從羅什的時代以來，誦讀他所譯的佛經可使「冥祥感降」，而他對經文做出的刪定也是出自「文殊指授」，所以這些譯本不能用一般佛教的規則來衡量。<sup>90</sup>

羅什譯本受到「文殊指授」，不僅意謂著他受到智慧佛文殊的指導，對早期漢譯佛經的來源駁雜、教派屬性各不相同的經文，進行鑒別、刪定，揄揚羅什擁有當時漢地少有的完整傳統佛教知識的訓練，而能糾正先前中國佛教徒翻譯上的誤解，同時也涉及了對大、小乘經的抑揚。<sup>91</sup>第五世紀，羅什正式將大乘佛教的理論引進中國，試圖與小乘作區隔，並證明大乘的優越性。其中的關鍵點，在於菩薩觀念的轉變。「菩薩」在傳統佛教中指的是未成佛前的釋迦牟尼，但大乘佛教把未成佛前的菩薩觀念轉用到一般信徒上，並宣稱菩薩乃有出家與在家之分。此種看法要到羅什在長安翻譯、宣講大乘佛典時，才為中國佛教信徒所知。<sup>92</sup>在大乘經中，文殊常常擔任啟請和組織者。漢地流傳重要的大乘經，基本上都是文殊啟請。故羅什翻譯的經典，有許多直接與文殊相關者，如《文殊師利問菩提經》（又稱《伽耶山頂經》），記述佛陀初成道於伽耶山時，文殊菩薩請示佛陀發菩提心之深義後，應諸天子的交相請問，而答以種種菩薩道；<sup>93</sup>又如《維摩經》，記維摩稱病，欲令佛遣諸比丘菩薩問其病，藉此機會與佛派來問病之文殊師利等，反覆論說佛法，因成此經；<sup>94</sup>在《妙法蓮華經》中，佛現瑞相，文殊師利菩薩認為佛欲令眾生聞知

<sup>88</sup> 指其受呂光、姚興等人逼迫喝酒和結婚生子破戒事，見釋慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理，《高僧傳》，卷11，〈譯經〉，〈鳩摩羅什〉，頁50、53。

<sup>89</sup> 陸揚早已注意到這個現象，詳見陸揚，〈解讀《鳩摩羅什傳》：兼談中國中古早期的佛教文化與史學〉，《中國學術》，23（北京：2005），頁30-90。

<sup>90</sup> 釋道宣，《律相感通傳》，頁877a。

<sup>91</sup> 早期般若經與法華經對小乘的態度，可參見周伯戡，〈中國佛教的大乘小乘觀〉，《文史哲學報》，38（臺北：1990），頁247-252。

<sup>92</sup> 參見佐藤玄達著，釋見憨等譯，《戒律在中國佛教的發展》下冊（嘉義：香光書鄉出版社，1997），頁441；周伯戡，〈中世紀中國在家菩薩之懺法：對《大通方廣懺悔滅罪莊嚴成佛經》的考察〉，《臺大佛學研究》，18（臺北：2009），頁18。

<sup>93</sup> 見鳩摩羅什譯，《文殊師利問菩提經》，《大正新脩大藏經》第14冊（臺北：新文豐出版，1983），頁481b-483c。

<sup>94</sup> 見鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》，《大正新脩大藏經》第14冊（臺北：新文豐出版，1983），下卷，頁554a-551c。

一切世間難信之法，乃啟請釋迦為菩薩演說《法華經》的一乘思想，暗示佛說此經之殊勝處有別於他經。<sup>95</sup> 既然羅什所重新翻譯的經典都是經文殊所啟請親聞，言下之意，這些大乘經典一定更契合佛的本意。由此可以推知，「文殊指授」可視為一種大、小乘經典競爭的神話表述。

更特別的是，天人指出，羅什「從毘婆尸佛已來譯經」。<sup>96</sup> 毘婆尸佛(Vipaśyin)，或作維衛佛，為過去七佛之第一佛。根據《長阿含經》記載，此佛出世於過去九十一劫前，後於波波羅樹下成道，曾三次說法，度眾數十萬人。<sup>97</sup> 其餘六佛包括尸棄佛、毘舍浮佛、拘留孫佛、拘那含牟尼佛、迦葉佛等過去佛，與現代佛釋迦牟尼佛。相傳鳩摩羅什為過去七佛的譯師，並發了宿世本願，生生世世都要參與了佛說經典的翻譯，弘通七佛大法，執行續佛慧命的事業。

於是，在《律相感通傳》的神識觀下，鳩摩羅什不僅個人的智慧過人，還有他的弟子並為俊艾，其中有道生、僧肇、僧叡、道恒、曇影、慧觀、慧嚴、道融、僧碧、僧遷、法欽、曇無成、僧導、僧業、僧嵩等，後世有什門八俊、四聖、十哲之稱，<sup>98</sup> 能得佛遺寄之意。在天人的眼中看來，這都不是偶然的，而是基於從毘婆尸佛以來累世的因緣，業習交織的結果。儘管從過去七佛的第一佛即譯經前世的因果，此一說法不知所據為何？今唯可見《高僧傳》的羅什本傳載：

杯渡比在彭城，聞什入關。歎曰：「吾與此子戲別，三百年矣，相見杳然，未期遲於來世耳！」<sup>99</sup>

從這裡可以得知梁時已經將羅什神人化，認為他可以穿越跨越時空的限制，而流轉

<sup>95</sup> 見鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，《大正新脩大藏經》第 9 冊（臺北：新文豐出版，1983），上卷，頁 1a-4b。

<sup>96</sup> 釋道宣，《律相感通傳》，頁 877a。

<sup>97</sup> 見佛陀耶舍、竺佛念譯，《佛說長阿含經》，《大正新脩大藏經》第 1 冊（臺北：新文豐出版，1983），卷 1，〈第一分初大本經〉，頁 1c-10c。

<sup>98</sup> 「八俊」或「十哲」名單版本略有不同，但「什門四聖」為道生、僧肇、道融與僧叡，是有所共識的。見宗鑒，《釋門正統》，《叢新纂續藏經》第 75 冊（臺北：新文豐出版，1993），卷 4，頁 309b；覺岸編，《釋氏稽古略》，《叢新纂續藏經》第 76 冊（臺北：新文豐出版，1993），卷 3，頁 32a。

<sup>99</sup> 慧皎撰，湯用彤校注，《高僧傳》，卷 2，〈譯經〉，〈鳩摩羅什〉，頁 54。然《法苑珠林》所記不同：「（杯度）永嘉初中卒。羅什聞度在彭城，嘆曰：『我與此子戲別已數百年矣！』於時乃寤什亦神人也。」釋道世，《法苑珠林》，卷 31，〈潛遁篇·感應緣〉，〈西晉沙門杯度〉，頁 517a。

於不同的形有之間。更重要是，還是他累世不忘的「玄致」，也即是輪迴的神識，乃是貫串本書上下古今、出入多重天的論據基礎。

其實，《律相感通傳》中羅什的七佛因緣，正反映了十六國、北朝以來傳入的七佛信仰，一直延續到盛唐前敦煌的雜密七佛。根據研究，在北朝時期開鑿的石窟內，七佛造像大量出現，原因在於：七佛信仰的流行，與傳統帝王祖先祭祀的習慣一致，反映了古人七世先祖追根溯源的信仰；更重要的是，七佛是禪觀、禮拜的一個重要的對象。<sup>100</sup> 當時已翻譯出許多與觀佛相關的重要經典，如《佛說觀佛三昧海經》之〈念佛品〉，詳細描述了七佛的種種相好及觀想方法，以及禮拜七佛的種種好處，既可免除人世間各種劫難罪孽；更可生諸佛家，進入佛國，尤其是死後可以成佛，上生到天國中的說法，都使之更具吸引力。又如曾對中國北方地區佛教思想產生重大影響的大乘佛典《妙法蓮華經》，在卷一的〈方便品〉中提出三佛即是過去、現在、未來三世佛，強調了大乘佛教時時處處有佛的概念。三世佛又稱為三世諸佛，也即是在過去七佛之外，再加上彌勒等未來佛。另外，《禪秘要法經》亦倡言坐禪，以及觀想稱念三佛的無量功德。<sup>101</sup> 其中後兩本經典的翻譯，都是由鳩摩羅什主導翻譯的。

學者杜斗城等人發現，佛教中「三世有佛」思想，可說是針對滅法思想所提出的一種反擊，寓含「佛不滅論」的辯證。其次，「三世有佛」還具有宣傳佛教歷史悠久的作用，論證三世實有，在佛道、佛儒的競爭中，對抗末法 (saddharma-vipralopa) 無佛的排佛言論。<sup>102</sup> 因此，此一題材傳入中國後，在十六國北朝的佛教造像中大量出現，絕對與當時佛教的處境密切相關。事實上，佛教經典中一直存在著末法思想，釋尊入滅後，教法住世歷經正法、像法時代，而修行證悟者漸次減少，終於末法的時代。<sup>103</sup>

<sup>100</sup> 參見魏文斌，〈七佛、七佛窟與七佛信仰〉，《絲綢之路》，3（蘭州：1997），頁 37。有關觀佛的部分，參見久野美樹，〈中國初期石窟と觀觀三昧——麥積山石窟を中心として〉，《佛教藝術》，176（東京：1988），頁 69-91。

<sup>101</sup> 見劉慧達，〈北魏石窟中的「三佛」〉，《考古學報》，4（北京：1958），頁 91-101；魏文斌，〈麥積山石窟初期三佛造像考釋〉，《敦煌學輯刊》，3（蘭州：2008），頁 133-136，該文更詳列當時與三世佛密切相關的經典。另可參于向東，〈南北石窟的造像思想初探〉，《蘭州大學學報》（社會科學版），35.2（蘭州：2007），頁 47-54。

<sup>102</sup> 見杜斗城，〈麥積山早期三佛窟與姚興的《通三世論》〉，《敦煌學輯刊》，1（蘭州：2007），頁 121、124。另外，趙昆雨亦提出，雲岡早期造像內容即針對太武滅法時「胡本無佛論」，表現三世佛為主，以昭示佛法之源遠流長。趙昆雨，〈雲岡的儒童本生及阿輪迦施土信仰模式〉，《佛教文化》，5（臺北：2004），頁 75。

<sup>103</sup> 參見鎌田茂雄著，黃玉雄譯，〈末法到來〉，《五臺山研究》，1（太原：2001），頁 40-45。

中國的中世時期，基於整體生存環境的困厄，故也特別強調「末世」的來臨。在末法時代，佛之正法衰頹而僧風濁亂，《律相感通傳》中不僅藉羅什的七佛因緣傳遞末世解救的思想，並屢屢假天人之口描述這些亂象：

四天下中，北天一洲，少有佛法；餘三天下，佛法大弘。然出家人多犯禁戒，少有如法。東西天下，少有點慧，煩惱難化；南方一洲，雖多犯罪，化令從善，心易調伏。

人中臭氣，上薰於空，四十萬里，諸天清淨，無不厭之。

多有魔子魔女，輕弄比丘，道力微者，並為惑亂。<sup>104</sup>

末法亂象的出現，實與僧人多破戒毀教、不守戒行有密切的關係。然而在歷經每一次毀佛事件之際，佛教將亡的危機感也促使佛教徒的反省與奮起，從而開始思考、尋求解決挽救的方法。這種焦慮即見於下列的引文：

晉代南度〔渡〕之後，分為一十六國，以武猛相陵，佛法三除。

戒，為佛法之初源，本立而不可傾也。自此河之左右，曾不聞名，由此佛法三被誅殄，並是北狄之胤。<sup>105</sup>

《律相感通傳》將佛法三滅之因，多歸之於胡人政權不尊重佛戒。在佛家的觀點，出家為僧必須有特殊的機緣與福報，才能教化調伏眾生，與受五戒，隨識宿命，成為溝通天人、弘揚大法的中介。在凡與聖之間所差者幾希，而「戒」即成為一種神聖的標記。神人聲稱，僧人受戒就震動諸天，而有二百五十神前來守護；每犯一戒，就有一神不在，但剩下的二百四十九神依然隨護著犯戒者。這段對話，當然不應只從字面上理解佛教的義理，但至少可以發現其中的幾重意涵：第一就是強調僧人受戒的神聖性；第二則是建立戒與神識的關聯性。前者實可獨立為一個議題，宜另撰專文加以討論；後者則必須先從「戒」的語意上分析。

「戒」(śīla)，或音譯為尸羅，據《菩提資糧論》卷一所載：尸羅共有習近、本性、清涼、安穩、安靜、寂滅、端嚴、淨潔、頭首、讚歎等十義，合稱之為「尸

<sup>104</sup> 釋道宣，《律相感通傳》，頁 875a。

<sup>105</sup> 同前引，頁 881b。

羅波羅蜜」。<sup>106</sup> 析而言之，前兩項說的是戒的根源；後八項則是戒的效果。佛陀住世時，舉外道所作之妄行來教誡佛教徒，故戒適用於出家、在家二眾，並非如律之隨犯隨制，故於犯戒時不伴以處罰之規定，而是由自發之努力為特徵。正由於戒既來自本性之善，《大品般若經》乃稱之為「菩提心」或「菩薩心」，經云：

戒是菩提心，空無不起慢，起於大悲心，救諸毀禁者。<sup>107</sup>

由此就可以爬梳出「戒」與「心」、「情」的關係。一方面來說，戒出於一種正念與正願，本無所圖，故可滅斷了由意識和末那識所起之我癡、我見、我愛、我慢，因而引發無上菩提心；從另一方面來說，戒是因睹見濁世眾生毀禁，為煩惱所苦，情之所感，動了悲心，乃為一切眾生成道之故而制戒、持戒，亦即是「自行十善道，亦教他人行十善道」。<sup>108</sup>

同時，戒不僅是一種心識，也與日常實踐的持守操練有關，持之既久，終將內化為一種習性。特別是以道宣為代表的律宗思想家，發展出以「戒體」為中心的理論。所謂「戒體」，即是依照戒儀授受戒法之後，就會感覺到某種精神上的約束力，反映於受者的身上，而具有防非止惡之功能者。<sup>109</sup> 道宣以熏妄藏識的「善種子」為戒體，更重要的是，不同於小乘戒的受戒，而是在盡形壽的實現下受戒，肉體死亡時戒體亦隨之消失；而採大乘戒者，則提倡「一得永不失」的戒體說，將戒體視為自性清淨心的佛性，一旦受戒之後，直到成佛都不會消失。<sup>110</sup> 同時他將一切戒條分為「止持」和「作持」兩類，止持是制止作任何惡行（諸惡莫作）的規定，具體的講比丘有二百五十戒、比丘尼有三百四十戒；作持則是「諸善奉行」，包括受戒、說戒、安居、悔過以及衣住坐臥的種種規定。根據學者的現代詮釋，認為律宗力圖從本體的層面，解決佛教徒持戒修行「因何而成」和「如何而成」的問題，並探討其所具有的「業力」和體用的意義及功能。<sup>111</sup>

<sup>106</sup> 見龍樹本，比丘自在釋，達磨笈多譯，《菩提資糧論》，《大正新脩大藏經》第 32 冊（臺北：新文豐出版，1983），卷 1，頁 520a-b。

<sup>107</sup> 見鳩摩羅什譯，《大品般若經》，《大正新脩大藏經》第 8 冊（臺北：新文豐出版，1983），卷 5，〈問乘品〉第十八，頁 378c；鳩摩羅什譯，《大樹緊那羅王所問經》，《大正新脩大藏經》第 15 冊（臺北：新文豐出版，1983），卷 3，頁 378c。

<sup>108</sup> 鳩摩羅什譯，《大樹緊那羅王所問經》，卷 3，頁 250a。

<sup>109</sup> 參見佐藤達玄，〈道宣與戒體〉，頁 282。

<sup>110</sup> 同前引，頁 284-285。

<sup>111</sup> 參見王建光，〈「戒體」：一種本體論的追索〉，《南京農業大學學報》（社會科學版），5.3

「五戒中一戒五神」的說法，最初見於《灌頂經》的二十五善神記載，<sup>112</sup>《感通錄》中更提出出家具足戒二百五十戒神的說法。其實都是使用一種象徵的手法，將戒體比喻為戒神，正如《菩薩瓔珞本業經》<sup>113</sup>所說：

一切菩薩凡聖戒，盡心為體。是故心亦盡，戒亦盡。心無盡，故戒亦無盡。<sup>114</sup>

強調戒體如神，只要不失其本心，而犯戒失守，就如有戒神守護，乃世世存續，永不消失。因此儘管羅什曾經受到胡主的脅迫，別室納妾而犯戒，但是只要能不心存愧疚而誠心懺悔，就不可以人廢教。是以韋將軍論曰：

師今須解佛法衰昧，天竺諸國，不及此方。此雖犯戒，太途慚愧；內雖陵犯，外猶慎護故。使諸天見其一善，忘其百非；若見造過，咸皆流涕，悉加守護，不令魔子所見侵惱。<sup>115</sup>

凡此可見，《感通錄》對於維護漢地佛教的尊嚴，倚天逐座對照，而對漢地佛法特加呵護，期望其傳法不致常處於「衰昧」的狀態，從中反映道宣當時護持佛教布化而存續的努力心情，以及維護羅什地位的用心。

綜言之，本節分析持律第一的道宣和淪陷戒檢的羅什兩個對比例子，無非強調「戒」的重要性，以及戒體的跨世長存，永不流失，誠如《大智度論》引偈所云：

大惡病中，戒為良藥；大恐怖中，戒為守護；死闇冥中，戒為明燈；於

（南京：2005），頁 86-91。

<sup>112</sup> 「有二十五善神，衛護人身在人左右，守於宮宅門戶之上，使萬事吉祥。」帛尸梨蜜多羅譯，《佛說灌頂經》，《大正新脩大藏經》第 21 冊（臺北：新文豐出版，1983），卷 3，頁 502c。本經被疑為梁代以前所作之偽經，現代學者認為該經帛尸梨蜜多羅的譯本可能即是慧簡的修定之作。參釋僧祐撰，蘇晉仁、蕭鍊子點校，《出三藏記集》，卷 5，〈疑經偽撰雜錄〉，頁 899；李玉珉，〈敦煌藥師經變研究〉，《故宮文物月刊》，7.3（臺北：1990），頁 5。

<sup>113</sup> 該經為姚秦涼州沙門竺佛念譯，內容說明了菩薩戒。日本學者大野法道考證本書為中國人所造偽經，非由印度傳入。但儘管如此，它的成立時間應該在西元 500 至 570 年之間。見大野法道，《大乘戒經の研究》（東京：理想社，1956），頁 282。

<sup>114</sup> 涼州沙門竺佛念譯，《菩薩瓔珞本業經》，《大正新脩大藏經》第 24 冊（臺北：新文豐出版，1983），卷下，頁 212b。

<sup>115</sup> 釋道宣，《律相感通傳》，頁 881c。

惡道中，戒為橋樑；死海水中，戒為大船。<sup>116</sup>

同時從敘述方式而言，道宣和羅什也分別成為第一人稱敘述和第三人稱敘述的有趣對照，從大乘的觀點來看，兩者同為歷經多世輪迴的菩薩，雖然原本犯戒的羅什應該有更複雜的心路歷程，但受到敘述方式單一化的限制，相對來說，就比道宣的敘述扁平許多，因而無法展現其性格中原本的豐富性。

## 五、餘論

《律相感通傳》作為道宣與天人神語紀錄的再創作，集結了六朝以來諸多佛教靈驗記、感通傳的相關主題，甚至還參雜以當時流行的道教神啟書寫的形式。<sup>117</sup>該書透過天人感遇的「第一人稱」敘述，將談論的核心話題扣緊在兩個重要的主題：一是戒律，一是瑞應，充分反映了當時夾雜著巫術的中古佛教的中土特色。更值得探討的，該書乃從僧人的角度，反省了作為「人天師」的出家僧眾，如何在「在世」與「出世」的引力與張力間，經由律相「感通」建構「世俗」與「神聖」的連續性。從南北朝到隋唐，都是佛教和道教在漢地發展茁壯的重要時期，特別是政治力的強力介入，造成彼此之間爭奪生存空間的窘境，而為了宣教的需要，必須將奧秘難宣的義理，使用通俗而直截的方式揭露出來。佛、道二教均不約而同地選擇了神來形見的故事，透過他界使者來降，人神相遇的神異敘事，或以揚長避短、取長補短，或以攻訐和打擊對方，或以之壓制地方崇拜，或選擇向儒家精神積極靠攏，從而在較大程度上呈現出濃郁的宗教氛圍。從某種意義來說，「神人相遇」的問題就成為這段時期內道、佛二教相互爭鋒主要的敘事策略之一，更利用舊有形式重新包裝，使之轉化創造新的內容，成為這一時期常使用的一種宗教修辭。從佛教的角度來說，僧祐在《弘明集·後序》已指出：

佛尊於天，法妙於聖；化出域中，理絕繫表。肩吾猶驚，怖於河漢；俗

<sup>116</sup> 龍樹菩薩造，鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正新脩大藏經》第25冊（臺北：新文豐出版，1983），卷13，〈釋初品中·尸羅波羅蜜義〉，頁153c。

<sup>117</sup> 有關道教神諭，參見張超然，《系譜、教法及其整合：東晉南朝道教上清派的基礎研究》（臺北：國立政治大學中國文學研究所博士論文，2007），〈傳說、詔語與傳記：三茅君的重新登場〉，頁89-112；麥谷邦夫、吉川忠夫編，劉雄峰譯，《〈周氏冥通記〉研究·譯注篇》（濟南：齊魯書社，2010）。

士安得不疑，駭於覺海哉！既駭覺海，則驚同河漢。一疑經說迂誕，大而無徵；二疑人死神滅，無有三世；三疑莫見真佛，無益國治；四疑古無法教，近出漢世；五疑教在戎方，化非華俗；六疑漢魏法微，晉代始盛。以此六疑，信心不樹，將溺宜拯。<sup>118</sup>

道宣自覺本身為僧祐轉世，也是護教的繼承者，故終身以弘揚佛教大法為己任，又因曾參與佛前律相之宿緣，因而成為一代的律師。無論《律相感通傳》是否真的是晚年的絕筆之作，但此書一開始就揭舉蘇韶形見和江泌女神誦經典的故事，作為神識輪迴的例證。從而透過天人來降的問答，歷數遠古神人陸玄暢等人自述身歷生天、護法的經歷，亟思打破古無法教、化非華俗和晉代始盛等迷思，並藉由鳩摩羅什自毘婆尸佛以來譯經的神話，重構佛法在華發展的歷史性與連貫性。

儘管在佛教信仰中，並不重視具有位格的神，或是推尊一種最高層級的、唯一的、具有本源性的靈，而是一種具有本覺性的普遍大法；但在神秘經驗的宗教根源處，試圖將自己消融於同一境位之中，卻仍多有類似之處。<sup>119</sup> 這種與神聖相遇的神秘經驗，常使宗教人進入一種既敬畏又崇高的迷狂狀態，<sup>120</sup> 乃是人類永遠無法替代的神聖渴求。在中國中古時期曾經盛行透過巫術的迷狂 (ecstasy)，修行者上窮碧落下黃泉，展開靈界的奇幻遊歷，藉此揭露他界的訊息，甚至藉以改變此界的禍福。這種神秘的宗教體驗流行一時，乃是民眾在信仰生活中不可或缺的一部份，當時確實有一些僧人從事占卜、解夢、星祠和醫病等一類巫術性行為。但這也促使自居正統佛教者亟欲與之區隔。<sup>121</sup>

在此類神秘經驗的書寫文本中，「感通」之所以能突破時空和界線者，乃心作為統攝一切精神現象者，能夠超越色身的活動範圍，遠行至時間、空間千里阻隔之地；並以意當作精神活動生起的門徑，因而構成了種種的事業；而「識」則是積蘊前世的憶持。凡此都能與「神」結合，運生不可思議的神妙作用。然其終極目的還

<sup>118</sup> 釋僧祐，《弘明集》，《大正新脩大藏經》第 52 冊（臺北：新文豐出版，1983），〈弘明論後序〉，頁 95a。

<sup>119</sup> 參見玉城康四郎，〈神秘性に關する新約聖書と原始經典——靈と法〉，收入日本仏教學彙編，《仏教における神秘思想》（京都：平樂寺書店，1983），頁 21-38。

<sup>120</sup> 參見奧托 (Rudolf Otto) 著，成窮、周邦憲譯，《論「神聖」：對神聖觀念中的非理性因素及其與理性因素之關係的研究》（成都：四川人民出版社，1995）。

<sup>121</sup> 道宣〈續高僧傳〉首列〈感通〉，取代慧皎《高僧傳》所立之〈神異〉，認為修行則「能感所通」的「感通」，較不強調「我施神變」的「神異」。參見釋果燈，《唐道宣續高僧傳批判思想初探》（臺北：東初出版社，2003），頁 156-162。



是為了認識萬有緣起的空幻性，脫出輪迴而證入涅槃，亦即是道宣所說「齊色心於性空，絕形有之流轉；幽通而揚化本，極變以達神源」的感通。

《律相感通傳》就是在這樣的時代環境中產生，一方面記錄天人感遇的神祕經驗，另一方面則廣泛運用心、意、識、神等佛教法相作為的核心概念，重新詮釋了神魂形見、戒神守護、神誦經典和天生異能等生活中常觸及的神異事蹟，可說是利用神異事蹟作為一種宗教修辭，成為教化佛教義理的象徵手法。該書的天啟象徵不僅在佛教史上有其重要性，其採取「道宣」介入敘述，與天人相感對話的神啟形式，突破傳統敘述文體多以第三人稱全知觀點的敘述模式，經由敘述者道宣自述，以及神人口述前世、今生的道宣，召喚出歷史中經持戒律、著述豐碩的道宣，僧祐轉世、以護教為己任的道宣，及屆臨死亡、枯槁而仍理智的道宣，如此就構成了一個多音的敘述體，顛覆了過去學界對中國古代敘述學過於單調的認知，在重寫中國文學史上亦是意義非凡。

附錄一：天人問答表

天人姓名	天人身份	問答事項	議論主旨
王璠	大吳蘭臺臣／南天章將軍使者	1. 文翰有助聖化 2. 律部無足與二，然斷輕重物稍有疏失 3. 孫主舍利靈感（孫權） 4. 闕澤、張昱神入身中，答辯護法（孫皓） 5. 韋將軍擁護三州佛法	戒律 祥瑞  戒律
羅姓天人	蜀人	廣說律相，遂有忽忘	戒律
費姓天人	迦葉佛時，生在初天章將軍下	1. 韋將軍修童真行護正法事 2. 如來所制毘尼 3. 益州成都多寶佛事 4. 隸書興於古佛之世	戒律 戒律 祥瑞
陸玄暢	周穆王時人	1. 秦穆公穢污佛像 2. 化人示周穆王建高四臺 3. 目連佛重現 4. 清涼山有聖跡 5. 五臺山大孚靈鷲寺及供養聖像之法 6. 涼州西番和縣山有裂像 7. 江表龍光瑞像，為宋孝武征扶南所獲。 8. 鳩摩羅什譯經，得佛遺意，至今若新，受持轉盛。 9. 防州顯際寺山出古像 10. 玉華宮南檀臺山上有塼塔及鐘聲 11. 荊州前大明寺梅檀像事 12. 荊州河東寺及諸僧事 13. 彌天釋氏乘赤驢荊襄，河東寺有驢臺 14. 蜀地簡州三學山寺，空燈常明 15. 涪州相思寺古跡 16. 南海循州北山興寧縣界靈龕寺靈跡 17. 泌州北山石窟中佛，常有光明 18. 諸處塔寺，多是古佛遺基，育王表之，故福地常在，不可輕也。 19. 周穆已後諸王建置塔寺，因塔多為神靈所造，故文紀罕見。 20. 佛化身在殷末魯莊時，前後不定。 21. 阿育王第四女造瑞像	徵兆 徵兆 祥瑞 祥瑞 祥瑞 祥瑞 祥瑞 譯經 祥瑞 祥瑞 祥瑞 戒律 祥瑞 祥瑞 徵兆 徵兆 祥瑞 徵兆 徵兆 祥瑞

天人姓名	天人身份	問答事項	議論主旨
		22. 諸鬼神貧富不定，各隨其所有而供養。 23. 論幽冥與受戒 24. 荀蒨度化村人 25. 鼓山竹林寺事 26. 論讀經 27. 論僧伽服儀 28. 論坐具	徵兆 戒律 徵兆 徵兆 戒律 戒律 戒律
黃瓊		1. 論袈裟上安鈎紐，令以衣角達于左臂，置於腋下，不得令垂的過程 2. 論設立戒壇 3. 經中咸言右旋、右脇、右邊等相，左轉者，此方不為清淨也。	戒律 戒律 戒律
姚姓天人	語同天竺		
荀姓天人	夏殷時相州人		
韋將軍		論無善神龍王之惡業	戒律

## 引用書目

### 一、傳統文獻

- 三藏法師義淨奉詔譯，《根本說一切有部毘奈耶》，《大正新脩大藏經》第 23 冊，臺北：新文豐出版，1983。
- 三藏法師玄奘奉詔譯，大總持寺沙門辯機撰，《大唐西域記》，《大正新脩大藏經》第 51 冊，臺北：新文豐出版，1983。
- 五百大阿羅漢等造，三藏法師玄奘奉詔譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正新脩大藏經》第 27 冊，臺北：新文豐出版，1983。
- 天竺三藏帛尸梨蜜多羅譯，《佛說灌頂拔除過罪生死得度經》，《大正新脩大藏經》第 21 冊，臺北：新文豐出版，1983。
- 天竺三藏闍那崛多譯，《大寶積經》，《大正新脩大藏經》第 11 冊，臺北：新文豐出版，1983。
- 王 明，《抱朴子內篇校釋》，北京：中華書局，1988。
- 司馬遷著，楊家駱編，《新校本史記》，臺北：鼎文書局，1979。
- 佚名，《正一天師告趙昇口訣》，《正統道藏》第 55 冊，臺北：新文豐出版，1985。
- 李 昉等編，《太平廣記》，北京：中華書局，1961。
- ，《太平御覽》，臺北：臺灣商務印書館，1975。
- 佛陀耶舍、竺佛念譯，《佛說長阿含經》，《大正新脩大藏經》第 1 冊，臺北：新文豐出版，1983。
- 帛尸梨蜜多羅譯，《佛說灌頂經》，《大正新脩大藏經》第 21 冊，臺北：新文豐出版，1983。
- 宗 鑒，《釋門正統》，《叢新纂續藏經》第 75 冊，臺北：新文豐出版，1993。
- 班 固著，楊家駱編，《新校本漢書》，臺北：鼎文書局，1979。
- 桑 欽撰，酈道元注，楊守敬、熊會貞疏，段熙仲點校，陳橋驛復校，《水經注疏》，南京：江蘇古籍出版社，1989。
- 陶弘景，《真誥》，《正統道藏》第 35 冊，臺北：新文豐出版，1985。
- 逯欽立輯錄，《先秦漢魏南北朝詩》，北京：中華書局，1983。
- 涼州沙門竺佛念譯，《菩薩瓔珞本業經》，《大正新脩大藏經》第 24 冊，臺北：新文豐出版，1983。
- 婆藪槃豆造，天竺三藏真諦譯，《阿毘達磨俱舍釋論》，《大正新脩大藏經》第 29 冊，臺北：新文豐出版，1983。

- 尊者世親造，三藏法師玄奘奉詔譯，《阿毘達磨俱舍論》，《大正新脩大藏經》第 29 冊，臺北：新文豐出版，1983。
- 費長房，《歷代三寶記》，《大正新脩大藏經》第 49 冊，臺北：新文豐出版，1983。
- 鳩摩羅什譯，《大品般若經》，《大正新脩大藏經》第 8 冊，臺北：新文豐出版，1983。
- \_\_\_\_，〈《大樹緊那羅王所問經》〉，《大正新脩大藏經》第 15 冊，臺北：新文豐出版，1983。
- \_\_\_\_，〈《文殊師利問菩提經》〉，《大正新脩大藏經》第 14 冊，臺北：新文豐出版，1983。
- \_\_\_\_，〈《妙法蓮華經》〉，《大正新脩大藏經》第 9 冊，臺北：新文豐出版，1983。
- \_\_\_\_，〈《維摩詰所說經》〉，《大正新脩大藏經》第 14 冊，臺北：新文豐出版，1983。
- 龍樹本，比丘自在釋，達磨笈多譯，《菩提資糧論》，《大正新脩大藏經》第 32 冊，臺北：新文豐出版，1983。
- 龍樹菩薩造，鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正新脩大藏經》第 25 冊，臺北：新文豐出版，1983。
- 贊寧，《大宋僧史略》，《大正新脩大藏經》第 54 冊，臺北：新文豐出版，1983。
- \* 贊寧著，范祥雍點校，《宋高僧傳》，北京：中華書局，1997。
- 覺岸編，《釋氏稽古略》，《卅新纂續藏經》第 76 冊，臺北：新文豐出版，1993。
- 釋道世，《法苑珠林》，《大正新脩大藏經》第 53 冊，臺北：新文豐出版，1983。
- 釋道宣，《中天竺舍衛國祇洹寺圖經》，《大正新脩大藏經》第 45 冊，臺北：新文豐出版，1983。
- \* \_\_\_\_，〈《律相感通傳》〉，《大正新脩大藏經》第 45 冊，臺北：新文豐出版，1983。
- \_\_\_\_，〈《道宣律師感通傳》〉，《大正新脩大藏經》第 52 冊，臺北：新文豐出版，1983。
- \_\_\_\_，〈《關中創立淨業戒壇圖經》〉，《大正新脩大藏經》第 45 冊，臺北：新文豐出版，1983。
- \_\_\_\_，〈《續高僧傳》〉，《大正新脩大藏經》第 50 冊，臺北：新文豐出版，1983。
- 釋僧祐，《弘明集》，《大正新脩大藏經》第 52 冊，臺北：新文豐出版，1983。
- \_\_\_\_，〈《出三藏記集》〉，《大正新脩大藏經》第 55 冊，臺北：新文豐出版，

1983。

釋僧祐撰，蘇晉仁、蕭鍊子點校，《出三藏記集》，北京：中華書局，2003。

釋慧立撰，釋彥棕箋，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，《大正新脩大藏經》第 50 冊，臺北：新文豐出版，1983。

釋慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理，《高僧傳》，北京：中華書局，1992。

嚴可均校輯，《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京：中華書局，1991。

顧寶田、張忠利注譯，《老子想爾注》，臺北：三民書局，1997。

## 二、近人論著

丁 敏，《佛教神通：漢譯佛典神通故事敘事研究》，臺北：法鼓文化，2007。

于向東，〈南北石窟的造像思想初探〉，《蘭州大學學報》（社會科學版），35.2，蘭州：2007，頁 47-54。

王建光，〈「戒體」：一種本體論的追索〉，《南京農業大學學報》（社會科學版），5.3，江蘇：2005，頁 86-91。

\* 方廣錫，〈關於江泌女子僧法誦出經〉，《普門學報》，2，高雄：2001，頁 1-30。

矢內原忠雄著，郭維租譯，《啓示錄講義》，臺南：人光出版社，1999。

杜斗城，〈麥積山早期三佛窟與姚興的《通三世論》〉，《敦煌學輯刊》，1，蘭州：2007，頁 11-124。

李玉珉，〈敦煌藥師經變研究〉，《故宮文物月刊》，7.3，臺北：1990，頁 1-39。

李秀花，〈論漢譯佛經長篇故事之體制對唐代敘事文學發展的作用〉，《東南大學學報》（哲學社會科學版），10，臺北：2008，頁 231-235。

李達三 (John J. Deeney) 著，謝惠英譯，〈聖經與文學，文學中的聖經，聖經的文學〉，收入中興大學中文系編，《第四屆通俗文學與雅正文學全國學術研討會論文集》，臺北：新文豐出版，2003，頁 1-50。

李劍國，《唐五代志怪傳奇敘錄》，天津：南開大學出版社，1993。

李豐楙，〈多面王母、王公與崑崙、東華聖境——以六朝上清經派為主的方位神話考察〉，收入李豐楙、劉苑如主編，《空間、地域與文化——中國文化空間的書寫與闡釋》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002，頁 43-132。

\_\_\_\_，〈經脈與人脈：道教義理與實踐中的宗教威信〉，《臺灣宗教研究》，4.2，臺北：2005，頁 11-55。

\_\_\_\_，〈仙境與遊歷：神仙世界的想像〉，北京：中華書局，2010。

\* 吳海勇，《中古漢譯佛經敘事文學研究》，北京：學苑出版社，2004。

\* 佐藤達玄著，釋見愍等譯，《戒律在中國佛教的發展》，嘉義：香光書鄉出版社，1997。

周西波，《道教靈驗記考探：經法驗證與宣揚》，臺北：文津出版社，2009。

- 周伯戡，〈中國佛教的大乘小乘觀〉，《文史哲學報》，38，臺北：1990，頁 247-252。
- ，〈中世紀中國在家菩薩之懺法：對《大通方廣懺悔滅罪莊嚴成佛經》的考察〉，《臺大佛學研究》，18，臺北：2009，頁 1-32。
- 林淑媛，《慈航普渡：觀音感應故事敘事模式析論》，臺北：大安出版社，2004。
- 張 森，〈百年佛教疑偽經研究略述〉，《敦煌學輯刊》，1，蘭州：2008，頁 122-125。
- 張友鶴，《唐宋傳奇選》，北京：人民文學出版社，1964。
- 張超然，《系譜、教法及其整合：東晉南朝道教上清派的基礎研究》，臺北：國立政治大學中國文學研究所博士論文，2007。
- ，〈道教靈寶派度王經典的形成：從《元始五老赤書玉篇真文天書》到《洞玄無量度人上品妙經》〉，《輔仁宗教研究》，20，臺北：2011，頁 29-62。
- 曹仕邦，《中國佛教史學史》，臺北：法鼓文化，1999。
- 陳昱珍，〈道世與《法苑珠林》〉，《中華佛學學報》，5，臺北：1992，頁 223-262。
- 陸 揚，〈解讀《鳩摩羅什傳》：兼談中國中古早期的佛教文化與史學〉，《中國學術》，23，北京：2005，頁 30-90。
- 麥谷邦夫、吉川忠夫編，劉雄峰譯，《〈周氏冥通記〉研究·譯注篇》，濟南：齊魯書社，2010。
- 曾小霞，〈試論唐前觀音靈驗故事及其敘述特徵〉，《綏化學院學報》，28.3，哈爾濱：2008，頁 60-62。
- \* 程樂松，《即神即心——真人之誥與陶弘景的信仰世界》，北京：中國人民大學出版社，2010。
- 奧 托 (Rudolf Otto) 著，成窮、周邦憲譯，《論「神聖」：對神聖觀念中的非理性因素及其與理性之關係的研究》，成都：四川人民出版社，1995。
- 趙 益，《六朝南方神仙道教與文學》，上海：上海古籍出版社，2006。
- 趙昆雨，〈雲岡的儒童本生及阿輪迦施土信仰模式〉，《佛教文化》，5，臺北：2004，頁 74-76。
- 鄭阿財，《見證與宣傳——敦煌佛教靈驗記》，臺北：新文豐出版，2010。
- 鄭振鐸，《中國文學論集》，臺北：明倫出版社，1970。
- 劉亞丁，《佛教靈驗記研究——以晉唐為中心》，成都：巴蜀書社，2006。
- 劉苑如，〈形見與冥報：六朝志怪中鬼怪敘述的諷喻——一個「導異為常」模式的考察〉，《中國文哲研究集刊》，29，臺北：2006，頁 1-45。
- ，〈朝向生活世界的文學詮釋——六朝宗教敘述的身體實踐與空間書寫〉，臺北：新文豐出版，2010。
- 劉惠卿，〈佛教文學與六朝小說感應徵驗母題〉，《湛江師範學報》，28.2，廣

- 州：2007，頁 27-30。
- 劉慧達，〈北魏石窟中的「三佛」〉，《考古學報》，4，北京：1958，頁 91-101。
- 魏文斌，〈七佛、七佛窟與七佛信仰〉，《絲綢之路》，3，蘭州：1997，頁 36-37。
- ，〈麥積山石窟初期三佛造像考釋〉，《敦煌學輯刊》，3，蘭州：2008，頁 133-136。
- 謝世維，〈聖典與傳譯——六朝道教經典中的「翻譯」〉，《中國文哲研究集刊》，31，臺北：2007，頁 185-233。
- ，〈煉形與救度：中世紀道教經典當中的煉度觀念與死亡救濟〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，83.4，臺北：2012，頁 739-777。
- 謝如柏，〈梁武帝《立神明成佛義記》——形神之爭的終結與向佛性思想的轉向〉，《漢學研究》，22.2，臺北：2004，頁 210-244。
- 聶士全，〈神滅與否之爭對中國佛學釋經路向的影響〉，《蘇州科技學院學報》（社會科學版），1，蘇州：2005，頁 43-47。
- 釋大參，〈天台宗對觀音靈驗記的詮釋——以智者大師的《觀音義疏》為根據〉，《成大宗教與文化學報》，7，臺南：2006，頁 113-141。
- 釋果燈，〈唐道宣續高僧傳批判思想初探〉，臺北：東初出版社，2003。
- 鎌田茂雄著，黃玉雄譯，〈末法到來〉，《五臺山研究》，1，太原：2001，頁 40-45。
- 小南一郎，〈中國中世の宗教と文化〉，京都：京都人文科學研究所，1982。
- 大野法道，〈大乘戒經の研究〉，東京：理想社，1956。
- 久野美樹，〈中國初期石窟と觀觀三昧——麥積山石窟を中心として〉，《佛教藝術》，176，東京：1988，頁 69-91。
- 玉城康四郎，〈神秘性に關する新約聖書と原始經典——靈と法〉，收入日本仏教學會編，《仏教における神秘思想》，京都：平樂寺書店，1983，頁 21-38。
- 伊藤隆壽，〈中國佛教の批判的研究〉，東京：大藏出版株式會社，1992。
- 松村巧，〈『真誥』に見える「羅酆都」鬼界說〉，收入吉川忠夫編，《六朝道教の研究》，東京：春秋社，1998，頁 167-187。
- 遊佐昇，〈道觀と中國社會——『道教靈驗記』宮觀靈驗記注〉（一），《應用言語學研究》，9，埼玉：2007，頁 177-188。
- ，〈道觀と中國社會——『道教靈驗記』宮觀靈驗記注〉（二），《應用言語學研究》，10，埼玉：2008，頁 155-165。
- \* 藤善真澄，〈道宣傳の研究〉，京都：京都大學學術出版會，2002。
- Benn, James. *Burning for the Buddha: Self-immolation in Chinese Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007.
- Birnbaum, Raoul. "The Manifestation of a Monastery: Shen-Ying's Experiences on Mount Wu-t'ai in T'ang Context", *Journal of the American Oriental Society*, 106.1, 1986, pp.



119-137.

Bokenkamp, Stephen. *Ancestors and Anxiety: Daoism and the Birth of Rebirth in China*. Berkeley: University of California Press, 2007.

Campany, Robert. "Living off the Books: Fifty Ways to Dodge Ming 命 [Preallotted Lifespan] in Early Medieval China," in Christopher Lupke (ed.), *The Magnitude of Ming: Command, Allotment, and Fate in Chinese Culture*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005, pp. 129-150.

Cedzich, Ursula-Angelika. "Corpse Deliverance, Substitute Bodies, Name Change, and Feigned Death: Aspects of Metamorphosis and Immortality in Early Medieval China," *Journal of Chinese Religions*, 29, 2001, pp. 1-68.

\* Harootunian, Harry. *History's Disquiet: Modernity, Cultural Practice, and the Question of Everyday Life*. New York: Columbia University Press, 2000.

Robinet, Isabelle. "The Metamorphosis and Deliverance from the Corpse," *History of Religions*, 19, 1979, pp. 37-70.

Sharf, Robert. *Coming to Term with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005.

Tan, Zhihui. "Daoxuan's Vision of Jetavana: Imagining a Utopian Monastery in Early Tang," Ph.D. Dissertation, University of Arizona, 2002.

Yu, Chun-Fang. *Kuan-yin: The Chinese Transformation of Avalokitesvara*. New York: Columbia University Press, 2001.

(說明：書目前標示\*號者已列入 selected bibliography)

## Selected Bibliography

- Cheng, Le-song. *Ji Shen ji Xin: Zhenren zhi Gao yu Tao Hongjing de Xinyang Shijie (That God is the Heart: Real Belief in the Patent and Hongjing World)*. Beijing: China Renmin University Press, 2010.
- Shi, Dao-xuan, *Lüxiang Gantong Zhuan (Records of the Sense of Connectedness through the Characteristics of the Precepts)*, *Dazheng Xinxu Dazang Jing (Taishō Revised Tripiṭaka)*, vol. 45. Taipei: Shin Wen Feng Print, 1983.
- Fang, Guang-chang. "Guanyu Jiangmi Nuzi Sengfa Songchu Jing (A Research on the Authenticity of the Bhikkhuni Sengfa from Jiangmi)," *Pumen Xuebao (Universal Gate Buddhist Journal)*, 2, 2001, pp. 1-30.
- Fujiyoshi, Masumi. *Dōsen Den no Kenkyo (A Study on the Biography of Daoxuan)*. Kyōto: Kyōto University Academic Press, 2002.
- Harootunian, Harry. *History's Disquiet: Modernity, Cultural Practice, and the Question of Everyday Life*. New York: Columbia University Press, 2000.
- Satō, Tatsugen. *Jielü zei Zhongguo Fojiao de Fazhan (The Development of Precepts in Chinese Buddhism)*, trans. Shi Jian-min. Jiayi: Luminary Publishing Association, 1997.
- Wu, Hai-yong. *Zhonggu Hanyi Fojing Xushi Wenxue Yanjiu (A Study on the Narrative Literature of Chinese Translations of Buddhist Scriptures in the Medieval Times)*. Beijing: Academy Press, 2004.
- Zan, Ning. *Song Gao Seng Zhuan (Biographies of Song Eminent Monks)*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1997.

## Encounters with Numinous: On the Crossing Incarnations in *Lüxiang Gantong Zhuan*

Liu, Yuan-ju

Institute of Chinese Literature and Philosophy  
Academia Sinica

### ABSTRACT

*Lüxiang Gantong Zhuan* 律相感通傳 is deserving of study not only because of its familiar supernatural stories but also—and more importantly—because of its new content and its new interpretation of the Buddhist *shenshi* 神識, or store consciousness, and multi-incarnation, two religious concepts popular with subsequent generations. It is believed that Daoxuan 道宣 wrote *Lüxiang Gantong Zhuan* not long before his death, but the authorship of the text remains uncertain to this day. The text begins with the stories of Su Shao 蘇韶's visitation and Jiang Mi 江泌's daughter, who could chant sūtras as illustrations of incarnated store consciousness. Dialogues between the human narrator and the immortals are then employed to recount the stories of how Lu Xuanchang 陸玄暢 and other ancient immortals ascended to heaven and how they protected the dharma. These stories dispel the myths that Buddhist teachings did not exist in ancient China, that Buddhism did not accord with Chinese customs, and that Buddhism only started to flourish in the Jin Dynasty. To reconstruct Chinese Buddhism's historicity and continuity in China, the legends of how Kumārajīve translated the sūtras since Vipaśyin 毘婆尸佛 are also presented.

The revelation symbolism in *Lüxiang Gantong Zhuan* is both significant in the history of Buddhism and in the history of Chinese literature, especially in the context of a rewriting of the history of Chinese literature. The reason is that the text turns away from the traditional perspective of Chinese narrative, usually third-person omniscient, and adopts a polyphonic narration to create three historical Daoxuans instead. These Daoxuans are: the Daoxuan who was a scholar and the observer of the Vinaya, the Daoxuan who was Shenyao 僧祐's incarnation and a protector of Buddhism, and, lastly, the Daoxuan who was dying but was still clear in his mind. By intermingling narration and direct representation such as dialogue, the text transforms Buddhist ideas such as *shen* 神, *xin* 心, *yi* 意, and *shi* 識 into concrete story forms, subverting the

past academic view of ancient Chinese narratology as being too simplistic and monotonous.

**Key words:** Daoxuan 道宣, characteristics of the precepts, penetrating sensitivity, revelation, store consciousness, narrative

(收稿日期：2011. 7. 25.；修正稿日期：2012. 1. 9.；通過刊登日期：2012. 7. 12.)