

眾生入佛國 神靈降人間

——《冥祥記》的空間與慾望詮釋

劉苑如¹

摘要

本文擬以王琰《冥祥記》為主要材料，將其置於整個六朝「釋氏輔教之書」的脈絡中加以觀察，建構出該書的文化情境；繼而微觀特定的文本，試圖剖析其思想與象徵、概念與隱喻、精英與民間、理性與信仰之間，所顯現的內在辯證關係。換言之，本文的核心主旨，正在於反覆印證《冥祥記》中所呈現的各種空間，並非僅是作者所聽聞、或想像的空間，而是各種宗教符號再現所構成的象徵空間，與其地位、立場等社會資源的分配，都有絕對密切的關聯，最後透過書寫，落實到南朝現實的、歷史的佛教空間。

在從生活世界、救度空間和涅槃境界三個角度的論析下，可知《冥祥記》中的空間書寫並非凝滯不動的，空間不僅作為生命事物據以存在的活動場域，提供六朝人士具體的歷史、地理空間，並透過宗教體驗的內在啟蒙，認知自我情慾生成、了悟萬物苦聚無常的過程，對於自身與周遭的際遇或苦難，得以用因果業輪迴予以合理詮釋；同時藉由禮佛、誦經、建塔等具體宗教實踐，當下的苦聚世界隨即聖化，神佛降臨，智光普照，從而轉懼為喜，轉危為安；並激勵信眾歸心淨土，朝向光明可期的未來樂土。而王琰也藉由《冥祥記》中實而有徵的具體事例，以及細

2004.10.31 投稿；2004.11.30 審查通過；2004.12.12 修訂稿收件。

¹ 作者現職為中央研究院中國文哲研究所副研究員。

微可感的宗教體驗描寫，作為自身體驗與所遭遇的宗教論辯提供了最佳的辯護。

關鍵詞：冥祥記、王琰、六朝佛教、空間、慾望

The Dissemination of the Dharma: Hermeneutic Approaches to Space and Desire in *Ming Xiang Ji*

Liu Yuan-ju

Abstract

This paper attempts to examine and construct the cultural context of Wang Yan's 王琰 book *Ming Xiang Ji*《冥祥記》, a major material of this paper, in the context of “Works Support to Buddhism Doctrine” 釋氏輔教之書 during the Six Dynasties period in China. In order to analyze the inherent dialectical relationship exhibited between its thoughts and symbols, ideas and metaphors, the elite and the common, its reason and beliefs, certain texts in the book are intensively surveyed. In other words, the core motif of this paper is a study that repeatedly proves that the different spaces shown in *Ming Xiang Ji* are not just something based on what the author hears or imagines, but is symbolic spaces filled with various religious symbols and dialectics. These symbolic spaces are closely connected to the author's social status, political stance, social sources distribution he receives and many other various forms of desires. These elements will eventually be reconciled and realized in the realistic and historical space of the Six Dynasties period through the act of writing.

If viewed from the analytical perspectives of the living reality, the salvation space and the nirvana realm, we see that the writing space in *Ming Xiang Ji* is not fixed or static. It does not just compose a physical place where the living being exist and die, providing the people in the Six Dynasties with concretely historic and geographical significance, but also depicts the inherent enlightenment brought by religious experiences, the recognition of one's own desires, and the understanding of the process by which all things in the world gather and part. As a result, the author offers a reasonable

interpretation of all the happenings in one's life by the concepts of reincarnation and karmic retribution. At the same time, the book also describes concrete religious practices such as Buddha worship, sutra chanting and stupa building to sacralize the present world that is filled with pain and suffering of all kinds. Through such religious practices, spirits and Buddha descend into this world; the light of wisdom is spread widely; the fear indwelling man's heart is turned into happiness, and the danger lurking in the dark is turned into peace. By such writing, the book advocates the Buddhist beliefs of the Pure Land 淨土, and promises the followers the Land of Bliss 樂土 in their future lives. Finally, Wang Yan also successfully defends himself in many religious debates by providing his audience these concrete and detail examples or writings on his subtle but palpable religious experiences.

Keywords: *Ming Xiang Ji* 《冥祥記》, Wang Yan 王琰,
Buddhism in the Six Dynasties period, space, desire

前言

學者討論六朝時期的中國佛學史，每將理、教二分：所謂理者，也就是高層次的佛教，多為為知識淵博的高級士族、僧侶所信仰，著重佛教經籍書文的闡述辨析，常通於玄學，涉入老莊，援儒濟俗；一為低層次的佛教，多為普通百姓所信奉，強調死生事大，篤信為上，最重淨行，勸信皈依。¹這種從信仰者階級所作的區分，在觀察六朝志怪「釋氏輔教之書」時，常是扞格難入的。魯迅即曾指出，釋氏輔教之書，「大抵記經像之顯效，明應驗之實有，以震聳世俗，使生敬信之心。」²而這些書的編撰者常是士人貴族階級，如撰集《宣驗記》的劉義慶為宋臨川王、編撰《繫觀世音應驗記》的陸杲為吳郡四姓的望族，但其中一些佛教故事的主人翁卻大多數為下級官吏和士兵，並不一定是士族，而是想要透過三界眾生的愛慾憎惡，傳達出貴族、士人與庶民共同的宗教關懷。可見這些世俗的愛慾憎惡在特定的文化情境下，表現出個別的意向性，其對於六朝宗教圖像的構成又有何影響？而這樣的愛慾表現，是否具有歷史性？都是值得觀察的課題。

《冥祥記》一書，係感於觀世音金像顯驗而作，所謂「循復其事，有感深懷，沿此徵覲，綴成斯記」(〈自序〉)。《冥祥記》所記的多為佛事：諸如佛像瑞應、經塔顯效、僧徒高行異跡、投胎轉世、因果報應、地獄鬼神等佛事，故一向被視為「釋氏輔教之書」³。該書見諸著錄者頗多，《隋志》雜傳類著錄 10 卷，王琰撰。兩唐《志》同，《新志》改入小說家類。陸杲《繫觀世音應驗記》第 40 條〈彭子喬〉⁴、慧皎《高僧傳·序》⁵、法琳〈破邪論〉卷下⁶、唐臨《冥報記·序》⁷皆載，唯道

¹ 參見湯用彤：《漢魏晉南北朝佛教史·下》(台北：駱駝出版社，1996 年，一版二刷)，頁 418-9。

² 見魯迅：《中國小說史略·六朝鬼神志怪書(下)》(台北：里仁書局，1992 年)，頁 45。

³ 參見王國良：《冥祥記研究》(台北：文史哲出版社，1999 年)，頁 27-45。

⁴ 齊·陸杲《繫觀世音應驗記·彭子喬》記：「義安太義【守】太原王琰，果【杲】有舊，作《冥祥記》。」見孫昌武：《觀世音應驗記三種》(北京：中華書局，1994 年)，頁 44。

⁵ 見梁·釋慧皎撰，湯用彤校注：《高僧傳》(北京：中華書局，1996 年，2 刷)，頁 524。

⁶ 見大藏經刊行會編：《大正新修大藏經》(台北：新文豐出版公司影印，1983 年)，第 52 冊，頁 485。

宣《三寶感通錄》卷下書名則作《冥祥傳》，可見唐以前流傳頗廣。然《唐志》以後即不見著錄，宋時《廣記》、《御覽》等才加以徵引，大概亡佚於宋。《類說》卷5錄4條，明本《說郛》4錄1條，陶珽《說郛》118凡8條，然所引間有竄入唐事者，又誤為晉人；《舊小說》甲集5條，《古小說鈎沈》輯〈序〉一篇及正文131條，絕大部份取自《法苑珠林》。王國良《冥祥記研究》曾略依《鈎沈》之序，以《大正藏》本《法苑珠林》、王紹楹點校《太平廣記》所引的遺文為底本，參照相關典籍校注補充，頗便於學界使用。本文所討論條目即依此本，復參照《鈎沈》本，加以討論。

論者或以為《冥祥記》的故事大多數並非親自聽聞的記錄，而是前有所承，編集諸書所記而成，其所採錄凡有《搜神記》、《搜神後記》、《靈鬼志》、《幽明錄》、《異苑》等，較諸《宣驗》、《應驗記》諸書，發現其雷同者頗為不少；但同一事蹟在敘述上重點卻常有所變化；同時該書蒐羅頗廣，部頭較大，遺文也不少，新出內容時有所見。因此可說是六朝「釋氏輔教之書」的代表作⁸。

本文擬以王琰《冥祥記》為主要材料，將其置於整個六朝「釋氏輔教之書」的脈絡中加以觀察，建構出該書的文化情境；繼而微觀特定的文本，試圖剖析其思想與象徵、概念與隱喻、精英與民間、理性與信仰之間，所顯現的內在辯證關係。換言之，本文的核心主旨，正在於反覆印證《冥祥記》中所呈現的各種空間，並非僅是作者所聽聞、或想像的空間，而是充滿各種宗教符號再現所構成的象徵空間，與其地位、立場等社會資源的分配，都有絕對密切的關聯，最後透過書寫，落實到南朝現實的、歷史的佛教空間。

一、《冥祥記》的文化情境與定位

根據《隋志》著錄，「釋書氏輔教之書」一類著作計有9種，除《冥祥記》感於觀世音金像顯驗而作外，今還可見有《宣驗記》、《觀世音應驗記》、《感應傳》、《冤魂記》、《集靈記》、《旌異記》等，另有《陰德傳》、

⁷ 見唐·唐臨：《冥報記》（北京：中華書局，1992年），頁2。

⁸ 見李劍國：《唐前志怪小說史》（天津：開南大學出版社，1984年），頁415；小南一郎：〈觀世音應驗記排印本跋〉，收於孫昌武點校：《觀世音應驗記三種》，頁84-85。

《續補冥祥記》等書已佚。宋劉義慶《宣驗記》可說為「南朝第一部專為宣明因果應驗的佛家觀念的志怪」⁹，專為廣記「古今善惡禍福徵祥」¹⁰，內容多涉齋戒儀式，功德效益，學者以為這與劉義慶的宮廷佛教信仰有關¹¹。南朝王室、貴族中奉佛者，多以功德求福田，當時朝廷就常舉行八關齋¹²，欲以此止惡修善，幸致太平；其次則是立寺造像，以造功德；再則即是設法會，行懺悔¹³。《宣驗記》原書不傳，依照《鈎沈》本所輯的 35 則遺文，與《冥祥記》重合的，計有 8 則，篇名及篇旨如下：〈孫稚〉（敬佛奉法得福）、〈程道慧（惠）〉（不敬佛法受懲）、〈郭宣（之）〉、〈鄭鮮（之）〉（敬佛奉法得福）、〈郭銓〉（敬佛奉法得福）、〈程德度〉（福緣）、〈史雋（俊）〉（觀世音靈驗）、〈陳玄範妻〉（觀世音靈驗）等，其主要題旨大部份不脫敬佛奉法得福，而不敬佛法則受懲之類。然《冥祥記》常大幅加以改寫，像是《宣驗記》中的〈孫稚〉一則，主要是從孫稚靈現，試圖證明敬佛奉法可得福之事不虛¹⁴；而《冥祥記》則增添了大量有關家族倫理的情節，特加底線標示如下：

其年七月十五日，（孫稚）復歸，跪拜問訊，悉如生時。說其外祖父為太山府君，見稚，說稚母字，曰，「汝是某甲兒耶？」未應便來，那得至此！稚答：「伯父將來，欲以代讎。有教推問。欲鞭罰之；稚解救得原」。稚兄容，字思淵，時在其側。稚謂曰：「雖離故形，在優樂處，但讀書，無他作。願兄勿復憂也，但勤精進，繫念修善，福自隨人矣。我二年學成，當生國王家。同輩有五百人，今在福堂，學成，皆當上生第六天上。我本亦應上生，但以解救先人，因緣纏

⁹ 見李劍國：《唐前志怪小說史》，頁 368。

¹⁰ 見唐·道世《法苑珠林》，卷第 5，《大正新修大藏經》，第 53 冊，頁 303b-303c。

¹¹ 見李劍國：《唐前志怪小說史》，頁 369；陳桂市：〈亂世救贖——宣驗記研究〉，《國立高雄科技學院學報》第 28 期（1998 年 12 月），頁 2-3。

¹² 八關齋意指佛教在家信徒一晝夜受持八條戒律：不殺生、不偷盜、不淫邪、不妄語、不飲酒食肉、不著花蔓瓔珞、香油塗身、歌舞倡伎故往觀聽，不得坐高廣大床、不得過齋後喫食。可參見陳洪：〈佛教八關齋與中古小說〉，《江海學刊》（1999 年 4 月），頁 159-163。

¹³ 參見湯用彤：《漢魏晉南北朝佛教史·下》，頁 441-446。

¹⁴ 見宋·劉義慶：《宣驗記》，魯迅：《古小說鈎沈》（台北：盤庚出版社，1984 年），頁 438。

縛，故獨生王家耳！」到五年七月七日，復歸。說郛城當有寇難。事例甚多，悉皆如言。家人祕之，故無傳者。……祚時有婢，稚未還時，忽病殆死，周身皆痛。稚云：『此婢欲叛我，前與鞭，不復得去耳。推問婢，』云：『前實欲叛，與人為期日垂至而便住，』云云。¹⁵（頁 109-110）

敘述主人翁孫稚亡後不僅屢屢歸來，為家人預告疾病、寇難等禍福，和插手懲治欲判婢女一類的家庭瑣事；並在他界運用本家與外家的親屬關係，為伯父和先人自行代譴及救解；更重要的是鼓勵父兄勤修功德、以求精進。這一對話的敘述重點，正在結合了先人罪謫和宿業因緣觀念，以此來調解傳統的家庭倫理與佛教解脫之道間所發生的衝突，乃六朝佛教故事發展上的一大轉折（容另撰文詳論）。其次，〈程道慧（惠）〉記奉道者死見閻羅王，歷觀地獄，始改奉佛事¹⁶；《冥祥記》乃大幅增加五生五世之說，鋪敘地獄狗齧、鳥啄的罪報¹⁷。另外，〈郭宣（之）〉一則，同記郭宣與同黨因事被執入獄，因心念觀世音而脫困的靈驗事蹟¹⁸。但《冥祥記》僅寫到宣（之）被赦後造像、立精舍，最後一路仕宦，安享晚年，將觀世音慈悲救難的形象一以貫之；然《宣驗記》則旁出同囚文處茂因違誓，不造功德，其後卒為流矢所殺的情節¹⁹，將故事主旨乃由原本單純的觀世音靈驗，轉向違誓遭禍的敘述方向。在兩書大略比較之下，就可見《宣驗記》多關注於禍福之門；而《冥祥記》則是由自己供養的一尊觀世音金像的經驗出發，將其信仰延伸至的佛、像、經、塔，以及不可見的他世、他界。

觀世音拯救危難，或現身說法，諸如此類的故事，《冥祥記》蒐集頗多，應與當時佛教信仰流行「應驗記」密切相關，對照傅亮、張演、陸杲等的《應驗記》，發現其中重複的多達二十餘條。然該書在敘述上仍有殊勝之處，就是文筆委曲，描摹細密。這種踵事增華的敘述方式，論者以為這正是與應驗記有所區隔之處，無法僅以強調傳遞過程的可靠性，保證所記錄者皆真實無妄為滿足。根據小南一郎的研究，六朝

¹⁵ 據王國良：《冥祥記研究》，唯文字斷句略加更動。

¹⁶ 見劉義慶：《宣驗記》，頁 439。

¹⁷ 見王國良：《冥祥記研究》，頁 132-134。

¹⁸ 見王國良：《冥祥記研究》，頁 146。

¹⁹ 見劉義慶：《宣驗記》，頁 439。

「應驗記」所代表的佛教信仰，乃是以吳地士人為中心，重視佛法與日常生活修養結合的新興信仰，其特色就在於要讓人感覺「聖靈極近」²⁰、「神聖去人，極自不遠」²¹。因此往往對佛教應驗故事特別感興趣，儘管故事的主人翁大多數為下級官吏和士兵，不屬於士人階級，但其在絕境中「誠心歸請」、「至心呼叫」的誠摯表現，深深觸動這些士人的宗教情懷²²。

事實上，《冥祥記》的內容範圍確實遠遠超越當時流行的「應驗記」，除了觀世音系列的故事，還包括了高僧異行、地獄果報和輪迴轉世等。但其與「應驗記」諸書的差別，與其說是主題範圍的差異，或是敘述態度嚴謹的不同，不如說是三教論戰的對話。期望透過觀世音的拯救危難，或現身說法諸故事，欲使人人感悟「聖靈極近」，而能歸心顯效，這固然是「釋氏輔教之書」一貫的主題；但東晉以下，像是「沙門不敬王者」等出家與社會道德的衝突議題，以及像「神滅／不滅」、「三世因果」以及「業報輪迴」等意識形態的議題，一直都是文士與僧侶辯論的焦點²³。尤其是南齊武帝永明七年（489），尚書殿中郎范縝在當朝宰相蕭子良的宴會上，侈談無佛，而正面引發了此一議題的對決²⁴。《南史·范雲傳附縝傳》記載道：

時竟陵王子良盛招賓客，縝亦預焉。嘗侍子良，子良精信釋教，而縝盛稱無佛。……（縝）退論其理，著〈神滅論〉。以為：「神即形也，形即神也，形存則神存，形謝則神滅。形者神之質，神者形之用。是則形稱其質，神言其用，形之與神，不得相異。神之於質，猶利之於刀，形之於用，猶刀之於利。利之名非刀也，刀之名非利也，然而捨利無刀，捨

²⁰ 見小南一郎：〈觀世音應驗記排印本跋〉，孫昌武點校：《觀世音應驗記三種》，頁 73。

²¹ 見陸杲：《繫觀世音應驗記·杜賀刺婦》，孫昌武點校：《觀世音應驗記三種》，頁 29。

²² 見小南一郎：〈六朝隋唐小說 展開 佛教信仰〉，福永光司編：《中國中世 宗教文化》（京都：京都大學人文科學研究所，1982 年），頁 440-457。另外，可見小南一郎：〈觀世音應驗記排印本跋〉，頁 71-73。

²³ 參見許理和著，李四龍、裴勇等譯：《佛教征服中國》（南京：江蘇人民出版社，1998 年），頁 254-372。

²⁴ 參見湯用彤：《漢魏晉南北朝佛教史·下》，頁 470-473。

刀無利。未聞刀沒而利存，豈容形亡而神在。」²⁵此論出，朝野諠譁。子良集僧難之而不能屈。太原王琰乃著論譏鎮曰：「嗚呼范子！曾不知其先祖神靈所在。」欲杜鎮後對。鎮又對曰：「嗚呼王子！知其祖先神靈所在，而不能殺身以從之。」其險詣皆此類也。²⁶

上引的「太原王琰」所著之論，今已不可考，推測應該與《冥祥記》的作者王琰同為一人。王琰史書無傳，根據〈自序〉所敘，約生於宋孝建元年（454?）²⁷，卒年不詳，估計在梁天監、普通間²⁸。從《高僧傳·序》等則記載，得知琰為太原人，然父、祖之名不詳。初仕為齊太子舍人²⁹，太子舍人多為士族或清俊之士起仕之清官，掌文章書記³⁰，〈自序〉中自言稚年在交趾，泰始末（約469-471年）移居烏衣，似為豪族之後³¹。但齊末卻因家貧（約和帝中興元年，501年）乞出任為義安（今湖北襄樊市西）太守³²，梁時為吳興令³³。〈自序〉中並自述經歷：少從賢法師

²⁵ 根據《弘明集》所載，范鎮〈神滅論〉應作於梁時，而非竟陵王時代。侯外廬主編《中國思想通史·第三卷·魏晉南北朝思想》則指出范鎮做過兩次神滅論的論爭，第一次在永明7年，與其師劉瓛遇疾，子良遣范鎮等「將廚于瓛宅營齋」，及卒「門人受學者并弔服臨送」相關，但這應只是偶然的開端，〈神滅論〉或為最後的結論。見頁380-381。

²⁶ 見楊家駱主編：《新校本南史·范雲傳附鎮傳》（台北：鼎文書局，1999年），頁1421-1422。

²⁷ 王國良《冥祥記研究》指出，王琰稚年在交趾，應宋大明五年（461）前後，返回京師，年齡大約是七、八歲（「時年在齠髻」〈自序〉），因此推測其出生約在宋孝武帝建元元年（454）。見頁3。但返都之年，未仔細說明據何推測，今考《宋書·孝武帝紀》五年癸巳，車駕閱武，詔「……凡諸逃亡，在今味爽以前，悉皆原赦。」（頁127）或據此。

²⁸ 見李劍國：《唐前志怪小說史》，頁415。

²⁹ 王僧虔〈為王琰乞郡啟〉載：「太子舍人王琰（闕十五字）牒：在職三載，家貧，仰希江、郢所統小郡，謹牒。七月廿四日（闕），僧虔啟。」見清·嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文·全齊文·王僧虔》（北京：中華書局，1991年），卷八，頁2835-2。王僧虔卒於永明3年，此啟當為齊初作，時王琰為太子舍人。見孫昌武在〈關於王琰《冥祥記》的補充意見〉，《文學遺產》1992年第5期（1992年10月），頁116。

³⁰ 晉朝置16人，七品，職比散騎、中書侍郎，掌文章書記。南朝沿置。見呂宗力主編：《中國歷代官制大辭典》（北京：北京出版社，1995年二刷），頁112。

³¹ 侯外廬主編《中國思想通史·第三卷·魏晉南北朝思想》即把范鎮的神滅論視為其與顯貴正宗思想的對抗，頁373-381。

³² 陸杲《繫觀世音應驗記·彭子喬》記：「義安太義【守】太原王琰，杲【杲】有舊，作《冥祥記》，道其族兄璉識子喬及道榮，聞二人說，皆同如此。」該書序明確記載

受五戒。另在《冥祥記》的記載中，其外族曾祖母費氏親聞妯娌觀音摩心治病之瑞，而大興信悟，常以此進化子姪，無疑王琰必深受此一影響³⁴。後還都，又遊江都，升明末（約 478-479）遊躡峽表，齊建元元年（479）還京師（參見附件）。可見他自幼學家信佛，當其有機會直接參與永明年間的這場「神滅論」論爭，自然會與范縝在言辭上針鋒相對，並從「神靈」之所在轉移到對范先世的譏諷。倘若《冥祥記》一書，約成於梁初³⁵的推論可以成立，那麼他親身參與了這場論辯，必然加深其對神不滅理論的關切，而長期用心蒐集相關事例。而實際考察《冥祥記》的內容，〈孫稚〉、〈王凝之夫人〉、〈庾邵之〉、〈郭銓〉、〈釋僧妙〉、〈袁炳〉、〈董青建〉等篇，都有死後靈現，與親友接觸的描寫，藉以證明死後有知；〈羊祐〉、〈向靖〉、〈王練〉、〈陳秀遠〉、〈董青建〉等篇，則有輪迴轉世的情節，亦必須建立在神不滅的基礎上³⁶。

綜合前面所述，《冥祥記》作為「釋氏輔教之書」，乃是扎根在個人有關觀世音信仰的神異經歷上，但也全方位吸收回應當時的宗教議題，他的目光所及，不同於《宣驗記》亟於追求個人禍福，汲汲於積功德，求福田；也不同於「應驗記」諸書，只從日常生活裡面追求信仰的實際效應。佛、像、經、塔固然是佛力在現有生活世界顯效的場域，不可見的他世、他界，也可作為其佛法實踐救度得以活顯的場所（place）³⁷。

寫作年代為齊中興元年（501），因此孫昌武在〈關於王琰《冥祥記》的補充意見〉一文中作此判斷，見《文學遺產》1992年第5期（1992年10月），頁116。

³³ 《隋書·經籍志·史部·古史類》著錄：「《宋春秋》二十卷 梁吳興令王琰撰。」見楊家駱：《新校隋書》（台北：鼎文書局，199），頁958。另外，《吳興備志》卷14〈坊巷祠觀附〉引《圖經》云：「晉尚書郎陸邁、宋賀道力、梁尚書郎江淹、王琰皆為吳興令。」見《文淵閣四庫全書·史部·地理類》（台北：台灣商務印書館，1983年），第494冊，頁442。

³⁴ 見《冥祥記研究·羅瓊妻》，頁241。

³⁵ 《冥祥記研究·釋慧進》條云「前齊永明中」，然全書無梁事，可證，頁249。

³⁶ 王國良《冥祥記研究》也注意到這個現象，故將「精靈不滅」、「投胎轉世」列為主題分析的第一、二項。頁27-30。曹道衡〈論王琰和他的「冥祥記」〉則已論及該書與范縝神滅論的關係，收於《中古文學史文集續編》（台北：文津出版社，1994年），頁270-273。

³⁷ 參見林鎮國：《空性與現代性：從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》（台北：立緒出版公司，1999年），頁201-202。

二、無常苦聚的生活世界

從前文有關王琰生平的簡單考述，可知其幼年在交阯，泰始末（約469-471年）始重回家族聚集的烏衣巷³⁸，後卻因家貧求出為郡³⁹，其外族曾祖為尚書中兵郎費愔⁴⁰，依稀可見其或為沒落的豪族；再從范縝對其發出「嗚呼王子！知其祖先神靈所在，而不能殺身以從之」的譏刺中，隱然透露了琰之先世曾歷經戮殺之禍，與「八葉繼軌，軒冕莫與為比」⁴¹的太原王氏，在家族內部的鬥爭和晉宋易代的大屠殺中幾乎滅族⁴²，其間的遭遇，頗可比附。即或不然⁴³，也知其早年的生涯必飽經動盪流離。而他稚齡即與其弟從賢法師授五戒，獲觀音金像一座供養，專精勤至，並與僧人多有往來交情。儀像神應，展現於闡化、紓禍之效，恐怕不僅是聽聞，而更表達了其對無常苦聚生活世界的體認。

生活世界（life world），概指人類生存的現實世界，然更偏重於日常生活的關懷，以及一種回歸到人的自我生成的思維方式⁴⁴。由此審視佛教的生活世界觀，也即是一種認知自我情慾生成、了悟萬物苦聚無常的過程，或可說是滅除自我與物執著的生命哲學。根據「十二因緣」的說法，佛教把世俗世界中一切有情識的機體稱之為「有情」，或是「眾

³⁸ 南朝時王導、謝安諸貴族及其子孫多居此，故世稱王謝子弟為「烏衣郎」。如《新校本南齊書·王僧虔傳》即曰：「王氏以分枝居烏衣者，位官微減，僧虔為此官，乃曰：『此是烏衣諸郎坐處，我亦可試為耳。』」（卷33，頁592）又《新校本宋書·謝弘微傳》曰：「混風格高峻，少所交納，唯與族子靈運、瞻、曜、弘微並以文義賞會，嘗共宴處，居在烏衣巷，故謂之烏衣之遊。」（卷58，頁1590-1591）

³⁹ 六朝世族交遊，往往擇其品類，士庶不相往來。參見拙作〈武人與怪說——《異苑》中的怪異書寫與諧謔精神〉，收於拙著：《身體·性別·階級——六朝志怪的常異論述與小說美學》（台北：中央研究院中國文哲研究所，2002年），頁133-185。另外從註26曾引王僧虔〈為王琰乞郡啟〉，可知王僧虔身為琅琊王氏之後，而願意出面為王琰乞官，多因故舊之情而為之。

⁴⁰ 參見《冥祥記研究·羅瓊》記載，頁242。根據《新校本宋書·謝晦傳》，費愔為其同黨，在政爭中一起伏誅。（頁1361）

⁴¹ 見《新校本晉書·王湛傳·愉子綏》，卷75，頁1974。

⁴² 王青〈晉陽王氏的家世門風與《冥祥記》的創作〉（未刊稿）一文，即推測王琰即有可能是王國寶之後人，並引《晉書·王國寶傳》卷指出「元興初，桓玄得志，表徙其家屬於交州」（頁1972）。另外有關王氏的族門參見周祚紹、范學輝等：《歷代王氏望族》，第三章〈太原王氏——漢唐時期的門閥世家〉，特別是頁97-107。

⁴³ 不容諱言，根據守屋美都雄《六朝門閥の一研究——太原王氏系譜考——》（東京：日本出版協同株式會社，1951），並未將王琰納入其系譜，頁55-60。

⁴⁴ 衣俊卿：《回歸生活世界的文化哲學》，哈爾濱市：黑龍江人民出版社：2000年。

生」。人作為眾生之一，與天、地獄、餓鬼、畜生同為五趣或六道之一，加上阿修羅則為六趣或六道。一切有情眾生沒有超出生死輪迴的範圍，永遠輪迴於欲界、色界和無色界等「三界」之中，流轉於六道、五趣之間。而生死輪迴的全部過程又可分為無明（無知）、行（印象）、識（認識）、名色（身心）、六處（六入，六種感官）、觸（六種接觸）、受（感受）、愛（渴愛）、取（執取）、有（生命存有）、生（生命誕生）、老死⁴⁵等 12 個階段，也就是所謂的「十二支」。每個階段之間各有嚴格的因果關係，譬如無明是行的原因，行則是無明的結果，依此類推，生則是老死的原因，老死則是生的結果。在這十二支的因果鏈中，又有兩重三世的說法：包括過去、現在、未來等三世時態，前七支為一大組因果關係，後五支為另一大組的因果關係。亦即以無明、行作為前世的行為，構成一種原因，導致識、名色、六處、觸、受等現世的行為，造成結果；又以愛、取、有等作為現世的行為，將導致生、老死等未來世行為，作另一為結果。⁴⁶《冥祥記》中的〈董青建〉在傳統的死者歸來的敘述模式之下，藉由一名南朝官宦子弟董青建從出生、成長、仕宦、遇疾到死亡、出輪迴、證四道的故事，賦予佛教的生命詮釋。原文摘錄如下：

宋董青建者，不知何許人。父字賢明，建元初為越騎校尉。初，建母宗氏孕建時，夢有人語云：「爾必生男，體上當有青誌，可名為青建。」及生如言，即名焉。有容止，美言笑，性理寬和，家人未嘗睹其慍色，見者咸異之。至年十四，而州迎主簿。建元初，皇儲鎮樊漢，為水曹參軍。二年七月十六日，寢疾，自云：「必不振濟」。至十八日，臨盡，起坐謂母曰：「罪盡福至，緣累永絕；願母自割，不須憂念。」因七聲大哭，聲盡而絕。……建云：所生七家，江湛【概】、羊希、張永、王玄謨、蕭惠明、梁季父也。（頁 244-245）

上面的引文，其實也就是十二因緣的這套宗教語言的具體示現：在董青建的現世存有中，受孕結胎於父親董賢明與母親宗氏的兩性之慾，人作

⁴⁵ 括號內的解釋，據林煌洲：〈古奧義書與初期佛教關於自我沈淪概念之比較與評論〉所擬，《佛學研究中心學報》，第 6 期（2001 年），頁 11。

⁴⁶ 見平川彰著，莊崑木譯：《印度佛教史》（台北市：商周出版社，2002 年），頁 143-144；任繼愈主編：《中國佛教史（卷一）》（台北：谷風出版社，1987 年），頁 228-294。

為無明（痴）的生命，第一個活動就是行，也即是主觀對於接觸外在客體的那種意向。兩性之慾乃是六情追求六慾最熾烈的意慾之一，通過「識」的情慾作用，不僅結胎而有孕，形成某一特定的形體和性情——也即是「體上當有青誌」和「有容止、美言笑，性理寬和」的青建，進入凡夫作息生活的場地，也即是生死園，而有所謂的「生死苦」；同時更結成「五陰」，令六情生，而有六邪入。因此，既有形體，就不能沒有六情；有六情則不能避免對於客體有所感觸，感受到痛癢苦樂，而對客觀對象有了憎惡苦痛，愛戀喜樂的選擇。青建在六朝這樣強調美姿容、尚言談的士族社會的脈絡中，無論其個人、家人，或者時人都以其成長為一個具有容止、善辭令，並兼具德性的青年為美事，董家必更深以此為榮，所愛愈深，所執愈重。又青建先任州迎主簿，建元初，皇儲鎮樊漢，後為水曹參軍，成功地履行其社會職分，然稱揚的背面實隱含著非難的恐懼；得意的光環底下潛藏著失意的危機。更且，儘管青建的世俗生活通達，仍不免遭逢身病死至，竟以 17 歲的盛年早早離世，而經歷了「病苦」、「死苦」和「愛離別苦」。

因此，人生一切的愛、戀、喜、樂、情、欲，莫不以愛自身為最，其次則是父母以女的親情之愛，以及對聲名、智慧、財富、地位……等等；既有所愛，乃受持諸般愛欲而不放，從而產生後世的種種果報。青建生於有情眾生，亦不能不惜身、不戀眷親人，是以愛方乃成為第二重因果的起點，成為未來世因緣有、因緣生的原因。

或有學者從社會意義看十二因緣論，指出由於愚昧和愛慾，把陰、持、入聚合在一起，將人變成一個具體的現實人，處在一定的社會關係之中，具有特定的社會身分和精神面貌，遭受著特定的歷史命運的人。因此人的一生活要受到輪迴報應的必然性支配⁴⁷。董青建因著前世因緣，分別出生於「江吏部（江概）、羊廣州（羊希）、張吳興（張永）、王車騎（王玄謨）、蕭吳興（蕭惠明）、梁給事（梁季父）、董越騎（董賢明）等家」。根據筆者考證：其中張氏為吳郡吳地（今江蘇蘇州）四個有名望的家族之一，世代信佛，《續光世音應驗記》的作者張演即系出於此門，他在〈序〉中即聲稱：「演少因門訓，權奉大法。」⁴⁸而張

⁴⁷ 同上註，頁 237。

⁴⁸ 小南一郎〈六朝隋唐小說史の展開と佛教信仰〉一文，把張氏譜系做了表列，並介紹了該家族信仰研究的狀況（頁 42424-423）。該文收於福永光司編：《中國中世の宗教

永為他的胞弟，亦為劉宋時的名士，立閒心寺，與道營、梵敏、玄運、曇斌等人往來問道⁴⁹；曾數次督軍大敗，為蕭思話付諸刑獄，甚至身創子喪⁵⁰。其次，羊氏則為泰山南城的南遷世族，據載晉平南將軍羊祜自知前世因果，故懺悔造寺以申濟⁵¹；但後人羊玄保竟持議反對建寺造塔⁵²；而羊希為其兄子，歷任劉宋府主簿、御史中丞、廣州刺史，交州人李長仁據州叛，祆賊攻廣州，羊希被殺身亡⁵³。至於王玄謨為劉宋時名將，苛刻少恩，其北征失律，軍法當死，夢人口授《觀世音經》，誦滿千遍而得免；然子深早卒⁵⁴。另外，蘭陵蕭氏亦是「一門宗奉」佛教⁵⁵，蕭惠明為劉宋征西儀同三司蕭思話之子，其胞兄惠開就曾為父起四寺，供佛三千⁵⁶。宋泰始初惠明為吳興太守，因有時譽，後因冒犯卞山項羽神，發背而卒⁵⁷。餘者江概只知為宋長史，事蹟不明；而梁季父則完全不可考⁵⁸。然從已知的資料可見，青建所歷經的每一個不同的家族，多為累世士族，且隱約間均可見武將殺戮太過的罪感，而或舉家敬奉佛教；或篤信不足，終有不同的果報。至於彼此間或合作、或對立、或身遭橫禍、或遇險倖免等際遇，亦都是宿緣所牽，業力所形成⁵⁹，無所逃遁。而諸般愛惡的抉擇，不過是人懷著無明的觀念有所執著，或追求實際上不能獲致之物，而陷於生死苦痛中輪迴。董青建的七世輪迴，累世修行，終

上文化》，頁 424-500。

⁴⁹ 見湯用彤：《漢魏晉南北朝佛教史·下》，頁 428。

⁵⁰ 見《新校本宋書·張茂度傳附永傳》，頁 1511。

⁵¹ 見《冥祥記研究·羊祜》，頁 73-74。

⁵² 見《高僧傳·義解·慧嚴傳》，梁·慧皎撰，湯用彤校注：《高僧傳》，頁 262。

⁵³ 見《新校本宋書·明帝本紀》（頁 169）、〈羊玄保傳父兄子希傳〉（頁 1538）。

⁵⁴ 見《新校本宋書·王玄謨傳》（頁 1974, 1976）；誦觀世音事，亦見北齊·楊松玠撰，程毅中、程有慶輯校：《談藝》（北京：中華書局，1996年），頁 8。

⁵⁵ 見《高僧傳·譯經下·釋智嚴傳》，頁 100。

⁵⁶ 見《新校本宋書·蕭惠開傳》，頁 2203。

⁵⁷ 見《新校南史·蕭思話傳附子惠明傳》（頁 499）；劉敬叔《異苑》（北京：中華書局，1996年）卷 5 亦載此事（頁 45-46）。

⁵⁸ 見《嘉定鎮江志·晉宋齊梁陳長史司馬以下長史·宋志諸軍長史六百石者第七品》，卷 15 頁 2466b。

⁵⁹ 《繫觀世音應驗記·潘道秀》一則，引有一偈：「餓鬼畜生人，諸天等如應，一境心異故，許彼境界成。於過去未來，於夢二影中，智緣非有境，若麼成為境。無久分別智，若此無佛果，應得無是處，得自在菩薩。由願業力故，如意地等成，得定人亦爾，成就曾釋人。有智得空人，於旦一切法，如義影現故，無分別修時。諸義不顯故，應置有無量，由此故無識。」頁 58。

於罪盡福至的故事，雖然只是南朝芸芸眾生裡的單一個例，但他所經歷的生生世世，卻是由一個官宦家族之生愛、疾苦、死恨等情縛，進而延伸至其他六個迥異的家族歷史，實已影射出整個南朝社會，為一權力頃軋，誅殺不斷，苦聚無常的生活世界。

三、佛、像、經、塔的救度空間

南朝士大夫多奔走於仕途，而不得不沈浮於競名逐位，豪取巧奪，以致陷於權力頃軋、誅殺不斷的名利波、宦宦海；而中下層的吏、掾、卒、客，乃至編戶小民，亦不免在南北對峙、地方抗爭與朝代更迭的戰爭中，飽經劫掠、流離和殺伐之苦。面對人生挫鬱，或是生死關頭，撫今追昔，在徬徨絕境中最易觸動人心深處的宗教情懷。佛教以貪愛無明、業報輪迴建構出苦聚無常的生命觀，不僅十分切要地指出人生熱惱之由來，亦頗能切合當時人窮極反本、罪己自省的宗教需求，緊隨即自然流露「誠心歸請」、「至心呼叫」等救贖的渴望。《冥祥記》中大部分的篇幅都是記載這類宗教事蹟，學者一般將其歸類為下列幾種類型：歸心顯效、齋祈解罪、經塔靈驗和形像感徵⁶⁰。本節無意依類複述這些故事與事蹟，而嘗試從佛教思想進而探討當時人如何禮敬供養佛、經、像、塔，累積功德，並藉由這些宗教符號的再現，召喚靈驗，親睹神光聖域之榮，形成救難、解罪和祈福的救度空間。

論及救度的觀念，一般都會與基督教文化中的「救贖」觀念聯想在一起。然根據比較宗教學的研究，宗教經驗乃是對所知為究極真實之一的強烈感應，徵於此，人世乃被看透而有所評價⁶¹。由於究極真實具有其神祕色彩、自發性的而深具活力的，以及威嚴而有權力的，因此在神聖與權力的面前，人類的心靈自然升起敬畏、自貶，在宗教語言上稱為「罪」，也即是對「神聖」感應、吸引，而產生的褻瀆之情⁶²。無論是救度或是救贖，基本上都是因「罪」感而企圖尋求解救，其方法則有自力與他力兩種不同的宗教形式。在基督教的救贖觀中，救贖意識是罪感意識的另一面，而人類是無法自力而獲得救贖的⁶³。但佛教信仰中的救

⁶⁰ 見王國良：《冥祥記研究》，頁 27-45。

⁶¹ 參見瓦哈著，包可華譯：《比較宗教學》（台北：大乘文化出版社，1980年），頁 85。

⁶² 同上註書，頁 71-80。

⁶³ 參見陳剛〈罪感與救贖——基督教的基本精神及其嬗變〉，《江海學刊》1995年第6

度，原始佛教無疑是自力的，所謂「以自為光，以自為依處而住，勿依於他為依處為住」；直到大眾部「由他而得入聖道」的思想產生，則同時開了仰求他力以達其目的的方便法門。有關自力的部份，乃是指透過對究極真實之「覺」，而藉由智的信仰，徹見自己的本性，永出罪業，即是解脫，是救濟，詳見下節論述；而他力的部份，則是大乘佛教教裡的特徵：一方面承認心的神性，另一方面，以慈悲救濟的主體，展開佛身常住的思想⁶⁴，也即是透過佛無緣的慈悲心和宏大的願力，救濟一切眾生⁶⁵。不但一般凡夫俗子，就連犯有五逆十惡等惡業者，也要為之宣說妙法，教令念佛，亦可使其有機會往生。換言之，大乘的救度觀乃是以我欲為苦之因為起點，繼而把欲的意義發掘下去，達到無限欲，再以無限生命而求佛陀的心生為理想⁶⁶，但這不是能立刻容易實現的，而必須以佛陀為媒介者、引導者，一則藉由實際的人格活動，也即是慈善（佈施）、德行（持戒）、忍耐、努力（精進）、靜觀（禪定）、智慧等六波羅密，顯現真空妙有的理想人格；另則是效法佛陀的菩薩行願，常欲救濟一切眾生，從而湧出無數佛陀，以適應當下，從事眾生的救濟。

儘管大乘佛教認為人人皆有佛性，大千世界並不限於一佛。一般在論及實際的宗教經驗時，會認為與究極真實初遇之時，必須透過法術的、或是宗教的途徑來認識。所謂法術的方法，主要指「征服、控制、與巧妙地操縱思維領悟力之種種技巧」；而宗教途徑，毋寧是「對所認識的究極真實的神性歸順、信賴與仰慕」。⁶⁷但佛教則想要超越法術，而在佛陀成道之初，即善用故事、寓言與譬喻，循循善誘，並以其深具宗教魅力的人格及和藹可親的啟悟者形象，贏得弟子深厚的愛戴與尊

期，頁 92-95。

⁶⁴ 佛陀滅度之後，有將其神化的傾向，為說明佛有常住、不壞之身，而漸有三身或二身的說法。所謂三身，即法身、報身與應身（或名化身）等，其中法身是佛所證顯的超越如來真理，遍滿整個法界；報身由因位大願大行所召得的果報，只現身於菩薩面前的一種姿態；而應身則是應眾生的根機，或特殊情況而示現的現實身體，也是歷史中凡夫所接觸到的佛陀。參見吳汝鈞：《佛教思想大辭辭典》（台北：台灣商務印書館，2002年二版），頁 67。

⁶⁵ 見木村泰賢著，演培法師譯：《大乘佛教思想論》（台北：天華出版公司，2002年，四刷），頁 385-360。

⁶⁶ 同上註書，頁 163。

⁶⁷ 見瓦哈著，包可華譯：《比較宗教學》，頁 83-85。

敬。根據記載，提謂與波利兩位長者即受到佛陀的啟悟而歸依，成為最初的居家信眾，為表示對佛陀的禮敬，特向佛陀請得髮、爪回到本國建塔供養，佛陀也樂見其成，是為佛陀的最初塔⁶⁸。事實上，佛塔信仰源起於印度傳統的支提（stūpa）信仰，主要是與釋迦牟尼舍利崇拜有關，早在佛陀滅度前，即親自交代要按照轉輪聖王的葬法舉行，其中最後一個步驟就是收拾舍利建塔於城市的中心，便於人們禮拜；其後才擴及髮塔、爪塔和聲聞塔。可見佛塔除了用以具現佛、法的莊嚴外，還有聖物的含義，作為舍利安置所、聖火壇、婆羅門的墓地、天界的宮殿、三十三天等象徵的複合體。最初作為世人對佛陀追憶和仰慕的場所，後來逐漸超出禮儀和紀念的範疇，衍生出聖地巡禮的宗教實踐。根據《長阿含經》卷 4〈游行經〉的記載：「各詣其處游行，禮敬諸塔寺已，死皆升天。」⁶⁹可見其已以佛教自身的思想為主導，進行了選擇、節制、改鑄和揚棄。⁷⁰由此透露了佛教早期在傳布過程，有意識地藉由有形的舍利、髮、爪、塔等佛身及與佛身相關的物質崇拜，以及聖地巡禮等宗教實踐，延續佛陀生前對信眾的吸引力，經由親近、紀念、禮拜、供養和冥想，強化佛教徒的宗教體驗，達到佈教宣化的功能。

佛教進入中國後若要將這種外來的宗教經驗落實於本土，勢必需要強調此一遭遇的動力與情狀，儘管原始佛教主張「行道存於心，不必由見我」⁷¹，依法不依人，但在傳播過程中，則是必須真實而可感、通俗而又富於宗教意味，因此往往將對佛的崇拜，延伸至像、經、塔等佛身、佛法等象徵物，這從《冥祥記》一系列的故事就可知其衍化的過程，可舉數例以證，如〈漢明帝〉一則有關求法的真實性頗有疑義，但仍為中國目前較早有關於佛和佛像的記載⁷²：

⁶⁸ 見《大唐西域記》卷 1，《大正新修大藏經》，第 51 冊，頁 873a。

⁶⁹ 見《大正新修大藏經》，第 1 冊，頁 26。

⁷⁰ 有關早期佛塔信仰的源流、形態，及與大乘佛教部派、教團之間的關係，詳參湛如：〈印度早期佛塔信仰的起源與流變〉，楊曾文、方廣錫編：《佛教歷史文化》（北京：宗教文化出版社，2003 年 2 刷），頁 626-659。

⁷¹ 馬鳴：〈佛所行讚〉，第 25 品，見《大正新修大藏經》，第 4 冊，頁 47。

⁷² 有關漢明帝使求法的故事，許多學者都認為其為虛構的偽說，然根據古正美的研究，漢明帝時代的佛教徒，已有在家人（伊蒲塞）及出家人（桑門或沙門）之別。而當時的佛教徒，如楚王英，亦有同時修習黃老及佛教的現象；同時大乘佛教所側重的供養行法業已流傳。見古正美：〈中國的第一個佛教皇帝——漢桓帝〉，《佛教與中國文化國際學術會議論文集·下輯》（1995 年 7 月），頁 795-798。

漢明帝夢見神人：形垂二丈，身黃金色，項佩日光。以問群臣。或對曰：「西方有神，其號曰佛，形如陛下夢，得無是乎？」於是發使天竺，寫致經像，表之中夏。自天子諸侯，咸敬事之。聞人死精神不滅，莫不懼然自失。初使者蔡愔將西域沙門迦葉摩騰等齋優填王畫釋迦佛像；帝重之，如夢所見。乃遣畫工圖之數本，於南宮清涼臺及高陽門、顯節壽陵上供養。……（頁 71）

在這則記事中，直接就將釋迦佛視為「西方之神」，藉由入夢的神通，與人親近；另一方面，以「人死精神不滅」之輪迴業報，則使人懼然。就其形象而言，則與《妙法蓮經》所載佛的法身，也即是水銀、黃金塗身毘盧遮那⁷³——梵文作 Vairocana，意為「光明遍照」、「遍一切處」和「日光」等威嚴／美麗等特徵不謀而合⁷⁴。由此可見，其對佛的描述，往往是以兩兩彼此依賴、相互對比的屬性來表現，形成一種動態的平衡，更具感官上的真實性。而其最終的目的，還是藉由神應來吸引人來禮敬供養，特別是帝王、貴族等階級，以期達到上行下效，普化眾生的弘願。

至於〈何曇遠〉一則所記，也是金光周身的金身佛，率領盛大的翼從來接引庶眾，引文如下：

宋何曇遠，廬江人。父萬壽，御史中丞。遠奉法精至，持菩薩戒。年十八，元嘉九年，丁父艱，哀毀招疾，殆將滅性，號踊之外，便歸心淨土，庶祈感應遠時請僧，常有數人，師僧舍亦在焉。遠常向舍悔懺宿業，恐有煩緣，終無感徵。……四更中，忽自唱言歌誦。……見佛身黃金色，形狀大小，如今行像，金光周身，浮焰丈餘，旖華翼從，充牣虛空，妙麗極，事絕言稱。……呼令速去。……遠至五更，忽然而終，宅中芳馨，數日乃歇。（頁 187-188）

從該文敘述，文中的「佛」應可推測為流行於東晉、南朝的阿彌陀佛（又稱無量壽佛），根據《無量壽經》的記載，他本是國王，棄國出家，從世自在王佛受佛法，發出四十八弘願，聲稱：「十方眾生，至心信樂，欲生

⁷³ 見《妙法蓮華經文句》，卷 9·下，見《大正新修大藏經》，第 34 冊，頁 128a。

⁷⁴ 參見侯傳文：《佛經的文學解讀》（北京：中華書局，2004 年），頁 241。

我國，乃至十念，若不生者，不取正覺」⁷⁵。是以在他成佛後，專門接引那些願死後往生西方淨土的人故又稱「接引佛」，率諸菩薩，以及無數化佛、比丘、聲聞大眾、無量諸天等，出現在即將往生的信眾上空，放大光明，照耀於此人身上。⁷⁶何曇遠事父孝，又能精進、持戒，還不時悔懺宿業，兼具傳統孝德和宗教至誠，是以能感徵聖靈，臨終接引。

該文除極寫佛、菩薩行伍之光耀榮美外，另外對於何曇遠在靈應降臨前後的身心變化還有細膩地描寫：從「奉法精至，持菩薩戒」之起信、「歸心淨土，庶祈感應」之發願、「悔懺宿業，恐有煩緣，終無感徵」之恭候等待，到「四更中，忽自唱歌誦」之歌誦崇拜，進而身體由羸轉強、「悅樂動容」之喜樂泉湧，起身布香散華，進入靈在的最高潮，而終必須面對人倫親情的纏縛，其母謂曰：「汝今若去，不念吾耶？」曇遠無言，以沈默、頓臥來回應其願往淨土的決心。換言之，這裡並不直接鋪寫神佛降臨的場面，而是藉由何曇遠身心上所表現出一種起伏的波期變化和種種靈異，以及間接的報導，來凸顯對靈降之渴慕，以及聖境之莊嚴、喜樂和棄絕俗世等等特殊屬性；另一方面，相對於何曇遠的目擊者的反應，則是由驚問、挽留、到欣肅，最後儘管心靈上不免略有悲懼，而靈應的感動如數日不歇芳馨，縈繞心頭。

至於有關經塔靈驗的篇章，在《冥祥記》即中有近 30 則與佛教經典、塔寺的記載⁷⁷，或言經藏入火不焚之神異⁷⁸，或記轉經升天之福報⁷⁹，或載誦經除病、消魔和救難等等⁸⁰，有關敬塔、建塔功德亦屢見⁸¹，的《冥祥記·劉薩荷》記菩薩在地獄說法道，即明言：

造塔及與堂殿，雖復一土一木，若染若碧，率誠供助，獲福甚多；若見塔殿，或有草穢，不加耘除，蹈之而行，禮拜功

⁷⁵ 見《觀無量壽佛經義疏》卷 3，《大正新修大藏經》，第 37 冊，頁 304a。

⁷⁶ 參見藤田宏達：《原始淨土思想の研究》（東京：岩波書店，1991 年 6 刷），第三章第三節「本生說話からみた起源考」，頁 336-353。

⁷⁷ 見王國良《冥祥記研究》，頁 36。

⁷⁸ 如《冥祥記研究·朱仕行》，頁 75；《冥祥記研究·謝敷》，頁 124-125。

⁷⁹ 如《冥祥記研究·史世光》，頁 102-103、《冥祥記研究劉薩荷》，頁 137。

⁸⁰ 如除病者如《冥祥記研究·張應》（頁 104-105）、《冥祥記研究·竺法義》（頁 120-121）等；消魔者如《冥祥記研究·董吉》（頁 106-107）；解難者如《冥祥記研究·徐榮》（頁 118-119）、《冥祥記研究·竺法純》（頁 141）、《冥祥記·釋開達》（頁 141-142）。

⁸¹ 如《冥祥記研究·趙泰》，頁 78；《冥祥記研究·釋慧遠》，頁 217-218。

德，功隨即盡矣。

另外，〈尼慧木〉則是寫經誦神應，引文如下：

宋尼慧木者，姓傅氏。十一出家，受持小戒；居梁郡築弋村寺，始讀《大品》，日誦兩卷。師慧超，嘗建經堂，木往禮拜，輒見屋內東北隅有一沙門，金色黑衣，足不履地。木又於夜中臥而誦習，夢到西方，見一浴池，有芙蓉華，諸化生人，列坐其中；有一大華，獨空無人，木欲登華，攀牽用力，不覺誦經，音響高大。木母謂其魘驚，起喚之。木母篤老，口無復齒，木恆嚼哺飴母，為以過中，不得淨漱，故年將立，不受大戒。母終亡後，木自除草開壇，請師受戒。忽於壇所見天地晃然，悉黃金色；仰望西南，見一天人，著緹衣，衣色赤黃，去木或近或遠，尋沒不見。凡見靈異，祕不語人。木兄出家，聞而欲知，乃誑誘之曰：「汝為道積年，竟無所招，比可養髮，當訪出門。」木聞甚懼，謂當實然，乃粗言所見。唯靜稱尼聞其道德，稱往為狎，方便請問，乃為具說。木後與同等共禮無量壽佛，因伏地不起，咸謂得眠。蹴而問之，木竟不答，靜稱復獨苦求問，木云：「當伏地之時，夢往安養國見佛，為說《小品》，已得四卷。因被蹴即覺，甚追恨之。」木元嘉十四年，時已六十九。珠林十五（頁 197-198）

古代印度一向重視神聖經典的口傳和唱誦，即使到了書寫形式廣泛流行後，師徒之間的口授心傳，仍然被認為最具權威的傳授方式。佛教承此傳統，亦非常重視誦經，因為這不僅涉及經典的傳授，負有傳遞大法的神聖責任，而功德甚大，在各種宗教儀節中，誦經發出莊嚴神聖的聲韻，既可引起神的注意，建立與神的交往，也是一種禮讚的方式，因此往往是宗教崇拜中不可少的儀式，而當作最基本的實踐活動⁸²。在上面所引的尼慧木的故事，即是講述一默默無名的比丘尼亦可誦經致喚神異。他先是誦《大品》，又稱二萬五千頌般若、摩訶般若波羅蜜經、摩訶般若經。乃鳩摩羅什（343-413）於後秦弘始四年至十四年（402-412）所譯，為大乘佛教初期說般若空觀之經典。因篇幅相對多於鳩摩羅什譯於西元

⁸² 見瓦哈：《比較宗教學》，頁 190-191。

408 年的所八千頌《小品般若》，故名之《小品》⁸³。根據《冥祥記·劉薩荷》記：

經者尊典，化導之津。《波羅密經》，功德最勝；《首楞嚴》亦其次也。若有善人，讀誦經處，其地皆為金剛，但肉眼眾生，不能見耳。能勤諷持，不墜地獄。《般若》定本，及如來鉢，後當東至漢地。能立一善，於此經鉢，受報生天，倍得功德。（頁 137）

按照這個說法，檢視當時其他的記載，同書〈史世光〉亦載世光亡後，沙門先為誦《小品》，後誦《小品》，原本應墜地獄，反升梵天快樂處⁸⁴。因此慧木日誦《小品》，不僅消弭了自身的罪業，累積了無數功德，儘管只受了小戒，還是開啟了神通，見人之所不能見，履人之不及之境，所見足不履地的黑衣金身沙門，應該也就是特立在佛身旁的金剛力士之流；後所夢西方芙蓉浴池，則是後所夢往之西方極樂的安養國（詳見下節論述）。

因此，佛教傳入中國後，一方面借用神應，拉攏上層階級，鼓勵其建塔、造寺，護持佛教發展，以建立人間佛國，形成具有濃厚階級色彩的貴族階層佛教；另一方面，卻也鼓吹藉由禮佛、敬塔、誦經等簡單易行的宗教實踐，存在主體脫離當下身體、環境的纏累，以及無形的累世宿業，得以體會最深切的「神在」的宗教體驗，另開生活佛教的方便大門⁸⁵，無論是貴為帝王、官宦之後，還是如慧木等小民身處母老身微的苦聚世界，皆能由俗轉聖，沈浸於祕而不宣、靈異非常的佛國勝境。

四、不生不死的涅槃境界

誠如上節所言，《冥祥記》所記載的正是由作者王琰的自身感懷，再沿此發展出各種相關的事例，不僅反映了佛教在中國中古時期主要是透過神應瑞驗來宣教，以發揮闡化紓禍的現實功能；同時對於苦聚無常

⁸³ 見《佛光大辭典》網路版，網址為 <http://sql.fgs.org.tw/webfbid>。

⁸⁴ 見《冥祥記研究》，頁 102。

⁸⁵ 參見拙作：〈王琰與生活佛教——《冥祥記》中的宗教傳記資料檢討〉，發表於中央研究院中國文哲研究所主辦「聖傳與詩禪——中國文學與宗教國際研討會」（2004 年 12 月 10-11 日），頁 1-22。

的世間事，別開另一種抽象的思維空間。根據佛教教義，人世間既充滿了痛苦，而今生的痛苦不僅肇因於今生的貪愛或欲望，根植於人的無明（avidyā），還受到前世業力的影響，因而不斷重複、運轉於生與死的歷程中。唯有滅除貪愛煩苦，以及再生於迷妄世界的種種業因，才能達到無苦的狀態，也即是涅槃（nirvāna）的境地，方為佛教的終極理想。《雜阿含經》卷 18 即明確指出：「涅槃者，貪欲永盡，瞋恚永盡，愚痴永盡，一切諸煩惱永盡，是名涅槃。」⁸⁶然則如何才能達到滅除一切煩惱的涅槃境界？根據《俱舍論》卷 6 所論：「如燈涅槃，唯燈焰謝，無別有物，如是世尊，心得解脫，唯諸蘊滅，更無所有。」⁸⁷則是從涅槃具有「滅」和「熄滅」的本義，比喻佛教的解脫之道，要從心上解脫，達到一種如燈「滅」般的無有狀態；也即是要「滅除」諸蘊（skandha），認知到一切有情眾生都是由色、受、想、行、識五蘊構成；而此中並無我的自性、我的自體，除了空以外，別無所有⁸⁸。根據《雜阿含經》，則認為應遵循所謂「八正道」，也即是正見、正思、正語、正業、正命、正精進、正念和正定，則可修習得涅槃的理想境界⁸⁹。綜言之，佛教基本上還是要以智慧為進路，徹底擺脫世間的假相，以及充滿煩惱的生死輪回，企及至善的境界。

涅槃的基本義涵如上，是在佛教產生之初就已提出的基本教義。根據研究，但其非一成不變的，而在發展過程中不斷被充實，增加一些新的意義。早期小乘佛教一般把涅槃視為與世間有本質區別的境界；而大乘佛教則這種反對涅槃與世間絕對對立的觀點，強調二者之間的聯繫或統一。佛教傳入中國後，歷經了對佛教教義由曲解、接近到創新的發展過程，其中對於涅槃的關注，主要集中在「佛性」和如何覺悟、如何具體成佛的方式等問題。⁹⁰譬如東晉佛學大師慧遠（334-416）雖已十分注重原始佛教的教義，但他的立場常是同時建立於中國古典的知識與佛教理論之上。其中歧異最顯著的，在於對宇宙本體「宗」的認知。他認為

⁸⁶ 《雜阿含經》卷 18，見《大正新修大藏經》，第 2 冊，頁 126-b。

⁸⁷ 《阿毘達磨俱舍論》卷六，見《大正新修大藏經》，第二十九冊，頁 35-a。

⁸⁸ 參見吳汝鈞：《佛教思想大辭典》，「五蘊」諸條目，頁 128。

⁸⁹ 《雜阿含經》卷 18，見同註 48 書，頁 126-b。

⁹⁰ 參見姚衛群：〈佛教的“涅槃”觀念〉，《北京大學學報（哲學社會科學版）》第 39 卷第 3 期（2002 年 5 月），頁 30-36。

「宗」是這世界所有事物的終極實體，世界和人類都是在宗的總體動力之下，不斷地「生生」或「化化」，處於從「無」到「有」，或從「有」到「無」的變化中，所以無常。可見慧遠挪用了中國「道」的觀點來比附「宗」，作為解釋宇宙變化的基礎⁹¹。然而他在分析人類痛苦的來源時，則又順著佛教的思維，曰：

有靈則有情於化……有情於化，感物而動，動必以情，故其生不絕。生不絕則其化彌廣而形彌積，情彌滯而累彌深，其為患也，焉可勝言哉？是故經稱泥洹不變，以化盡為宅，三界流動，以罪苦為場。⁹²

也即是「情」往往隨著外界「物」的變化而變化，所以「化」愈廣，「情」愈執著，則受到無常的世界束縛越大。茲此，唯有「泥洹」——涅槃的另一種漢文音譯，進入「化盡」不變的狀態，不再受到「物」與「情」的遷動，才能脫離輪迴於三界的罪苦。另外，慧遠還進一步從「神」來連結「宗」和「泥洹」的關係，所謂「神」，本精極而為「靈」者，「圓應無生，妙盡無名」，也即是輪迴的主體，故不同於由陰陽之氣所構成的「物」，但也密切相關。他解釋道：「（神）感物而動，假數而行。感物而非物，故物化而不滅」，又說「化以情感，神以化傳；情為化之母，神為情之根；情有會物之道，神有冥移之功」，⁹³也即是認為輪迴主體具有「靈」的屬性——「法性」⁹⁴。因此，在輪迴的過程中，「情」乃是輪迴的始因，逐物流轉，生死相續；而「神」在生死輪迴中，儘管也會受到情與物的觸動，積累各種業行，但它也是「情根」，不會隨物化而消失。若能發現其「靈」的法性，則反具解脫輪迴的功能。其具體的做法為何？他說：

⁹¹ 可參見周伯戡：〈慧遠「沙門不敬王者論」的理論基礎〉的分析，《國立台灣大學歷史學報》第9期（1982年12月），頁75-80。另外，區結成：《慧遠》（台北：東大圖書公司，1985年，頁126-127）、方立天：〈慧遠評傳〉，《魏晉南北朝佛教論叢》（北京：中華書局，1995年）亦認為慧遠受到當時形上學思想「道」的意涵。

⁹² 見慧遠：〈沙門不敬王者論·求宗不順化第三〉，《弘明集》卷5，《大正新脩大藏經》，第52冊，頁30c。

⁹³ 見慧遠：〈沙門不敬王者論·形盡神不滅第五〉，《弘明集》卷5，《大正新脩大藏經》，第52冊，頁31c。

⁹⁴ 見區結成：《慧遠》，頁92-93。

反本求宗者，不以生累其神；超落塵封者，不以情累其生；
不以情累其生，則生可滅；不以生累其神，則神可冥。冥神
絕境，故謂之泥洹。⁹⁵

慧遠在這裡提出了「反本求宗」的修行方向，認為能正確地認知世界所有事物的終極實體，即可除去情累，滅除情滯的貪婪，達到清淨冥神的絕境，也可稱之為「泥洹」。

這裡舉出當時佛教的意見領袖慧遠對於涅槃的意見，基本上就是緊扣著「神不滅」的議題；而六朝人講神不滅時，又特別強調輪迴的報應。因此，曾經參與范縝「神滅論」論戰的王琰，無疑篤信神靈輪迴不滅，但在其宣教性的作品《冥祥記》中，當然不會大談「反本求宗」、「冥神絕境」等有關涅槃玄理，反而多從輪迴報應的實例與實效入手。全書唯一出現「泥洹」一詞者，只有〈釋僧瑜〉一篇，內容如下：

宋釋僧瑜，吳興餘杭人，本姓周氏。弱冠出家，號為神理；精修苦業，始終不渝。元嘉十五年，游憩廬山，同侶有曇溫、慧光等，皆厲操貞潔，俱尚幽棲。乃共築架其山之陽，今招隱精舍是也。瑜常以為：結溺三途，情形故也，情將盡矣，形亦宜損；藥王之轍，獨何云遠？於是屢發言誓，始契燒身。四十有四，孝建二年六月三日，將就本志，道俗赴觀，車騎填接。瑜率眾行道，訓授典戒。爾日密雲將雨，瑜乃慨然發誓曰：「若我所志克明，天當清朗；如其無感，便宜滂澍。使此四輩知神應之無昧也。」言已，頃之，雲景明霽。及焚爛交至，合掌端一，有紫氣騰空，別表煙外，移晷乃歇。後旬有四日，瑜所住房裏，雙桐生焉，根枝豐茂，巨細如一，貫榦直竦，遂成鴻樹。理識者以為娑羅寶樹，剋炳泥洹，瑜之庶幾，故見斯證。因號曰雙桐沙門。吳郡張辯，時為平南長史，親睹其事，具為傳讚云。（頁 199）

本篇寫的主要是僧侶的修行神應，藉由僧瑜的精修苦業，44 歲終能「體三界為長夜之宅，悟四生為夢幻之境」，於是盡出「祈安養，願壽考」之常情，故能殘毀形骸，燒身捨命，以效藥王菩薩燒身供佛之至誠，其

⁹⁵ 見慧遠：〈沙門不敬王者論·求宗不順化第三〉，頁 30c。

功德之大，《高僧傳·亡身·論》引經云：「然（燃）手足一指，迺勝國城布施。」⁹⁶是以其時不僅突然轉晦為晴，紫氣騰空，後住房更生出雙桐的瑞應，撰者特別指出「理識者以為娑羅寶樹，剋炳泥洹」。而這裡娑羅寶樹光耀的「泥洹」絕境，應是佛教極樂淨土的象徵。換言之，在本則故事中，儘管也藉著僧瑜提及情、形和三途累業等佛教的基本義理，但對於泥洹涅槃的理解，則在出生入死、空寂滅絕的玄境之外，還是更樂於訴諸聖木聳立所代表的具象樂園，那兒有枝葉豐茂、七寶嚴飾的群木，如《無量壽經》所提到的「七寶諸樹周滿世界……行行相值，莖莖相望，枝枝相準，葉葉相向，華華相順，實實相當，榮色光曜不可勝視。」⁹⁷凡此描寫亦是兩兩相對，藉由類似、相同、調和與對稱等神話思維，象徵秩序整然的十方世界⁹⁸。

另外，在〈董青建〉這則故事中則提到青建亡後，不忍見父母兄弟哭泣傷慟，於是在進入三七、尚未滿百日生忉利天⁹⁹之前，禮諸佛菩薩，懇請四天王，得以暫隨菩薩諸天暫回人間，與家人相見。在對談中，青建說道：

非但此一門中生，從四十七年以來，至今七死七生，已得四道果。先發七願，願生人間，故歷生死，從今永畢，得離七苦。……建臨盡時，見七處生死，所以大哭者，與七家分別也。（頁 245）

七世之說，早在東漢劉向《孝子傳》已有應樞得神應，預言七世顯通的記載，干寶《搜神記》亦載此事¹⁰⁰。劉義慶《幽明錄·阮肇》有仙境一月，人間七世的說法¹⁰¹。而在《冥祥記·劉薩荷》則說「凡為亡人設福，若父母兄弟，爰至七世姻媾親戚，朋友路人……亡者受苦，即得免脫」¹⁰²。

⁹⁶ 參見《高僧傳·亡身·論》，梁·釋慧皎撰，湯用彤校注：《高僧傳》。蓋釋僧瑜的事蹟亦見《高僧傳》的「亡身」卷載，頁 451-452。

⁹⁷ 見《大正新修大藏經》，第 12 冊，頁 270c。

⁹⁸ 參見陳敏齡：〈西方淨土的宗教學詮釋〉，《中華佛學學報》第 13 期（2000 年 5 月），頁 94-95。

⁹⁹ 梵文 Trayastrīmea 的音意兼譯，即三十三天，或一般人所說的天堂。見王國良《冥祥記研究·耆域》註 6，頁 86；平川彰：《印度佛教史》，頁 158。

¹⁰⁰ 晉·干寶撰，汪紹楹校注：《搜神記》，頁 70。

¹⁰¹ 劉宋·劉義慶：《幽明錄》，《古小說鈎沈》，頁 243-244。

¹⁰² 見《冥祥記》，頁 136。

可見七世之說並不限於佛家，應是一種流行在民間的成數觀念，代表一完整的循環。然在佛教輪迴觀念的增飾下，同一主體的七世轉生，則更具戲劇性，而成為後世小說戲曲喜聞樂用的故事類型。

董青建自言前世先發七願，願生人間，於是乘願下凡，方歷七死七生的輪迴。其目的在本文中並未明言，但從大乘佛教說菩薩的本願（Purrapranidhana），也即是菩薩在他修行時，對於那最終所欲實現建設佛國淨土的念願。這樣的念願，又可分為總願與別願，總願意指共通於一切菩薩的誓願，可用四弘誓願加以囊括，若再予濃縮，則可歸於上求菩提、下化眾生兩願，無乃是大乘佛教的基調¹⁰³。然相對於總願，還有「別願」，意指有關下化眾生所產生的特殊念願。由於各種的菩薩或佛陀，各有其特殊的性質與嗜好，所生之誓願也就自然不同；另外隨無限眾生之無限弱點，菩薩的救濟，特別著力之點也必各不相同¹⁰⁴。換言之，董青建在修得四道果：也即是加行道、無間道、解脫道、勝進道¹⁰⁵，進入涅槃之前，還有針對個人宿業所起之別願¹⁰⁶，故在其七世最後一次臨終前，忽見七處生死，得知其與七家間的苦罪宿業關係，不禁大哭，從此斷其緣累，離其罪業。而最終目的不外如生董賢明家，要勸其七世家人皆能勤修功德，發願生天。再次亦隱然指涉了涅槃境界，乃是離罪苦、無生死的高天福地。

問題是這樣的高天福地，究竟是所指為何？前文已引的〈釋慧木〉提及她禮無量壽佛，夢往安養國，佛為說《小品》；同書〈魏世子〉亦曰：

宋魏世子者，梁郡人也。奉法精進，兒女遵修，唯婦迷閉，不信釋教。元嘉初，女年十四病死，七日而甦。云：「可安施高座，并《無量壽經》。」世子即為具設經座。女先雖齋戒禮拜，而未嘗看經，今廣記引有今字即升座轉讀，聲句清利，下啟父言：「兒死便往無量壽國，見父兄及己三人，池中已有芙蓉大華，後當化生其中；唯母獨無，不勝此苦乃心，故

¹⁰³ 見木村泰賢著，釋演培譯：《大乘佛教思想論》（內明出版社，1954年），第五章「本願思想的展開及其道德的、文化的、宗教的意義」，頁318-368。

¹⁰⁴ 見同木村泰賢著，釋演培譯：《大乘佛教思想論》，頁318-368。

¹⁰⁵ 平川彰著：《初期大乘佛教の研究》（東京：春秋社，1989年），頁408。

¹⁰⁶ 有關業與本願的關係，參見櫻尾慈覺：〈業說の本願思想〉，日本佛教學會編：《佛教における淨土思想》（京都：平樂寺書店，1989年，3刷），頁33-49。

歸啟報。」語竟復絕，母於是乃敬信法教。信字教字據廣記引補
珠林十五太平廣記一百十四（頁 175-176）

《無量壽經》為彌陀淨土三經之一，禮佛誦經，身體力行，則可往生安養無量壽國，其中有芙蓉（蓮花）池，應該即是釋慧木先前夢之西方浴池。為何極樂世界有蓮池、浴池，同時定位（localization）在西方？根據學者研究，指出：

蓮池、浴池之類的東西，其實就是印度自古以來極為重視的水浴的「靈場」（tirtha; bathing ghats）的概念的投影，從宗教教學的角度來說，水幾乎是所有宗教公認的普遍的象徵，它的意象包羅萬千，例如洗禮、淨罪、生命的水、青春的泉、不老的靈藥、乃至可以治療死者的的饑渴等，基本上和生命的發生、融解、再生有關，因而被認為是生命源泉的象徵。而蓮華則像許多植物一般，具有著生與豐饒的意味。特別是在印度的神話裡，更以水和蓮華的結合作為象徵一切生命的母胎。¹⁰⁷

可見化生芙蓉（即蓮花），即回歸到生命母胎的渾沌世界。至於位於西方，乃是從地理上太陽西沈的地點，指向「現在西方，去閻浮提十萬億佛剎，有世界名曰極樂，佛名無量壽佛」¹⁰⁸的特殊地點，當日暮西傾，所有的光輝都沒入西方。沈沒是一種結束、也是一種消失，所以太陽的西沈便意味著死者的國度¹⁰⁹；另一方面無量壽佛的智光，則提供了恆久常在的「火種」，令宇宙世界中的一切眾生，都能點燃自身中的佛性，照亮自身之世界，得以解脫¹¹⁰。同樣是在神話思維下，將入而復起、去而復反的大自然現象，賦予死而復生，以及出暗昧而迎智光的宗教義涵。

¹⁰⁷ 見陳敏齡：〈西方淨土的宗教學詮釋〉，頁 98。

¹⁰⁸ 見《佛說大阿彌陀經》卷 1，《大正新脩大藏經》，第 12 冊，頁 331a。

¹⁰⁹ 見陳敏齡：〈西方淨土的宗教學詮釋〉，頁 93。

¹¹⁰ 見潘朝陽：《出離與歸返：淨土空間論》（台北：國立師範大學地理學系，2003 年），第三章，頁 148-150。

小結

從上面由生活世界、救度空間和涅槃境界的論析，可知《冥祥記》中的空間書寫並非凝滯不動的，空間作為生命事物據以存在的活動場域，提供六朝人士具體的歷史、地理空間，然透過宗教體驗的內在啟蒙，認知自我情慾生成、了悟萬物苦聚無常的過程，對於自身與周遭的際遇或苦難，得以因業輪迴的合理詮釋；同時藉由禮佛、誦經、建塔等具體宗教實踐，當下的苦聚世界隨即聖化，神佛降臨，智光普照，從而轉懼為喜，轉危為安；並激勵信眾歸心淨土，朝向光明可期的未來樂土。

同時，筆者在本文中也一再強調，在這滅除自我與物執著的慾望抗爭中，也非只限於個人的內在體現，實際上也不斷與不同的價值、知識等領域相互連結，像是親情倫理、承負報應、形神思想……等，還必須面對當時儒家、道家，以及各種不同社會權力的挑戰。

最後，還須注意的則是往返不同空間的媒介者，由於神佛的救度空間，或是涅槃境界等非常的神聖空間，非人人可輕易企及，而必須透過非常人的神通，或是個人的非常經歷的報導見證，才能再現於一般人的識見之中。而王琰《冥祥記》不僅記載其事之實有，還特別著意於細微可感的宗教體驗描寫，作為自我遭遇的宗教辯論的最佳辯護。

附錄：王琰生平

宋

- | | |
|-------------------|---|
| 宋孝武帝孝建元年（454?） | 出生（?）。
幼年在交趾。 |
| 宋孝武帝大明 5 年（461） | 時在齟齬，奉觀世音金像還都，專精勤至無屋安設神像。于時百姓競鑄錢 ¹¹¹ 。 |
| 宋孝武帝大明 7 年（463 年） | 觀世音像曠暮間放光。 |

¹¹¹ 《冥祥記·序》言：「于時百姓競鑄錢。」《新校本宋書·顏竣傳》載：「（孝建三年）所鑄錢形式薄小，輪郭不成就。於是民間盜鑄者雲起，雜以鉛錫，並不牢固。又剪鑿古錢，以取其銅，錢轉薄小，稍違官式。雖重制嚴刑，民吏官長坐死免者相係，而盜鑄彌甚，百物踊貴，民人患苦之。乃立品格，薄小無輪郭者，悉加禁斷。」（頁 1961）然此一盜鑄風氣似乎每下愈況，持續到廢帝即位也無改善。（頁 1963）

- 宋前廢帝泰始末
（約 469-471 年） 移居烏衣，像權寓多寶室。
- 宋順帝升明末（約 478-479） 垂將十載，暫遊江都。
- 齊初 其年還京師，像還自供養。
- 高帝建元元年～武帝永明 3 年
（479-485 年） 任太子舍人 3 年。
- 齊武帝永明 7 年（489 年） 與范縝論神滅／不滅。
- 齊末（約和帝中興元年，501 年） 任義安（今湖北襄樊市西）太守。
- 梁 任吳興令。
- 梁武帝梁天監、普通間
（約 520 年） 卒。

附記：本文為行政院國家科學委員會 2003 年專題計畫「理與教——從《冥祥記》到《冥報記》的小說發展」(NSC 92-2411-H-001-090-) 的部份研究成果，最初構想發表在中研院文哲所舉辦的「空間與慾望小型研討會」，接受指正，謹此致謝。

參考書目

專書

- 王國良，《冥祥記研究》，文史哲出版社，1999
- 任繼愈主編，《中國佛教史》，谷風出版社，1987
- 吳汝鈞，《佛教思想大辭典》，台灣商務印書館，2002
- 李劍國，《唐前志怪小說史》，開南大學出版社，1984
- 周伯戡，《慧遠》，東大圖書公司，1985
- 林鎮國，《空性與現代性：從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》，立緒出版公司，1999
- 孫昌武，《觀世音應驗記三種》，中華書局，1994
- 湯用彤，《漢魏晉南北朝佛教史》，駱駝出版社，1996
- 楊曾文、方廣錫編，《佛教歷史文化》，宗教文化出版社，2003
- 福永光司編，《中國中世 宗教 文化》，京都大學人文科學研究所，1982

劉苑如，《身體·性別·階級——六朝志怪的常異論述與小說美學》，中央研究院中國文哲研究所，2002

潘朝陽，《出離與歸返：淨土空間論》，國立師範大學地理學系，2003

魯迅，《中國小說史略》，里仁書局，1992

釋慧皎撰、湯用彤校注，《高僧傳》，中華書局，1996

期刊論文

周伯戡，〈慧遠「沙門不敬王者論」的理論基礎〉，《國立台灣大學歷史學報》第9期，1982年12月

姚衛群，〈佛教的「涅槃」觀念〉，《北京大學學報（哲學社會科學版）》第39卷第3期，2002年5月

孫昌武，〈關於王琰《冥祥記》的補充意見〉，《文學遺產》1992年第5期，1992年10月

陳剛，〈罪感與救贖——基督教的基本精神及其嬗變〉，《江海學刊》1995年第6期，1995年6月

陳敏齡，〈西方淨土的宗教學詮釋〉，《中華佛學學報》第13期，2000年5月

會議論文

古正美，〈中國的第一個佛教皇帝——漢桓帝〉，《佛教與中國文化國際學術會議論文集·下輯》，中華文化復興運動總會宗教研究委員會，1995年7月

劉苑如，〈王琰與生活佛教——《冥祥記》中的宗教傳記資料檢討〉，中央研究院中國文哲研究所主辦「聖傳與詩禪——中國文學與宗教國際研討會」，2004年12月

外文書目

平川彰著，《初期大乘佛教研究》，春秋社，1989

平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》，商周出版社，2002

瓦哈著，包可華譯，《比較宗教學》，大乘文化出版社，1980

許理和著，李四龍、裴勇等譯，《佛教征服中國》，江蘇人民出版社，1998

藤田宏達，《原始淨土思想研究》，岩波書店，1991

審查意見摘要

第一位審查人：

本論文大體上有其條理脈絡可循，亦具學術研究價值。唯據「前言」所云「……這些（按：指釋氏輔教之書中所描繪的）世俗的愛慾憎惡在特定的文化情境下，表現出個別的意向性，其對於六朝宗教圖像的構成又有何影響？而這樣的愛慾表現，是否具有歷史性或地域性？……」以及「本文的核心主旨，正在於反覆印證《冥祥記》中所呈現的各種空間，並非僅是作者所聽聞、或想像的空間，而是充滿各種符號辯證的象徵空間，與其社會地位、立場等社會資源的分配，以及各種加諸於己的，或者自我幻化出來的慾望，都有絕對密切的關聯，最後透過書寫，落實到現實的歷史的南朝佛教空間。」似乎與整篇論文論述成果未必完全相符。此其一。又，本文作者欲以「空間理論」論析《冥祥記》的用心明顯可見，然此一理論當如何運用？應先有所述明，否則反覆之「空間」陳述，或難免徒具其名。此其二。

第二位審查人：

釋氏輔教之書為六朝小說發展的特色之一。本文為作者選擇以南齊王琰的志怪小說《冥祥記》為中心，經由生活世界、救渡空間及涅槃境界等面向，在由理到教的發展脈絡中，對《冥祥記》題材、敘事展開空間的詮釋。立意頗新，亦有見地，論題具參考價值。詳審全文後，謹提出以下幾點淺見，供作參考：1. 題目中的「空間」與「慾望」當是並列的主題，然全文有關慾望的詮釋偏少，僅在有關「董建青」一則中略為提及而已，似宜加強，或予剔除，而專論《冥祥記》的空間詮釋，似較妥貼；2. 「二、無常苦聚的生活世界」，「四、不生不死的涅槃境界」等標題，意旨不明，似可斟酌。如「無常苦聚的生活世界的呈現」或「無常苦聚的生活世界的訴說」等。