

《高僧傳》中前世今生「畢宿對」的 敘事模式與意涵*

丁 敏**

摘 要

〔梁〕慧皎《高僧傳》中僅有三則「畢宿對」的敘事，然其中二則見於東漢末年最重要的譯經大師安世高，與西晉末年佛教開始進入士大夫階層的代表人物帛遠的傳記中；在二者的死亡記事，皆建構其「前世今生」中「畢宿對」的故事。本論文以為「畢宿對」的死亡書寫策略，除了可以消解高僧被殺的受害者角色，並可建構其死亡之神聖性。亦可反映漢魏佛教神靈不滅、輪迴報應的重要觀念，也為南朝「神滅／不滅」的論辯提供「神不滅」的最佳例證。因此本論文擬就《高僧傳》中〈安清傳〉與〈帛遠傳〉，分別比較二傳建構「前世今生」敘事模式與印度佛典「前世今生」敘事模式的異同；以及與六朝志怪書寫的關連性。再探討二傳「畢宿對」的敘事模式與印度佛典中僧人「畢宿對」模式之異同。以觀察《高僧傳》中前世今生「畢宿對」的書寫，如何融攝印度佛典與六朝志怪，建構出獨特的敘事特色。本論文歸結「畢宿對」的敘事，既符合六朝向「異」開放的時代精神；又可視為佛教融入中國中古社會和文化中落地生成的某些面向。

關鍵詞：高僧傳、安世高、帛遠、畢宿對、六朝志怪

* 本論文為國科會研究計畫：「從「神異」到「感通」：《高僧傳》與《續高僧傳》中的神跡敘事研究」（100-2410-H-004-173-MY2）部分研究成果；此外，兩位匿名評審者惠賜之提點、指正與增補的意見，筆者依循加以修改，特此致謝。

** 臺灣政治大學中國文學系教授。

一、前言

德國學者莫宜佳在其《中國中短篇敘事文學史——從古代到近代》一書中指出：

面對異邦外域的開放心態是敘事文學產生發展的重要因素。六朝時，除開兩軍對壘的腥風血雨，也時常會有中原與外邦之間和平的禮尚往來。當時的小說家們為異邦異事而深深吸引，常常帶有「異」字的書名充分體現了他們的興趣。

1

由此可理解漢魏六朝佛教初傳，帶來關於善惡報應的想像、死後轉生天堂地獄的圖景等等，這些對中土而言都是新鮮、陌生的，前所未聞的異邦觀念，在六朝志怪中常可見到書寫蹤影。

處在一個好誌異述怪、且將怪異視為「真實」而記錄下來的時代，〔梁〕慧皎撰《高僧傳》時，梳理篩檢並進一步吸收轉化那些本已流傳在六朝各類僧傳與志怪小說中的僧人神異事蹟，²以建構形塑《高僧傳》的高僧典範，³符合六朝向「異」開放的時代精神。檢索六朝志怪小說中，以中土本有「復生」觀念，書寫關於「死而復生」的神異故事相當多，⁴但將異域傳來的「輪迴轉生」觀念，想像書寫成「前世今生」的神異故事並不多。但反觀至明代話本小說《三言》、《二拍》中，有關輪迴轉生的「前世今生」故事，則遠遠多於「復生」故事。可見六朝之時，「前世今生」還是個相當陌生、處在摸索階段的書寫題材。其敘事情節亦屬粗陳梗概、片言段語，沒有建構出「前世今生」的敘事結構與模式。⁵但

¹（德）莫宜佳（Monika Motsch）著、韋凌譯：《中國中短篇敘事文學史——從古代到近代》（上海：華東師範大學出版社，2008），頁26。

²湯一介：《高僧傳·緒論》指出兩晉南北朝時期僧人傳記頗為流行，單是一人傳記，可考者計二十餘種；另有類傳、地域性傳記、尼傳、感應傳、通傳等，不下數十種，但留存至今的僧傳，則僅剩寶唱《名僧傳》節抄和慧皎《高僧傳》。其主要原因固然是慧皎蒐攝之書甚富，所據之書多達八十種以上，《出三藏記集》所附三十二僧傳，更幾乎全為《高僧傳》所採錄，以至取代了前代諸僧傳。見〔梁〕慧皎撰、湯用彤校注、湯一介整理：《高僧傳·緒論》（北京：中華書局，2007），頁1-3。

³《高僧傳》序曰：「臨川康王義慶《宣驗記》及《幽明錄》、大原王琰《冥祥記》、彭城劉俊《益部寺記》、沙門曇宗《京師寺記》、太原王延秀《感應傳》、朱君台《徵應傳》、陶淵明《搜神錄》，並傍出諸僧，敘其風素，而皆是附見，亟多疏闕。」（CBETA, T50, no. 2059, p. 418, b28-c11）明白地批評了臨川康王義慶《宣驗記》等後來被歸屬於雜傳的諸書，認為它們雖然述及諸僧的行徑風範，但並非嚴格歷史意義下的僧傳撰述，且直指其疏漏甚多，明顯地想要與之區隔。

⁴可參考劉苑如：《身體、性別、階級——六朝志怪的常異論述與小說美學》（臺北：中研院文哲所，2002）。譚遠琴：《六朝志怪復生故事研究》（雲林科技大學漢學資料整理研究所碩士論文，2009）。劉苑如：〈重繪生命地圖——聖僧劉薩荷形象的多重書寫〉、〈王琰與生活佛教——從《冥祥記》談佛教記、傳中的宗教書寫〉，收於氏作：《邁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：新文豐出版公司，2010），頁129-193、頁195-251。

⁵徐岱：《小說敘事學》：「所謂『敘事』，即採用一種特定的言語表達方式——敘述，來表達一個故事。」

在《高僧傳》卷1〈譯經上·安清傳〉中，則有依於佛教宿命通的理論，建構出安世高「前世今生」的完整敘事。大陸學者王青指出「輪迴轉生」觀念一直是中古神怪小說的重要情節模式之一，而此類情節最早是出現於僧傳當中的，並指出最著名的乃是《高僧傳》中的〈安清傳〉。⁶這或許是受印度眾多佛典中書寫「前世今生」故事的敘事模式所啟發，而促成《高僧傳》中安世高「前世今生」故事敘事模式的建構。

《高僧傳》在十科分類上，將〈譯經〉、〈義解〉放在前二位，〈譯經〉即佔三卷、〈義解〉佔有五卷，綜觀全書〈譯經〉、〈義解〉共佔了八卷，過全書之半，可見作者對此二類的重視與用力甚勤。然而《高僧傳》為〈譯經〉、〈義解〉兩科僧人立傳時，除敘述他們在譯經、義解方面對佛教傳播中土重大貢獻外，常常會以生動的敘事情節，敘述這些高僧生平的神異事蹟。⁷且無論這些神異事蹟和其〈譯經〉、〈義解〉工作有否相關性，由此觀之，其所敘述的高僧神異事蹟，背後透露的應是那個時代大眾所關注、有吸引力，或正在大力弘揚的佛教觀念。基於此思考脈絡，筆者觀察到《高僧傳》卷1〈譯經上·安清傳〉中有依於佛教宿命通的理論，建構出安世高「前世今生」中「畢宿對」的神異故事。同樣是在卷1〈譯經上·帛遠傳〉中，則有結合中土「死而復生」觀念而開展出「前世今生」中「畢宿對」的神異故事。⁸「畢宿對」之「畢」意謂「畢結」；「對」意謂「業力現前」；「畢宿對」謂「畢結今世現前的宿世業債」。

安世高是東漢末年來到中土，第一個最偉大的譯經師；⁹帛遠是西晉末年，佛教開始進入士大夫階層的代表人物。¹⁰兩位皆是在中國佛教史上具有重要地位的高僧，《高僧傳》中都有其「畢宿對」的故事。這或許可反映漢魏六朝中國佛教宣揚神靈不滅、輪迴報應的觀念，袁彥伯《後漢紀》曰：「又以為人死精神不滅、隨復受形，生時所行善惡皆有報應。故所貴行善修道，以鍊精神而不已，以至無為而得為佛也」，¹¹可見佛教初傳中土，中土以人死精靈不滅、因報相尋，來理解輪迴報應之說。但當初人們對此觀念又是相當陌生疑

換言之，也即『敘述』+『故事』。(北京：中國社會科學出版社，1992)，頁5。

⁶ 王青：《西域文化影響下的中古小說》(北京：中國社會科學出版社，2006)，頁127-128。

⁷ 蒲慕州：〈神仙與高僧——魏晉南北朝宗教心態試探〉：「實際上，能行神術，或者其事蹟具有神異性質，或部分的高僧並不限於「神異」一科，而是散布在整部《高僧傳》中。初步統計，在257個傳記中，至少有86位高僧的事蹟或多或少具有種神異的性格。佔1/3，因此我們可以說神術異能是高僧傳記中一項頗為重要的因素。」《漢學研究》8卷2期(1990)，頁166。

⁸ 紀寶：《慧皎〈高僧傳〉研究》中亦提及：「值得注意的是在《梁傳》中還有一個自我「畢對」的觀點，「畢對」的意思就是自己了解宿緣。」(上海：上海古籍出版社，2009)，頁282。

⁹ (日)鎌田茂雄著、關世謙譯：《中國佛教通史》(第一卷)：「經典之譯出，多半是始於東漢桓帝年間，但在桓帝以前也不能斷言完全沒有譯經這回事；不過實際上在桓帝以後，安世高才真正位居譯經史上第一人的位置。」(高雄：佛光出版社，1991)，頁144。

¹⁰ (荷)許理和(Erich Zürcher)著，李四龍、裴勇等譯：《佛教征服中國》：「在這初次有士大夫佛教紀錄的西晉末年到公元5世紀初這一個多世紀的時間裡，在僧人中最重要無疑是帛遠。」(江蘇：江蘇人民出版社，1998)，頁96-100。

¹¹ [晉]袁宏撰，周天游校注：《後漢紀校注》，卷十(天津：天津古籍出版社，1987)，頁288。

惑的，《後漢紀》又曰：「然歸於玄微深遠，難得而測，故王公大人觀死生報應之際，莫不矍然自失」；¹²因此建構高僧輪迴轉生、前世今生中「畢宿對」的故事，¹³透過生動可感的個別宗教生命印證，不但是宗教傳播的有效途徑，也可為從東晉到南朝・宋時期「神滅／不滅」的論辯提供「神不滅」的最佳辯護。

檢閱佛典用「對」字表示「業力現前必須償還」，應是漢魏兩晉南北朝所譯佛經的時代用語。¹⁴例如有關流離王滅釋迦族之事，在〔姚秦〕竺佛念譯《出曜經》中用「宿緣對至，無所恃怙」；在〔晉〕法炬共法立譯《法句譬喻經》中用「宿對罪負，不可得離」、「對難免」，¹⁵形容流離王滅釋迦族，是釋迦族宿昔業報於今世成熟現前，無可逃脫。而此一「宿對現前」無可逃脫的故事，在〔吳〕康僧會譯《舊雜譬喻經》中亦有幾則。¹⁶〔東晉〕僧伽提婆譯《增壹阿含經》中曾云：「我聲聞中第一比丘：……恒行忍辱，對至不起，所謂滿願盛明比丘是」；〔北涼〕曇無讖譯《大般涅槃經》：「勇士、烈女、馬王、獸王、持戒比丘，雖復對至，而不恐怖」；¹⁷強調業力現前時，不起瞋心、不生恐懼之難能可貴。可見「宿命對至」的用語，應是當時宣明三世因果的重要觀念，¹⁸《高僧傳》遂亦有此時代用語。然在《續高僧傳》、《宋高僧傳》中則不再用「宿對」這類用語來描述宿業現前。因此雖然《高僧傳》中最重要的「畢宿對」書寫，只見於〈安清傳〉與〈帛遠傳〉中，然卻從中可以觀察佛教如何融入中國中古社會和文化的一個面向。

職是之故，本論文擬就《高僧傳》中的〈安清傳〉與〈帛遠傳〉，¹⁹分別比較二傳建構「前世今生」敘事模式與印度佛典「前世今生」敘事模式的異同；以及與六朝志怪書寫

¹² 同前註，頁 289。

¹³ 龔雋曾對禪史研究方法進行批判，認為佛教史傳中的禪師書寫，是對人物的想像與歷史脈絡緊緊聯繫，既要有史書之「實」，亦有按照人物的「理想典範」進行敘事的「虛」，是在虛實之間成就書寫的。參見龔雋：〈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〉，《佛學研究中心學報》第 10 期（2005），頁 155-163。因此筆者認為「畢宿對」是對高僧死亡的書寫策略。

¹⁴ 可參考丁敏：《佛教譬喻文學研究》（臺北：東初出版社，1996），頁 561-562。

¹⁵ 見《出曜經》卷 3〈1 無常品〉（CBETA, T04, no. 212, p. 624, c26-p. 625, a6）、《法句譬喻經》卷 2〈17 惡行品〉（CBETA, T04, no. 211, p. 590, c27-p. 591, b7）。

¹⁶ 見《舊雜譬喻經》卷 1，國王妃子與男子暗通事，末：「師曰：人有宿命對，非力所能制也。逢對則相可，諸畜生亦如是也。」（CBETA, T04, no. 206, p. 513, c21-p. 514, a5）；見《舊雜譬喻經》卷 1，比丘先與姪女通，後證羅漢事，中有「此女人宿命對也，逢對畢罪乃得道矣。」（CBETA, T04, no. 206, p. 513, a12-b9）

¹⁷ 《增壹阿含經》卷 3〈4 弟子品〉（CBETA, T02, no. 125, p. 558, c7-16）、《大般涅槃經》卷 10〈5 一切大眾所問品〉（CBETA, T12, no. 374, p. 427, a5-6）。

¹⁸ 例如《法句譬喻經》卷 1〈6 惟念品〉，佛陀度弗加沙王事，文末有：「佛語諸弟子，罪對之根不可不慎。」（CBETA, T04, no. 211, p. 580, c18-p. 581, b2）、「無常對至」《出曜經》卷 5〈3 愛品〉（CBETA, T04, no. 212, p. 633, c22-25）、「果報緣對」《出曜經》卷 22、〈26 親品〉（CBETA, T04, no. 212, p. 730, a11-18）。

¹⁹ 〔梁〕慧皎《高僧傳》中僅有三則「畢宿對」的敘事，然其中二則見於東漢末年最重要的譯經大師安世高，與西晉末年佛教開始進入士大夫階層的代表人物帛遠的傳記中。另一則見於〈神異科・竺法慧傳〉中的「畢宿對」，由於敘述簡單只是證明竺法慧種種神異行為之一，因此本論文不予討論。

的異同；再者探討二傳「畢宿對」的敘事模式與印度佛典中僧人「畢宿對」模式之異同。觀察《高僧傳》中「前世今生」與「畢宿對」的書寫，如何融攝印度佛典與六朝志怪，建構出獨特的敘事特色。²⁰

二、安世高「前世今生」中「畢宿對」的敘事模式

（一）《高僧傳》對「安世高」生平的記敘及評議

《高僧傳》在〈安清傳〉中，記敘安世高是安息國正后的太子，博學多聞，擅長方術咒術，有名於西域。安世高後來讓王位於叔父，出家修道。在東漢桓帝時來到中國洛陽，安世高精通阿毗曇學與小乘禪法，²¹中土佛典譯經事業主要開始於其所譯出的小乘禪經典與中國本有神仙方術之學，有相通相混之處。²²《高僧傳》〈安清傳〉中記其所譯經典為39部。²³迨靈帝末年，關中洛陽一帶紛亂異常，安世高的譯經事業已完成，因此安世高離開洛陽，遊化各方。《高僧傳》記述他遊訪巡化的路線從江西廬山、南昌（豫章）、南下廣州、又再度北上至浙江會稽，最後死在會稽。²⁴而有關安世高「前世今生」中「宿緣畢對」的敘事，就是其遊訪巡化的路線中開展出來的敘事情節。

關於《高僧傳》中敘述安世高的身份是「安息國王正后之太子也」，以及其遊歷江南

²⁰ 檢索《高僧傳》，發現遍佈全書有關高僧「神通與神異」敘事者約有如下多項主題：「咒語道術」、「分身」、「神通變化穿越門戶」、「天眼通」、「宿命通」、「譯經得果位」、「役使山神」、「夢應」、「觀音感應」、「趕鬼」、「魔考」、「感化龍族」、「死亡瑞相」、「死而復生」、「經燒不爛」、「祈請舍利」等。在這其中自有許多值得探究的議題，且許多議題前賢亦曾研究，唯「宿命通」中的「畢宿對」，似鮮有專門論述之文。因此本論文擬先探討「《高僧傳》中前世今生「畢宿對」的敘事模式與意涵，至於其他諸議題則俟他日接續探索之。

²¹ 《出三藏記集》卷六引釋道安〈安般注序第三〉云：「昔漢氏之末，有安世高者，博聞稽古，特專阿毘曇。學其所出經，禪數最悉。此經其所譯也，茲乃趣道之要徑。」（CBETA, T55, no. 2145, p. 43, c19-21）

²² 龔雋：《〈大乘起信論〉與佛學中國化》：「漢魏之際，佛教經典傳譯日廣，按安世高一系所傳小乘禪法，講呼息守意之說，尤與道術相表裏。所謂守意，即專注一心，意念不生。安譯《安般守意經》云：「以未起為守意」。守意亦即「安般」。安指入息（吸），般指出息（呼）。道安《安般注序》釋云：「安般者，出入也。」此安般守意之說，與中國道教之言吐納，言平意靜神之意相契合。如《春秋繁露·循天之道》中有「平意以靜神，靜神以養氣」之守意說。桓譚《仙賦》亦載「呼則出故，翕則納新」的吐納之術。漢魏佛教的中國化，正是表現為這種與道術相合流的形下器數之學。其特點是重禪法，思神通。」（臺北：文津出版社印行，1995），頁19-20。

²³ 中國佛教協會編：《中國佛教》，第一冊，（上海：新華書店，1980），頁6。

²⁴ 對於安世高的遊化路線，日本學者鎌田茂雄提出他的看法見：（日）鎌田茂雄著，關世謙譯：《中國佛教通史》（第一卷）：「在安世高的傳記中，繼續他參訪的路線從宮亭湖而南昌、廣州、會稽，這項記載究竟屬實，故不明瞭，但一位佛教僧從湖南走向廣東，經過什麼路線？而又再度北上至浙江會稽，這一點令人不解。總之，足跡遍及江南乃至廣東的這件事，可足證自古以來，即曾推斷佛教是經交趾支那而來到廣東，或經南海航路向廣州傳播，是有其可能的。……因此有關安世高在中國南部地方巡教的傳說，也許就是佛教傳播路線的一種暗示。」，同註9，頁143-144。

之事，許理和在《佛教征服中國》中認為安世高在中國南方徒步旅行的故事，只能被歸到傳奇的範圍之內。而安世高從來沒能與哪個安息王子對上號，安世高也許是這些小封建領主中某個統治家族的成員。²⁵

比起《出三藏記集》的〈安世高傳〉，²⁶慧皎在《高僧傳》中的〈安清傳〉末尾，以史家撰史的嚴謹態度，列舉其前有關安世高諸傳的內容，如庾仲雍《別傳》、宋臨川康王《宣驗記》、曇宗《塔寺記》等，並言：「余訪尋眾錄，紀載高公互有出沒，將以權迹隱顯、應廢多端，或由傳者紕繆致成乖角，輒備列眾異，庶或可論」，²⁷指出其尋訪記載安世高故事的諸傳，發現與所記互有出入，於是指出諸傳於史實上的誤謬與虛妄之點。²⁸但對於安世高神異事蹟的部份，慧皎則保留了《出三藏記集》中的記載，未予考證虛實。今有關安世高神異事蹟，尚可見於六朝諸本文獻中，然多粗漏與史有謬。但由此亦可旁證安世高的神異事蹟，在慧皎之前早已流傳甚廣。但慧皎為什麼要採錄呢？紀寶認為就歷史與真實二者的關係而言，任何一個歷史學家都需要提出自己的答案。慧皎也沒有例外，從史料比對來看，就歷史的真實性與注重傳記本身的教化作用而言，慧皎是更加重視後者。²⁹這或許是慧皎在採錄《出三藏記集》〈安世高傳〉之後，又加上自己的考證與議論的原因，暨重史實，亦難捨已流傳的神異傳說。以下首先就《高僧傳》文本分析安世高「前世今生」中「畢宿對」的敘事模式與意涵。其次分析比較六朝志怪與地記中所載之事；再者分析比對佛典「前世今生」、「畢宿對」的敘事模式。

（二）安世高「畢宿對」的「宿命通」敘事視角分析

1、「今生」譯經貢獻的概要敘事³⁰

²⁵（荷）許理和（Erich Zürcher）著，李四龍、裴勇等譯：《佛教征服中國》中指出：「關於他的生平我們只知道這些，在《出三藏記集》和《高僧傳》中，記載了他在中國南方徒步旅行的故事，但只能被歸到傳奇的範圍之內。在西方文獻中，安世高從來沒能與哪個安息王子對上號。馬伯樂已經指出這種嘗試的無用；在阿薩塞德斯（Arsacides，約 B.C.250- B.C.224）統治下的安息國不是一個統一的國家而是一個眾多小國的聯合體，安世高也許是這些小封建領主中某個統治家族的成員。」同註 10，頁 47。

²⁶ 紀寶：《慧皎〈高僧傳〉研究》：「《梁傳》的最大史料來源實際上僅僅是《祐錄》和《名僧傳》二書。」，同註 8，頁 230。

²⁷ 《高僧傳》卷 1，（CBETA,T50,no.2059,p.324,a6-8）。

²⁸（日）鎌田茂雄著，關世謙譯：《中國佛教通史》（第一卷），同註 9，頁 141。

²⁹ 同註 8，277 頁。

³⁰ 羅鋼：《敘事學導論》：「所謂概要是指在文本中把一段特定的故事時間壓縮為表現其主要特徵的較短的句子，故事的實際時間長於敘事時間。概要自身的詳略變化也很多。概要的簡短使它在所占篇幅上明顯地少於戲劇性場景。」（昆明：雲南人民出版社，1997），頁 101-102。

《高僧傳》的全知敘述者首先按順敘時間敘述安世高本是安息王子，在西域時已：「外國典籍、及七曜五行、醫方異術、乃至鳥獸之聲無不綜達。嘗行見群燕，忽謂伴曰：燕云應有送食者。頃之果有致焉，眾咸奇之。故俊異之聲，早被西域。」在概要總括安世高的種種方術後，全知的敘述者插入一個小故事。敘述安世高曾經行路時「見群燕」，於是對同伴說燕群告訴他：「應有送食者」，不久果真即有人送食物來，致使「眾咸奇之」。接著全知敘述者發聲，表示由此小小故事可知「俊異之聲，早被西域」，安世高早以高明的方術揚名西域。我們可以發現，在概述中即使僅是插入簡短的故事情節，也頓時使安世高的方術本領生動鮮活起來。

接著《高僧傳》按敘述正史之筆法，概要敘述其在中土的譯經貢獻。之後則以「高窮理盡性，自識緣業，多有神迹，世莫能量」的敘事聲音，開啟關於安世高「前世今生」的奇異故事。

2、「宿命通」敘事視角的「前世」場景

相對於有關安世高生平譯經貢獻的敘述，是採用概要的平實記錄。對於其「前世今生」的奇異故事，則以「宿命通」³¹的敘事視角，不惜筆墨地進行場景敘述。依據佛教的理論，認為人若修鍊「宿命通」可以見曉前世的事蹟；此「宿命通」教理，轉化為文學敘事的敘事視角時，「宿命通」的敘事視角可以展開一種個人私密獨特的視域，游走於今生與宿世所聚焦的場景。³²楊義在《中國敘事學》中提出敘事視角是一部作品，或一個文本，看待世界的特殊眼光和角度；³³「宿命通」的敘事視角，意謂跨越今世時空，將存在於隱沒虛幻、已過往時空中的秘密事件揭露出來，變成大眾皆可知曉的公開事件，這的確提供文本一種看待世界的特殊眼光和角度，也大大地拓展了敘事的時空場景。

此外，「宿命通」的敘事視角，如果結合「喬哈利窗」的心理象限區域，³⁴將「宿命

³¹ 丁敏：《佛教神通：漢譯佛典神通敘事研究》：「『宿命通』是佛教六神通中的『三明』（the three vijjās）之一（其他二者為天眼通、漏盡通），修學「宿命通」能憶起自己無數劫中的宿世之事，且對百千萬世的往昔之事，都能詳細清楚憶起。」（臺北：法鼓文化，2007），頁93-94。

³² 楊義提出「視角」是從敘述者的角度投射出世界，「聚焦」是從文本自身來考察所得出的概念系統，因此「視角講的是誰在看，聚焦講的是什麼被看，他們的出發點和投射方向是互異的。」見楊義：《中國敘事學》（嘉義：南華管理學院，1998），頁265。

³³ 參考楊義《中國敘事學》：「敘事角度是一個綜合的指數，一個敘事謀略的樞紐，它錯綜複雜地連結著誰在看，看到何人何事何物，看者和被看者的態度如何，要給讀者何種「召喚視野」。（頁207-208）。視角的功能在於可以展開一種獨特的視境，包括展示新的人生層面，新的對世界的感覺，以及新的審美趣味、描寫色彩和文體形態。也就是說，成功的視角革新，可能引起敘事文體的革新。……善於調動視角，表現對於世界的獨特感。」同前註，頁212。

³⁴ 「喬哈利窗」係魯福特（Joseph Luft）與陰格漢（Harry Ingham）兩人於一九五五年間在探討人際關係時制定的模式（model），因取 Jo (e) Har (ry) i 為名。這個模式將人的內心比成一個窗，分成四個象限（quadrants）。第一象限（Q1）為公開區（open），人我都能看到；第二象限（Q2）為盲目區（blind），別人看得見，而我卻不一定知道；第三象限（Q3）為隱密區（hidden），是我知而不願人知的禁區；

通」的敘事視角，游走於今生與宿世所聚焦的場景，分為「隱密區」、「公開區」、「盲點區」及「未知區」，則更能看出「宿命通」敘事視角的流動性，及其所展示的新人生層面、新的敘事聲音等。

分析安世高「前世今生」的故事，當故事情節進入其「前世」的時空場景時，全知的敘述者，將敘述視角轉給故事人物安世高，所謂：「初，高自稱先身已經出家」，點明安世高以其「宿命通」獨特的私密的視角，聚焦於前世「約定來生救同學」與「畢宿對」兩件相涉相牽延續至今生的事件。

首先敘述於前世安世高出家後，有一同學性多瞋恚，乞食之時，若遇施主供養不稱己意，每每就生怨恨之心，安世高屢加訶諫終不悔改。如此二十餘年，安世高乃與同學辭訣，一是告以：「我當往廣州畢宿世之對」，另一則是預言（天眼通的作用）³⁵同學因瞋恚心重來世必墮惡道：「卿性多瞋怒，命過當受惡形，我若得道必當相度」，並許諾來世必相救度。」如果於此借用「喬哈利窗」的心理象限區域可以發現，安世高在前世說出此三件事時，是將敘事視角聚焦於他人所不知的「隱密區」；也突顯出在他「隱密區」的敘事視角下，他的同學與廣州少年，都是處於「盲點區」。³⁶接著敘述安世高遂前往廣州，欲完成他的「宿世之對」。在寇賊大亂的廣州，於行路逢一少年，竟唾手拔刀對高說：「真得汝矣」，已明白是宿世之業現前的安世高，坦然笑曰：「我宿命負卿，故遠來相償，卿之忿怒，故是前世時意也」，安世高不但主動尋找少年償還宿業，並且了無懼色的「申頸受刃」，其結局是「賊遂殺之」。對於這看來原本應是街頭惡少，胡亂殺死陌生沙門的事件，因為被殺的沙門主動受死的告白與表現，讓在現場旁觀的大眾「觀者填陌，莫不駭其奇異」，都感到非常驚異。於此借用到場觀眾的視角，暗示安世高的廣州「畢宿對」在「前世」已進入「公開區」，並兌現了他的「畢宿對」。

第四象限（Q4）為未知區（unknown），則是人不知、我不覺的潛意識範圍。人我接觸之初，公開區（Q1）小，隱密區（Q3）大。隨著互信漸增、敵意漸減，公開區漸大，隱密區也相形漸小。反過來說，互信漸減、敵意漸增，公開區勢必隨著漸小，隱密區也勢必隨著漸大。隱密區至為敏感，一旦曝光，必然帶來緊張、焦慮與尷尬，不能不慎。盲目區可經由學習與認知予以縮小。至於未知區，則有待挖掘，有些終將曝光，影響人際關係，故可認定其存在。簡單的說，任何一區有所變動，勢必影響其它三區。而溝通的目的就在擴大公開區，縮小其它三區的範圍。減少其它三區，就可減少敵意、威脅與恐懼，達成諮詢（counselling）與心理治療（psychotherapy）的目的。當然，將內心如此分成四區或許不無簡化之嫌，但藉由這種簡化了的模式去考察複雜的人際關係，對於動機與行為的了解，似亦不無助益。轉引自張靜二〈「壺中人」故事的演化〉，收於《佛學與文學》（臺北：法鼓，1998），頁334-335。

³⁵ 丁敏：《佛教神通：漢譯佛典神通敘事研究》：「『天眼通』主要是能看到眾生在未來無數劫的輪迴中，死此生彼、死彼生此，以及形色好醜、善惡諸果、尊貴卑賤、業報因緣等。因此『宿命通』是只能看到眾生的過去世（the past lives），要看未來世（the future lives）則要有『天眼通』」，同註31，頁94-95。

³⁶ 楊義：《中國敘事學》：「盲點的形式有兩種：一種在聚焦之外，這些事情不是此一聚焦所關心的，這叫做『外盲點』；另一種在聚焦範圍之內，由於限知視角的原因，暫時設置某個盲點，隨著限知視角的擴展，這種盲點被消解了，這叫做『內盲點』。」同註32，頁268。

3、「前世今生」進行式的串連敘事

但是處於「今生」的大眾，誰能知道安世高自述的「前世」之事，是真是假？所以故事必須再次轉回「今生」，將前世對同學救度的預言，置於今生的「公開區」來兌現。於是全知的敘事者用「既而神識，還為安息王太子，即今時世高身是也」，來銜接安世高的前世今生，言安世高又再轉生投胎為今生的安息太子。以接續安世高「前世」與同學及廣州殺其少年，今生的因緣串連會晤之事。

當故事情節再轉回今生之時，全知的敘述者首先敘述安世高已完成了譯經事業，在漢末靈帝關雎擾亂之際，離開洛陽。這時又將敘述視角轉給安世高的限知視角，讓其聚焦於今世的「隱密區」，自云：「我當過廬山度昔同學」，這暗示安世高不但有宿命通亦有天眼通，既記得前世的允諾，又能找到前世同學今生所在之處。為了度化前世同學安世高來到了廬山鄒亭湖廟（案：鄒即宮也），相傳此神廟有靈威，迨高來到廟神亦知，「神乃降祝曰：船有沙門可便呼上，客咸驚愕」。接著讓二者以對話的方式直接對談，廟神對高表明自己前世身份：「神告高曰：吾昔外國與子俱出家學道，好行布施，而性多瞋怒。今為鄒亭廟神，周迴千里並吾所治。以布施故珍玩甚豐，以瞋恚故墮此神報」，並言己身將死恐來世墮地獄，請求安世高以其為廟神所得之珍玩寶物等，造塔寺以超度之。高對神曰：「故來相度，何不出形？神曰：『形甚醜異眾人必懼』。高曰：『但出，眾人不怪也』。神從床後出頭，乃是大蟒。神現形後竟是大蟒，安世高用過去世中的梵語對大蟒說話：「至高膝邊，高向之梵語數番讚唄數契，蟒悲淚如雨，須臾還隱」，大蟒因而淚下如雨。」

在安世高與前世同學會晤的場景中，可以發現敘事視角既聚焦於大範圍的「公開區」，所謂：「客咸驚愕」、「眾人必懼」；亦同時聚焦於只有安世高與廟神同學對話的「隱密區」。且在會晤的全程敘述中，亦呈現今世為蟒神的同學已無「盲點區」，完全知曉自身與安世高前世今生的關係，甚至知其死後將墮地獄而主動請求安世高救度。後安世高至豫章（南昌）以蟒神財寶建寺，蟒神即死，變成少年之形來高前跪謝，隨即隱沒：「高去後神即命過，暮有一少年，上船長跪高前受其呪願，忽然不見」，此段敘事視角聚焦於安世高以天眼通知少年真實身份的「隱密區」；亦同時呈現在場船人是處於無法知道少年真實身分的「盲點區」；接著，當安世高昭告眾人：「高謂船人曰：向之少年即鄒亭廟神，得離惡形矣」，方將視角移位聚焦於「公開區」，把少年的真實身份昭告於世。接著全知敘述者介入發聲說明：「於是廟神歇末，無復靈驗。後人於山西澤中見一死蟒，頭尾數里，今潯陽郡蛇村是也」，強調後來有人看到「死蟒」之身，並標示出見到的地點；此類似志怪以「物證」證成故事真實性的敘事筆法。

安世高完成了與前世同學的今生會晤拔濟之事後，文本繼續進行另一「前世今生」的會晤，即是到廣州會晤前世殺害他的少年，以便將前世之事，帶入今生的串連驗證。

全知的敘述者敘述昔日的廣州少年雖已年老，然仍在世，安世高至廣州找到其家，並對其說「昔日償對之事，并敘宿緣，歡喜相向」，安世高對廣州客說其前世償命之事，二人相聚甚歡。於此，敘事視角聚焦於安世高把眾人皆不知的前世「隱密區」，帶入了今生的「公開區」。

故事本可到此結束，未料安世高以其宿命與天眼通，對廣州客說已將再度「畢宿對」：「今當往會稽畢對」。再度處於「盲點區」的廣州客，受其感召跟隨而去，抵達浙江會稽「正值市中有亂，相打者誤著高頭，應時隕命」，安世高果真在會稽市被人誤殺中頭，頓時殞命。此時全知的敘述者再度發出評論之聲：「廣州客頻驗二報，遂精懃佛法具說事緣，遠近聞知莫不悲慟，明三世之有徵也」。由此可知安世高再會廣州客的作用，是為他完成另一個「宿命對」作見證，把他今生的「畢宿對」帶入敘述視角的「公開區」，以明「三世之有徵」，至此方結束安世高傳。

綜上所述可以發現，以「宿命通」的敘述視角來敘事時，可以延展敘事場景至奇幻異想的「前世」時空，再結合「喬哈利窗」四個象限的聚焦場域，於游走移動中揭開不同的場景，充分展現「視角流動」中分享秘密的效果，使故事的敘述情節迭宕起伏，展現符合六朝「志異」的審美趣味。

附表：

前世	你不知(你：代表前世今生的他人)	你不知	你知
我知	隱密區	盲點區	公開區
(「我」代表安世高的敘事視角聚焦)	安世高的「前世」： 1. 與同學出家修道後，預言同學來世 2. 預言至廣州償「宿命對」。	1. 前世的同學(不知自己來世投生惡道) 2. 前世的廣州客(不知安世高來償「宿命對」)。	目睹廣州客殺死安世高的「眾人」。

今生	你知(你：代表今生的他人)	你不知(你：代表今生的他人)
我知	公開區	隱密區
(「我」代表安世高的敘事視角聚焦)	1. 安世高找到今生為蟒神的前世同學。並救度之。 2. 蟒神自知宿命，請高超度。	1. 至廣州找到前世「宿命對」的少年。 2. 要到會稽畢「宿命對」

	3.目睹見證蟒神事件的大眾。 4.見證安世高在會稽畢「宿命對」的廣州客。及聽聞廣州客說兩世「宿命對」的大眾。	
--	--	--

（三）六朝志怪與地記中的安世高敘事

有關安世高神異事蹟的記敘，現今尚可見於六朝地記周景式《廬山記》，以及志怪小說中劉義慶的《宣驗記》、《幽明錄》。故事的重點皆在敘述安世高度宮亭湖蟒神的故事。大陸學者卞東波研究指出：廬山腳下的鄱陽湖，六朝時稱為宮亭湖，宮亭湖廟神的記載主要見於六朝時的志怪小說。六朝時的宮亭湖是南北交通要衝，來往的商人、賈客們總要經過宮亭湖進入到長江流域。然而宮亭湖並非風平浪靜，而是充滿了驚濤駭浪與未可知的危險，人們希望過往湖面時風平浪靜，所以也幻化出一位宮亭湖神，並為之建廟，稱為宮亭湖廟神。對宮亭湖廟神的祭祀在當時已是常事，來往的人們往往要向宮亭湖廟神貢獻禮物，以求順利通過。宮亭湖廟神其後又與佛教牽上關係，安世高感化宮亭湖廟神的故事在六朝文獻中數見記載，如《藝文類聚》卷九十六引〔東晉〕周景式《廬山記》：「安侯世高者，安息國太子，與友人共出家學道。友人恚怒死，受蟒報，為此宮亭湖神。世高於廣州為人所殺，還生安息國，復為王子。年二十，又棄國入吳。來之宮亭，泊船呼友人與語。友人身長數十丈，見世高，向之胡語竟，各分去。暮有一少年，上世高船，跪受呪願，因忽不見。世高語同船人曰：向少年即此廟神也，得離惡形矣。蟒既見世高，從山南過，死於山北」。³⁷此則敘事未標明任何時間點，內容則為《高僧傳》中〈安清傳〉的簡約概括版。至於慧遠《廬山記》中則簡短提到安世高感化宮亭湖廟神的故事：「其（廬山）南嶺臨宮亭湖，下有神廟，即以宮亭為號。（其神），安侯世高所感化事，在敘山北篇」。³⁸這是否意謂此則故事當時已廣為流傳？故慧遠只要簡單提一句，即可與讀者默會？³⁹抑或慧遠對此傳說存疑，故只一筆帶過，存而不論？

在志怪小說方面，魯迅《古小說鉤沉》中引《宣驗記》「蟒死於吳末」條：「蟒死于吳末，〔梁〕釋慧皎《高僧傳》一。案：傳略云：安清字世高……今潯陽郡蛇村是也云云。後更引《宣驗記》言以備異說。蓋唯蟒死時代 記傳有殊，其餘事蹟並相彷彿耳」。由此可

³⁷ 卞東波：〈宮亭湖廟神及其在古典文學中的流變〉，見《古典文學知識》2008年第4期，頁113-119。

³⁸ 〔晉〕釋慧遠、〔宋〕陳舜俞撰，〔清〕錢熙祚校：《廬山紀略、廬山記》合刊本，（《筆記續編》〔臺北：廣文書局，1969〕），頁73。

³⁹ 劉苑如：〈聖人與文人——從〈廬山略記〉與〈游石門詩序〉重看廬山慧遠〉，收於氏作：《邁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》，同註4，頁57-58。

知《宣驗記》原文現今應只存「蟒死於吳末」五字；「〔梁〕釋慧皎《高僧傳》一」應是魯迅加上的，所以魯迅接著以「案」加以註解說明。其認為《宣驗記》「蟒死於吳末」，就是《高僧傳》安世高救度宮亭湖蟒神的故事，因為慧皎在〈安清傳〉末曾引《宣驗記》以備異說，推論二者內容相仿，只有蟒死的時代不同而已。然在〈安清傳〉末尾，慧皎「以備異說」的用意，是在考證諸本異說記載的謬誤，慧皎指出「宋臨川康王《宣驗記》云：蟒死於吳末」亦是「事不應然」的錯處。⁴⁰蓋安世高從後漢桓帝建和二年（148）來洛陽，⁴¹至三國・吳末已經超過一百一十年以上，安世高不可能活躍於吳末還超度蟒神。《宣驗記》「蟒死於吳末」條記錄簡單，慧皎又指出其時代之謬誤，只能旁證安世高救度蟒神故事見於志怪小說中。

但在《幽明錄》中記載一則：「南康宮亭廟，殊有神驗，晉孝武世，有一沙門至廟，神像見之，淚出交流，因標姓字，則是昔友也。自說：『我罪深，能見濟脫不』？沙門即為齋戒誦經，語曰：『我欲見卿真形』。神云：『稟形甚醜，不可出也』。沙門苦請，遂化為蛇，身長數丈，垂頭梁上，一心聽經，目中血出。至七日七夜，蛇死，廟亦歇絕。」此則故事首先點明時間發生在「東晉孝武世（372-396 A.D.）」，據安世高從後漢桓帝建和二年（148 A.D.）來洛陽，至此時已經超過二百二十幾年以上。此外，只說是「有一沙門」，此兩點都可證故事中的沙門非安世高。而蛇的身份僅簡單點出是沙門「昔友」，但是缺乏「前世今生」的敘事架構；且全篇主旨在宣揚誦經超度的功效。可見此則故事的版本，和《高僧傳》中安世高「前世今生」中與蟒神互動的版本，雖稍有類似處，但相異處更多。

《幽明錄》中另有一則直接標明安世高的故事：「安侯世高者，安息國王子」。但此故事點明與「前世」有關之處，都是全知的敘事者以事後「補充說明」的方式，一筆帶過。如故事開始敘述安世高到廣州「畢宿對」後，才補充一句：「世高神識還生安息國，復為王子，名高」；至此方讓讀者恍然大悟，前面所說的故事其實是安世高的「前世」之事。而「今生」敘述安世高到會稽度化蟒神後，突然補上一句：「云廟神即是宿長者子」，方才表明蟒神是安世高前世同學。因此《幽明錄》中此則安世高故事，可以說已具備《高僧傳》中安世高故事的雛形，但前世的敘述太薄弱簡單，沒有如《出三藏記集》與《高僧傳》中的安世高傳般，以宿命通的敘事視角，完整建構出安世高「前世今生」的敘事模式；由此或可推測，中土「前世今生」輪迴轉生的敘事模式之建立，是出於《出三藏記集》與《高僧傳》中的〈安清傳〉。

綜上所述，由六朝諸本文獻對安世高活動時代的紛陳異說，但都記其神異諸事，可見

⁴⁰ 《高僧傳》卷1：「宋臨川康王宣驗記云：蟒死於吳末。……從漢桓建和二年，至晉太康末，凡經一百四十餘年，若高公長壽或能如此，而事不應然。」（CBETA, T50, no. 2059, p. 324, a20-26）

⁴¹ （日）鎌田茂雄著，關世謙譯：《中國佛教通史》（第一卷）：「推論其來華年齡總在三十歲左右」，同註9，頁139。

真實的安世高究竟是什麼時代的人？對譯經作出什麼貢獻？似乎都不是諸本文獻所關心、清楚的，或許也認為不是重要的，因此才可把安世高隨意安置在某個朝代。重要的是關於安世高的神異諸事，那才是人們喜歡聽聞，六朝諸本所津津樂道的。劉苑如亦指出早在《高僧傳》之前，安世高度化蟒神的故事就已大致見錄於〔東晉〕周景式《廬山記》、〔梁〕劉義慶《幽明錄》中，可知晉宋之際，這個故事已有一定的流傳。這一段本事，其後統整詳見於《高僧傳》中〈安清傳〉，可說是用佛教三世輪迴之說，根本消解了令人畏懼的宮亭湖神信仰。⁴²任繼愈主編的《中國佛教史》則認為這個故事反映江南一些地方盛行自然精靈崇拜，而安世高等佛教僧侶在這些地方進行傳教，總要隨機說法，通過編造一些神奇故事來宣說佛教教義，把精靈崇拜與佛教教義結合起來，以期達到更大的傳教效果。⁴³由此可以反思：安世高的譯經事業是歷史之實；其經過加工摹寫的生平神異傳說，或可反映那個時期佛教落地生成的某些過程。

（四）由經典到僧傳「前世今生」中「畢宿對」敘事模式的轉換

1、由經典到僧傳「前世今生」敘事模式的轉換

觀察佛教由因果業力推動生命不斷輪迴的觀念，開展出佛典中以「宿命通」為基調的「前世今生」故事。在《阿含經》、五部廣律中，記載著大量「前世今生」的故事文本。各式各樣「前世今生」的故事，都是環繞業習思想而敘述，而其敘事的結構通常是以「宿命通」的視域打開「前世今生」時空相連互通的管道：「今生」（已發生的今生業報事件）——「前世」（前世因果的對照事件）——「今生」（前世今生關係串連的解釋性說明）。可知佛教經律中「前世今生」的敘事模式，多數是對「今生」已發生在的業果，追溯「前世」（二個或二個以上）的因果對照事件；也就是說「前世今生」是二個不同事件，在今生由佛陀進行「前世今生」二個業力事件相牽的詮釋說明（間亦有弟子自說宿命之事）。也因為佛陀就是最具權威的印證者與詮釋者，因此不需要提出見證物。⁴⁴

但是在《高僧傳》的〈安清傳〉中，雖然安世高「前世今生」的敘事結構亦是依循佛教經律的敘述結構：「今生」——「前世」——「今生：『前世今生的串連』」；然敘事內涵已非經律針對「前世今生」二個已完成的不同事件，給出因果串連的詮釋性理由。《高僧傳》安世高「前世今生」的敘事模式，是將前世未了的因果事件，以進行式在今生接續完

⁴² 參考劉苑如：〈聖人與文人——從〈廬山略記〉與〈游石門詩序〉重看廬山慧遠〉，同註 39，頁 57。略為改動其論述順序，若有誤讀由筆者承擔責任。

⁴³ 任繼愈主編：《中國佛教史》，（北京：中國社會科學出版社，1993），頁 167。

⁴⁴ 可參考丁敏：〈「前世今生」故事的主題與敘事模式〉，見拙作《佛教神通：漢譯佛典神通敘事研究》，（臺北：法鼓文化，2007），頁 333-368。

成。換言之，「今生事件」是「前世事件」接續進行的版本。因此當安世高講述其前世故事，就等於公開他的前世事件，然而前世事件，唯有在今生能夠被驗證，才能在今生變成具有公信力的真實事件，說服文本中觀看今生的大眾，及閱讀文本的讀者。因而文本設計大鱗廟神與廣州客，皆為安世高「前世」與「今生」能夠串連認證的線索人物。⁴⁵證人或證物成了不可或缺的書寫要件，或是受到六朝志怪書寫之風的模式影響；但也創造「前世今生」兩世接續完成的「因果業報」敘事模式。此或許影響中國古典短篇小說如《三言》、《二拍》中〈明悟禪師趕五戒〉（喻 30）、〈月明和尚度柳翠〉（喻 29）、〈梁武帝累修歸極樂〉（喻 37）等的敘事模式。⁴⁶

綜上所言，印度佛教經律中「前世今生」的敘事模式，是「前世」與「今生」的業果事件，均已各自完成，再由「宿命通」的視角，加以解釋串連二者的因緣果報關係，可謂是前世今生「單元劇」式的敘事模式。而《高僧傳》安世高「前世今生」的敘事模式，則是「前世」與「今生」的業果事件，是同一事件的接續進行，「前世」與「今生」共同完成一個業果事件；可謂是前世今生「連續劇」式的敘事模式。

2、由漢譯佛典到《高僧傳》「畢宿對」敘事模式的轉換

有關死亡來臨時的書寫，在漢譯佛典阿含、律部中，強調的是業力現前時：「要索受報，終不可避」、「宿緣對至，無所恃怙」、「宿對罪負，不可得離」，⁴⁷這應是佛教經律中對業力現前、無所逃於天地的基本看法。即使是已證得生死解脫的阿羅漢，他的生命仍要承受業力果報。最有名的例子就是《增壹阿含經》中敘述神通第一的目連，在外出弘法途中，為外道襲擊，打得遍體鱗傷肢節壞損，全身受巨大的痛苦終致死亡。舍利弗得知目連被打，前往探望目連，並問目連他不是神通第一，為何不發起神通，以神足飛行逃避外道？舍利弗問目連：「世尊弟子之中，神足第一，有大威力。何故不以神足而避乎？」目連回答：「我本所造，行極深重，要索受報，終不可避，非是空中而受此報」，⁴⁸目連認為這是

⁴⁵ 劉世劍在《小說敘事藝術》中，依據次要人物與主要人物所發生的關係與作用，將次要人物分成 4 種，其中線索人物：這類人物多半充當敘事者的非主要人物，其任務在於將主人公的命運串聯起來介紹給讀者。（長春：吉林大學，1999），頁 102。

⁴⁶ 孫遜：〈釋道「轉世」「謫世」觀念和古代小說結構〉中指出早在魏晉南北朝，小說體尚未完全成熟，而在時人的殘叢筆記中，已能清楚看出「轉世」的觀念。到唐代的筆記和傳奇，提及「轉世」觀念的例子就空前增多了。至於唐代以後，不僅專寫佛道神魔的小說充斥投胎轉生的情節，就連許多世情小說和歷史小說，也紛紛運用「轉世」的結構，孫先生列舉《金瓶梅》與《醒世姻緣傳》，以及〈明悟禪師趕五戒〉、〈月明和尚度柳翠〉等小說、話本為例，以具體印證佛教「轉世」觀念對小說「結構」的重大影響，甚至可以說是中國古代小說結構的一種常見的模式。見《文學遺產》1997 年第 4 期，頁 69-77。

⁴⁷ 分別見《增壹阿含經》卷 18（CBETA, T02, no. 125, p. 639, b27-28）、《出曜經》卷 3（CBETA, T04, no. 212, p. 625, a2-3）、《法句譬喻經》卷 2（CBETA, T04, no. 211, p. 591, a17-18）。

⁴⁸ 〈26 四意斷品〉，《增壹阿含經》卷 18（CBETA, T02, no. 125, p. 639, b25-28）。

他前世業力現前，是他無可避免的業報。但舍利弗接著質問目連，若比丘修「四神足」則可住世經劫，他為何不以四神足住世？目連回答的確可以修四神足經劫住世，但因世尊不經劫住世，所以他也不願以四足住世。可見修「四神足」是可以躲過業力死亡、住世經劫。

⁴⁹否則業果現前時，只能被動承受。

除了修「四神足」可以躲過業力死亡住世經劫之外，安世高所譯出的重要經典《佛說大安般守意經》中，有一段經文在討論「宿命對」來到時，有沒有可以避免的方法：「問設：使（假使也）宿命對來到，當何以却？報（回答也）：行數息相隨止觀還淨，念三十七品經能却難」。經中回答：若「宿命對」來到時修習數息、行三十七道品可以避開。理由是「何況罪對，在十方積如山，精進行道，不與罪會」，眾生無始劫以來的罪業堆積如山，但若精進修行則不與罪業相會，可以成佛。⁵⁰由此可知安世高所譯出的《佛說大安般守意經》，強調的是要「不與罪會」意即不和罪業會面、「不與罪會」則不會導致「宿對現前」，業力現前必須立刻償還的惡果，但要「不與罪會」的前提是「精進行道」。

反觀在《高僧傳》中關於「宿緣對至」的敘事中，安世高不但沒有「不與罪會」，反而無論是前世發生在廣州或今生發生在會稽的「宿對」，其皆是不辭千里的主動完成「畢宿對」。是以綜觀安世高「前世今生」中「救度蟒神」與「畢宿對」兩件相涉相牽延續至今生的事件，不但成功的消解今生安世高被人誤打橫死的被害者角色，更進一步塑造了安世高救度蟒神、自知宿對、申頸就刃、生死自在、遊戲神通的禪師風範。因此安世高「前世今生」的敘事模式，表面上看似與其譯經功業毫不相關，但在深層的敘述脈絡中，卻正可與譯經事業一顯一隱相呼應，作為其所譯小乘禪經修鍊神通的親身註腳。建構安世高兩世主動預知、面對解決「宿緣對至」的形象，異於佛教經律中印度高僧被動接受的模式，⁵¹成為中土高僧的新範式。

至於安世高「申頸受刃」的鮮明形象，不見於其前記敘安世高事的六朝諸本文獻中，《幽明錄》只記載廣州少年「遂殺之」。而「申頸受刃」的形象，亦為印度佛經中所無。然「申頸受刃」的形象在中土佛教的故事中被引用，如：唐道宣律師《集神州三寶感通錄》記敘東晉廬山慧遠，曾迎請阿育王時之文殊造像，至隋末賊亂，眾僧四散，唯有一無名老僧留守守佛像，賊人求寺中財物不得，乃欲殺老僧，老僧「申頸受刃」未料「刀反刺賊心」，

⁴⁹ 〈26 四意斷品〉，《增壹阿含經》卷 18：「舍利弗言：諸有比丘、比丘尼修四神足，多廣演其義。若彼人意中欲住劫、過劫，乃至不減度，何以不住而減度乎？目連報言：如是！舍利弗！如來言：若比丘、比丘尼修四神足，欲住壽經劫者，亦可得耳。但如來住劫住者，我亦住耳。但今日世尊不久當取般涅槃，眾生之類壽命極短。又我不忍見世尊取般涅槃，然我身體極為疼痛，欲取般涅槃。」（CBETA, T02, no. 125, p. 639, b29-c8）

⁵⁰ 後漢安息三藏安世高譯《佛說大安般守意經》卷 2（CBETA, T15, no. 602, p. 170, a5-15）。

⁵¹ 丁敏：〈小乘經律中阿羅漢生命空間的特性〉，見拙作《中國佛教文學的古典與現代：主題與敘事》，（長沙：岳麓書社，2007），頁 63-66。

刃出於背」，群賊遂竄逃。又《佛祖統紀》卷 29 記唐太宗三次召令禪宗四祖道信赴京師，四祖皆以疾辭，於是帝命使者，若果不來京城即取其首，未料四祖聞之即「引頸受刃」，使者回報太宗，太宗反彌加敬重。⁵²另在禪宗語錄中也將「引頸受刃」的形象，化成詩偈的形式：「四大元無主，五陰本來空，將頭臨白刃，猶似斬春風」作為公案在流傳。⁵³

三、帛遠「前世今生」中「畢宿對」的敘事

許理和認為中國所謂士大夫佛教最初開端於公元 3、4 世紀之交，即開始於西晉末年司馬家族王室成員之間的混戰（八王之亂），和匈奴入侵中國北方的幾十年間。而在這初次有士大夫佛教紀錄的西晉末年，到公元 5 世紀初這一個多世紀的時間裡，在僧人中最重要無疑是帛遠。許理和認為帛遠之所以重要，應是由於帛遠是一位內典外學兼具，論學談道為當世所欽，與大族，尤其是與王室、權臣有個人關係的中國法師，可作為西晉末年士大夫佛教初期的代表僧人。但也因他的社會聲望及與政治的牽涉，使他遭到殺害。⁵⁴

（一）帛遠的死亡：史書與僧傳

《高僧傳》將帛遠列於卷一的〈譯經〉科，⁵⁵是西晉時漢僧譯經者。敘述帛遠字法祖，本姓葛，河內（今河南沁陽）人，出生於書香門第。少年即出家，因才思敏捷又能刻苦，故日通經八九千言；並深研大乘經典，博覽儒家經史典籍；還通曉梵語，能讀梵文佛經。後在長安構築精舍，以講習為業，從業者甚眾，僧俗弟子將近千人。晉惠帝元康九年（299 A.D.），河間王司馬顥出鎮關中，至長安後對帛遠「虛心敬重，待以師友之敬」，並常請帛遠至軍府講經論道「每至閑辰靖夜，輒談講道德」，其他的著名人物也加入這場「清談」：「于時西府初建，後又甚盛，能言之士，咸服其遠致」。但因「八王」之亂愈演愈烈，帛

⁵² 分別見《集神州三寶感通錄》卷 2 (CBETA, T52, no. 2106, p. 417, b4-c5)；《佛祖統紀》卷 29 (CBETA, T49, no. 2035, p. 291, c18-27)。

⁵³ 如《紫柏尊者全集》卷 12：「一旦頓悟，此身何在？故昔人有悟之者云：將頭臨白刃，猶似斬春風。且一切生死眾患如箭。」(CBETA, X73, no. 1452, p. 247, a9-11 // Z 2:31, p. 421, c13-15 // R126, p. 842, a13-15) 又如：《景德傳燈錄》、《五燈會元》皆記載此是僧筆法師遭秦王難，臨就刑說之偈。然清·世宗皇帝《御選語錄》卷 1：「傳燈錄載，僧筆……臨刑時說偈曰：四大元無主，五陰本來空，將頭臨白刃，猶似斬春風。然此偈非筆所作也。筆為鳩摩羅什高弟，秦王姚興命入逍遙園，助什詳定經論，尊禮有加。」《十六國春秋·僧筆傳》云：「以姚秦弘始十六年卒於長安，時晉義熙十年也。……則筆法師之以吉祥滅度，信矣！事既子虛，偈非師作，蓋訛傳焉。」(CBETA, X68, no. 1319, p. 526, a13-20 // Z2:24, p. 181, b16-c5 // R119, p. 361, b16-p. 362, a5) 指出此是訛傳。

⁵⁴ 參考（荷）許理和（Erich Zürcher）著，李四龍、裴勇等譯：《佛教征服中國》，同註 10，頁 96-100。

⁵⁵ 帛遠生平見《高僧傳》卷 1，(CBETA, T50, no. 2059, p. 327, a13-c11)。

遠深諳長安即將捲入戰禍，便離長安，與秦州刺史張輔同赴隴右。在途中，張輔（？—305 A.D.）為帛遠的聲望所觸動，勒令他還俗為己效命「欲令反服為己僚佐，祖固志不移，由是結憾。」帛遠因拒絕這一建議而和張輔結怨，再加上每與帛遠辯論皆輸而懷恨在心的管蕃，不斷向張輔進讒言，詆毀構陷帛遠，帛遠終被張輔下令鞭笞致死。

《高僧傳》記載殺害帛遠的張輔是歷史人物，《晉書·列傳第三十》有〈張輔列傳〉，然隻字未提及帛遠，更無提及張輔殺害帛遠之事。⁵⁶但孫綽《道賢論》中將帛遠比做嵇康：「帛祖釁起于管蕃；中散禍作于鍾會。二賢竝俊邁之氣，昧其圖身之慮，栖心事外，輕世招患；殆不異也」，⁵⁷孫綽認為帛遠之被殺是由於管蕃讒言所導致；嵇康之被殺是由於鍾會的讒言所引起。帛遠與嵇康都具俊邁之氣，所以對自己的保身都沒顧慮；置心於世俗之外，輕視世間俗事，才同遭讒言之患。由孫綽將帛遠比作竹林七賢的嵇康，並評論二人遭禍的共同原因，可知《晉書》中〈張輔列傳〉，雖無提及張輔殺害帛遠之事；然事實上帛遠應為張輔所殺害。另可知帛遠當時應是有名望於士大夫及統治階層的僧人。〈張輔列傳〉毫無提及張輔殺害帛遠之事，但將張輔評論管仲與鮑叔牙、司馬遷與班固優劣的〈名士優劣論〉，全文收錄在其列傳中。可見對以儒家為正統的史官而言，張輔殺害僧人，可能並不被看成是其生平的重大事件，因此沒有記錄。

（二）《高僧傳》中帛遠「畢宿對」的敘事

1、帛遠今生主動「畢宿對」的敘事

帛遠這樣一位有名望於世的高僧，卻被刺史張輔所殺害，在當時必定是轟動社會的新聞事件，如何以佛教的教義來詮釋高僧被殺害的宗教意涵，以製作高僧被殺的神聖敘事？這或許是《高僧傳》在敘述帛遠行將被張輔殺害之前，插入了帛遠自知「宿對現前」，主動「畢宿對」敘事的緣故。

《高僧傳》敘述當帛遠行至汧縣（陝西隴縣）時，忽然召集道人及弟子預告自己將在數日之內，必遭前世之報：「我數日對當至」，這是在「今生」預言「前世」所召感的「宿命對」即將來臨，此暗寓帛遠兼具天眼通與宿命通。帛遠遂為大眾寫下告別的書文，並把經典、佛像分別贈人，一切身邊瑣事都處理完畢。翌晨，帛遠就主動找上張輔「詣輔共語，忤輔意」，與張輔談話中拂逆張輔，張輔乃將帛遠逮捕並施以刑罰「忽忤輔意，輔使收之

⁵⁶ [梁]釋慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理：《高僧傳卷一·譯經上》〈晉·長安帛遠〉之註十四：「案張輔《晉書》列傳第三十有傳，可參看，但不載法祖事」。（北京：中華書局，2007），頁28。又《晉書列傳第六十五·藝術傳》記載佛圖澄、單道開、僧涉、鳩摩羅什、曇霍五位神異僧，亦未記載帛遠。此或因帛遠為譯經僧，故未記載。

⁵⁷ [清]嚴可均輯：〈全晉文〉卷六十二·孫綽〈道賢論〉，《全上古三代秦漢三國六朝文》，（北京：中華書局，1991）。

行罰」，這時全知的敘事者表示在場的大眾皆覺怪異又惋惜：「眾咸怪惋」。然後，將敘事視角轉給帛遠，帛遠以第一人稱「我」視角對大眾解釋原因：「祖曰：我來此畢對，此宿命久結，非今事也」。接著帛遠進行告白祝禱儀式：「乃呼十方佛，祖前身罪緣歡喜畢對。願從此以後與輔為善知識，無令受殺人之罪。」在這敘述中，帛遠強調是他主動來償還與張輔的宿命之對，並願從此與張輔解冤，亦無令張輔受殺害的罪業。此處帛遠的敘事視角，是高僧才具有的「宿命通」視角；發出的敘事聲音也是高僧才能具備的了結恩怨、兩相不欠的坦然；成功地塑造帛遠高僧的形象。接著，全知的敘述者敘述帛遠被鞭打五十致死。

《高僧傳》對帛遠被張輔殺害之事的敘述，並沒有到此為止，接下來先敘述張輔聽到帛遠的遺言，深感後悔：「輔後具聞其事，方大惋恨」，此敘事聲音透露出全知敘述者暗批張輔殺害帛遠不當的弦外之音。接著敘述帛遠生前名揚關隴、嶠函，被人「奉之若神」，所以當帛遠被張輔殺害的消息傳出去，不論戎人或晉人都悲嘆落淚。當時在甘肅的羌胡本來率領精銳騎軍五千，前來迎請帛遠入胡地，途中聽聞帛遠遇害，悲慟激憤之餘，要為帛遠報仇。此時「輔遣軍上隴，羌胡率輕騎逆戰」張輔遣軍至隴，羌胡正準備迎戰時，因聽聞張輔已被封尚舊部下富整所殺「時天水故浪下督富整，遂因忿斬輔」。羌族精騎因「既雪怨恥」，遂「稱善而還」，並分走帛遠屍體，帶回「各起塔廟」供奉之。

但是《晉書》中〈張輔列傳〉描述張輔遭殺害的原因，是因張輔被司馬顥授命到秦州任刺史後，先殺天水太守封尚以樹立威名，繼又以議事之名，召隴西太守兼東羌校尉韓稚，韓稚恐張輔加害懼不敢往，韓稚兒子韓朴年輕有武幹，領兵襲擊張輔，張輔督軍往拒，雙方大戰於遮多穀口，張甫大敗，被封尚舊將富整所殺。可見《高僧傳》是將歷史上張輔和隴西太守兼東羌校尉韓稚之子交戰，死於封尚舊將富整之手，巧妙的以移花接木之法，嫁接為羌胡欲為帛遠報仇而迎戰張輔，中道聽聞張輔已死才感「既雪怨恥」而罷休。由是，可以發現這段有關張輔之死的敘述，烘托出帛遠生前死後崇高的地位。也可以發現帛遠的故事呈現複調的敘事聲音：一方面以傳主帛遠「歡喜畢對」的敘事聲音，呈現帛遠豁達生死的高僧形象。另一方面藉由羌胡聞張輔已死而有「既雪怨恥」的釋懷；與之前帛遠祝禱張輔勿受殺已業報，形成強烈反差；再補敘構陷帛遠的管蕃，也沒好下場「管蕃亦卒以傾險致敗」；透顯出全知敘事者抨擊殺害高僧之不當，對張輔殺害帛遠之事，發出強烈譴責與現世報應的敘事聲音。

2、帛遠「畢宿對」的死後去處：冥界與天界

《高僧傳》不但用「畢宿對」建構帛遠死亡事件的神聖性；繼而更進一步建構通過一個名叫李通的普通人，由其「死而更蘇」的限知視角，敘述其在冥界看見帛遠的經過。自佛教傳入後，六朝志怪書中有一類的復生故事與因果業報思想結合，其焦點已從復生本

身，轉移到復生者所帶來的宗教訊息，成為一種「證據」式的故事。⁵⁸

帛遠是有名望的僧人，文本若安排其死而復生，不可能不引起真偽的質疑，但是作為無名小卒的李通「死而更蘇」，則無從判斷真偽，從而可以擔任印證者角色，印證帛遠「畢宿對」的死後去處。通過李通死而復生的限知視角，敘述李通在冥界親眼看到帛遠正在為閻羅王講《首楞嚴經》，且自說講完經後就要前往忉利天：「見祖法師在閻羅王處為王講《首楞嚴經》，云：講竟應往忉利天」。〈帛遠傳〉中記錄帛遠曾注《首楞嚴經》，如此一來，帛遠「畢宿對」死後往冥界非是罪業，而是為閻羅王講其生平最專擅的《首楞嚴經》以度化之，且自云講畢即要往忉利天，⁵⁹這暗示帛遠死後是往生天界。此外，李通又自述在冥界目睹生前常與帛遠辯論佛法，作《老子化胡經》詆毀佛教的王浮，身被鎖械繫縛，向帛遠法師懺悔求救度。全知的敘述者指出王浮是「殃有所歸，故死方思悔」，生前造毀謗佛教的惡業，死後在冥界受苦方知悔悟。

李通「死而復生」後，自說其在冥界見到帛遠之事，在《幽明錄》中亦有類似的記敘；然《幽明錄》沒有記敘帛遠的其他事蹟。⁶⁰日本學者鎌田茂雄指出王浮之製作《老子化胡經》，其資料只有佛教方面的文獻，⁶¹道教方面的資料是完全沒有記載的。王浮這個道士，到底是否存在亦不得其詳，推想帛遠與王浮論爭，在帛遠傳中的紀事恐非事實。如果是事實，李通這個人物，不應以地獄所見的狀況記述方式，一定會以實際生活做記載。但由此故事可反映在帛遠活躍的西晉末年，道教勢力急速發達，已構成佛道對立的情勢。此外，帛遠傳後又附記帛遠之弟帛法祚，也是一位名震關、隴的僧人，因為拒絕涼州刺史張光的還俗要求，結果被殺害。鎌田茂雄因此質疑兄弟二人同被當時的權勢者所害，究竟是何道理？高僧傳雖未明言具體原因，然由字裡行間所透露的蛛絲馬跡，加以將作《老子化胡經》的道士王浮死後的故事，安置在帛遠傳中，其遂大膽推論是否兄弟二人被害的原因，都和當時的佛道對立相爭而當權者偏袒道教有關？⁶²

⁵⁸ 參考劉楚華：〈志怪書中的復生變化〉，收錄於黃子平編《中國小說與宗教》（香港：中華書局，1998），頁22-29。

⁵⁹ 忉利天（三十三天）屬於欲界的第二天，帝釋（釋提桓因）是四天王天與忉利天的統治者。帝釋只證得初果（須陀洹果），《長阿含經》卷十：「我是天帝釋，心有所疑，故來相問耳。……我今是佛弟子，得須陀洹道，不墮餘趣，極七往返，必成道果。唯願世尊記我為斯陀含。」（CBETA, T01, no. 1, p. 65, b5-9）

⁶⁰ 《幽明錄》：「蒲城李通，死來云：『見沙門法祖為閻羅王講首楞嚴經；又見道士王浮身被鎖械，求祖懺悔，祖不肯赴。』孤負聖人，死方思悔。」

⁶¹ [唐]釋彥悰纂錄《集沙門不應拜俗等事》卷5：「晉代雜錄云：道士王浮每與沙門帛遠抗論，王屢屈焉，遂改換西域傳為明威化胡經，題彼沙律以為老子。……裴子野《高僧傳》云：晉惠帝時沙門帛遠字法祖，每與祭酒王浮，一云道士基公，求其諍邪正。浮屢屈焉，既瞋不自忍，乃託西域傳為化胡經，以誣佛法，遂行於代。……幽明錄云：李通死來，云：見沙門法祖，為閻羅王講首楞嚴經，又見道士王浮，身被鎖械求祖懺悔，祖不肯赴，孤負聖人，死方思悔。」（CBETA, T52, no. 2108, p. 470, a25-b2）

⁶² 參考（日）鎌田茂雄著，關世謙譯：《中國佛教通史》（第一卷），同註9，頁292-294。

許理和亦指出帛遠傳記中關於自己遭暴打而死的預言，以及帛遠死後羌族部落把他的遺物葬在萃堵波(stupas)，並去進攻張輔在天水的駐地替他報仇等事內容，似乎是偽造的。⁶³因此《高僧傳》針對帛遠死於張輔之手，鋪敘了帛遠在被張輔害死之前，坦然面對、主動「畢宿對」的故事，可以消解高僧被殺害的陰影，形塑高僧死亡的神聖性。而再進一步地通過李通「死而更蘇」的印證，建構帛遠死後能自由出入冥界與天界，更加鞏固帛遠是得道高僧的形象。此外敘述加害帛遠兄弟的張輔、張光二人皆被殺害，而撰《老子化胡經》謗佛的道士王浮，死後在冥界受罪罰，於此都發出強烈譴責迫害佛教者的敘事聲音。

觀察帛遠「畢宿對」的故事，雖未如安世高「畢宿對」故事，有「前世今生」完整的敘事架構。但其結合中土「死而復生」的觀念，使今生「畢宿對」的敘事，通過「死而復生」的印證橋段，延伸死後去處與來世轉生的敘事，可說是結合中印觀念的敘事新類型。

四、結論

綜合以上論述可知，《高僧傳》對東漢末年最重要的譯經大師安世高；與西晉末年進入士大夫階層的代表僧人帛遠，在他們的傳記中除了記錄二者譯經貢獻的歷史之實外；對於二者的死亡記事，則建構其前世今生中「畢宿對」的故事。如此不但消解二位高僧被殺的受害者角色，更進一步成功地塑造了二者主動「畢宿對」的形象，樹立了異於佛教經律中，印度高僧被動「畢宿對」的模式，成為中土高僧死亡書寫的新範式。另外，從宗教傳播的角度來觀察，透過高僧生動可感「畢宿對」的生命見證，不但可以傳播漢魏佛教神靈不滅、輪迴報應的觀念，也可為從東晉到南朝宋代時期「神滅／不滅」的論辯提供神不滅的最佳見證。

從敘事文本的資料來源，我們可以發現《高僧傳》中的〈安清傳〉，是梳理篩檢、吸收轉化本已流傳在六朝志怪、地記與塔記等各類文獻中安世高的故事。就文本的敘事結構而言，則承襲印度佛典「今生」——「前世」——「今生：『前世今生的串連』」的敘事結構；然其敘事模式，則由印度佛典前世今生各別「單元劇」式的敘事模式，蛻變成前世今生「連續劇」式的敘事模式。而其中透過對人證（廣州客）的描述，以保證前世今生「連續劇」劇情的真實性，則是承於志怪的筆法，「眼見為憑」或「物證為據」成為見證真實所不可或缺的敘述。至於《高僧傳》中的〈帛遠傳〉，可以發現既有帛遠所代表的高僧「歡喜畢對」的敘事聲音；亦有全知敘事者發出殺害高僧會得現世報的敘事聲音，呈現複調的敘事聲，充份反映了屬於佛教中人的內部觀點。而其結合中土「死而復生」的觀念，使今

⁶³（荷）許理和（Erich Zürcher）著，李四龍、裴勇等譯：《佛教征服中國》，同註10，頁101。

生「畢宿對」的敘事，通過「死而復生」的印證性橋段，延伸死後去處與來世轉生處的敘事，可說是結合中印觀念的敘事新類型。由此可看出《高僧傳》中安世高與帛遠敘事，融攝印度佛典與六朝志怪敘事手法，創構出新的敘事方式。

此外，如果我們視宗教傳記為一種宗教文化形態的體現，且是時代精神的表現，則《高僧傳》中安世高與帛遠「畢宿對」的敘事，既是符合六朝向「異」開放的時代精神；又可視為佛教融入中國中古社會和文化的一個面向。

引用書目

一、傳統文獻

- 〔晉〕釋惠遠、〔宋〕陳舜俞撰，〔清〕錢熙祚校：《廬山紀略、廬山記》合刊本，《筆記續編》，臺北：廣文書局，1969年。
- 〔晉〕袁宏撰，周天游校注：《後漢紀校注》，天津：天津古籍出版社，1987年。
- 〔梁〕慧皎撰，湯用彤校注，湯一介整理：《高僧傳》，北京：中華書局，2007年。
- ：《高僧傳》（CBETA, T50, no. 2059）。
- 〔梁〕僧祐：《出三藏記集》（CBETA, T55, no. 2145）。
- 〔清〕嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京：中華書局，1991年。

二、近人論著

- 丁敏：《佛教譬喻文學研究》，臺北：東初出版社，1996年。
- ：《佛教神通：漢譯佛典神通敘事研究》，臺北：法鼓文化出版，2007年。
- ：《中國佛教文學的古典與現代：主題與敘事》，長沙：岳麓書社，2007年。
- 卞東波：〈宮亭湖廟神及其在古典文學中的流變〉，《古典文學知識》2008年第4期。
- 王青：《西域文化影響下的中古小說》，北京：中國社會科學出版社，2006年。
- 中國佛教協會編：《中國佛教》，第一冊，上海：新華書店，1980年。
- 任繼愈主編：《中國佛教史》，北京：中國社會科學出版社，1993年。
- 紀寶：《慧皎〈高僧傳〉研究》，上海：上海古籍出版社，2009年。
- 孫遜：〈釋道「轉世」「謫世」觀念和古代小說結構〉，《文學遺產》1997年第4期。
- 徐岱：《小說敘事學》，北京：中國社會科學出版，1992年。
- 張靜二：〈「壺中人」故事的演化〉，收於《佛學與文學》，臺北：法鼓，1998年。
- 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，「現代佛學大系」27冊，臺北：彌勒出版社，1982年。
- 楊義：《中國敘事學》，嘉義：南華管理學院，1998年。
- 劉世劍：《小說敘事藝術》，長春：吉林大學出版，1999年。
- 蒲慕州：〈神仙與高僧——魏晉南北朝宗教心態試探〉，《漢學研究》第8卷第2期，1990年。
- 劉苑如：《身體、性別、階級——六朝志怪的常異論述與小說美學》，臺北：中研院文哲所，2002年。

——：《邁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：新文豐出版公司，2010年。

羅鋼：《敘事學導論》，昆明：雲南人民出版社，1997年。

譚遠琴：《六朝志怪復生故事研究》，雲林：雲林科技大學漢學資料整理研究所碩士論文，2009年。

龔雋：《〈大乘起信論〉與佛學中國化》，臺北：文津出版社，1995年。

——：〈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〉，《佛學研究中心學報》第10期，2005年。

（日）鎌田茂雄著、關世謙譯：《中國佛教通史》（第一卷），高雄：佛光出版社，1991年。

（荷）許理和（Erich Zürcher）著，李四龍、裴勇等譯：《佛教征服中國》，南京：江蘇人民出版社，1998年。

（德）莫宜佳（Monika Motsch）著、韋凌譯：《中國中短篇敘事文學史——從古代到近代》，上海：華東師範大學出版社，2008年。

Karma and Rebirth in the *Gaoseng Zhuan*

Ding Miin^{*}

Abstract

The *Gaoseng Zhuan* (Memoirs of Eminent Monks) was written by Huijiao during the Liang dynasty (502-557 A.D.). Amongst this collection are included the biographies of An Shigao (安世高), the most important translator of Buddhist texts into Chinese during the later part of the Eastern Han dynasty (25-220 A.D.), and Boyuan (帛遠), a noted scholar-monk during later years of the Jin dynasty (265-420 A.D.). In both of these biographies the death stories hinge on the concept of retribution for karmic actions performed in a past life. In this paper I propose that this concept is used as a means of explaining their tragic deaths. It also serves to illustrate the doctrines of transmigration and karma, and to provide compelling evidence for the imperishability of the soul or mind (神靈), a fiercely debated topic at the time.

In this paper I compare the concept of karma and rebirth as presented in these two biographies with the concept of rebirth as described in the Indian Buddhist scriptures, as well as its correlation with the *Liuchao Zhigui* (六朝志怪). I then go on to show how these descriptions of karma and rebirth in the *Gaoseng Zhuan* are a composite of the concepts found in the Indian Buddhist scriptures and the *Liuchao Zhigui*. I conclude by showing how this way of presenting the doctrine of karma and rebirth reflects the adaptation of early Buddhism to Chinese culture, and how it was related to the keen interest in marvels and wonders (異) which were prevalent during the Six Dynasties.

Keywords: *Gaoseng Zhuan*, An Shigao, Boyuan, karma, *Liuchao Zhigui*

^{*} Professor, Department of Chinese Literature, National Chengchi University, Taiwan.