

從漢譯佛典僧人「神通」到《高僧傳》僧人「神異」：

佛教中土化過程的考察面向

丁 敏

摘 要

本論文認為從漢譯佛典僧人「神通」書寫，到《高僧傳》僧人「神異」書寫，是印度佛教中土化過程中佛教文化型態「範式轉移」的現象。職是之故，本論文嘗試立足於較為宏觀的視域，分別探討漢語語境中對「神」、「異」、「通」三字的本有用法；以及譯經語彙中如何使用「神通」與「神異」二詞？其次，探討早期漢譯大小乘佛典中關於咒術道術的定位為何？以及佛教初傳中土反映於史書、慧皎《高僧傳》之前，僧傳中的高僧形象為何？最後，歸結指出慧皎以律師身份改用「神異」立科，既區隔出經教「神通」與「神異」之別，亦記錄當時的歷史現象，並建構出中土高僧的新範型。

關鍵字：神通、神異、慧皎、高僧傳、咒術方術

2010/11/15 投稿，2011/01/09 審查通過，2011/1/10 修訂稿收件。

* 本論文為國科會研究計畫：「神通、神異與感通：僧傳系列中僧人神跡敘事」【99-2410-H-004-193】的部分研究成果，特此致謝。此外，亦感謝兩位評審者所提供的寶貴意見，並已依之修改與補充。

* 丁敏現職為國立政治大學中國文學系教授。

From Supernormal Powers to Thaumaturgy: The Indigenization of Indian Buddhism in the *Gaoseng zhuan*

Ding Min

Abstract

The accounts of thaumaturgy and supernormal powers found in the Chinese Buddhist Canon represent a paradigm shift which occurred during the course of the sinicization of Indian Buddhism. I explore this phenomenon from a macrocosmic perspective, and make a thorough analysis of the historical usage of the terms *shen* 神, *yi* 異, and *tong* 通, and also investigate the reasons for the use of the two separate terms 神通 (*shentong*, supernormal powers) and 神異 (*shenyi*, thaumaturgy) in scripture translation. I then investigate the concept of sorcery in the early Chinese translations of the scriptures of both the Greater and Lesser Vehicles, and go on to examine the images and lore of eminent monks which were transmitted in the Buddhist *samgha* prior to the composition of the *Gaoseng zhuan* (Biographies of Eminent Monks) by Huijiao, as reflected in historical records. Finally, I present a summary of how Huijiao made use of his position as preceptor and *vinaya* master to change the usage and categorization of *shenyi*, establish the distinction between *shentong* and *shenyi*, record contemporary history, and mold a new image of eminent monks.

Key word : supernormal powers, thaumaturgy, Huijiao, *Gaosengzhuan*, sorcery

* Professor, Department of Chinese, National Chengchi University.

一、前言

誠如著名的荷蘭學者許理和（Erich Zürcher）指出，僧侶是中國佛教的核心人物，¹而現存最早最完整記載中土僧人典範的梁慧皎（497-554）作《高僧傳》²設有〈神異〉一科，此外，《高僧傳》中不止於〈神異〉篇中有高僧的神異敘事；有關高僧的神異敘事是遍佈於各科之內。由此可見「神異」似是建構中土高僧典範形象的重要指標之一。³

但是，一個值得觀察的現象就是：在漢譯大小乘經典中，都是採取「神通」一詞來描述佛陀及大阿羅漢弟子、以及十方諸佛菩薩、天龍護法的種種無邊神變法力，沒有用「神異」來形容之。對於外道的神變法力則用「幻術」、「異術」、「奇術」等帶有貶意的語彙來指稱。那麼為什麼在建立中土高僧典範的《高僧傳》中，慧皎改立〈神異〉一科而不採用「神通」為科名？觀察現存最早一部殘存的僧人類傳《名僧傳抄》，⁴由其中可知《名

¹ 許理和 Xu Lihe (Erich Zürcher) 著，李四龍 Li Silong、裴勇等 Pei Yong 譯：《佛教征服中國》*Fojiao zhengfu zhongguo* 中指出：「對於中國人來說，佛教一直是僧人的佛法」。(南京[Nanjing]：江蘇人民出版社[Jiangsu renmin chubanshe]，1998年)，頁2。

² 許理和指出：「《高僧傳》是考察早期僧團史最重要的文獻」，同上註，頁13。藍吉富 Lan Jifu：〈中國佛教史學的規模及其特色〉“Zhongguo fojiao shixue de guimo”中指出慧皎 Huijiao《高僧傳》*Gaosengzhuàn*、道宣 Daoxuan《續高僧傳》*Xugaosengzhuàn*、贊寧 Zanning《宋高僧傳》*Songgaosengzhuàn*「這三部『高僧傳』可說是中國佛教史中最重要的基本內容。……箇中原因除了此三書水準較高之外，其所描寫的對象都是我國佛教史上最重要時期的重要人物，這也是這三書史料價值高的原因。」見藍吉富 Lan Jifu 主編：《大正大藏經解題（下）》*Dazheng dazangjing jieti*，「世界佛學名著譯叢」26冊（臺北[Taipei]：華宇出版社[Huayu chubanshe]，1984年），頁221。

³ 蒲慕州 Pu Muzhou：〈神仙與高僧——魏晉南北朝宗教心態試探〉“Shenxian yu gaoseng——weijinnanbeichao zongjiao xin tai shitan”：「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》*Hexue yanjiu* 第8卷2期（1990年12月），頁166。

⁴ 《名僧傳抄》*Mingseng zhuàn chāo* 共1卷，是今存最早的僧人總傳，《名僧傳抄》是〔梁〕Liang 寶唱 Baochang《名僧傳》*Ming sengzhuàn* 30卷的摘抄本，《名僧傳》在唐代尚存，流傳至日本藏於東大寺東南院，後南宋時笠置寺沙門宗性借讀東大寺《名僧傳》，隨手抄錄之卷帙即為今《名僧傳抄》。因《名僧傳》在中國和日本皆已亡佚，故《名僧傳抄》成為研究南北朝時江南名僧的重要資料。見陳士強 Chen Shiqiang：《佛典精解》*Fodian jingjie*（上海[Shanghai]：上海古籍出版社[Shang hai guji chubanshe]，1992年）。

僧傳》中立有〈神通弘教外國法師〉與〈神力〉兩科，〈神通弘教外國法師〉篇僅有佛圖澄一僧的傳記。然此兩科意義相近，「神力」即是「神通力」。《名僧傳》沒有用「神異」立科，而是承襲漢譯大小乘經典對佛菩薩及高僧神變法力所用的詞語「神通」、「神力」立科名篇。然在其後慧皎撰《高僧傳》，則不再採用「神通」為科名，改用「神異」名科，且緊接著「神異」科後立「習禪」一科，專門書寫由習禪獲神通，能反應佛教神通理論的僧人典範。慧皎並將《名僧傳》中〈神通弘教外國法師〉佛圖澄，置於〈神異〉篇的首位，此舉定位佛圖澄是神異僧；亦突顯出「神通」與「神異」必然有相異之處。

其次，慧皎建構《高僧傳》用「神異」以為科名，並對高僧擅長咒術方術加以敘事宣揚，此舉是否意謂佛教大小乘經典中原本對咒術方術，並非全然否定，本就有著基調與權變的觀點？抑或亦是呼應漢魏南北朝時代的宗教文化形態？

再者，慧皎雖特立「神異」一科，然其他各科亦多有宣揚高僧精通咒術方術的敘事。⁵我們不禁要探問慧皎既已立「神異」一科，何以其它各科依然要書寫神異之事？

當代有關研究宗教傳記的方法論述甚多，⁶學界亦有探討慧皎《高僧傳》何以立〈神異〉一科，分析〈神異〉一科所呈現的內容特色及想取得的話語權力。⁷然而如果我們視宗教傳記為一種宗教文化形態的體現，且是

⁵ 可參考曹仕邦 Cao Shibang：〈中國沙門從事占候的原因及其表現〉“Zhongguo shamen congshi zhanhou de yuanyin ji qi biao xian”，收於氏著：《中國沙門外學的研究——漢末至五代》*Zhongguo shamen waixue de yanjiu —hanmo zhi wudai*（臺北[Taipei]：東初出版社[Dongchu chubanshe]，1995年），頁453-457。

⁶ 可參考黃敬家 Huang Jingjia：《贊寧《宋高僧傳》敘事研究》*Zanning songgaosengzhuan xushi yanjiu*（臺北[Taipei]：台灣學生書局[Taiwan xuesheng shuju]，2008年）。龔雋 Gong Juan：〈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〉“Tang song fojiao shizhuan zhong de chanshi xiangxiang——bijiao sengzhuanyudenglu youguan chanshi zhuan de shuxie”，《佛學研究中心學報》*Foxue yanjiuzhongxin xuebao* 第10期（2005年7月），頁159-160。John Kieschnick：“The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography”(Hawaii:University of Hawaii Press, 1997)等。

⁷ 可參考紀贊 Ji Yun：《慧皎《高僧傳》研究》*Huijiao gaosengzhuan yanjiu*（上海[Shanghai]：上海古籍出版社[Shanghai guji chubanshe]，2009年）。許展飛 Xu zhanfei、陳長琦 Chen changqi：〈試論魏晉南北朝佛教權威的謀求與確立——以《高僧傳》中僧人神異事跡為中心〉“Shilun weijinnanbeichao fojiao quanwei de mouqiu yu queli——yi gaosengzhuan zhong sengren shenyi shiji wei zhongxin”，《河南師範大學學報（哲

時代精神的表現。⁸那麼，慧皎《高僧傳》建構形塑高僧典範時，他無法超越當時中土宗教文化結構的興趣和風潮，也無法抗拒它所形成的壓力。他只有適應當時中土的宗教文化結構，才能與時代對話。⁹但慧皎身為律師，又必然不能違背印度佛教經教戒律傳統的論述。觀察慧皎《高僧傳》不用「神通」名科，而特立〈神異〉、〈習禪〉二篇，似反映透露出佛教中土化過程中的宗教文化現象。

佛教史學專家藍吉富曾提出有關印度佛教由小乘佛教到大乘佛教、以及傳入中國後變成漢傳佛教，皆是一種佛教文化型態「範式轉移」之論點。¹⁰觀察由佛教大小乘經典中僧人「神通」敘事，到中土《高僧傳》擴

學社會科學版》《Henan shifan daxue xuebao (Zhaxue shehuikexue ban)》35 卷 2 期 (2008 年 3 月)，頁 145-148。李豐楙 Li Fengmao：〈感動、感應與感通、冥通：經、文創典與聖人、文人的譯寫〉“Gandong, ganying yu gantong, mingtong: jing, chuandian yu shengren, wenren de yixie”，《長庚人文社會學報》Changgen renwen shehui xuebao 1 卷 2 期 (2008 年 10 月)，頁 247-281、〈慧皎《高僧傳》及其神異性格〉“Huijiao gaosengzhuan ji qi shenyi xingge”，收於氏著：《誤入與謫降——六朝隋唐道教文學論集》Wuru yu zhejiang——liuchao suitang dao jiao wenxue lunji (臺北[Taipei]：台灣學生書局[Taiwan xuesheng shuju]，1996 年)，頁 315-336。陳桂市 Chen Guishi：《高僧傳神僧研究》Gaosengzhuan shenseng yanjiu (新竹[Xinzhu]：國立清華大學中國文學研究所博士論文，2006 年)。筱原亨一 Xiaoyuan Hengyi：〈梁傳研究——中古佛教聖僧的功用〉“Liangzhuan yanjiu——zhonggu fojiao shengseng de gongyong”，《中華佛學學報》Zhonghua foxue xuebao 7 期 (1994 年)，頁 479-498 等。

⁸ 參考楊正潤 Yang Zhengrun：《現代傳記學》Xiandai zhuanjixue：「什麼是傳記？這是一個在歷史中逐步形成、甚至至今爭議甚多的概念。大體上可以說，傳記是某一個人物的生平的紀錄；從其文類考察，傳記同歷史學和文學都有相通之處，但又各有原則的區分；從其屬性考察，傳記是一種文化形態的體現。」(南京[Nanjing]：南京大學出版社[Nanjing daxue chu banshe]，2009 年)，頁 19、61-62。

⁹ 參考楊正潤 Yang Zhengrun：《現代傳記學》Xiandai zhuanjixue 第一章的多處述及傳記作為文化形態的一種表徵之論述；而將之運用到宗教文化的論述。

¹⁰ 藍吉富 Lan Jifu 在〈佛教文化型態的形成及其發展〉“Fojiao wenhua xingtai de xingcheng ji qi fazhan”一文中依據科學哲學名家庫恩 Kuen (Thomas Samuel Kuhn) 的「範式轉移」(又稱「典範轉移」)(Paradigm shift) 理論，提出印度佛教在一千六、七百年間的的發展史，可說是佛教文化型態轉變的歷史。由釋尊主導的原初一型，依次發展出部派、大乘與密教三型，就是新範式取代舊範式的過程。大乘教法取代了部派教法，雖然被取代的舊教法仍然存在，但是已經不是主流。而且，其時代光芒也較前黯淡。佛教從印度傳到其他國家，範式轉移的現象仍然一再重現。而在漢傳佛教方面，它所承襲的內雖然包含大小乘及密教，不過主線是大乘佛法。見氏著：《聽雨僧廬佛學雜集》Tingyu senglu foxue zaji (臺北[Taipei]：現代禪出版社[Xiandaichan chubanshe]，2003 年)，頁 8、14-16。

大變形為僧人「神異」敘事，而原本印度佛教由習禪獲神通的純粹舊範式，只存於〈習禪〉一篇。此種現象筆者認為是印度佛教傳入後，為求適應與融入中土，產生了從漢譯佛典僧人「神通」書寫，到《高僧傳》僧人「神異」書寫「範式轉移」的現象。

職是之故，本論文嘗試立足於較為宏觀的視域，分幾方面探討此佛教文化範式轉移的原因與過程：首先，追本溯源探討漢語語境中對「神」、「異」、「通」三字的本有用法；其次，探討譯經語彙中如何使用「神通」與「神異」二詞？再者，探討早期漢譯大小乘佛典中關於咒術方術的定位為何？以及佛教初傳中土反映在史書、慧皎《高僧傳》之前僧傳中的高僧形象為何？最後，歸結探究慧皎以律師身份，特立「神異」、「習禪」二科的原委為何？以下試依序進行之：

二、從漢語語境中探討「神」、「異」、「通」三字的本有用法¹¹

考察先秦典籍可以發現似無「神異」一詞，而是單獨分別使用「神」、「異」二字，例如《國語·楚語下》：「民神異業，敬而不瀆」，這是說人民和神祇各敬其業，互不冒犯。到了漢代在《史記》中可以見到「神」、「異」依然分用，如《史記·歷書》亦記載相同於《國語》中的句子：「民神異業，敬而不瀆」；但也出現了「神」與「異」複合成「神異」新詞，《史記·淮南衡山列傳》：「又使徐福入海求神異物」。此處「神異」是指神奇的異物。

又史書中的〈方術傳〉、〈藝術傳〉本就是記載方士行使各種法術的傳記。然自《後漢書》立〈方術傳〉以來，南北朝的史書如《魏書·藝術傳》、《齊書·方伎傳》、《北周書·藝術傳》、《北史·藝術傳》等，其中使用「神異」此一複合新詞之處並不多。如《後漢書·方術列傳下》敘述有一名叫蘄子訓的人，曾經將一嬰兒死而復生，以此「神異之道」聲名大噪於京師，連士大夫們都承風向慕。又如《晉書·藝術傳》中敘述有一名叫吳猛的人，因事母至孝，年四十時有同邑人授其神方，遂有道術。有一次渡江「江波甚急，猛不假舟楫，以白羽扇畫水而渡」，觀看的人都咸感奇異。後庾亮為江州刺史嘗遇疾，「聞吳猛神異」乃迎其來治病。吳

¹¹ 「從漢語語境中探討『神異』與『神通』的本有用法」此節所引文獻，檢索自「中國哲學書電子化計劃」網址：<http://ctext.org>。

猛以自己的壽命已盡為藉口，婉拒為庾亮治病，請庾亮為他「具棺服」，吳猛死後「未及大斂，遂失其屍」，可見吳猛再次以道術假死遁去。《晉書·藝術傳》中另敘述有沙門曇霍者，「行步如風雲，言人死生貴賤無毫釐之差，人或藏其錫杖，曇霍大哭數聲，閉目須臾，起而取之」，因此眾人「咸奇其神異」，感到他的高深莫測。由此幾則記載可知列置在此中的傳主，不論其是在家或出家人，史書是將其神奇的本領視為方術技藝，並以「神異」形容之。因此「神異」此複合詞的意涵，至少在後漢南北朝的世典中，一般是傾向於指涉方術之道的神奇詭異。

至於「神通」一詞，考察先秦兩漢典籍似亦無此詞彙，「神」與「通」是各具其義的單字，若併置時「神」是名詞、「通」一律作動詞指溝通。例如：戰國時代的《呂氏春秋·審分》：「神通乎六合」；《六韜·武韜·發啟》：「全勝不鬥，大兵無創，與鬼神通，微哉！微哉！」。西漢的《淮南子》中有：「聰明耀於日月，精神通於萬物」（本經訓）、「精神通於死生」（本經訓）、「與鬼神通」（兵略訓）。《史記·孝武本紀》：「其上即欲與神通」、「寶鼎出而與神通」。東漢《白虎通義·聖人》：「聖人所以能獨見前睹，與神通精者，蓋皆天所生也」。《三國志·魏志·陳思王曹植傳》：「道合志同，玄謨神通」。以上可證在先秦漢魏古籍中多數的時候「神」與「通」若併置，「神」是名詞指精神或神明；「通」一律作動詞指溝通，謂精神可與鬼神溝通感應。至於漢魏南北朝史書中的「方術傳」、「藝術傳」則更鮮少使用「神通」一詞，所可見者唯《晉書·藝術傳》中敘述佛圖澄生平事蹟時時，在敘述有人欲暗殺佛圖澄的情節時用到一次，所謂：「和尚神通，儻發吾謀。明日來者，當先除之」，然晉書將佛圖澄列入〈藝術傳〉，並且從一開始對他的描述「天竺人也，本姓帛氏，少學道，妙通玄術」，所謂「妙通玄術」即將其定位為擅長法術的使用。偶用「神通」來形容他，應可視為尊其為有道高僧的推崇；「神通」似不是漢語語境中本有的觀念。

三、從譯經語彙中探討「神通」與「神異」二詞的意涵

原始佛教在傳入中土以前，就已經分裂為小乘和大乘兩種教派，而東漢末年佛教傳入中土的初期，正是印度小乘部派佛教極度繁榮之後、大乘佛教蓬勃興起的時期。印度和西域有眾多部派活躍，陸續結集的大小乘各

類經典紛紛傳入中土，¹²因此，中國僧人不得不將其見解建立在複雜紛紜的不同時代和學派的大量大小乘經、律、符咒、傳說和學術論文之上。¹³早期有一種理解的方式是借用中國舊有的名詞與理論，去比附詮釋佛教的名詞概念，例如如用道教關於不朽的概念「真人」，以譯佛教詞「Arhat」（阿羅漢）；用道家的「無為」，表示「nivāṇa」（涅槃）。但事實上二者含義之間的差別是很大的，造成了以中國思維方式的詞語來理解佛經。然而除用此格義比擬之外，還有許許多多佛教獨有的語彙是完全沒有可格義的相對之詞，因此只好自創新的詞彙，建構佛教的中文話語。

那麼，最早傳譯入中土的佛教經典中，「神通」與「神異」究竟是格義之詞或佛教自鑄的新詞？漢譯佛典中是如何使用「神通」與「神異」二詞語？

（一）「神通」一詞在漢譯佛典中的來源與用法

中國譯經史上有記載的第一位譯經師是安息人安世高，他於東漢末年桓帝時來到洛陽。許理和分析安世高的學說有兩個主題，一是傳小乘禪法；另一則是解釋諸如六入（āyatana）、五陰（skandha）、四神足行（rddhipādāh）等名數（numerical categories）。而「四神足」就是修鍊「神通」的方法之一。今存安世高譯經中最可靠的幾部譯經¹⁴都有「四神足」、「神足」、「五通」、「六通」等關於「神通」的術語出現。例如在《佛說大安般守意經》：「數息為四意止；相隨為四意斷；止為四神足念」、「問何等為思惟無為道……斷生死得神足……得神足者能飛行故，言生死當斷也」、「五者通也，四神足念不盡力得五通；盡力自在向六通。為道人四神足，得五通盡意可得六通盡意」。又《陰持入經》：「何等為四神足？或有比丘為欲定斷生死，增神足，惡生死猗，却欲猗盡猗，是為一神足精進定。……是為四神足。四意止、四意斷、四神足為已說具」。《道地經》卷 1 有「道地經神足行章第六」，〈神足行〉是章篇之名。¹⁵此外

¹² 孫昌武 Sun Changwu：《中國佛教文化史》*Zhongguo fojiao wenhuashi* 第 1 冊（北京 [Beijing]：中華書局 [Zhonghua shuju]，2010 年），頁 232。

¹³ 許理和 Xu Lihe：《佛教征服中國》*Fojiao zhengfu zhongguo*，頁 13。

¹⁴ 同上註，頁 47-48。

¹⁵ 本論文所引用的佛經，均引用自 CBETA（中華電子佛典）之《大正新脩大藏經》*Dazheng xinxiu dazangjing*，T 代表《大正新脩大藏經》。而在論文的附註中，均簡稱「T」。又在論文行文中，引用佛經原文或轉述佛經故事所註明出處之格式如（T15, no.603, p.174,a18-27），表示在《大正藏》*Dazhengzang* 的第 15 冊，第 603 號經，第 174 頁，

同是署名安世高所譯的經典《迦葉結經》中有：「得羅漢道逮三達智果大神通」¹⁶；以及《佛說自誓三昧經》中有：「三世自在神通無礙」、「四等四恩四禪行五神通善權隨時」；¹⁷可以發現似乎從安世高開始，就已經使用「神通」這個翻譯語彙。

與安世高幾乎同時的月氏人支婁迦讖則最早傳大乘般若學，譯出《道行般若經》、《首楞嚴三昧經》、《般舟三昧經》等佛典。¹⁸其中《般舟三昧經》出現了「神通」一詞、及關於神通內容的「天耳」、「天眼」、「神足」等語彙。例如《般舟三昧經》中：「時諸佛國界名大山須彌山，其有幽冥之處悉為開闢，目亦不弊、心亦不礙，是菩薩摩訶薩不持天眼徹視、不持天耳徹聽、不持神足到其佛剎。不於是間終，生彼間佛剎乃見」、「其心清淨行無穢神通無極大變化」、「佛無垢穢離塵勞，功德眾竟無所著，尊大神通妙音聲，法鼓導義喻諸音」。¹⁹又《道行般若經》中提到「四神足」：「拘翼！是祝故出十誠功德，照明於天下，四禪、四諦、四神足」。²⁰又支婁迦讖的弟子支謙，其所譯的《梵摩渝經》：「沙門瞿曇，神聖巍巍！為如來應儀、正真覺道、神通以足、丈夫尊雄、法御眾聖、天人之師」，²¹即以「神通」來形容釋迦牟尼佛。

此外，東漢末年印度人竺大力與康居人康孟詳共同譯出的《修行本起經》、《中本起經》是中土有關佛本生故事現存最早的譯本，中土開始有了釋迦牟尼佛故事的傳入，有其相當的重要性。²²在這兩本經中出現了關於「神通」故事的情節敘述。《修行本起經》中敘述當釋迦牟尼尚未降生

a 欄的第 18 至 27 行，其餘類推。參見〔後漢〕Houhe 安息三藏安世高 Anshigao 譯：《佛說大安般守意經》*Fo shu daanbanshouyijing* (CBETA, T15, no. 602, p. 164、168)、《陰持入經》*Yinchirujing* (CBETA, T15, no. 603, p. 174, a18-27)、《道地經》*Daodijing* (CBETA, T15, no. 607, p. 235, b23)。

¹⁶ 《迦葉結經》*Jiayejiejing* 卷 1 (CBETA, T49, no. 2027, p. 6, b16-17)。

¹⁷ 《佛說自誓三昧經》*Fo shuo zishisanmeijing* 卷 1 (CBETA, T15, no. 622, p. 343, c29 ; p. 345, a26-27)。

¹⁸ 許理和 Xu Lihe :《佛教征服中國》*Fojiao zhengfu zhongguo* , 頁 49-50。

¹⁹ 〔後漢〕Houhe 月氏三藏支婁迦讖 Zhiloujiachen 譯：《般舟三昧經》*Banzhousanmeijing* (CBETA, T13, no. 418, p. 905、p. 911、p. 916)。

²⁰ 〔後漢〕Houhe 月支國三藏支婁迦讖 Zhiloujiachen 譯：《道行般若經》*Daoxingborejing* 卷 2 〈3 功德品〉“Gongdepin” (CBETA, T08, no. 224, p. 433, b27-29)。

²¹ 〔吳〕Wu 月支優婆塞支謙 Zhiqian 譯：《梵摩渝經》*Fanmoyujing* (CBETA, T01, no. 76, p. 883, b9)。

²² 許理和 Xu Lihe :《佛教征服中國》*Fojiao zhengfu zhongguo* , 頁 51。

人間，在兜率天宮仍為菩薩的身份時，觀察其要投生人間的父母，當菩薩看到他要投生的母親（摩耶夫人）及後來撫養他長大的阿姨（大愛道）「拘利剎帝有二女，時在後園池中沐浴」，正在後園浴池洗浴；菩薩舉手指著說：「是吾世所生母也，當往就生」，就在此時「有五百梵志，皆有五神通，飛過宮城，不能得度，驚而相謂：『吾等神足，石壁皆過，因何等故，今不得度』」，這五百梵志都已修得五神通，當他們以神足通飛行過王宮的城牆，突然都不能飛度，這讓他們大吃所驚，認為一定是有什麼不尋常的原因所致。梵志的老師就告訴他們：「汝見此二女不？一女當生三十二相大人；一女當生三十相人。是其威神，令吾等失神足」。²³是因為不久之後那兩位在洗浴的女子，將分別生出具有三十二及三十大人之相的聖子所致。這故事暗喻佛陀未出生之前，神通的法力就已高過梵志外道。

另外，在《中本起經》敘述佛陀成道後帶領僧團回國探望父親，他的威神感動了諸天，諸天都做為他的侍從「威神感動諸天侍從」，在快到王宮的路上，佛陀「神通照察，深知調達惡心內興，必難開化。當現神足令其信伏」，於是佛陀變現神通「即升虛空去地七仞，足若蹈地，其實在空」，希望能以神通讓堂弟調達信服。然而「剛強靡伏歸命和南」，當所有剛強難調服的眾生都因佛陀現神通而歸依佛陀時，唯有調達獨興惡念：「子行學道，但作幻術，惑人如是。」²⁴認為佛陀的神通是「幻術」，並指責佛陀學道的結果竟然是以幻術惑人。由此可知佛經的譯者在譯經初始，即以「神通」與「幻術」兩個不同的術語，來區隔「神通」與「幻術」的不同。此外，亦可發現「神通」與「幻術」同樣具有神奇的法術，在展演上有其模糊不清的交涉地帶。《中本起經》中的偈頌：「精進入禪，道成神通，變現度人」，²⁵應是言簡意賅的概括了早期譯經中佛教神通修練的方法與作用。

綜上所述可知後漢佛教初入中土，最早所譯的大小乘經典中，應是將梵文（*abhijñā*）意譯為「神通」。也就是佛教將漢文中的「神」、「通」兩個各具意涵的字，複合鑄成「神通」一詞，用以意譯梵文「*abhijñā*」，

²³ [後漢]Houhe 西域三藏竺大力 Zhu Dali、康孟詳 Kang Mengxiang 譯：《修行本起經》*Xiuxingbenqijing* (CBETA, T03, no. 184, p. 463, b2-7)。

²⁴ 《中本起經》*Zhongbenqijing* (CBETA, T04, no. 196, p. 159, c24)。

²⁵ 《中本起經》*Zhongbenqijing* (CBETA, T04, no. 196, p. 159, c24)。

並賦予中土本無、屬於佛教專門術語的新界義。在漢譯《阿含經》中「神通」就其變化又稱「神變」，²⁶就其展現的力量又稱「神變力」、²⁷「神通力」²⁸或「神力」。²⁹謂佛、菩薩、阿羅漢等通過修持禪定與智慧所得到的神秘法力。神通共包含了：天眼通、天耳通、他心通、宿命通、如意通、漏盡通六種。「神通」這一觀念為中土本無，且其文約義廣包含六種不同類型的神通。許理和指出在早期譯文中大量使用道家詞彙翻譯佛教術語，進一步的證實了道家的影響。但道家術語系統的重要性被過高的估計了：源自道家的術語，實際上在中國早期詞彙中無疑只佔極小的比例，大部份術語找不到中國的語源，他們也許是由最早的翻譯者即興創造出來的。³⁰而「神通」以及其相關的「四神足」等佛教術語，應即是安世高、支婁迦讖等最早一批東漢末年的譯經師，轉化中土本有的「（精）神通乎鬼神、天地、萬物」等概念，而將「神」「通」二字蛻變鑄成佛教新詞彙。

（二）漢譯佛典中「神異」的語境及其指涉之意涵

檢閱東漢末年最早一批譯經師如上述安世高、支婁迦讖、康僧會、支謙等所譯的大小乘經典中，只有出現「神通」一詞，全無「神異」一詞。且我們可以發現漢譯大小乘佛典中無論是描述佛陀和阿羅漢弟子或十方佛菩薩的「abhijñā」能力，都是意譯為「神通」，被認為是由禪定修行中開發出來具有解脫生死超脫輪迴的真實能力，是修行境界的一種表徵。嚴格的與諸般「幻術」作區隔。³¹因此經典中出現中土本有的「神異」一詞的地方並不多，以下試分析出現漢譯佛典中「神異」一詞的語境及其指涉之意涵。

²⁶ 《雜阿含·第 1074 經》*Zaahan · di1074jing*：「上昇虛空，作四種神變。」(T.2, no.99, p.279b)。

²⁷ 《長阿含·闍尼沙經》*Changahan · shenishajing*：「汝今見我神變力不？」(T.1, no.1, p.36a)。

²⁸ 《雜阿含·第 494 經》*Zaahan · di494jing*：「禪思得神通力，自在如意。」(T.2, no. 99, p.128c-129a)。

²⁹ 《長阿含·自歡喜經》*Changahan · zihuanxijing*：「神足證者；諸沙門·婆羅門以種種方便，入定意三昧、隨三昧心、作無數神力，能變一身為無數身，以無數身合為一身，石壁無礙，於虛空中結跏趺坐。猶如飛鳥，出入於地。」(T.1, no.1, p.78b)

³⁰ [荷蘭] Helan 許理和 Xu Lihe：《佛教征服中國》*Fojiao zhengfu zhongguo*，頁 48。

³¹ 可參考丁敏 Ding Min：《佛教神通：漢譯佛典神通敘事研究》*Fojiao shentong : he yi fodian shentong xushi yanjiu*（臺北[Taipei]：法鼓文化出版[Faguwenhua chuban]，2007 年），頁 407-433。

觀察《阿含經》中沒有使用「神異」一詞，在《阿含經》中只有「身異神異」的用法，且只見於失譯者的《別譯雜阿含經》，在卷 10 中外道犢子梵志來問佛「十四無記」，其中關於身體與神識是「身一神一」或「身異神異」的狀態？³²此十四個問難乃諍鬥之法、無益之戲論，對修行無有用處，所以佛陀不答。此外，後秦鳩摩羅什所譯《摩訶般若波羅蜜經》卷 14、及《小品般若波羅蜜經》卷 5³³等都有論述到「身一神一」、「身異神異」等「十四無記」。而同是其所譯的《大智度論》中亦有對「身異神異」等「十四無記」的說明。³⁴

按譯經年代的早晚來觀察，較早使用「神異」一詞的經典，見於隋天竺闍那崛多所譯的《佛本行集經》卷 24 中，敘述悉達多太子未成佛時，當其放棄苦行來到一個聚落向村長女兒乞食時，此女一看見悉達多太子，她的乳房自然流出乳汁「從其二乳，自然汁出」，由於她並不知悉達多太子是何許人也，好奇的問道：「仁是誰子？是何種姓？名字云何？父母何處？今欲何求？仁者云何？有何神異？今我一見，使我兩乳汁自然流」。³⁵由於村女並不認識悉達多太子，從村女的敘事視角來看，其認為悉達多太子一定有什麼特殊的「神異」能力，才會使其二乳發生自然出汁的非尋常現象。「神異」在此似較偏向幻術異象的意涵；且故事的本身也已具備神異化的的情節。

有關村女獻乳相類似卻平實敘述的情節，出現在馬鳴菩薩造、北涼曇無讖所譯的《佛所行讚·阿羅藍鬱頭藍品》中：「時彼山林側，有一牧牛長，長女名難陀，……稽首菩薩足，敬奉香乳糜，惟垂哀愍受，菩薩受而食，彼得現法果」；以及南朝劉宋釋寶雲所譯《佛本行經·不然阿蘭品》：

³² 《別譯雜阿含經》*Bie yi zaahanjing*：「佛告犢子：不知色者作是見、作是論說言：……身一神一、身異神異。我死此生彼、死此不生彼、我死此亦生彼、亦不生彼。……受想行識。亦復如是。」(T2, no.100, p.445c-446a)

³³ 《摩訶般若波羅蜜經》*Mohe bore boluomi jing* (T8, no.223, p.324c)；《小品般若波羅蜜經》*Xiaopin bore boluomijing* (T8, no.227, p.558a-b)。

³⁴ 《大智度論》*Dazhidulun* 卷 2〈1 序品〉“1 Xupin”：「何等十四難？世界及我常；世界及我無常；世界及我亦有常亦無常；世界及我亦非有常亦非無常；世界及我有邊、無邊；亦有邊亦無邊；亦非有邊亦非無邊；死後有神去後世；無神去後世；亦有神去亦無神去；死後亦非有神去；亦非無神去後世；是身是神；身異神異。若佛一切智人，此十四難何以不答？」(CBETA, T25, no. 1509, p. 74, c9-16)。

³⁵ 〔隋〕Sui 天竺三藏闍那崛多 Shenajueduo 譯：《佛本行集經》*Fobenxingjijing* 卷 24〈29 精進苦行品〉“29 Jingjinkuxingpin” (CBETA, T03, no. 190, p. 765,b7-9)。

「至他閑處，於是便受，喜悅喜力；二女乳糜，甘露之施。即便行詣，微妙道樹」。³⁶在這兩本較早譯出的經典中，皆很平實地敘述釋迦結束苦行後，接受牧牛女的牛乳供養，沒有如隋代譯本的神異書寫。

唐義淨所譯的律部《根本說一切有部苾芻尼毘奈耶》卷1中，敘述印度有四大國王：室羅伐城梵授大王、王舍城大蓮花王、憍閃毘國百軍大王、嚧逝尼國大輪王，他們各生太子，初誕之時，四太子皆有大光明，此四王各生喜念：「云此神異，皆由我子」。³⁷由此敘述可知此處的「神異」指涉的是「祥瑞」的異象。

北宋天竺僧人法賢所譯的《眾許摩訶帝經》卷9中，敘述佛陀成道不久，曾一人獨自前往尼連禪河畔，欲度化帶領五百弟子修行的事火外道優留毗迦葉，當佛陀已降服惡龍，迦葉決心皈依佛陀時，迦葉對他的弟子們說道：「彼大沙門相好異常神通難及，……累見神變我實不如……，彼火龍暴惡首先降伏，神異他心眾人目覩」。³⁸由此段經文的敘述可知，佛陀降伏惡龍這件事，是由故事人物迦葉以在場觀看者的敘事視角來觀察：迦葉就自身能力與佛陀比較，覺得佛陀的神通力是遠超於其上的「神通難及」；就其他在場的觀者而言，則會產生「神異他心」的心理狀況；認為佛陀降伏惡龍的神通力，實在是令他們的心感受到是太神異的現象了。

在此則故事中，我們可以發現：「神通」與「神異」的區別在於敘事視角的側重面不同所致：當敘事視角是側重對「施展者」的敘述，「神通」是形容其具有「神變」的能力；當敘事視角側重對「觀看者」的敘述，「神異」是形容觀看者感受到神通表現所帶來的「神異」現象。

然此故事首見於東晉瞿曇僧伽提婆所譯《增壹阿含經·高幢品》³⁹：「是時，迦葉及五百弟子歎未曾有！甚奇！甚特！此瞿曇沙門極大威神，

³⁶ 馬鳴菩薩 Mamingpusa 造，〔北涼〕Beiliang 曇無讖 Tanwuchen 所譯：《佛所行讚·阿羅藍鬱頭藍品》*Fosuoxingzan · aluo lanyutoulanpin* (CBETA, T04, no. 192, p. 24, c8-16)；〔南朝宋〕Nanchaosong 釋寶雲 Shibaoyun 所譯：《佛本行經》*Foben xingjing* (CBETA, T04, no. 193, p. 75, b3-4)。

³⁷ 義淨 Yijing 譯：《根本說一切有部苾芻尼毘奈耶》*Genbenshuoyiqieyoububichunipinaiye* (T23, no.1443, p.908a-b)。

³⁸ 〔北宋〕Beisong 天竺僧人法賢 Faxian 譯：《眾許摩訶帝經》*Zhongxumohedijing* 卷9 (CBETA, T03, no.191, p.960, c10-24)。

³⁹ 〔東晉〕Dongjin 闍賓三藏瞿曇僧伽提婆 Qutansengjiatipo 譯：《增壹阿含經》*Zengyiahanjing* (CBETA, T02, no. 125, p. 620, a16-19、p. 621, c19-20)

能降此惡龍。使不作惡」，敘述迦葉認為佛陀降龍是具有大威神力；最後則敘述迦葉皈依了佛陀「迦葉告五百弟子曰：汝等各隨所宜，我今自歸沙門瞿曇」，並且把他先前所習的道術咒術之用具都拋棄投入水中「學術之具及於呪術，盡投水中」。這敘述中並沒有如北宋《眾許摩訶帝經》中迦葉觀佛陀降龍，認為圍觀的弟子等「神異他心」的心理狀況描述，但卻強調了迦葉放棄了他先前所學的道術。

北宋所譯出的《菩薩本生鬘論》中敘述佛陀與六師外道鬥法，六師敗陣下來甚為恚惱，各自「求學奇術」，而後即詣王前「自誇神異」；接著敘述國王將此事告訴佛陀：「唯願世尊略施神化，普令諸國一切群迷，觀佛神通，辨其邪正」。⁴⁰此處用「神異」來形容六師的道術是「奇術」；對於佛陀的法力則很清楚的用「神通」來描述。佛陀降服六師外道的故事，本先見於元魏時的《賢愚經·降六師品》：「於是六師，甚懷惱恚，各至閑靜，求學奇術」，並私下思量「比來眾師神術顯變，今察奇妙足任伏彼」，所以就來到王所誇自己的「神化靈術」，請求國王要與佛教鬥法以決勝負。國王聽後笑之曰：「汝等何癡！佛德弘大，神足無礙。欲以螢大與日諍光……大小之形。昭然有別。……正使與佛摘神足者，當使我曹具觀異變」。⁴¹由此段敘述中可知《菩薩本生鬘論》中六師的「自誇神異」即是

⁴⁰ 北宋天竺僧人紹德慧詢 Shaodehuixun 譯：《菩薩本生鬘論》*Pusabenshengmanlun* 卷 2：「時外道輩所向失利，甚懷恚惱，心無暫安，各於靜處求學奇術。天魔波旬慮其怯弱，不能保護昔所授法，乃下化作六師相狀，於一人前現五人術，飛行空中身出水火，分形散體種種變現。由是邪徒更相恃賴，念前被辱眾心離散，今察已能定可勝彼，即詣王前自誇神異，請對試之見其優劣。」(CBETA, T03, no.160, p.335, b1-8、c 16-20)。

⁴¹ 《賢愚經》*Xianyujing* (CBETA, T04, no. 202, p. 361, a29-b19、p.362, a28-29)。又《賢愚經》，13 卷 9 則，元魏時慧覺、威德等八僧共譯於西元 445 年。現存的漢文譯本有二種，宋元明版收有 3 卷 69 則，稱為《賢愚因緣經》；高麗本收有 13 卷 62 則，稱為《賢愚經》。今《大正藏》本依高麗本為底本，再依宋元明三本補上計為 13 卷 69 則，稱《賢愚經》。此外，藏文譯本有 12 卷 51 則，稱《賢愚經》或《賢愚種種喻教經》，譯出年代至少在西元 632 年以後；蒙古文譯本有 12 卷 52 則，譯出年代至少在西元 1269 年後。根據《出三藏記集》卷 9〈賢愚經記〉敘述《賢愚經》是河西沙門釋曇學、威德等八位僧人為尋覓經典而入于闐，於大寺之般遮於瑟會上，遇逢三藏諸學者宣說經律，乃各書其所聞，後返回高昌，遂集成此書。因此《賢愚經》的本質是一部以彰明善惡因果為主的故事集。丁敏 Ding Min:《佛教譬喻文學研究》*Fojiao piyu wenxue yanjiu* (臺北[Taipei]: 東初出版社[Dongchu chubanshe], 1996 年), 頁 162-163。

此處的自誇「神化靈術」，都是指道術而言。然從代表佛教觀點的國王以「神足無礙」來形容佛陀，並批評六師的道術相對於佛教的神通，二者高下優劣是天懸地殊之別，則亦可知區別佛教「神通」與外道「神異」道術，是印度佛教基本的立場。

綜上所述可知，「神」、「異」、「通」在中土語境中，本是各自單獨使用，後「神異」複合成詞，指涉道術方伎的神奇異能。中土本無「神通」之詞，譯經師將中土原有的「神」與「通」複合鑄成佛教的新詞，是梵文「*abhijñā*」專門術語的意譯。歷代譯經師嚴守「神通」與「神異」語義之別，對佛教的法力皆以「神通」描述，與外道「神異」法術區隔開來。

四、佛教初傳中土大小乘經典中關於咒術道術的論述

我們可由東漢至南北朝期間，漢譯大小乘經典中關於咒術道術的論說，而得知當時中土佛教對咒術道術所抱持的態度與立場。

（一）由漢譯經典觀察咒術道術本流行於古印度社會

印度在遠古的吠陀時代（公元前 1500-前 600），咒術已經普遍應用，其咒語約可分為息災咒、增益咒、幻變咒術和降伏咒詛。《四吠陀》（梵名 *catur-veda*；*Veda*，意為智、明、知識）是婆羅門教的根本聖典，其中的《阿闍婆吠陀》（梵名 *Atharva-veda*）是禳災、招福等咒語的集錄。除了《吠陀經》的四吠陀，之外，另外尚有六種吠陀分集，意為「吠陀的枝節」，作為輔助性論文與《吠陀經》密切相關，其中包括了天文學和占星學兩種。「占星學」更代表了對過去、現在和未來的觀察能力，故被認為是「吠陀六支分」中的最重要部份。由此可知，婆羅門不但精通咒術亦精嫻占星等術數。

佛教傳入中土的漢魏西晉之際，亦是中土方術圖讖流行之際，中土方術指涉關於天文（包括星占、風角等）、醫學（包括巫醫）、神仙術、房中術、占卜、相術、遁甲、堪輿、讖緯等技藝。《後漢書》有《方術傳》，傳主多精其一術或數術。這些中土的方術之道，應是和古印度社會流行的咒術術數有相類之處；佛典翻譯之初，即借用中土固有的方術、道術、方技等術語來描繪印度的類似技藝。例如：後漢所譯的《修行本起經》中即用「方術」一詞：「即召群臣，各使建議，設何方術，當令太子不出

學道。」⁴²；又如吳支謙所譯《太子瑞應本起經》：「世間道術九十六種，各信所事，孰知其惑？皆樂生求安，貪欲嗜味，好於聲色，故不能樂佛道」⁴³。

以下從自東漢末年以來歷代譯出的幾本佛傳中，描述教主釋迦牟尼佛前世與此生都曾習學咒術道術的故事為例，來觀察咒術道術流行於古印度社會的情況。

從東漢末年以來歷代譯出的幾本佛傳中，皆可發現記敘佛陀過去生蒙定光佛授記的故事。其中相同的情節之一就是敘述在過去世中，佛陀曾是婆羅門童子，在他尚未遇見定光佛之前，曾拜師於精通各種咒法方術的婆羅門大師門下，學習了各種婆羅門的咒法道術，博學擅論技藝超群。例如東漢的《修行本起經》中敘述當時佛陀的身份是一位名叫無垢光的梵志童子，他「守玄行禪，圖書祕識，無所不知，心思供養，奉報師恩」。又東晉時所譯的《增壹阿含經》中，敘述在過去世中佛陀曾是婆羅門耶若達梵志的弟子名叫雲雷梵志。耶若達上通天文下知地理，擁有婆羅門的各種知識道術：「有梵志名耶若達在雪山側住，看諸祕識，天文、地理靡不貫博。書疏文字亦悉了知。……。事諸火神、日月、星宿」。耶若達有弟子名曰雲雷，因「技術悉備，無事不通，即以立名，名曰超術」，耶若達遂賜名改稱其為「超術」梵志。甚至到隋代所譯的《佛本行集經》中，在蒙定光佛授記的那一世，佛陀是名為「雲」的大姓婆羅門家子，亦稱其具備了「所有一切婆羅門家種種呪術、工巧技能，皆悉洞解」。

另外，東漢由康孟詳所譯出的《佛說興起行經》中，佛陀告訴舍利弗在過去久遠九十一劫，是時有王名曰善說，那時有有一婆羅門名延如達「好學廣博，外學、三部、天文、圖識、占相、藝術，曉七種書及外道教識，解了眾法，世俗典籍，相有三十，常教學五百豪族童子」；佛陀繼而又告訴舍利弗：「汝知爾時延如達不？則我身是」，佛陀自說過去世中自己就是一個精通道術的大婆羅門老師。

佛陀成道的今世出生於剎帝利武士階級，是北印度迦毘羅衛城淨飯王的太子。《佛本行集經》中記敘佛陀為太子時，學習了所有做為國王應學的知識技藝，其中包括了各種的道術：「復欲教習諸王要法所謂天文祭祀占察、懸射前事、謬語巧誦。知諸獸音，達於聲論。……呪術雜事。十餘

⁴² 《修行本起經》*Xiuxingbenqijing* 卷 2〈遊觀品〉“Youguanpin” (CBETA, T03, no. 184, p. 467, b14-15)。

⁴³ 《太子瑞應本起經》*Taiziruiyingbenqijing* 卷 2 (CBETA, T03, no. 185, p. 479, c27-29)。

種名。治化古先。一切書典。教於太子。……太子能於四年之中。及餘釋種。皆悉學得通達無礙。一切自在」。另外，在《佛本行集經》〈大迦葉因緣品〉中敘述佛陀弟子中頭陀行第一的大阿羅漢大迦葉，出生在一個大富的婆羅門家中，對於他幼時接受教育所習的各種方伎道術的描述更是異常具體詳細，敘述大迦葉學了書畫算數刻印、大呪術法、五行星宿、度數陰陽。又滯漏知時，占卜吉凶；又知地動相、雷鳴震吼、鳥獸鳴呼、飛走驚動、候相盡知；又能占相知男女相、又能知六畜相；又能明識吉祥盛衰之相、禳災解除祭祀火神。並且「既自學已。復能教他」。⁴⁴大迦葉具備了成為一個最優秀的婆羅門所應有的知識與道術。

綜上所述可知，從東漢末年開始譯出佛傳以來，歷代的各本佛傳中，都記載此世與過去世中的世尊，皆曾學習並嫻熟婆羅門的咒法幻術；包括此世的大弟子大迦葉亦復如此。如此來看，各種方伎道術在印度婆羅門教中，自古以來就被認為是人才養成的重要一環，精嫻這些技藝道術也是成為大婆羅門的重要條件。由此可知，包括佛陀在內的許多僧人在未出家前，就應精通道術；可見咒術道術應是自古流行於印度社會的風尚。

（二）初傳中土的小乘佛典對咒術道術的定位

咒法道術雖是自古流行於印度社會的風尚，且許多由外道跟隨佛陀出家的僧人，在未出家前就已精通道術；但由東晉竺曇無蘭所譯《寂志果經》，⁴⁵可知佛陀建立僧團後禁止比丘行使咒術道術。《寂志果經》中指出當時印度外道沙門梵志使用道術的諸種現象，例如學修幻術、說日之怪、逢占觀相、學咒欺詐術、學迷惑咒、觀人面相、星宿災變、風雲雷霧等，這些都是「幻術」與「邪見」，是比丘所應遠離的「賢聖戒品」。《寂

⁴⁴ 以上所引經文由上到下依序為：《修行本起經》*Xiuxingbenqijing* 卷 1〈1 現變品〉“1 Xianbianpin”：(CBETA, T03, no. 184, p. 461, c17-19)、《增壹阿含經》*Zengyiahanjing* 卷 11〈20 善知識品〉“20 Shanzhishipin” (CBETA, T02, no.125, p.597, b20-c22)、《佛本行集經》*Fobenxingjijing* 卷 3〈2 受決定記品〉“2 Shoujuedingjipin”(CBETA, T03, no. 190, p. 665, a18-b7)、《佛說興起行經》*Foshuoxingqixingjing* 卷 1：「佛語舍利弗」(CBETA, T04, no. 197, p. 166, a5-10、b4-7)、《佛本行集經》*Fobenxingjijing* 卷 11〈11 習學技藝品〉“11 Xixuejiyipin” (CBETA, T03, no.190, p.705, b2-9)、《佛本行集經》*Fobenxingjijing* 卷 45〈47 大迦葉因緣品〉“47 Dajiayeyinyuanpin”(CBETA, T03, no.190, p. 862, a5-21)。

⁴⁵ 《寂志果經》*Jizhiguojing* 卷 1 (CBETA, T01, no.22, p.273, c16-p.276, b6)。

志果經》繼續敘述，當比丘遵守遠離各種「幻術」與「邪見」的「賢聖戒品」，就可以開始修習禪定，在進入四禪後可以起修神足通、宿命通、天眼通、他心通、天耳通，最後比丘證得佛教獨有的第六神通「漏盡通」，斷除煩惱解脫生死輪迴「比丘逮得神通，諸漏已盡，慧證三達，……是為現在沙門道果」，得到最高成就的阿羅漢道果。因此佛教神通的作用本在「開發神通，正向涅槃」⁴⁶，是朝向解脫涅槃的。

但是佛教除第六通的「漏盡通」，其餘「五神通」是共外道的，且與咒術道術等「幻術」，都可以展現相類似的非尋常現象，令人分不清何者是神通的展現？何者是咒術道術的展現？例如後秦時譯出的《長阿含·堅固經》⁴⁷中記載：「我聞有瞿羅呪，能現如是無量神變，乃至立至梵天」、「有乾陀羅呪能觀察他心，隄屏所為皆悉能知」，可知除了神通，亦能憑藉咒術的力量飛行虛空、或知他人心中隱私等現象。因此佛陀基本上是禁止比丘在婆羅門居士前刻意現神通，避免「神通」與咒術道術的混淆不清。

但是佛教在當時的印度社會，是以新興宗教後起之秀的姿態崛起，傳播過程必然面對與其他宗教的遭逢與競爭。⁴⁸為了應付當時社會上的宗教競爭，事實上很難完全禁止僧人行使神通；而和外道鬥法時，圍觀的群眾也很難分得出神通與咒術道術的區別。例如元魏時譯出的《賢愚經》在〈須達起精舍品〉中描述舍利弗與六師外道勞度差鬥法的故事，故事在介紹勞度差時，就宣稱勞度差「善知幻術」，因此在比賽的過程中，描述勞度差都是使用「咒術」變出東西例如「（勞度差）於大眾前，呪作一樹」，而敘述舍利弗時，則說明舍利弗「便以神力」是以神通力來變化的。共有六場鬥法變化的場景，勞度差分別變出樹、水池、大山、龍、牛、夜叉鬼來；舍利弗一一變成與之相剋的大風、大象、金剛力士、金翅鳥王、大獅子、毘沙門天王等；每次皆是勞度差敗，舍利弗勝；而在場的觀眾都會發表評論：「眾咸唱言：舍利弗勝」。然而除了故事敘事者交代勞

⁴⁶ 《雜阿含經》Zaahanjing 卷 43 (CBETA, T02, no.99, p.316, c19)。

⁴⁷ 《長阿含·堅固經》Changahan·jiangujing (T.1, no.1, p.101a)。

⁴⁸ 呂凱文 Lu Kawen：〈當佛教遇見耆那教：初期佛教聖典中的宗教競爭與詮釋效應〉“Dang fojiao yujian qinajiao:chuqi fojiao shengdian zhong de zongjiao jingzheng yu quanshi xiaoying”，《中華佛學學報》Zhonghua foxue xuebao 19 期（2006 年 7 月），頁 181。

度差是使用「咒術」，而舍利弗是使用「神力」外，從二人的鬥法場景所變之物，現場觀眾跟本分不出何者是神通力、何者是咒術，並且這也不是他們關心的重點，他們要看的是比賽的結果誰勝誰負，然後決定信服勝利的宗教。⁴⁹

事實上，佛陀斥責咒術主要因為咒有善咒、惡咒之別。善咒，如為人治病，或用於護身之咒；惡咒，如咒詛他人，使之遭受災害之咒。世尊禁止弟子修習咒術、以咒術謀生，僅允許以咒治病或護身，以及用在外道鬥法。在《雜阿含經》卷 9 記載釋尊曾說毒蛇護身咒，⁵⁰故知咒術甚早時即已普遍於印度，且為佛教有限度的採用。

（三）初傳中土的大乘佛典對咒術道術的融攝

大乘佛教興起於大約公元 1 世紀前後，最早出現的大乘佛典是般若系的經典，⁵¹東漢月氏人支婁迦讖最早傳大乘般若學於中土，其所譯的《道行般若經》中已經提出「神通」和「道術」是不同的此一重要觀念，經中言菩薩具有「般若波羅蜜威神力」，並且菩薩若看到有「治道符祝行藥」的現象，不但「身不自為，亦不教他人為，看見他人為者心不喜也」。⁵²可知在佛經傳入之際，於大乘佛教早期《般若經》的系統中，已傳遞了道術是佛教中人所不應為的觀念。

另一方面，相對於小乘佛教視個人解脫為最終目標，以涅槃為灰身滅智。大乘佛教則主張「永不入涅槃的無住涅槃」，強調自度度人，在教理上「利他」成為完成修行的必然條件。職是之故，大乘佛教繼承了部派佛教大眾部的神化佛身觀，發展出充滿神變、無所不能的救度佛觀念。在西

⁴⁹ 可參考丁敏 Ding Min：《佛教神通：漢譯佛典神通敘事研究》*Fojiao shentong : he yi fodian shentong xushi yanjiu*，頁 270-281。

⁵⁰ [劉宋]Liusong 天竺三藏求那跋陀羅 Qiunabatuo 譯：《雜阿含經》*Zaahanjing* 卷 9 (CBETA, T02, no.99, p.60, c14-p. 61, b28)。

⁵¹ 水野弘元 Shuiye Hongyuan、中村元 Zhongcun Yuan 等著，許洋 Xu Yang 主譯：《印度的佛教》*Yindu de fojiao*：「《般若經》才確實是大乘佛教的先驅經典。換言之，大乘佛教是和《般若經》同時開始的。」(臺北[Taipei]：法爾出版社[Faer chubanshe]，1988 年)，頁 102。又竹村牧男 Zhucun Munan 著，蔡伯郎 Cai Bolang 譯：《覺與空：印度佛教的展開》*Jue yu kong : yindu fojiao de zhankai*：「所謂《般若經》是指內容教說「般若波羅蜜(多)」(梵 *prajñāpāramitā*) 為最重要的經典群的總稱，而不是一部稱為《般若經》的經典。」(臺北[Taipei]：東大圖書出版公司[Dongda tushu chuban gongsi]，2003 年)，頁 102。

⁵² 《道行般若經》*Daoxingborejing* (CBETA, T08, no.224, p.455, b26-c5)。

晉時竺法護所譯出的《正法華經》中，闡明釋迦佛是久遠實成的佛陀，以八十歲入滅的釋迦佛，不過是為引導眾生於佛道的「善權方便」示現，⁵³所謂：「善權方便，開闡分別，示子方術。現衰老死，其身續存，神變音聲，不終不始」。⁵⁴而同經的〈光世音普門品〉中有著無比神通力的觀世音菩薩，成為面向現世「救苦」與「滿願」的典範菩薩。如同佛陀的入滅是一種「方便」法門，而觀世音菩薩的神通力也展現了「方便」的概念，如經中所言：「於是無盡意菩薩，前白佛言：光世音以何因緣遊忍世界？云何說法？何謂志願？所行至法善權方便境界云何」；⁵⁵「方便」成為大乘佛教中應機度眾的重要的觀念。

至南朝梁譯出的《寶雲經》卷2〈十波羅蜜品〉中，有相應於《普門品》的觀念，所謂：「菩薩爾時巧作神通，若以王身應得度者則現王身；若宰相身應得度者而則為現宰相之身；若以富貴臣民剝利身應得度者則為現之；若以天身應得度者而現天身；若有眾生以軟語故應得度者；而作軟語為教化之……」。⁵⁶菩薩變現不同形貌隨類赴感，已被賦予「巧作神通」的向度。可見大乘佛法中為了度化眾生，「神通」被賦予「善巧方便」的重要面向。⁵⁷

⁵³ 以上參考平川彰 Pingchuan Zhang 著，莊崑木 Zhuang Kunmu 譯：《印度佛教史》*Yindu fojiaoshi*（臺北[Taipei]：商周出版社[Shangzhou chubanshe]，2002年），頁216；221、240。

⁵⁴ 《正法華經》*Zhengfahuaqing* 卷7〈15 如來現壽品〉“15 Rulaixianshoupin”(CBETA, T09, no. 263, p. 115, a25-27)；《妙法蓮華經》*Miaofalianhuaqing* 卷5〈16 如來壽量品〉“16 Rulaishouliangpin”：「諸善男子！我本行菩薩道所成壽命，今猶未盡，復倍上數。然今非實滅度，而便唱言：『當取滅度。』如來以是方便，教化眾生。(CBETA, T09, no. 262, p. 42, c22-p. 43, a6)。

⁵⁵ 《正法華經》*Zhengfahuaqing* 卷10〈23 光世音普門品〉“23 Guangshiyinpuamenpin”(CBETA, T09, no.263, p.129, b25-27)；《妙法蓮華經》*Miaofalianhuaqing* 卷7〈25 觀世音菩薩普門品〉“25 Gguanshiyinpusapumenpin”：「觀音妙智力，能救世間苦。具足神通力，廣修智方便，十方諸國土，無刹不現身」(CBETA, T09, no.262, p.58, a15)。

⁵⁶ 《寶雲經》*Baoyunjing* 卷2〈2 十波羅蜜品〉“2 Shipoluomipin”(CBETA, T16, no. 659, p. 251, a27-b5)。

⁵⁷ 可參考丁敏 Ding Min：《佛教神通：漢譯佛典神通敘事研究》*Fojiao shentong : he yi fodian shentong xushi yanjiu*，〈第三章大乘佛教的神通觀〉“Dasheng fojiao de shentongguan”。楊璟惠 Yang Jinghui：《佛教修行「方便」之義理解析——從漢譯字詞佛經經典的理解》*Fojiao xiuxing 'fangbian 'zhi yili jie xi —cong he yi zici fojing jingdian de lijie*（臺北[Taipei]：國立政治大學宗教研究所碩士論文，2007年），〈第四章大乘經典之「方便善巧」義理解析〉“Dasheng jingdian zhi 'fangbian shan qiao' yili jiexi”。

此外，在為救度眾生而應開出的「方便」法門中，強調菩薩應學世間法，世間法是教化眾生的「方便之道」，⁵⁸所謂的「世間法」包括了原本被佛陀所禁止，流行於古印度的咒術道術。例如劉宋時譯出的《菩薩善戒經》中云：「菩薩為說世間醫方技術諸論，行善方便」；南朝、梁譯出的《大乘寶雲經》：「是時菩薩為是人等，教導文章技藝算計種種法術。善相應者令得存立，如是菩薩善解延眾生壽命方便」等。吳支謙所譯《佛說維摩詰經》卷2〈如來種品〉中云：

世間眾道術，一切從而學，非以隨疑見，因之解人惑。⁵⁹

直接指明「世間眾道術」都是菩薩所應學的。這「世間眾道術」在北涼曇無讖譯的《大方等太集經》中更具體體現出來，此經顯著特點是強化鬼神系統和禁術咒語，把萬物有靈和多神主義引進佛教。同時連篇累牘，鼓吹用咒語驅鬼消災，役神護法。⁶⁰由此可知在某些大乘佛典中，已將咒語治病、安宅、驅鬼役神、召龍祈雨等都包含在大乘「神通」的「善巧方便」中。

此外，在戒律方面，東晉譯出的《摩訶僧祇律》中將咒術道術定為邪命範圍，明文禁止。⁶¹姚秦時譯出的《四分律》中敘述佛陀時有六群比丘

⁵⁸ 聖者龍樹 Longshu 造，〔後秦〕Houqin 龜茲國三藏鳩摩羅什 Jiumoluoshi 譯：《十住毘婆沙論》*Shizhupiposhalun* 卷9〈19 四法品〉：「問曰：何故慇懃教菩薩善知世間宜法？答曰：菩薩若知世間法者，則於眾生易相悅入。是故世間法者，則是教化眾生方便之道。」（CBETA, T26, no.1521, p.67, c19-p.68, a8）

⁵⁹ 以上所引三經依次為：〔劉宋〕Liusong 闍賓三藏求那跋摩 Qiunabamo 譯：《菩薩善戒經》*Pusashanjiejing* 卷7〈2 禪品〉“2 Chanpin3”（CBETA, T30, no.1582, p.1001, b5-6）、〔梁〕Liang 扶南三藏曼陀羅仙 Mantuoluoxian 共僧伽婆羅 Sengqie poluo 等譯：《大乘寶雲經》*Dashengbaoyunjing* 卷2〈20 波羅蜜品〉“2 Shipoluomipin”（CBETA, T16, no. 659, p.251, b18-20）、〔吳〕Wu 月氏優婆支謙 Zhiqian 譯：《佛說維摩詰經》*Fo shuo weimojiejing* 卷2〈如來種品〉“Rulaizhongpin”（CBETA, T14, no.474, p.530, b14-15）。

⁶⁰ 任繼愈 Ren Jiyu 總主編、杜繼文 Du Jiwen 主編：《中國佛教史》*Zhongguo fojiaoshi* 第1卷（北京[Beijing]：中國社會科學出版社[Zhongguo shehuikexue chubanshe]，1991年），頁126-127。又現存《大方等大集經》*Dafangdengdajijing* 60卷，前29卷是〔北涼〕Beiliang 曇無讖 Tanwuchen 譯，《出三藏記集》*Chusanjangji ji* 卷2：「方等大集經二十九卷（或云大集經或三十卷或二十四卷）……晉安帝時，天竺沙門曇摩讖至西涼州，為偽河西王大沮渠蒙遜譯出（或作曇無讖）。」（CBETA, T55, no.2145, p.11, b12-26）。

⁶¹ 〔東晉〕Dongjin 天竺三藏佛陀跋陀羅 Batuluo 共法顯 Faxian 譯：《摩訶僧祇律》*Mohecengqilu* 卷7：「口邪命者，誦呪行術，呪蛇、呪龍、呪鬼、呪病、呪水、呪火，如是種種求食，是名口邪命。身口邪命者：手自然火，口說呪術，手灌酥油灑散芥子，如是種種求食，是名身口邪命」（CBETA, T22, no.1425, p.287, a20-24）。

尼，學習呪術以自活命。所謂的呪術指：支節呪、剎利呪、或起尸鬼呪、或學知死相、知轉禽獸論、卜知眾鳥音聲等。被檢舉後佛陀因而制戒禁止僧侶學習世俗道術。但如果是為了治病、以及摧服外道，則不犯戒。至於犯所的「波逸提」、「突吉羅」皆是輕罪，⁶²懺悔則滅罪。⁶³至於曾風行於南北朝分裂時期的整個中國，普遍地影響過中土出家二眾的《十誦律》卻沒有佛陀不許從事占候活動的一類話，⁶⁴亦無「邪命」之語。《十誦律》中關於呪術的使用是否犯戒，亦是採用寬鬆有彈性的標準，如：「若比丘尼教白衣讀誦種種呪術，若是偈說，偈偈波夜提。……教讀誦治齒呪、腹痛呪、治毒呪，若為守護安隱故不犯」，⁶⁵此說明如果為了治病護身等而教在家居士持咒是不犯戒的；即使無事而刻意教導在家居士持咒，也只是犯「波夜提」（即波逸提）這般輕罪，只要懺悔則能得滅罪。

綜上可知，佛教初傳中土關於可否使用呪術道術，是大小乘經典諸說並陳的現象。戒律方面，《摩訶僧祇律》雖明文禁止，但僧團的禁令並不能禁止這種趨向的發展。此外，《四分律》則是有彈性權宜的允許行使呪術道術；《十誦律》則不禁沙門從事這方面的活動；因此中土沙門涉身於此諸說並陳的狀況，因此中土僧眾自不視行使呪術道術為犯戒。

五、佛教初傳中土高僧的形象建構

（一）史書中的高僧形象建構

自秦漢以來中土社會本自充斥著神仙方術、陰陽五行、占卜讖緯等之風，與之同時興盛的精靈鬼神、巫祝妖妄，也空前泛濫，為佛教信仰的傳

⁶² 波逸提：「梵語 pāyattika，巴利語 pācittiya 或 pācittika。為比丘、比丘尼所受持之具足戒之一。……乃輕罪之一種，謂所犯若經懺悔則能得滅罪，若不懺悔則墮於惡趣之諸過。」突吉羅：「梵語 dukṣṛta，巴利語 dukkata。戒律之罪名。即惡作惡語等諸輕罪。……突吉羅係就防患未然而命名。此罪很輕，只須對一人（故作之時）或對自己責心懺悔（非故作之時）。」以上引自《佛光電子大辭典》Foguang dianzi dacidian（佛光山宗委會發行）。

⁶³ 《四分律》Sifenlu 卷 30「欲說戒者當如是說：若比丘尼學世俗技術以自活命波逸提。……彼比丘尼，習諸技術乃至知眾鳥音聲，說而了了者波逸提，不了了突吉羅。……是謂為犯。不犯者：若學呪腹中虫病、若治宿食不消；若學書學誦、若學世論，為伏外道故。若學呪毒，為自護不以為活命無犯。」（CBETA, T22, no.1428, p.774, c21-p. 775, a14）。

⁶⁴ 曹仕邦 Cao Shibang：〈中國沙門從事占候的原因及其表現〉“Zhongguo shamen congshi zhanhou de yuanyin ji qi biao xian”，收於氏著：《中國沙門外學的研究——漢末至五代》Zhongguo shamen waixue de yanjiu——hanmo zhi wudai，頁 453-454。

⁶⁵ 《十誦律》Shisonglu 卷 46（CBETA, T23, no. 1435, p. 337, c11-15）。

播提供了條件。佛教約莫在兩漢之際傳入中土，中土之人首先將「佛」這一概念比附為天竺之「神」，並將浮屠與黃老等同並祀。⁶⁶對此，湯用彤指出自東漢楚英王至桓帝約一百年間，佛教均與黃老之術在一起，與祭祀相關。世之人不過知其為夷狄之法，且視其為道術之流，浮屠方士本為一氣。⁶⁷這除了反映佛教在中土是作為神仙方術之流而發端的；也反映了初期來自西域與印度的知名僧人多以方術見長，遂被視為方士之流有關。

《漢書·藝文志》中載有〈方技略〉、〈數術略〉；《後漢書》則始有〈方術列傳〉記載擅長關於天文、曆法、占卜、陰陽、五行、讖緯等方面的人物傳記。但由於數術家與陰陽家及方技家多有關聯，三者界限並不截然劃分，亦逐漸合流。至《晉書》有〈藝術傳〉，「藝術」兩字，據《晉書》〈藝術傳序〉解釋：「藝術之興，由來尚矣。先王以是決猶豫、定吉凶、審存亡，省禍福」，亦是指方術、讖言、占卜等事。由此可知，史書中的〈方術傳〉與〈藝術傳〉性質是相類的。

《魏書·釋老志》是唯一載入佛教歷史的正史，可看作是一部中國佛教早期在中原地區傳播及變革的簡史。〈釋老志〉中簡略的敘述當時甚有影響力的僧侶行跡，其中對於具有咒術道術能力的僧侶，多會加以描述。例如在對後趙浮圖澄（即佛圖澄）短短的記載裡，就簡介其「後為石勒所宗信，號為大和尚，軍國規謨頗訪之，所言多驗」；又敘述北涼沮渠蒙遜時的罽賓沙門曇摩讖言其「曉術數、禁咒，曆言他國安危，多所中驗」，後沮渠蒙遜要殺害曇摩讖，曇摩讖亦預知時而等候之「時人謂之知命」。又與曇摩讖同時的智嵩死後「骸骨灰燼，唯舌獨全，色狀不變」時人以為是誦經的功德。又記載魏世祖時沙門惠始「身被白刃，而體不傷」，臨命終時自知時至，死後停屍十餘日「坐既不改，容色如一」，魏書特別用「舉

⁶⁶ 班固 Ban Gu 《後漢書·西域傳》 *Houhanshu · xiyuzhuan* : 「世傳明帝夢見金人，長大，頂有光明，以問群臣。或曰：『西方有神，名曰佛，其形長丈六尺而黃金色。』帝於是遣使天竺問佛道法，遂於中國圖畫形像焉。楚王英始信其術，中國因此頗有奉其道者。後桓帝好神，數祀浮圖、老子，百姓稍有奉者，後遂轉盛。」（北京[Beijing]：中華書局[Zhonghua shuju]，1973年）卷88，頁2922。又《後漢書·光武十王列傳》 *Houhanshu · guangwu shiwang liezhuan* : 「英少時好遊俠，交通賓客，晚節更喜黃老，學為浮屠齋戒祭祀。」（前揭書，卷42，頁1428）

⁶⁷ 湯用彤 Tang Yongtong : 《漢魏兩晉南北朝佛教史》 *Hanwei liangjin nanbeichao fojiaoshi* , 「現代佛學大系」27冊（臺北[Taipei]：彌勒出版社[Mile chubanshe]，1982年），頁53-54。

世神異之」來形容時人的反應。《魏書·釋老志》敘述高僧「神異」的許多類型模式，不但被後來史書中的僧人敘事所採用，連《高僧傳》中亦襲用之。

《晉書》是第一部有為僧人立傳的正史，但是將佛圖澄、單道開、僧涉、鳩摩羅什、曇霍等五位西域僧人，一併列入記載中土方士術士列傳的〈藝術傳〉中。《北史·藝術傳》中則載檀特師、靈遠二位，其中靈遠後來罷道還俗。而將僧人列於〈隱逸傳〉唯有《南史》計有（趙）僧嚴、釋保誌二位。⁶⁸（按：《南史》無〈方術傳〉與〈藝術傳〉，唯有〈隱逸傳〉）。這些列入史書所記載的早期中外僧侶，共同的特色就是具有有如中土方技術士般的「神異」本領、甚至也有某些調戲飲酒等的佯狂舉止。因此史書所代表的中土傳統觀念，一開始就將佛教僧侶視之為方士之流，而併列在〈藝術傳〉中，並沒有為彼等特列「僧傳」一科。

（二）《出三藏記集》中的高僧形象建構

除了正史將早期中外僧侶列入方士術士的〈藝術傳〉中，並著眼於書寫彼等的神異行跡之外，佛教中人自撰的僧人傳記亦特書高僧的方術表現，做為其人的宗教特色之一。今尚存最早可見的僧人傳記，保存在梁僧祐的《出三藏記集》卷 13 至 15 中，是為譯經師立傳。⁶⁹我們可以發現只要該譯經師具有咒術道術，僧祐必加書寫。例如漢末首位來華的譯經大師安世高，記載其精嫻「七曜五行之象，風角雲物之占，推步盈縮悉窮其變，兼洞曉醫術妙善鍼灸，覩色知病投藥必濟；乃至鳥獸鳴呼聞聲知心，於是俊異之名被於西域」，說明安世高正是以擅長世間種種道術而名聞西域。又例如記敘吳康僧會「明練三藏博覽六典，天文圖緯多所貫涉」。記敘支謙「博覽經籍莫不究練。世間藝術多所綜習」。記敘齊佛陀耶舍則「世間法術多所通習」，並敘述一則佛陀耶舍運用法術的故事：言其應鳩摩羅什

⁶⁸ 參考劉瑩芬 Liu Yingfen：〈神異僧典範之研究——以「釋保誌」為例〉“Shenyi seng dianfan zhi yanjiu”，發表於第 10 屆全國佛學論文聯合發表會第 6 場，1999 年 8 月 21 日，頁 18-20。

⁶⁹ 曹仕邦 Cao Shibang：〈《出三藏記集》——一部體例未成熟的佛家經錄〉“Chusanrangji ji——yibu tili wei chengshou de fojia jinglu”，收於氏著：《中國佛教史學史——東晉至五代》Zhongguo fojiao shixueshi3 ——dongjin zhi wudai（臺北[Taipei]：法鼓文化出版[Faguwenhua chuban]，1999 年），頁 262-263。《出三藏記集》Chusanrangji ji 卷 1 〈序〉“Xu”：“名曰出三藏記集，一撰緣記，二銓名錄，三總經序，四述列傳。……列傳述則伊人之風可見。”（CBETA, T55, no.2145, p.1, b7-11）。

之邀，欲離開龜茲到姑臧見羅什；為恐龜茲人強留不讓離去，遂做法術「取清水一鉢以藥投中，呪數十言，與弟子洗足。即便夜發，比至旦行數百里」與弟子深夜奔行，第二天清早當龜茲人發現時，二者已相距數百里，追趕不及了。佛陀耶舍遂問弟子：「何所覺耶？答曰：唯聞疾風之響，眼中淚出耳」，耶舍又與呪水洗足讓法術在弟子身上停止作用。這是明顯的用法術飛行，而非以神足飛行。記敘齊求那跋摩則言其住山中，山中虎豹被其馴服。記敘翻譯《百喻經》的齊求那毘地，則敘述其不但誦大小乘經十餘萬言，且「兼學外典明解陰陽。其候時逢占多有徵驗，故道術之稱有聞西域」，⁷⁰由此可知，求那毘地有名於西域的是因為他的「道術」，而不是他精通大小乘經典。而作為律師的僧祐在為這些西域的譯經師立傳時，特別書寫與譯經本無關連，有關他們咒術道術的神異敘事，應是一則認為行使道術等神異行跡並未涉及犯戒，一則應也是僧人神異行跡是那個時代佛教借以宣教的重要方式。

（三）《高僧傳》〈神異〉篇僧人的形象建構

至梁慧皎作《高僧傳》，除將僧祐《出三藏記集》中所列僧人全搜入《高僧傳》的〈譯經〉篇，且亦承繼先傳記敘彼等精爛咒術方術之事。此外，亦將正史中具有咒術方術色彩的佛圖澄、單道開、僧涉、曇霍、（趙）僧嚴、釋寶誌等六位僧侶收入〈神異〉篇。觀察〈神異〉科分上下兩卷，〈神異〉上卷（《高僧傳》卷 9）記載四位來自天竺或西域的外國高僧，皆敘來處，且推崇他們的守道自持，如佛圖澄「少出家清真務學，誦經數百萬言，善解文義。……澄自說……棄家入道一百九年，酒不踰齒，過中不食，非戒不履，無欲無求」；單道開「少懷栖隱。誦經四十餘萬言。絕穀……後服細石子。一吞數枚數日一服。我矜一切苦。出家為利世。……非是求仙侶，幸勿相傳說」；或如竺佛調「住常山寺積年，業尚純樸、不表飾言，時咸以此高之」；或如耆域告示信眾「守口攝身意，慎莫犯眾惡；

⁷⁰ 以上《出三藏記集》*Chusanjangji ji* 中依序為〈安世高傳〉“Anshigao zhuan”：《出三藏記集》卷 13（CBETA, T55, no.2145, p.95, a10-13）。〈康僧會〉“Kangsenghui”：《出三藏記集》卷 13，CBETA, T55, no.2145, p.96, b1-5）。〈支謙傳〉“Zhijian zhuan”：《出三藏記集》卷 13（CBETA, T55, no.2145, p.97, b24-25）。〈佛陀耶舍傳〉“Fotuo yeshe zhuan”：《出三藏記集》卷 14（CBETA, T55, no.2145, p.102, a15-b21）。〈求那跋摩〉“Qiunabamo”：《出三藏記集》卷 14（CBETA, T55, no.2145, p.102, a15-b20）。〈求那毘地〉“Qiunapidi”：《出三藏記集》卷 14（CBETA, T55, no.2145, p.106, c21-24）。

修行一切善如是得度世」。⁷¹這些早期來華的外國僧侶，多兼修道家神仙養生之術，但皆恪守佛教清規，無有逾矩之行。

但是到了〈神異〉下卷（《高僧傳》卷 10），出現了許多不知來處、不拘細行、飲酒啖肉、佯狂而行、死而復生的神異僧。如史宗不知何許人，亦沒有出家的字號，且因常著麻衣被人稱為「麻衣道士」，並且「身多瘡疥、性調不恒」看起來不修邊幅、邈邈狂佯。至於杯度者不知其姓名，亦不知其來歷，以其常乘木杯度水故稱「杯度」；此外杯度的衣服是破舊襤褸幾至不能蔽身；性情是言語出沒無常、喜怒不均；並且飲酒啖肉食辛食鱸，與俗不殊。又如邵碩者本有三男二女，後出家入道亦無法號，自稱碩公；其人長相口大、眉目醜拙；居無常所，或入酒肆同人酣飲，行止恍惚如狂；死後卻有人在他處與之相遇，慧皎評為「其迹詭異，莫可測也」。又如釋慧通者，亦不知何許人也；衣服邈邈、寢宿無定、遊歷村里；飲讌食噉、不異常人；明明是釋子卻常自稱「鄭散騎」；最後以飲酒臥倒牆邊而死；然亦顯神異，數十日後復有人於市中見之，追及共語。至於度化齊武帝使之廢除錐刀之刑，慈施百姓的「釋保誌」，亦是披髮跣足、居止無定、飲酒啖肉、索隱行怪的神異僧。〈神異〉下卷僧人整體的表現就是「不修細行」但「神力卓越」的神異形象。

再由《高僧傳》對〈神異〉篇的「論曰」，可知慧皎對〈神異〉篇僧人敘事的面向，側重於兩方面：一是書寫他們施展咒術道術等神奇異能，對時代與百姓的貢獻，「論曰」中云：「神道之為化也，蓋以抑夸強、摧侮慢，挫兇銳、解塵紛」說明神異之道的大用在於感化教化，指出如佛圖澄以神術異能感化后趙石勒與石虎這兩位殘暴的君主，「終令二石稽首、荒裔子來，澤潤蒼萌、固無以校也」，讓二君能節殺興慈，使百姓蒙澤，厥功甚偉。另一則是書寫某些行跡佯狂的神異僧，對於這些索隱行怪的神異僧，慧皎本人雖是持保留態度：「前傳所紀其詳莫究」表示由於前傳已有記載，又無法詳查來龍去脈，所以只好記載。但慧皎還是以「權者反常而合道，利用以成務」來合理化這些神異僧的行徑，認為他們看似破格佯

⁷¹ 以上依次為：佛圖澄 Fotucheng 《高僧傳》 *Gaosengzhuàn* 卷 9 (CBETA, T50, no.2059, p.387, a5-14)、單道開 Shankaidao 《高僧傳》 *Gaosengzhuàn* 卷 9 (CBETA, T50, no.2059, p.387, b2-21)、竺佛調 Zhufodiao 《高僧傳》 *Gaosengzhuàn* 卷 9 (CBETA, T50, no.2059, p.387, c17-18)、耆域 Qiyu 《高僧傳》 *Gaosengzhuàn* 卷 9 (CBETA, T50, no.2059, p.388, b20-22)。

狂的行徑，其實是反常合道的權變措施，⁷²是為了度化驕橫的帝王權貴，就像保誌「分身圓戶，帝王以之加信」；所以這些佯狂神異僧是「光雖和而弗污其體，塵雖同而弗渝其真」，儘管他們的外在和光同塵，而內在的本來面目還是清白自持的。

綜上所述可知〈神異〉篇上下卷所記這些具有咒術道術的僧侶本就活躍於中土佛教早期的歷史舞台，且對佛教在中土的傳播作出巨大的貢獻。但彼等的神異形象完全顛覆了印度佛典中僧人的神通形象，⁷³身為律師的慧皎是不可能立「神通」一科來定位他們。因此，慧皎特立〈神異〉一科以記彼等神奇異能之事功；兼表此科僧人若佛似道、帶有神仙方士色彩；或具佯狂詭異之行跡。⁷⁴

《高僧傳》中緊接著〈神異〉篇後的則是〈習禪〉篇，修習禪定本為印度佛教僧人共同的法門、也是通往成佛的必經路徑。⁷⁵「習禪」在印度佛教是不可能成為僧人的一個特殊典範類型。然佛教傳入中土，慧皎則特

⁷² 《高僧傳》*Gaosengzhuàn* 卷 10「論曰」之原文見：CBETA, T50, no.2059, p.395, a4-b5。

⁷³ 可參考丁敏 Ding Min：〈佛教經典中神通故事的作用及其語言特色〉“Fojiao jingdian zhong shentong gushi de zuoyong ji qi yuyan tese”，收於李志夫 Li Zhifu 主編：《佛學與文學——佛教文學與藝術學術研討會論文集（文學部分）》*Foxue yu wenxue——fojiao wenxue yu yishu xueshu yantaohui lunwen ji (wenxue bufen)*（臺北[Taipei]：法鼓文化出版[Faguwenhua chuban]，1998 年），頁 23-57。

⁷⁴ 柳田聖山 Liutian Shengshan 著，吳汝鈞 Wu Rujun 譯：《中國禪思想史》*Zhongguo chan sixiangshi*：「由於佛教是真正的生活著的東西，它有神異的事伴隨著，那是當然的。不過，這裡必須注意的是，神異之特別地被感覺為神異，這在以神異為不尋常的社會裡，是顯然的。此中顯示出中國民族在這個時代的特殊反應；這個民族，自古以來即說『不語怪力亂神』，以『敬鬼神而遠之』為信條。慧皎的《高僧傳》設計出這十科的分類，但有關神異的記述，並不限於『神異』一章中，而亦出現於其他大部份高僧的身上；雖『譯經』、『義解』的人亦不例外。關於這點，不僅慧皎是如此，《續高僧傳》的編者道宣以後的歷史家，亦是如此。道宣本人，即對奇跡有最強烈的信仰。這一方面顯示出他們對印度佛教有深刻的理解，另外亦表示中國民族在開始時已意識到，佛教的神異與純然是世俗的奇跡與靈怪現象，實在有分別。」（臺北[Taipei]：台灣商務印書館[Taiwan shangwu yinshuguan]，1982 年），頁 48。

⁷⁵ 可參考丁敏 Ding Min：〈漢譯阿含廣律中佛陀成道歷程「禪定與神通」的敘事分析〉“He yi ahanguanglu zhong fotuo chengdao licheng ‘chending yu shentong’de xushi fenxi”，《政大中文學報》*Zhengda zhongwen xuebao* 3 期（2005 年 6 月），頁 87-124。〈小乘經律中阿羅漢生命空間的特性〉“Xiaosheng jinglu zhong aluohan shengming kongjian de texing”，收於《佛學與文學學術研討會論文集》*Foxue yu wenxue xueshu yantaohui lunwen ji*（新竹[Xinzhū]：玄奘人文社會學院[Xuanzang renwen shehui xueyuan]，2003 年 12 月正式出版），頁 157-182。

立「神異」與「習禪」二科；慧皎在〈習禪〉篇的「論曰」中特別指出：「然禪用為顯，屬在神通」。⁷⁶可見他要書寫的習禪功效就在神通的發用。既然〈神異〉與〈習禪〉都是敘述高僧的神奇超能力，為何還要將〈神異〉與〈習禪〉分列二科，而不合成「神通」一科？由此可知慧皎深知「神通」與「神異」之別，因此在特具中土特色的「神異」科外，另立「習禪」一科，以明印度佛教由習禪而獲神通的正統觀念：「學究諸禪，神力自在」。⁷⁷

《高僧傳》中敘述「習禪」科僧人的共通特質是居處深山勤修禪定，所謂「多栖處山谷，修禪定之業」⁷⁸。至於「習禪」的作用，慧皎在「習禪」科的「論曰」云：「論曰：禪也者，妙萬物而為言。……是以四等六通，由禪而起；八除十入藉定方成；故知禪定為用大矣哉。」指出六神通是在禪定修練中獲致的，而他所舉出中土僧人由修習禪定發為神通大用的，如：「擯鬼魅於重巖，覩神僧於絕石」竺曇猷等的傳記中即有此記敘。⁷⁹此外，又特別指出「然禪用為顯，屬在神通」，再次強調神通是禪定最顯著的作用，但此處所舉神通現象如：「使三千宅乎毛孔，四海結為凝酥，過石壁而無壅，擎大眾而弗遺」，都是依據佛教經典對神通現象的描述。至於〈習禪〉篇描述坐禪所獲得的成就和神通力，其中具體的事例如：「入火光三昧」、或是「入定數日不起」、或是「定中見彌勒菩薩」、「定中見無量壽佛來迎」等；此外還有分身赴趕、安然坐化、教化猛獸山神等。然此都是由坐禪而起的神通感化作用；絕非如在「神異」科中慧皎自己都認為是「靈迹怪詭莫測其然」的神異現象。

在〈神異〉科的「論曰」的最後，慧皎指出「神異」能力若被利用為「夸術方伎、左道亂時」誇耀術數、惑亂時政；或是藉由服食藥物而能高飛或長生不老「因神藥而高飛、藉芳芝而壽考」，這些都是不正當的旁門左道、是鷄鳴狗吠之徒欺世盜名的行徑。如此也再次突顯出「神異僧」的作為，乃是權宜之計，是為了反常合道、利用成務以濟世救民。在〈習禪〉科的「論曰」最後指出，神通能力可以概括並遠遠超出「仙術」與「道術」：「及夫悠悠世道、碌碌仙術，尚能停波止雨、呪火燒國」；因此如「玄高逝而更起，道法坐而從化，焉足異哉」都是神通的作用，沒有什麼值得驚

⁷⁶ 《高僧傳》 *Gaosengzhuàn* 卷 11 (CBETA, T50, no.2059, p.400, c3)。

⁷⁷ 《高僧傳》 *Gaosengzhuàn* 卷 11 (CBETA, T50, no.2059, p.397, b13)。

⁷⁸ 《高僧傳》 *Gaosengzhuàn* 卷 11 (CBETA, T50, no.2059, p.396, b19)。

⁷⁹ 《高僧傳》 *Gaosengzhuàn* 卷 11 (CBETA, T50, no.2059, p.395, c27-p.396, b8)。

異的。最後，慧皎舉佛典中「鬻頭藍弗竟為禽獸所惱；獨角仙人終為扇陀所亂」，嚴格區分外道五神通與佛教六神通之別，認為二者猶如「比夫螢燭之於日月，曾是為匹乎」。由〈神異〉與〈習禪〉二科的「論曰」最後的結論，可知慧皎總是要釐清若佛似道的「神異」與佛教「神通」二者的區別，以及外道五神通與佛教六神通的區別。

對於神通非咒術、神通非神異的觀念，在南北朝時應是許多知識份子的佛教徒所清楚的，此可由《顏氏家訓·歸心》中的敘述略見一斑：

世有祝師及諸幻術，猶能履火蹈刃，種瓜移井，倏忽之間，十變五化。人力所為，尚能如此；何況神通感應，不可思量，千里寶幢，百由旬座，化成淨土，踊出妙塔乎？

由此段記載，可知顏之推已能清楚的指出咒師、幻術與佛教「神通」是不同的觀念與層次。其並強調相對於世間的咒師都能履火蹈刃、種瓜移井、進行各種的幻術變化；佛陀的神通感應更是不可思量，可變化出千里寶幢，百由旬座的佛國淨土；亦可使妙塔從虛空中踊出（法華經中的描述）。顏之推區分「神通」與「幻術」之不同，正意味著身為士大夫階層的佛教徒對「神通」與「神異」、「道術」的區別已有所認識。

慧皎《高僧傳》不以「神通」立科，而改以「神異」、「習禪」名篇，亦應反映中土佛教徒知道佛教神通非咒術，以及佛陀禁止使用咒術道術的根本規定，但也同時接受了大乘佛教不同經典對使用咒術道術的不同觀點。

六、結論

綜合以上各節論述，可以得知從漢譯佛典僧人「神通」書寫，到《高僧傳》僧人「神異」書寫，雖然「神通」與「神異」只是一字之差，但其背後反映的卻是佛教中土化的一個歷程。我們可以發現「神」、「異」、「通」三字在漢語語境中，本是單獨使用各有其義；其後「神異」複合成新詞，指涉道術方伎的神奇異能。至於漢語中原無「神通」之詞，鑄成「神通」一詞是對應梵文「abhiññā」的意譯，賦予其屬於佛教專門術語的新界義。歷代譯經師嚴守「神通」與「神異」語義之別，對佛教的法力皆以「神通」描述，以與外道「神異」法術區隔開來。此外，亦可發現佛教初傳中土關於可否使用咒術道術，是大小乘經典諸說並陳。小乘佛典的根本立場

是禁止比丘行使咒術道術，以避免「神通」與咒術道術的混淆不清。至於大乘佛典中對咒術道術的看法就多有歧見，某些大乘佛典中「神通」被賦予濟世救難「善巧方便」的重要面向，而此「善巧方便」含括了咒術道術。再就歷史層面觀察，咒術道術本流行於古印度社會，自古以來就被認為是婆羅門人才養成的重要一環。漢魏之際，進入中土的外國僧人習大小乘者皆有，且大多由外道出家，因此包括最早的幾位譯經大師，都是嫻熟咒術道術；加以彼等來華之際，亦是中土咒術道術流行之時，在一個競好道術的社會中，來華的異國僧人顯露自己這方面的本領，比較容易與此社會接軌並得到社會的認可。因此早期僧侶並不忌諱顯現神異道術，反而大顯身手以道術見長、以道術取勝來融入中土社會，並提高自己的身份地位。史書中的〈方技傳〉、或〈藝術傳〉、〈隱逸傳〉，乃至《高僧傳》之前的《出三藏集記》，皆對僧人精通道術有所記載。因此，慧皎借用中土本用以形容道術的「神異」一詞，為這些精嫻咒術術道具有神奇異能、或又顛覆傳統高僧形象的僧人，改用「神異」立科，既記錄歷史的現象，也建構出中土高僧的新範型。

至於《高僧傳》中不止於〈神異〉篇中有高僧的神異敘事，而幾乎是遍佈於各科之內；這同樣是因為作為一個外國傳來中土的新興宗教，宣揚高僧的神奇異能，讓中土的統治者、王公貴族乃至販夫走卒等芸芸眾生，都認識到佛教甚至具有比本土宗教更為高強的「法力」，以贏得中土民眾廣大的支持。這就有如佛教在印度崛起成立時，作為一個後起之秀的新興宗教，常常要面臨來自傳統婆羅門教及當時其他沙門集團的挑戰，佛教經典中記載許多佛教與外道，以各種神通或法術鬥法的故事，最後總是佛教大勝贏得支持，這種宗教競爭的況味是相類似的。

我們可以說通過高僧的「神異傳奇」，佛教贏得了中土民眾相當廣泛的信仰，讓佛教逐步落地生根。慧皎以史學家的角度，將《高僧傳》〈神異〉篇名列十科中第三，僅次於〈釋經〉篇與〈義解〉篇，顯示神異僧在初期中國佛教中應具有的相當程度的影響力；也反映了佛教文化型態「範式轉移」的一個面向。

【責任編校：潘慈慧】

主要參考文獻

傳統文獻

佛陀耶舍 Fotuoyeshe 共竺佛念 Zhu Fonian 譯：《長阿含經》*Changahanjing* (CBETA, T.1, no.1)。

西域沙門竺曇無蘭 Tanwulan 譯：《寂志果經》*Jizhiguojing* (CBETA, T01, no. 22)。

月支優婆塞支謙 Zhiqian 譯：《梵摩渝經》*Fanmoyujing* (CBETA, T01, no. 76)。

天竺三藏求那跋陀羅 Qiunabatuoluo 譯：《雜阿含經》*Zaahanjing* (CBETA, T.2, no.99)。

失譯人名：《別譯雜阿含經》*Bie yi Zaahanjing* (CBETA, T2, no.100)。

罽賓三藏瞿曇僧伽提婆 Qutansengjiatipo 譯：《增壹阿含經》*Zengyiahanjing* (CBETA, T02, no. 125)。

天竺僧人紹德慧詢 Shaodehuixun 譯：《菩薩本生鬘論》*Pusabenshengmanlun* (CBETA, T03, no. 160)。

月支優婆塞支謙 Zhiqian 譯：《太子瑞應本起經》*Taiziruiyingbenqijing* (CBETA, T03, no. 185)。

天竺三藏闍那崛多 Shenajueduo 譯：《佛本行集經》*Fobenxingjijing* (CBETA, T03, no. 190)。

天竺僧人法賢 Faxian 譯：《眾許摩訶帝經》*Zhongxumohedijing* (CBETA, T03, no.191)。

馬鳴菩薩 Mamingpusa 造，曇無讖 Tanwuchen 譯：《佛所行讚》*Fosuoxingzan* (CBETA, T04, no. 192)。

外國三藏康孟詳 Kang Mengxiang 譯：《佛說興起行經》*Foshuoxingqixingjing* (CBETA, T04, no. 197)。

釋寶雲 Shibaoyun 所譯：《佛本行經》*Fobenxingjing* (CBETA, T04, no. 193)。

涼州沙門慧覺 Huijue 等譯：《賢愚經》*Xianyujing* (CBETA, T04, no. 202)。

西域三藏竺大力 Zhu Dali 共康孟詳 Kang Mengxiang 譯：《修行本起經》*Xiuxingbenqijing* (CBETA, T03, no. 184)。

- 西域沙門曇果 Tanguo 共康孟詳 Kang Mengxiang 譯：《中本起經》
Zhongbenqijing (CBETA, T04, no. 196)。
- 龜茲國三藏鳩摩羅什 Jiumoluoshi 譯：《摩訶般若波羅蜜經》*Mohe bore boluomijing* (CBETA, T8, no. 223)。
- 月支國三藏支婁迦讖 Zhiloujiachen 譯：《道行般若經》*Daoxing boluomijing* (CBETA, T8, no. 224)。
- 龜茲國三藏鳩摩羅什 Jiumoluoshi 譯：《小品般若波羅蜜經》*Xiaopin bore boluomijing* (CBETA, T8, no. 227)。
- 龜茲國三藏鳩摩羅什 Jiumoluoshi 譯：《妙法蓮華經》*Miaofalianhuajing* (CBETA, T09, no. 262)。
- 月氏國三藏竺法護 Zhu Fahu 譯：《正法華經》*Zhengfahuajing* (CBETA, T09, no. 263)。
- 月氏三藏支婁迦讖 Zhiloujiachen 譯：《般舟三昧經》*Banzhousanmeijing* (CBETA, T13, no. 418)。
- 月氏優婆支謙 Zhiqian 譯：《佛說維摩詰經》*Fo shuo weimojiejing* (CBETA, T14, no. 474)。
- 安息三藏安世高 Anshigao 譯：《佛說大安般守意經》*Fo shu daanbanshouyijing* (CBETA, T15, no. 602)。
- 安息三藏安世高 Anshigao 譯：《陰持入經》*Yinchirujing* (CBETA, T15, no. 603)。
- 安息三藏安世高 Anshigao 譯：《道地經》*Daodijing* (CBETA, T15, no. 607)。
- 扶南三藏曼陀羅仙 Mantuoluoxian 共僧伽婆羅 Sengqie poluo 等譯：《大乘寶雲經》*Dashengbaoyunjing* (CBETA, T16, no. 659)。
- 天竺三藏佛陀跋陀羅 Fotuobatuoluo 共法顯 Faxian 譯：《摩訶僧祇律》*Mohesengqilu* (CBETA, T22, no. 1425)。
- 罽賓三藏佛陀耶舍 Fotuoyeshe 共竺佛念 Zhu Fonian 等譯：《四分律》*Sifenlu* (CBETA, T22, no. 1428)。
- 北印度三藏弗若多羅 Furuoduluo 共羅 Luoshi 譯：《十誦律》*Shisonglu* (CBETA, T23, no. 1435)。
- 義淨 Yijing 譯：《根本說一切有部苾芻尼毘奈耶》
Genbenshuoyiqieyoububichunipinaiye (CBETA, T23, no. 1443)。

龍樹菩薩 Longshupusa 造，龜茲國三藏鳩摩羅什 Jiumoluoshi 譯：《大智度論》 *Dazhidulun* (CBETA, T25, no.1509)。

龍樹菩薩 Longshupusa 造，龜茲國三藏鳩摩羅什 Jiumoluoshi 譯：《十住毘婆沙論》 *Shizhupiposhalun* (CBETA, T26, no. 1521)。

罽賓三藏求那跋摩 Qiunabamo 譯：《菩薩善戒經》 *Pusashanjiejing* (CBETA, T30, no. 1582)。

慧皎 Huijiao：《高僧傳》 *Gaosengzhuan* (CBETA, T50, no. 2059)。

僧祐 Sengyou：《出三藏記集》 *Chusanzangji ji* (CBETA, T55, no. 2145)。

曇無讖 Tanwuchen 譯：《出三藏記集》 *Chusanzangji ji* (CBETA, T55, no. 2145)。

班固 Ban Gu：《後漢書》 *Houhanshu*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1973 年。

中文論著

丁敏：〈佛教經典中神通故事的作用及其語言特色〉“Fojiao jingdian zhong shentong gushi de zuoyong ji qi yuyan tese”，收於李志夫 Li Zhifu 主編：《佛學與文學——佛教文學與藝術學術研討會論文集（文學部分）》 *Foxue yu wenxue —fojiao wenxue yu yishu xueshu yantaohui lunwen ji* (wenxue bufen)，臺北 Taipei：法鼓文化出版 Faguwenhua chuban，1998 年。

丁敏：〈小乘經律中阿羅漢生命空間的特性〉“Xiaosheng jinglu zhong aluohan shengming kongjian de texing”，收於《佛學與文學學術研討會論文集》 *Foxue yu wenxue xueshu yantaohui lunwen ji*，新竹 Xinzhu：玄奘人文社會學院 Xuanzang renwen shehui xueyuan，2003 年 12 月正式出版。

丁敏：〈漢譯阿含廣律中佛陀成道歷程「禪定與神通」的敘事分析〉“He yi ahanguanglu zhong fotuo chengdao licheng ‘chending yu shentong’de xushi fenxi”，《政大中文學報》 *Zhengda zhongwen xuebao* 3 期，2005 年 6 月。

丁敏：《佛教神通：漢譯佛典神通敘事研究》 *Fojiao shentong :he yi fodian shentong xushi yanjiu*，臺北 Taipei：法鼓文化出版 Faguwenhua chuban，2007 年。

- 丁敏：《佛教譬喻文學研究》*Fojiao piyu wenxue yanjiu*，臺北 Taipei：東初出版社 Dongchu chubanshe，1996 年。
- 水野弘元 Shuiye Hongyuan、中村元 Zhongcun Yuan 等著，許洋 Xu Yang 主譯：《印度的佛教》*Yindu de fojiao*，臺北 Taipei：法爾出版社 Fa er chubanshe，1988 年。
- 平川彰 Pingchuan Zhang 著，莊崑木 Zhuang Kunmu 譯：《印度佛教史》*Yindu fojiaoshi*，臺北 Taipei：商周出版 Shangzhou chubanshe，2002 年。
- 任繼愈 Ren Jiyu 總主編、杜繼文 Du Jiwen 主編：《中國佛教史》*Zhongguo fojiaoshi*，北京 Beijing：中國社會科學出版社 Zhongguo shehuikexue chubanshe，1991 年。
- 竹村牧男 Zhucun Munan 著，蔡伯郎 Cai Bolang 譯：《覺與空：印度佛教的展開》*Jue yu kong : yindu fojiao de zhankai*，臺北 Taipei：東大圖書出版公司 Dongda tushu chuban gongsi，2003 年。
- 呂凱文 Lu Kawen：〈當佛教遇見耆那教：初期佛教聖典中的宗教競爭與詮釋效應〉“Dang fojiao yujian qinajiao:chuqi fojiao shengdian zhong de zongjiao jingzheng yu quanshi xiaoying”，《中華佛學學報》*Zhonghua foxue xuebao* 19 期，2006 年 7 月。
- 李豐楙 Li Fengmao：《誤入與謫降——六朝隋唐道教文學論集》*Wuru yu zhejiang —liuchao suitang daojiao wenxue lunji*，臺北 Taipei：臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju，1996 年。
- 李豐楙 Li Fengmao：〈感動、感應與感通、冥通：經、文創典與聖人、文人的譯寫〉“Gandong, ganying yu gantong, mingtong: jing, chuangdian yu shengren, wenren de yixie”，《長庚人文社會學報》*Changgeng renwen shehui xuebao* 1 卷 2 期，2008 年 10 月。
- 柳田聖山 Liutian Shengshan 著，吳汝鈞 Wu Rujun 譯：《中國禪思想史》*Zhongguo chan sixiangshi*，臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan，1982 年。
- 紀贇 Ji Yun：《慧皎《高僧傳》研究》*Huijiao gaosengzhuan yanjiu*，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，2009 年。
- 孫昌武 Sun Changwu：《中國佛教文化史》*Zhongguo fojiao wenhuashi*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2010 年。

- 曹仕邦 Cao Shibang：《中國沙門外學的研究——漢末至五代》*Zhongguo shamen waixue de yanjiu —hanmo zhi wudai*，臺北 Taipei：東初出版社 Dongchu chubanshe，1995 年。
- 曹仕邦 Cao Shibang：《中國佛教史學史——東晉至五代》*Zhongguo fojiao shixueshi3 —dongjin zhi wudai*，臺北 Taipei：法鼓文化出版 Faguwenhua chuban，1999 年。
- 許展飛 Xu zhanfei、陳長琦 Chen changqi：〈試論魏晉南北朝佛教權威的謀求與確立——以《高僧傳》中僧人神異事跡為中心〉“Shilun weijinnanbeichao fojiao quanwei de mouqiu yu queli — yi gaosengzhuan zhong sengren shenyi shiji wei zhongxin”，《河南師範大學學報(哲學社會科學版)》*Henan shifan daxue xuebao (Zhexue shehuikexue ban)*35 卷 2 期，2008 年 3 月)。
- 許理和 Xu Lihe (Erich Zürcher) 著，李四龍 Li Silong、裴勇 Pei Yong 等譯：《佛教征服中國》*Fojiao zhengfu zhongguo*，南京 Nanjing：江蘇人民出版社 Jiangsu renmin chubanshe，1998 年。
- 陳士強 Chen Shiqiang：《佛典精解》*Fodian jingjie*，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shang hai guji chubanshe，1992 年。
- 陳桂市 Chen Guishi：《高僧傳神僧研究》*Gaosengzhuan shenseng yanjiu*，新竹 Xinzhu：國立清華大學中國文學研究所博士論文，2006 年。
- 湯用彤 Tang Yongtong：《漢魏兩晉南北朝佛教史》*Hanwei liangjin nanbeichao fojiaoshi*，「現代佛學大系」27 冊，臺北 Taipei：彌勒出版社 Mile chubanshe，1982 年。
- 黃敬家 Huang Jingjia：《贊寧《宋高僧傳》敘事研究》*Zanning songgaosengzhuan xushi yanjiu*，臺北 Taipei：臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju，2008 年。
- 楊正潤 Yang Zhengrun：《現代傳記學》*Xiandai zhuanjixue*，南京 Nanjing：南京大學出版社 Nanjing daxue chu banshe，2009 年。
- 楊璟惠 Yang Jinghui：《佛教修行「方便」之義理解析——從漢譯字詞佛經經典的理解》*Fojiao xiuxing 'fangbian 'zhi yili jie xi — cong he yi zici fojing jingdian de lijie*，臺北 Taipei：國立政治大學宗教研究所碩士論文，2007 年。

- 筱原亨一 Xiaoyuan Hengyi :〈梁傳研究——中古佛教聖僧的功用〉
“Liangzhuan yanjiu——zhonggu fojiao shengseng de gongyong”,《中華佛學學報》*Zhonghua foxue xuebao* 7期, 1994年。
- 蒲慕州 Pu Muzhou :〈神仙與高僧——魏晉南北朝宗教心態試探〉
“Shenxian yu gaoseng —— weijinnanbeichao zongjiao xin tai shitan”,《漢學研究》*Hexue yanjiu* 8卷2期, 1990年12月)。
- 劉瑩芬 Liu Yingfen :〈神異僧典範之研究——以「釋保誌」為例〉“Shenyi seng dianfan zhi yanjiu”, 發表於第10屆全國佛學論文聯合發表會第6場, 1999年8月21日。
- 藍吉富 Lan Jifu :《聽雨僧廬佛學雜集》*Tingyu senglu foxue zaji*, 臺北 Taipei : 現代禪出版社 Xiandaichan chubanshe, 2003年。
- 藍吉富主編 :《大正大藏經解題(下)》*Dazheng dazangjing jieti*, 「世界佛學名著譯叢」26冊, 臺北 Taipei : 華宇出版社 Huayu chubanshe, 1984年。
- 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〉“Tang song fojiao shizhuan zhong de chanshi xiangxiang——bijiao sengzhuanyudenglu youguan chanshi zhuan de shuxie”《佛學研究中心學報》*Foxue yanjiuzhongxin xuebao* 10期, 2005年7月。

外文論著

- John Kieschnick: “The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography” Hawaii:University of Hawaii Press, 1997.

工具書

- 《佛光電子大辭典》*Foguang dianzi dacidian*, 佛光山宗委會發行。

審查意見摘要

第一位審查人：

這是一篇深入佛教經典與僧傳的力作。作者對漢譯佛典有嫻熟的功力，全文討論從早期漢譯佛典僧人「神通」的書寫，到《高僧傳》僧人「神異」的書寫，是，印度佛教中土化過程中佛教文化型態「範式轉移」的現象。這個議題涉及「神通」在中土的轉換過程與語意的辨析。作者分別探討漢語語境中對「神」、「異」、「通」三字的本有用法，單是對於文獻中使用這些語彙的搜尋與辨析就是一大工程，作者不但能深入經藏，更能清楚釐析層次；其次，針對譯經語彙中如何使用「神通」與「神異」二詞，本文也有清楚的舉例與釐析；接著，作者在探討早期漢譯大小乘佛典中關於咒術道術的定位時，成功運用「敘事視角」作為輔助，使二詞有清晰的分殊；最後，從佛教初傳中土反映於史書、慧皎《高僧傳》之前，僧傳中的高僧形象，一路討論下來，歸結出慧皎以律師身份改用「神異」立科，既區隔出經教「神通」與「神異」之別，也記錄當時的歷史現象，並建構出中土高僧的新範型。

第二位審查人：

本篇論文以梁慧皎《高僧傳》〈神異〉科作為考察焦點，追溯「神」、「異」、「通」等漢語語境、早期漢譯佛典「神通」、「神異」等譯經語彙的本有用法，探討早期漢譯佛典對於咒術、方術的定位，分析慧皎《高僧傳》之前的史書、僧傳裏的高僧形象。並藉此探究慧皎《高僧傳》不採用「神通」而以「神異」作為科名，以及設立〈神異〉、〈習禪〉二科的原委。論文細膩的說明「神通」、「神異」的區別，慧皎《高僧傳》〈神異〉科、〈習禪〉科的收列準則，慧皎《高僧傳》對於「神通」、「神異」的認知，以及慧皎《高僧傳》所建構的中土高僧範式。就佛教文學的發展

而言，這是從漢譯佛典僧侶「神通」書寫，過渡到慧皎《高僧傳》僧侶「神異」書寫，是佛教文化型態的「範式移轉」。