

重繪生命地圖¹

——聖僧劉薩荷形象的多重書寫

劉苑如

中央研究院中國文哲研究所副研究員

今慈州郭下，安仁寺西，劉薩何（約354-436）師廟者。……余素聞之，親往二年，周遊訪跡，始末斯盡。故黃河左右，慈、隰、嵐、石、丹、延、綏、銀八州之地，無不奉者，皆有行事，如彼說之。

——《集神州三寶感通錄》²

釋道宣（596-667）為唐代最重要的律僧，曾編撰《續高僧傳》、《集神州三寶感通錄》等書。一生幾次播遷，貞觀初年（627）離開長安，歷遊關表，周遊講肆，尋訪名僧、勝地，通過實際的遊方過程，探訪一般民間僧眾的信仰實況。他素聞劉薩荷（何）釋慧達的傳說，也熟知僧人記、傳中的相關記載，乃在親身的實地調查之後，才詳盡撰寫慧達遊化事蹟的始末，首見於《續高僧傳》，在傳承

¹ 本文為國科會專題計畫「中國早期敘述的空間書寫與文化詮釋」NSC 95-2411-H-001-003-的部分研究成果。首先以〈遊/觀作為佛教修行的文學敘述——以聖僧劉薩荷三種傳記為中心〉為題，在哈佛大學東亞語言文明系與中央研究院中國文哲研究所共同舉辦的“Workshop on the Kinetic Vision in Early Medieval China”（2007年5月25-26日）宣讀，承蒙陸揚教授、鄧偉仁先生指教，後改寫在東華大學中文系主辦的「第三屆文學傳播與接受——文學傳播的多重書寫」國際學術研討會（2008年4月17日）宣讀，承蒙講評人中正大學謝明勳教授指教與鼓勵。今又根據諸位匿名審查人、集刊編委會委員以及王福禎編輯指正，配合國科會二〇〇八年專書寫作獎助，於當年九月四—十八日至絲路考察，親見敦煌僧人真像，深受啟發，乃蒐集大量相關資料，得以大幅度的修正疏漏，一并致謝。

² 見〔唐〕道宣：《集神州三寶感通錄》，卷下，《大正新脩大藏經》（臺北：新文豐出版公司，1983年），第52冊，頁434c-435a。本書引文下採隨文夾註。《大正新脩大藏經》以下簡稱《大正藏》。

與創造中，補充先前王琰（454?- 約 520）《冥祥記·劉薩荷》、慧皎（497-554）《高僧傳·慧達傳》等南朝記載，都僅止於「後不知所之」的結局，而他則進而追溯慧達東造丹陽諸塔之後，在其弘法的生命中，最後關鍵的三年如何布化的行蹤，並及其身後瑞像的諸般靈異。而後又持續在《集神州三寶感通錄》的〈神僧感通錄·釋慧達〉中，特別加重敘述其行道布化的事蹟，綜述其一生而重建其弘化圖像：首即著墨於慧達在本鄉出家、宣教，次及於立像、經典，以至於遺骨顯應，感通靈驗等諸種崇信的情況，可說是綜合梳理得最為完整的一篇傳記，充分反映了僧傳作者鏗而不捨地追蹤，以一人的生平而整理出當時佛教傳播的種種記載與傳說，從而補充、改寫前傳，終能完整重構對一位聖僧認識的生命圖像。

宗教傳記作為一種宗教人物的生命書寫，歷經了實用、批判與詮釋三種不同階段的閱讀策略，早期通常又將其當作一種宗教典範人物的史實記載，具有不可懷疑的歷史價值，而引發許多研究者的質疑。因此，Hippolyte Delehayé 首先提出一種批判的解讀觀點，認為與其重視傳主本身的生平事蹟，毋寧更重視其所反映的聖傳作者本身，及其活動時代相關的神學、精神領域和政治³；而在宗教傳記逐漸失去其「非常」性之際，另興起欲重新詮釋聖傳的時代意義者，如 Arthur Wright 即用「雙重模式」作為解讀神異類高僧的架構⁴；John Kieschnick 則將慧皎所分的十種典型簡化為苦行者、術士與學者三種「理想類型」(ideal types)，即是想藉此理解當時中國佛教的信仰現況⁵；最近陸揚的〈解讀鳩摩羅什傳：兼談中國中古早期的佛教文化與史學〉，研究中古中國的僧侶佛教史家如何透過特定的構思和想像，選擇關於鳩摩羅什的材料，對其一生事業和心理發展，進行複雜而連貫的重新詮釋⁶。又有 Nicholas Koss 曾運用結構比較分析詮釋三部基督教與佛教的聖傳，詮釋傳主之所以成聖的緣由、過程，同時也彰顯了基督教與佛教的傳記文類如何決定一部傳記敘述的結構組織⁷；Benoît Vermander 也從聖傳詮釋學

³ 參見 Thomas O'Loughlin, "Introduction to the 1998 Re-print," foreword to Hippolyte Delehayé, *The Legends of the Saints*, trans. Donald Attwater (Dublin, Ireland: Four Courts Press, 1998), pp. x-xi。

⁴ Arthur Wright, "Biography and Hagiography: Hui-chiao's *Lives of Eminent Monks*," in *Silver Jubilee Volume of the Zinbun-Kagaku-Kenkyusyo* (Kyoto: Kyoto University, 1954), pp. 383-432.

⁵ 見 John Kieschnick, *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997), pp. 1-15。

⁶ 見陸揚：〈解讀鳩摩羅什傳：兼談中國中古早期的佛教文化與史學〉，《中國學術》總第 23 輯（2005 年 3 月），頁 30-90。

⁷ 見 Nicholas Koss（康士林）著，謝惠英譯：〈析論僧徒傳記的結構——突爾斯的馬丁、努

(hermeneutics of hagiography) 對於聖傳作品進行批判性的討論，經由闡釋性研究以詮釋出文本的多樣性，以重新理解宗教史上模範人物 (role models) 的新內容、新意義⁸，凡此均為宗教內部在研究取向上的新趨勢。

無論是教內或教外，經由上述宗教傳記研究的分析，都更凸顯了宗教傳記書寫的建構性和時代性。本文即是同樣基於這種宗教傳記性質的理解，乃決定根據王琰、慧皎和道宣三種時代前後相續、最具代表性的僧人敘述，分別代表了劉薩荷在三個不同階段的成道過程；在此即以反向分析的方式，試圖重構三位如何在四至七世紀的歷史脈絡中，經由三個時代、三種不同文體風格的史筆敘述 (narrative)，進行多重的閱讀詮釋 (interpretation)，也就是將同一位高僧複雜的生命歷史各自切割、實體化。今擬先從道宣實地印證的「遊化」入手，繼而詮釋慧皎所稽考的「遊方」之跡，最後才重現王琰敘述上所重的「遊冥」，如此遊化→遊方→遊冥的逆溯方式，可將此三種傳記重新詮釋為三種具有宗教修辭的遊歷經驗為主的敘述，一如地圖學的呈現手法⁹，即把各種複雜多樣的地理現象轉化為有限的、可管理的參考架構¹⁰。在進行其生命歷史的描述時，其實就如史家透過三種技藝：選擇性 (selectivity)、共時性 (simultaneity) 與比例變化 (shifting of scale)¹¹，而重新建構其空間遊歷的文本詮釋，再現過去的景觀

爾西亞的本篤和廬山慧遠》，收入李豐楙、廖肇亨主編：《聖傳與詩禪——中國文學與宗教論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2007年），頁33-136。

⁸ 見 Benoit Vermander (魏明德) 著，余淑慧譯：〈聖方濟各·沙勿略傳——從傳教歷史到詮釋策略〉，同前註，頁137-168。

⁹ 從地圖學的觀點來說，地圖以圖像式的表達，詮釋人對環境的觀感與判斷，故能引領人們更直接而深刻的認識這個世界。見潘桂成：《地圖學原理》（臺北：三民書局，2005年），頁1-5。因此地圖可視為一種語言，用其特殊的語彙和文法，記錄與訴說豐富的訊息。根據海德格的說法，現代人經驗世界的方式有了重大的轉折，人不再視自己為世界的一部分，認為世界應與被觀看者分離而獨立，經由超然的觀察與認識而再現，形成一種新的真理的符應理論 (correspondence theory)，見馬丁·海德格 (Martin Heidegger) 撰，孫周興譯：《林中路》（臺北：時報文化出版公司，1994年），頁65-99。在這種經驗世界的理念下，「地圖」可作為一種「世界」的隱喻；而「繪圖」(mapping) 則旨在整理出自己和環境的關係，將隨其觀看位置的不同而創造出不同的知識。其中有關繪圖的論述，也可參看 Paul Cloke, Philip Crang, Mark Goodwin 編，王志弘、李廷輝等譯：《人文地理概論》（臺北：巨流圖書公司，2006年），頁76-79。

¹⁰ 見 John Lewis Gaddis, *The Landscape of History: How Historians Map the Past* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2002), p. 32。本書中文譯介，可參陳慧宏：〈歷史學是一門科學嗎？引介 John Lewis Gaddis, *The Landscape of History: How Historians Map the Past*〉，《臺大歷史學報》第35期（2005年6月），頁309-319。

¹¹ Gaddis, pp. 22-26.

(landscape)。這種對於生命地圖的理解與敘述，若可代表一種歷史記憶的重構，則所有空間範圍或地誌名詞的命名與認知，又關涉不同書寫者對於世界的一種權力和控制¹²，也就是書寫者究竟企圖建構怎樣不同的記憶？究竟什麼新興的主導因素 (emerging dominant)，左右了其敘述視點與敘述策略的變化，以致其生命地圖的重製 (remapping)。這是筆者在結合文學與傳記研究，長期以來一直關注的宗教文學議題。

換言之，本文乃欲透過三種敘述重點各有異趣的劉薩荷書寫，探究四至五世紀間，一個目不識丁的僧人如何成聖的生命歷程中，到底如何經歷遊方與遊化的行跡而其生平事蹟漸次傳播開來？其後又如何為不同記、傳的作者經過有意識的選擇、敘述，而再現這一神異性的聖僧形象？其中涉及中古佛教信仰傳播中有關南與北、胡與漢的交涉問題；佛教在民間與僧團間傳播與接受的複雜關係；記、傳、錄等不同文體間互文的關係；同時，也必須面對政、教關係內外的權力運作。從此以見中古佛教在面對信仰的實踐、因民眾與政、教間不同的宗教需求，乃變化視角而建構出同一位高僧的多重生命地圖。

一、重訪劉薩荷師廟之遺跡

劉薩荷（約 354-436），其名或作薩訶、薩河、薩何，或為屑荷、宰和、蘇何者不等，這些名字的異稱莫衷一是，直到道宣《集神州三寶感通錄》的記載一出，才解開「蘇合」者，乃是源自於稽胡語言「繭」的音譯之謎，在早期書寫往往一無定準的情況下，才形成各種不同的異稱。綜合現存記、傳的諸種敘述，雖則所述的重點各異，但都標明從被列入記、傳之初，以及後來確定其神異僧性格，都有一個共同的敘述題旨，就是他原本在河東地區，僅為一個目不識丁、性嗜殺戮的武人，後來卻因歷經了死而復活的入冥經驗，乃決意出家修行，法號為「慧達」。從此在其後半生中不斷遊化、興福，從而發生諸般奇特的感通神驗，乃被列入「高僧」的行列，作為「興福」的例證之一，後來的傳記則著重敘述其神異性而被目為神僧¹³。

¹² 見 Paul Cloke, Philip Crang, Mark Goodwin 編，王志弘等譯：《人文地理概論》，頁 76-79。

¹³ 有關劉薩荷故事研究已有一些重要的基礎研究，可參見陳祚龍：〈劉薩河研究——敦煌佛教文獻解析之一〉，《華岡佛學學報》第 3 期（1973 年 5 月），頁 53；王國良：〈劉

南北朝以來，有關慧達劉薩荷的書面文獻已逐漸出現，目前可見最早的資料，乃是收於法顯 (340-418?)¹⁴《佛國記》的片段事蹟，記錄其與慧達、寶雲、僧景等人，出沙河，在那竭國供養佛影、佛齒及頂骨的路途中相遇一事¹⁵；後來相關事蹟敘述愈詳，主要顯現於四類典籍¹⁶，從佛教筆記、傳記集而後被列於佛教內部的類書、總集，進而成爲佛教說話，其種類凡有：

甲、史傳類：

(A) 《冥祥記》、《高僧傳》、《續高僧傳》、《集神州三寶感通錄》

(B) 《梁書·扶南傳》

(C) 〈劉薩訶和尚碑記〉

乙、佛教類書：《法苑珠林》

丙、佛教總集：《廣弘明集》

丁、因緣記：〈劉薩訶和尚因緣記〉

綜合上述不同性質的記載，大致可分爲三個系統：一是以王琰《冥祥記·劉薩荷》¹⁷爲代表，主要是以入冥經歷爲敘述重點者；二是以慧皎《高僧傳·興福·并州竺慧達》¹⁸爲代表，轉變爲以遍尋江南地區阿育王塔、像等聖蹟作爲敘述

薩荷故事研究（之一）——以《冥祥記》爲主的考察》，《魏晉南北朝文學與文化論文集》（天津：南開大學出版社，2002年），頁361-368；王國良：〈劉薩訶和尚因緣記探究〉，收入項楚、鄭阿財主編：《新世紀敦煌學論集》（成都：巴蜀書社，2003年），頁582；尚麗新：〈敦煌本劉薩訶因緣記解讀〉，《文獻季刊》2007年第1期，頁65-74。由於《冥祥記》乃是劉薩荷生平紀錄中，目前可考最早的本文，故權依暫稱「劉薩荷」。但在引用個別文獻時，還是如實引證。

¹⁴ 法顯寂年不詳，約在四一八—四二三年之間。

¹⁵ 法顯在其傳記有關「于闐國」、「烏菴國」、「弗樓沙國」的記載中，提及西行求律藏的途中，曾與慧達、寶雲、僧景等人幾次相遇，然該一行人在那竭國供養佛影、佛齒及頂骨後，即還秦土。見〔晉〕法顯：《高僧法顯傳》，《大正藏》，第51冊，頁857b、858a-c。參見饒宗頤：〈金趙城藏本《法顯傳》題記〉，《饒宗頤東方學論文集》（廣州：汕頭大學出版社，1999年）。然而亦有學者如巫鴻認爲法顯所遇之慧達應另有其人，見巫鴻著，鄭岩等譯：〈再論劉薩河——聖僧的創造與瑞像的發生〉，《禮儀中的美術——巫鴻中國古代美術史文編》下卷（北京：三聯書店，2005年），頁439。

¹⁶ 有關劉薩荷記載的文獻梳理，詳見陳祚龍：〈劉薩河研究——敦煌佛教文獻解析之一〉，頁33-56。

¹⁷ 參見附錄一「《冥祥記·劉薩荷》情節單元分析表」。本文《冥祥記》皆採用王國良：《冥祥記研究》（臺北：文史哲出版社，1999年）版本，以下不再重複徵引，直接標舉頁數。〈劉薩荷〉一篇，見頁135-138。

¹⁸ 參見附錄二「《高僧傳·晉并州竺慧達傳》情節單元分析表」。

重點；三則較晚出的道宣《集神州三寶感通錄》，其卷下〈神僧感通錄·釋慧達〉¹⁹，乃就其西返的行跡加以發揮，其內容最為完備，凡包括本鄉出家、遊方宣道，並預言瑞像諸多感應，也及其死後的靈異事蹟和民衆建廟塔崇拜的狀況。這三種記、傳體雖同敘一人，但所敘的重點各有異趣，故唯有綜合三種記、傳中不同來源的資料，才能完整重構劉薩荷一生，經由諸般敘述中不同類型的「遊」：出家前啓悟前非的冥獄之遊；出家之後的遠走南方的禮塔興福之遊；以及在河西八州的遊方宣教之遊，展現其靈蹟分布。從這些遊踪考證其一生廣闊的經行之跡，聯繫這些分布廣泛的地點，方可體會其如何藉著「遊」的具體行動，建立其在佛教志業上的成就，重新繪製出這位素人胡僧，如何列入高僧，以至神僧，較為完整生命地圖。對於神僧劉薩荷的靈異事蹟，今人只能根據前後諸般記、傳的「敘述」，重建其整體關係，採取逆反的方式，從較晚出的道宣諸作開始，而後慧皎《高僧傳·興福·并州竺慧達傳》及王琰《冥祥記·劉薩荷》。這樣的研究策略固然考慮晚出的作品應最為完整，可統整全體，但同時也注意到道宣、慧皎、王琰三人「敘述」的重點實各有所選擇，因而從較晚的往上追述，可知其取捨之間如何增補，也由此可證對於劉薩荷的歸類評價與敘述旨趣之間的關係，這是從敘述學觀點所作的一種詮釋角度。

道宣一生的著作中，曾多次提及慧達劉薩荷（原文作「何」），首先即在《續高僧傳》立「感通篇」，取代《高僧傳》中的「神異篇」²⁰，也就將原本列於「興福」高僧的慧達，改列於「感通」高僧類下，他依照史傳中僧傳的書寫模式²¹：僧名、本姓、籍貫、父祖狀況、早年經歷，直到出家後種種的宗教成就，撰成〈魏文成沙門釋慧達傳〉。他略前人之所詳，有意簡化《冥祥記》、《高僧傳》中已載錄的事蹟，而詳人之所略，敘述重點放在記述慧達感知番郡太守望御谷將有瑞相出現之事，並從像首的完整與否，預示未來國家的興衰；後來證之以北魏、北周與隋三朝的殄喪，果然與瑞相之首的隕落相應。這種「通所感」能力的廣泛傳播，足以啓發衆人崇佛的信心，因而認可其人其事足以名列高僧傳記之

¹⁹ 參見附錄三「《集神州三寶感通錄·神僧感通錄·釋慧達》情節單元分析表」。

²⁰ 此一改變的分析，可參見山崎宏：《隋唐佛教史の研究》（京都：法藏館，1967年），第9章〈唐西名寺の道宣と感通〉，頁173-178；釋果燈：《唐·道宣續高僧傳批判思想初探》（臺北：東初出版社，2003年），頁156-167。

²¹ 有關僧傳書寫模式的意義，可參見拙作：〈涉遠與歸返：法顯求法的行旅與傳記敘述〉，二〇〇八年三月二十六—二十八日於臺北中央圖書館漢學中心主辦：「空間移動之文化詮釋國際研討會」發表之論文。（見頁23）

列。最特別的是，道宣在這篇傳記中的處理方式，前後兩次巧妙「介入」傳文的敘述中，特意提及他所親見的慧達廟之事，這個意象也就成爲後來他改寫慧達傳，出現在《集神州三寶感通錄》中〈神僧慧達傳〉裏的第一個畫面。

《集神州三寶感通錄》一書在道宣撰述中的特別意義，乃是在其七十從心所欲之年，唯恐「靈感沈沒」，於是集錄佛舍利、佛像、佛寺、經典及僧俗的靈異事蹟，撰成《感通錄》²²。這類型的作品較早既已見於劉宋時奉佛者王延秀所撰《感應傳》八卷、朱君台《徵應傳》，隋朝的王劭也有《舍利感應記》三卷²³、《皇隋靈感志》三十卷²⁴，其後僧人釋淨辯亦撰有《感應傳》十卷，多是欣感祥瑞瑞蹟，乃集合民間所成者²⁵。這些強調感應的傳、記諸作，根據《隋志》與《舊唐書·經籍志》等書志的分類標準，被著錄於「雜傳類」中，而與《冥祥記》視爲同一類型的「釋氏輔教之書」，也就是一種以弘化起信爲目的感應錄。而道宣《感通錄》則始見錄於《新唐書·藝文志》，乃以《東夏三寶感通錄》之名，被著錄於「子錄·道家類·釋氏」目下²⁶，則意謂著史傳作家已將佛教史性質的著述獨立於一般雜傳，而特別另立一目收錄；但在著述形式上，仍同屬於雜傳筆記的形式。如〈神僧感通錄〉即被收入《感通錄》之末卷，根據其〈小序〉指出：共有三十個僧俗感通的故事，包括安世高（譯經）；朱士行、釋道安、釋慧遠（義解）；佛圖澄、耆域、佛調、釋寶誌（神異）；釋道忞（誦經）和釋慧達（興福）……等，凡有二十五位不同類型的僧人，都是被視爲「僧中之道勝」者，也即是接受佛之正法，而能夠「導俗化方」的護持佛教者。而此一動機主要是在唐代複雜的宗教環境下，開國君主高祖和太宗均相沿採取的兩手策略，一方面大力地支持佛教，用以鞏固自己的帝國，另一方面則同時鼓勵與控制佛教和道教，使其各自發展，促使兩教之間形成激烈的競爭²⁷；由於當時佛教界內部也存

²² 參見山崎宏：《隋唐佛教史の研究》，頁179-182。

²³ 分見〔唐〕魏徵等：《隋書》（北京：中華書局，1994年），第4冊，卷33〈經籍志·雜傳〉，頁980-981。

²⁴ 見〔宋〕司馬光編著，〔元〕胡三省音註：《資治通鑑》（北京：中華書局，1995年），第12冊，卷178〈隋紀二·高祖文皇帝上之下〉開皇十四年，頁5547。

²⁵ 見道宣：《續高僧傳》，卷26〈淨辯傳〉，《大正藏》，第50冊，頁676c-677a。

²⁶ 見〔宋〕歐陽修、宋祁：《新唐書》（北京：中華書局，1995年），第5冊，卷59〈藝文志·子錄·道家類·釋氏〉，頁1523。

²⁷ 滋野井恬著，楊曾文譯：〈唐代的宗教政策〉，《世界宗教資料》第4期（1981年11月），頁10-17；山崎宏：《隋唐佛教史の研究》，頁185；張學明：〈初唐的宗教和政治——道教及佛教在高祖和太宗兩朝的政治角色〉，《香港中文大學中國文化研究所學

在某些腐敗墮落的現象，偽濫僧侶非但不理解經典，也不遵守戒律，乃招致政權介入教團，世俗法滲透於佛教戒律²⁸。道宣著書所欲訴求於讀者的，就是在這種「天魔龍鬼，邪見王臣」並行的時代，實有必要使外界「知僧中之有人焉」，而不得任意輕毀其教。

立廟崇祀在中國傳統的宗教文化的語脈中，本就隱含著功烈成神而受祀的教化意涵²⁹，在本質上實與印度供出家人修行的園林、道場的僧伽藍摩（samghārāma，略稱伽藍）不同，也與名為阿蘭若（aranya）意指空閑處者，供一人或兩三人隱居苦修處有異。事實上，寺廟乃是在印度之外的南亞、漢地和藏傳等佛教圈各自發展，按照各自的思想意識和意義結構，將印度佛境中的塔（caitya; stūpa，塔、廟、墳等積土營造物，代表佛與政治文化的關係）、石窟（也即是僧伽藍摩，代表佛與僧侶的關係），進行了不同的空間重組，或結合為一，或進行改造，方成為各個佛教文化圈中各具象徵意義的獨特建築形式³⁰。其中南傳佛教即是將塔擴大為廟，卻仍保持塔像一體的塔中心；而藏傳佛教寺廟出現後，塔則失卻了在廟中的中心地位；至於漢傳佛教後來甚至將塔隔擠出於廟，使其成為可有可無的部分。這不僅使佛教建築形式上塔與公眾的關係需要重寫，也是僧侶與社會關係的更新³¹。在漢傳佛教的寺廟裏，自唐代開始，佛寺建築的布局也逐漸發生變化，在實體上從塔中心轉移到殿中心³²，也即是標誌著在宗教

報》第18卷（1987年），頁265-276。

²⁸ 參見道端良秀：《唐代佛教史の研究》（京都：法藏館，1957年），頁115；鄭顯文：〈唐代《道僧格》研究〉，《歷史研究》2004年第4期，頁38。

²⁹ 參見李豐楙：〈從成人之道到成神之道——一個臺灣民間信仰的結構性思考〉，《東方宗教研究》新4期（1994年10月），頁183-209。

³⁰ 張法認為印度佛境主要由塔和石窟兩種建築形式來體現。佛教在阿育王時代被政治權威大力提倡和普遍推行，使得塔遍地出現，但是僧侶主流卻沒有與塔一起進入社會中心的公共空間，依然退隱山崖，因此石窟體現了一種印度僧侶遠離社會和政治的「隱」的志趣，而塔則作為被王權推崇，具有文化象徵意義的公共中心，構成印度佛教的二重景觀。但這並不是說印度沒有佛教寺廟，而是印度的佛寺沒有超出石窟的境界，而在相同的空間結構中，石窟比佛寺更能體現印佛的獨特追求。見參張法：《詢問佛境》（北京：宗教文化出版社，2000年），頁141-142。

³¹ 同前註，頁146-148。

³² 有關漢傳佛教的寺廟裏，佛寺建築在實體上已從塔中心逐漸轉移到殿中心，此實為一個複雜的歷史過程，非本文所能詳言，可參見黃蘭翔：〈初期中國佛教寺院配置的起源與發展〉，收入陳重光主編：《佛教建築的傳統與創新》（臺北：法鼓文化公司，2007年），頁13-73，以及同前註，頁158。

實踐上已從象徵佛法身、色身的塔崇拜³³，為適應漢地信眾之所需，乃習於以有形可見之應身示現之像，而逐漸趨往像崇拜而傾斜³⁴。

道宣在這樣的時代變化中，就將關注的焦點集中於劉薩荷師廟，標明其空間座標即位於唐代慈州（今山西臨汾吉縣）城下的安仁寺西側³⁵。他根據貞觀年間實際走訪河隴一帶的聞見經驗³⁶，從近距離實地觀察，發現劉薩荷師廟乃是河東地區宗教地圖上的重要標誌，其敘寫如下：

今慈州（今山西吉縣）郭下，安仁寺西，劉薩何師廟者。……故今彼俗，村村佛堂，無不立像，名胡師佛也。……余素聞之，親往二年，周遊訪迹，始末斯盡。故黃河左右，慈、隰、嵐、石、丹、延、綏、銀，八州之地無不奉者，皆有行事，如彼說之。

（《集神州三寶感通錄》，頁 434c-435a）

其中特別引人矚目的，就是親見村村各立「胡師佛像」。根據一般學者的解讀，胡師佛就是劉薩荷師佛³⁷。今人究竟應當如何看待僧人立像的現象？姜伯勤研究敦煌的寫真和邈真像時指出：中古寺院僧俗的寫真流行，主要設於寺院的「淨寺」、「真堂」和「影堂」³⁸。從現存的文物遺跡來說，莫高窟現存第十七、一三七、一三九、一七四、三五七、三六四和四四三窟等都設有影窟，時代從中

³³ 承蒙審查指教：「塔在漢地被視為佛法身、色身的象徵，這是來自《法華經》的說法。」另可參荻谷定彥：〈法華經に表われた佛塔觀〉，《待兼山論叢》第 1 號（豐中：大阪大學文學部，1967 年），頁 43-61。

³⁴ 相關論述頗多，如張法：《詢問佛境》，頁 158；劉寶蘭：〈從中國古塔在寺廟中位置的變遷看其佛性意蘊的世俗化〉，《五台山研究》1999 年第 3 期，頁 33-35。

³⁵ 道宣《集神州三寶感通錄》，卷下〈神僧感通錄·釋慧達〉（頁 434c）和〔唐〕道世《法苑珠林》（卷 31，《大正藏》，第 53 冊，頁 516c）皆作「慈州郭下安仁寺西，劉薩何師廟者。」然道宣《續高僧傳》則記云：「見有廟像，戎夏禮敬，處于治下安民寺中。」（頁 644c）劉薩何廟像似應附屬於安民寺，而非另有獨立的廟。而安民寺或為安仁寺之誤。

³⁶ 道宣於貞觀初年從長安出發，歷遊關表，周遊講肆，尋訪名僧、勝地，一直到十五年才巡經稽湖，重返長安。詳參藤善真澄：《道宣傳の研究》（京都：京都大學學術出版會，2002 年），第 4 章，頁 99-133。

³⁷ 如魏普賢（Hélène Vetch）：〈敦煌寫本和石窟中的劉薩訶傳說〉，收入謝和耐、蘇遠鳴等著，耿昇譯：《法國學者敦煌學論文選萃》（北京：中華書局，1993 年），頁 430-463；尚麗新：〈劉薩訶信仰解讀——關於中古民間佛教信仰的一點探討〉，《東方叢刊》2006 年第 3 期，頁 6-26。

³⁸ 參見姜伯勤：〈敦煌的寫真邈真與肖像藝術〉，《敦煌藝術宗教與禮樂文明——敦煌心史散論》（北京：中國社會科學出版社，1996 年），頁 77-92。

唐到五代、宋，皆存有高僧繪塑的真容。這類影窟均附屬於主窟，一般位於主窟前或甬道兩側。其中以建於唐大中五年至咸通三年(851-862)間的第十七窟藏經洞——晚唐釋門河西都僧統洪辯的影堂，最為有名³⁹。鄭炳林則根據敦煌寫本遼真贊文書考證其功用，認為遼真像也就是遺像，用以供門人、宗親、子孫奠祭瞻仰，而與供養像有所區別⁴⁰。張善慶則在這些前輩的研究基礎上，回歸至《高僧傳》、《宋高僧傳》等文獻記載，追溯高僧寫真的傳統，發現早在三國時期康僧會圓寂後即有人為其寫真並作贊；東晉時身後寫真作贊的風氣更盛，支道林曾為竺法護、于法蘭等高僧寫真並作贊，郗超也曾為僧人于道邃寫影。至於為僧人繪塑真像，立廟禮拜，南朝以後已時有所見，如南齊釋慧明為竺曇猷在赤城山修造殿堂，並塑涅槃像和猷公像；而唐高宗亦曾下詔為《續高僧傳》、《集神州三寶感通錄》、《廣弘明集》的作者釋道宣寫真塑像，追仰道風⁴¹。羅世平則是經由泗州僧伽的崇奉，指出唐代分別在肅宗乾元中、代宗大曆年間與五代周世宗時，曾有三次圖繪僧伽像的活動，特別是第三次，乃根據《宋高僧傳》記載，僧伽曾寄夢於州民，使一州之民免遭塗炭，自此「天下凡造精廬者，必立伽之真像，題榜曰：『大聖僧伽和尚。』有所乞願，多遂人心」⁴²。由此可見最遲到南齊，僧人影堂性質的建築就已經在江南出現，到了晚唐五代，一般精廬亦普遍塑立僧人真像。而道宣的時代(596-667)介乎此一期間，據稱當時河套八州地區已是村村有佛堂，皆立有劉師佛像。

從民間佛教的角度來說，自南北朝以降，杯度(?-426)⁴³、寶誌(418-514)和尚⁴⁴等一類的神異僧人，已可見諸僧傳記載，往往被民間視為菩薩的化身；而唐代來自西域的僧伽(628-710)大師⁴⁵，根據《法華經·普門品》的觀音化現中就

³⁹ 參見趙曉星：〈三位一體的莫高藝術（一）〉，《敦煌學研究》之「石窟藝術」，見敦煌研究院網站，網址：<http://www.dha.ac.cn/00C4/index.htm>，檢索日期：2008年1月15日。

⁴⁰ 見鄭炳林：《敦煌碑銘贊輯釋》（蘭州：甘肅教育出版社，1992年），頁11。

⁴¹ 見張善慶：〈高僧寫真傳統鈎沈及相關問題研究〉，《敦煌學輯刊》2006年第3期，頁98-99。

⁴² 見羅世平：〈敦煌泗州僧伽經像與泗州和尚信仰〉，《敦煌吐魯番學研究論集》（北京：書目文獻出版社，1996年），頁127。

⁴³ 見〔晉〕慧皎撰，湯用彤校注：《高僧傳》（北京：中華書局，1996年），卷10，頁378-385。

⁴⁴ 見同前註，頁394-398。相關研究參見牧田諦亮：〈寶誌和尚傳攷〉，《東方學報》第26期（1956年3月），頁64-89。中文翻譯〈寶誌和尚傳考〉，收入張曼濤主編：《中國佛教史學史論集》（臺北：大乘文化出版社，1978年），頁59-84。

⁴⁵ 見〔宋〕贊寧撰，范祥雍點校：《宋高僧傳》（北京：中華書局，1997年），卷18，頁

有比丘和比丘尼身，因而也被傳為觀音的化身⁴⁶。這些作為菩薩或觀音化現的異僧，透過佛教居士的虔誠供奉，並廣為傳播，乃形成一種民間社會裏的神僧信仰。譬如〈入唐求法巡禮行記〉所載：

向南更行二里，到醴泉寺斷中。齋後，巡禮寺院，禮拜誌公和尚影，在琉璃殿內安置。戶柱堦砌，皆用碧石構作，寶幡奇彩，盡世珍奇，鋪列殿裏。誌公和尚是十一面菩薩之化身。其本緣鐫着碑上：和尚朱代，金城人也。降靈於此，長白山滅度，其後肉身不知所向，但作影像，舉國敬重。堂西谷邊有醴泉井，向前泉涌，香氣甘味。有喫之者除病增壽，爾來名為醴泉寺。和尚滅後，泉水涸盡，但空井。如今泉井之上建一小堂，更作和尚影。⁴⁷

這裏圓仁(794-864)根據自己在七二五年行經青州醴泉寺巡禮的見聞，記述該寺誌公影堂的華麗，並見證記載誌公觀音信仰由來與傳播的碑文，即言及其將在長白山降靈、滅度，然後肉身不知所向；相較於《高僧傳》本傳言其坐化，葬於鍾山的記載，應是影射了誌公的分身異能，其聖像崇拜則已從地方性信仰漸遍及各地；而《西陽雜俎·續集》卷六〈塔寺記·下〉記云：

崇義坊招福寺，本曰正覺，……寺西南隅僧伽像，從來有靈，至今百姓上幡繖不絕。先寺奴朝來者，常續明塗地，數十年不懈。李某為尹時，有賊引朝來，吏將收捕。奴不勝其冤，乃上鐘樓遙啓僧伽而碎身焉。恍惚間，見異僧以如意擊曰：「無苦，自將治也。」奴覺，奴跳下數尺地，一毛不

448-449。

⁴⁶ 首見唐牛肅《紀聞錄》載：「……中宗問萬迴師曰：『僧伽大師何人耶？』萬迴曰：『是觀音化身也，如《法華經·普門品》云：應以比丘、比丘尼等身得度者，即皆見之而為說法，此即是也。』」（見〔宋〕李昉等編：《太平廣記》〔北京：中華書局，1995年〕，卷96，頁639）相關研究可參見牧田諦亮：〈中國に於ける民俗佛教成立の一過程：泗州大聖・僧伽和尚について〉，收入京都大學人文科學研究所編：《創立二十五周年記念論文集》（京都：京都大學人文科學研究所，1954年），頁264-286；徐蘋芳：〈僧伽造像的發現和僧伽崇拜〉，《文物》1996年第5期，頁50-58；羅世平：〈敦煌泗州僧伽經像與泗州和尚信仰〉，頁124-135；黃啓江：〈泗州大聖僧伽傳奇新論——宋代佛教居士與僧伽崇拜〉，《佛學研究中心學報》第9期（2004年7月），頁181-220；劉康樂、楊玉輝：〈從泗州大聖到僧伽信仰〉，《重慶文理學院學報》（社會科學版）第5卷第4期（2006年7月），頁16-18、50。

⁴⁷ 圓仁撰，顧承甫、何泉達點校：《入唐求法巡禮行記》（上海：上海古籍出版社，1986年），頁99。

損。囚聞之，悔懊自服，奴竟無事。⁴⁸

段成式（約 803-863）亦敘及招福寺西的僧伽像有救苦的靈異，這類靈蹟必須有其在地性與同時性，也就是儘管僧伽像「從來有靈」，但仍必須不斷經由當地新靈蹟的產生與傳播，持續地福蔭於民，才能傳之久遠。

劉薩荷信仰亦然，必須歷經由地方性的靈顯，而後隨其宣化與聖蹟範圍的擴大，逐漸拓展為多點的區域性信仰。然而在「感通」崛起，取代「神異」作為高僧類型的新時代觀念下，道宣顯然費了更多心神，親往慈州稽胡的村落裏，追溯劉薩荷的本鄉舊地稽胡地區奉佛的緣起，更便於凸顯劉薩荷宣化的功績。道宣如此敘說：

土俗無佛，承郭下有之，便具問已，方便開喻，通展仁風。稽胡專直，信用其語。每年四月八日，大會平原，各將酒餅，及以淨供，從旦至中，酣飲戲樂；即行淨供，至中便止；過午已後，共相讚佛，歌詠三寶，乃至于曉。

（《集神州三寶感通錄》，頁 434c）

根據《周書》所記載，稽胡的來源凡有兩種異說：一說屬於匈奴的一支；另一說則為山戎的一支⁴⁹。而《晉書·江統傳》亦曾提及「并州之胡」，稱其為「匈奴桀惡之寇」⁵⁰。故稽胡的傳統信仰原本是以氏族血統為紐帶，認為萬物有靈，崇拜大自然、天地鬼神，行使占卜、巫術的薩滿教為主⁵¹。因此在此一信奉原始信仰、不知有佛的稽胡地區，僧人必須利用各種善巧方便的形式，權變出既可適合當地民情的需要，又能展現佛教慈悲，普度眾生的精神，才能巧妙地轉化當地的信仰，使之樂意接受佛教。道宣即擷取最生動而具代表性的場景，以佛誕儀式為例，敘其祝誕儀式有其地區性，實不同於印度、西域或漢地中原所舉行的誦經法會、灌佛儀式和行像活動⁵²，而改以適合當地民俗的平原大會，攜帶酒

⁴⁸ 見〔唐〕段成式：《酉陽雜俎》（臺北：源流出版社，1982年），頁 259。

⁴⁹ 見〔唐〕令狐德棻等：《周書》（北京：中華書局，1995年），第 3 冊，卷 49〈異域上·稽胡〉，頁 896-897。

⁵⁰ 見〔唐〕房玄齡等：《晉書》（北京：中華書局，1996年），第 5 冊，卷 56〈江統傳·徙戎論〉，頁 1533。

⁵¹ 參見謝劍：〈匈奴宗教信仰及其流變〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 42 本第 4 分（1971 年 12 月），頁 571-613。

⁵² 見張運華：《中國傳統佛教儀軌》（臺北：立緒文化事業公司，1998年），〈佛誕辰節〉，頁 255-269；另外可參慈怡主編：《佛光大辭典》，「浴佛」條。見佛光山網站，網址：http://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx，檢索日期：2008 年 1 月 14 日。另

餅⁵³淨供，先行酣酒戲樂；至午才行淨供；繼而禮讚佛三寶至天明，以為慶祝。這種方式正可回應了道宣所謂的「通展仁風」，他亦指出：「初，何（即劉薩荷）在俗，不異於凡，人懷殺害，全不奉法」，意指北方民族游牧民族「樂行獵射」⁵⁴，又常用的殺羊和馬為犧牲祭祀，後來改以酒餅、淨供奉佛禮讚，適度遏止稽胡好殺的傳統。但其先行「酣飲」，仍有違於經、戒明載禁止佛教徒飲酒的條文⁵⁵，今人又當如何看待此一違戒的行為？一般來說，佛教戒律的推行往往遲於佛教的流行。以漢地來說，律部經典的翻譯和受戒，不早於三國嘉平中(249-254)。在此之前，「沙門耽好酒漿，或蓄妻子，取賤賣貴，專行詐給」⁵⁶，這樣有違經戒的現象也是司空見慣；即使梁武帝頒布〈斷酒肉文〉(518-523)，到漢地全面完成斷酒肉的理念，事實上仍需要有一段相當的歷史過程。再者，佛教世俗化的結果，佛教戒律的實踐也有其鮮明的地域特色和民族色彩。回溯中古時期的華北地區，釀酒技術已達到空前的發展，不僅九釀酒、劉白墮和桑落酒等名酒倍出，文人士大夫嗜酒的風氣也十分盛行；而西北地區更是兼具生產黃酒和葡萄酒，無論僧俗都普遍飲酒⁵⁷。根據許多檔案文獻所顯示，流布於三世紀中葉至五世紀中期的鄯善國佛教，以及晚唐、五代敦煌佛教，都顯示了佛教僧侶常有借酒、賣酒、釀酒與飲酒的史實明證⁵⁸。由此可見當時稽胡地區的佛教也受到世俗化的影響，並不以先獻酒酣戲樂有何不妥，反映土俗生活與淨供禮佛可以並行之

外郝春文：《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》（北京：中國社會科學出版社，1998年），頁232-235。書中討論有關《都僧統帖》中釋迦降誕四月大會的記載，亦可為比較參照。

⁵³ 根據王利華《中古華北飲食文化的變遷》（北京：中國社會科學出版社，2000年）的研究指出，中古時期華北地區，主食烹飪仍以蒸飯煮粥為主，但餅食已出現，而且種類繁多，做工可以非常講究。因此供佛以餅的隆重層次，應遠高於粥飯。（頁195-220）

⁵⁴ 見道宣：《續高僧傳》，卷25〈魏文成沙門釋慧達傳〉，頁644c。

⁵⁵ 如《僧祇律》、《四分律》、《五分律》、《十誦律》、《十誦律比丘戒本》、《菩薩戒本》、《四分律刪繁補闕行事鈔》、《六度集經》、《梵網經》、《愚賢經》之類都有戒酒的條文。

⁵⁶ 見〔梁〕僧祐：〈弘明集序〉，《弘明集》，《大正藏》，第52冊，卷1，頁4a。

⁵⁷ 參見王利華：《中古華北飲食文化的變遷》，頁245-256。

⁵⁸ 相關研究頗多，如可參見許娜、趙學東：〈檔案文獻中的鄯善國佛教戒律研究初探〉，《檔案》2008年第2期，頁62；鄭炳林、高偉：〈唐五代敦煌釀酒業初探〉，《西北史地》1994年第1期，頁29-36；李正宇：〈晚唐至北宋敦煌僧尼普聽飲酒——敦煌世俗佛教系列研究之二〉，《敦煌研究》2005年第3期，頁68-79；鄭炳林、魏迎春：〈晚唐五代敦煌佛教教團僧尼達戒——以飲酒為中心的探討〉，《敦煌學輯刊》2007年第4期，頁25-40。

俗。同時由於讚佛儀式就如祭日、月方式，從夜間一直持續到天明，只是其所讚詠的對象已由自然諸神，轉變為佛、法、僧三寶。

道宣根據調查後指出：劉薩荷正是在北方少數民族信奉佛教的特殊氛圍下，出家為僧。他說：

何遂出家，法名慧達。百姓仰之，敬如日月，然表異迹，生信愈隆。

（《集神州三寶感通錄》，頁 434c）

在王琰的敘述中，大力描寫劉薩荷在備睹地獄苦相後，即當下決心改革前習，出家修行。事實上，劉薩荷出家後乃是依循慈州當地的佛法傳統，行「方便開喻，通展仁風」之跡，累功積德，而非如南方佛教以誦經修禪為高。如此反備得樸質的稽胡諸眾所敬重，其虔敬之情即敬如日月，不敢冒犯；但根據當地對於巫俗的傳統信仰，僧人還必須利用各種巫術為善巧方便，權變出以神巫的形象，解決居民生活中的各種難題，才能贏得民眾熱切的崇信。因此他首先表現「晝在高塔，為眾說法；夜入繭中，以自沈隱；旦從繭出，初不寧舍，故俗名為蘇何聖。蘇何者，稽胡名繭也，以從繭宿，故以名焉。」（《集神州三寶感通錄》，頁 434c）「從繭宿」似乎成為劉薩荷行跡中的重要特徵，當地居民亦以此為名，稱他為「蘇何聖」，用漢語來說即是「繭聖」。若要理解繭宿的確切意義，也可從句法來分析，劉氏既每日「繭」入「繭」出，相對於前後句的塔、舍，「繭」應是一種如「繭般」的，或者如「繭制」之物。然根據《周書·異域上·稽胡》所載：「其俗土著，亦知種田·地少桑蠶，多麻布。」⁵⁹如果是如繭般之物，最平實地詮釋，意指他居住的方式不同於常人的居舍；若進一步地推測，或許其所居如繭形之舍，或者喻其繭宿居住的非常性；或者喻其生而復生的神異性；也可顯示其性格、能力的神異非常，繭居隱身，如繭中蛾出的變化之術⁶⁰，正可符合道宣所言的「表異迹」。如果為後者，則與前面繭居的意義正好相反，意指他居住於少見的絲帳，而非一般的麻布或毛皮帳中，也可顯示出其特異不凡。諸義皆可並存，且都無礙表述出劉薩荷早出晚歸，席不暇暖，舍不安寧地為民眾說法的宗教熱忱，完成在本鄉宣化的使命，成功營造出「蘇何聖」的高僧形象。其聲名又

⁵⁹ 令狐德棻等：《周書》，第 3 冊，卷 49〈異域上·稽胡〉，頁 896-897。

⁶⁰ 由上述《周書》引文，可見桑蠶在當地非常罕見。又根據《玄中記·日反》記載，將大月氏割而復生的牛，取與中國食桑吐絲的蠶對比並舉（魯迅：《古小說鈞沈》〔香港：新藝出版社，1967 年〕，下冊，頁 376）。筆者以為當時稽胡即使掌握農麻的耕種技術，但珍貴的蠶桑技術仍是由錯居的華民操縱，稽胡民只知蠶化繭的變化之異，而不解煮繭抽絲的方法。因此劉薩荷也可能是展現繭居隱身變化之術。

隨其立像乞願的靈驗、預測吉凶等異迹流傳後，慈惠更普及於民衆，才被視為觀音化身的「假形化俗」，因而另起「惠達」之名，附會其嘉惠百姓之義行。由此可見，道宣重視佛教弘化在異地的傳播過程中，當地人的信仰自有文化差異，而順應接受者傳統文化中的巫術傳統與社會習性⁶¹；但在轉化的過程中，則又涉及文化場域中優勢位置的爭取，道宣在《續高僧傳·感通篇·論》即曰：

然則教敷下土，匪此難弘，先以威權動之，後以言聲導之，轉發信然，所以開萌漸也。⁶²

在此佛教／非佛教的地區差異還是會形成一種上／下關係，故強調弘化先用神變之「威權」，取得優勢的支配位置，後再用經證教化誘導其起信。在道宣的筆下，劉薩荷在本鄉的宣教過程，正是這種宣教策略的具體實踐，也是早期書寫者多限於身在南方的地域知識差異與材料選擇的來源，而在建構此一高僧圖像時就顯然有所不足。

隨著劉薩荷晚年遊化行跡的擴展，在黃河兩岸亦留下宣化的種種行事，特別是行經番禾郡御谷時曾預言瑞像將出，影響力時已擴及於河西酒泉地區；而更具民俗趣味的，乃是死後的遺骨竟被當作祈福禳災的現象。道宣不但依所訪查而詳述劉薩荷遺骨如何化入沙磧，民衆怎樣於沙磧中覓取小如葵子的細骨，作為占卜吉凶的工具；同時也增添戲劇化的情節，描述某些拾不著遺骨者即心懷僥倖，試圖竊取觀音像手上所掛的遺骨作弊，最後的結果終究枉然，遺骨隔日又自動回到觀音手上。此一類神異事蹟的廣泛傳布，更促使河套東側兩岸的八州之地，皆依慈州安仁寺的劉薩荷廟模式，雖不一定每個村莊都為他立寺建廟，但佛堂中皆供奉了劉薩荷像，而尊稱之為「胡師佛」。

有關「胡師佛」的解釋，史葦湘和巫鴻已從石窟的造像，另提出不同的意見，認為道宣所云的胡師佛，實際的意思是「胡師委託製作的佛」，也即是後來的番禾瑞相⁶³。反駁此說者，除了可據前文所論中古寺院已有僧人真堂、影堂性質的建築物出現的歷史事實；若從行文上的語序來說，這也是不通的推論，因為有關胡師佛的相關敘述，扣緊所謂的「彼俗」，乃是劉薩荷出家後，在本鄉宣佛的種種異迹；而非他離開本鄉，東往丹陽等地禮塔，或在番禾郡望御谷預言出像

⁶¹ 張曉華：《佛教文化傳播論》（北京：人民出版社，2006年），頁2-3。

⁶² 道宣：《續高僧傳》，卷26，頁677b。

⁶³ 史葦湘：〈劉薩訶與敦煌莫高窟〉，《文物》1983年第6期，頁8-9；巫鴻著，鄭岩等譯：〈再論劉薩訶——聖僧的創造與瑞像的發生〉，頁441。

的異迹，這一部分正是道宣在〈神僧慧達傳〉中有意節略的重點之一。事實上，在閱讀有關劉薩荷的相關記載時，必須觀照到不同文本彼此之間的互文關係，道宣在《續高僧傳》的記載，才是以番禾瑞像的出像、神驗等事蹟為重點，學者已精彩地闡釋其中的政治意涵，認為道宣作為初唐官方佛教的代言人，意在凸顯唐代綜合南、北政治界域的歷史尺度⁶⁴。但在〈神僧感通錄〉則是刻意省略前傳之所錄，而是根據他北訪的實際經驗，雖自謙只是「得一涯耳」，但可見其仍多自矜之意；也即是選擇了南方佛教視野以外河隴少數民族佛教信仰的實況，故在文中不斷重複「今……」、「至今……」的覆驗筆法；同時也特別重視當地信仰的地域特色，一再強調「土俗……」、「彼俗……」、「俗中……」諸語式，其中就包括了時間上固定的年中行事，如正月的行像巡村、四月的佛誕大會，他仔細描述了如何觀像候俗、如何行供禮讚；同時也顧及空間上特殊的宗教地理象徵，即在設廟立像之外，也出現諸般的土塔紀念，特別在塔上豎立繫上蠶繭的柏枝。

有關柏枝繫上蠶繭的意義，根據道宣的記載，其意義一如立塔，乃是模擬劉薩荷宣化期間夜宿繭中的聖者遺跡，以紀念他布化大法，流惠遍及該地，而成為別具地方特色的宗教景觀。然而學者尚麗新則以馬鳴菩薩化蠶的傳說為背景，並用《周書·異域上·稽胡》的記載為佐證，認為稽胡以為劉薩荷為當地的蠶神和農神，推論劉薩荷之所以被稱為「蘇合聖」，乃是由於扮演著耕織之神的角色，庇護著稽胡人的農業經濟⁶⁵。事實上，馬鳴菩薩化蠶的傳說乃是儒、道、佛三教之爭在蠶桑領域的表現⁶⁶，或者也可視為三教間的彼此模仿，但此一前提，就是必須發生於蠶桑興盛的區域，且三教勢力彼此爭競劇烈的時代，而蘇合聖信仰所流傳的河套八州之地，並沒有這種經濟、社會與宗教條件。因此不如從另一個面向加以考慮，根據謝劍研究指出，古代北方游牧民族普遍流行繞林而祭的儀式，祭之以馬；如無林木者則以豎立樹枝或其他物體代替，將馬皮張掛於長桿，獻給天神、祖靈及守護神⁶⁷。這裏用柏枝繫上「蠶繭」，或猶如北方民族原本祭祀用

⁶⁴ 見巫鴻著，鄭岩等譯：〈再論劉薩訶——聖僧的創造與瑞像的發生〉，頁439；另可參 Robin B. Wagner, "Buddhism, Biography and Power: A Study of Daoxuan's *Continued Lives of Eminent Monks*" (Ph.D. diss., Harvard University, 1995), pp. 61-69。

⁶⁵ 尚麗新：〈劉薩訶信仰解讀——關於中古民間佛教信仰的一點探索〉，《東方叢刊》2006年第3期，頁9-11。

⁶⁶ 參見曹建南：〈中日蠶桑起源傳說的比較〉，《上海師範大學學報》（社會科學版）第29卷第1期（2000年2月），頁30。

⁶⁷ 謝劍：〈匈奴宗教信仰及其流變〉，頁587-589。

犧牲，其後改以「淨供」奉佛陀；原本掛馬皮於樹枝，由於蠶馬同氣的觀念，而改以代表馬皮的蠶繭替代，則可以減少殺戮，而與尚氏所論的農桑生產無涉。

綜言之，道宣所採用的是一種旅行者見證遺跡的證驗方式，先標誌出地點(place)——劉薩荷廟、塔之跡的地理位置，再以「余至（親往）……」的筆法，顯示其為採訪事蹟，並比對先前所聞的諸傳，也即是與《冥祥記》、《高僧傳》作比較，然後略其所詳，而詳其所略，有意著墨於當地廟、塔的分布，以及對土俗的近距離觀察。當地信眾在聖靈神應上的真實感受，乃透過節俗性儀式反覆的循環模擬，留下諸多聖跡和真像膜拜的描寫，如此就建構了稽胡地區以劉薩荷廟為中心的宗教地圖。在此一稽胡的宗教地圖上，劉薩荷已被視為觀音化身，乃以「異跡生信」、「導俗化方」，而在亂世中行其方便度化，警示世人於瞬息，挽救佛教於危急，因而權巧運用神通，慈悲以濟世，體現了素樸而真實的信仰特質，構成了道宣的心目中「聖僧」之何以為聖的最佳典範。

二、重構南方塔、像分布的宗教地圖

劉薩荷慧達的諸般事蹟，最早進入僧傳的記載，首見於梁·寶唱（約466-531）⁶⁸《名僧傳》，然該書今只剩《名僧傳抄》和《名僧傳目錄》，餘皆不傳。根據《目錄》第二十八「造塔寺苦節七」，著錄了「晉長干寺惠達五」；而《名僧傳抄》卷末附「名僧傳說處」第二十八亦載：「阿育所起塔，定有舍利事」⁶⁹之文，可知應是記載慧達往長干寺，懇切禮拜，終得感應，掘得三石匣，中有金函盛三舍利，并髮、爪事。此事亦見於《高僧傳》中的《晉并州竺慧達傳》，慧皎即依傳體的處理方式，乃以敘述者的全知觀點，循傳主生平的時間順序加以敘述；並曾以王琰《冥祥記》作為重要的參考資料⁷⁰，但只是簡要記述其籍屬背景、性情描述、死而復活等情節；至於原本記體著墨最力的神祕經驗，也即是入冥遊歷的諸多見證，卻僅以「暫死……備見地獄苦報」等數語帶過。因其

⁶⁸ 參見白化文、李鼎霞釋譯：《題解》，《經律異相》（臺北：佛光文化公司，1998年），頁8-16。有關寶唱生平及著述考，較曹仕邦：《中國佛學史學史——東晉至五代》（臺北：法鼓文化事業公司，1999年）所題寶唱生年四九五年為合理（頁47）。

⁶⁹ 見〔梁〕寶唱：《名僧傳鈔》，《卍新纂續藏經》（臺北：新文豐出版公司，1993年），第134冊，頁9、33。

⁷⁰ 見慧皎撰，湯用彤校注：《高僧傳》，卷14《序錄》，頁524。

作為實錄的傳體，對於異界不可驗證的材料必須有所保留，並加以篩選，故其特別著重者，乃在其出家之後的多方「禮懺」活動，也即是綜述其四處禮敬建業阿育王塔、吳中石像和鄞塔的遊方過程，成為重構一位興福高僧，展現其宗教生命的主旋律。因而轉變其敘述策略，將《冥祥記·劉薩荷》中假觀音菩薩之口的一段話，即勉其「洛陽、臨淄、建業、鄞陰、成都五處，並有阿育王塔；又吳中兩石像，育王所使鬼神造也，頗得真相。能往禮拜者，不墮地獄」，短短不及五十字卻被敷衍為多逾八百字的長篇敘述，成為這篇僧傳敘述的重心。然而慧皎傳文為何要如此「重構」塔、像的諸聖跡？遊方在當時究竟有何宗教上的特殊意義？而此一由遊方行跡所重構的宗教地圖又當如何解讀？對於劉薩荷本人的信仰又有何價值？則是可詳加探究的問題。

慧皎《高僧傳》中最後的記載止於天監十七年(518)，其時正是達摩(?-528)初到中國，梁武帝問：「如何是聖諦第一義」的一年⁷¹，同年也是武帝深相禮遇的僧祐(445-518)之卒年⁷²。若敘述劉薩荷者能從記體而入傳體，被慧皎標舉為僧傳體中「興福」的類型之一，其實就標誌著「高僧」典型出現變化的關鍵年代，這是與帝王弘化與高僧弘法有關的一代大事。自佛教東傳以來，在江南地區梁武帝乃是第一個試圖推動全盤政教結合的政策，打造「佛教國家」願景的帝王，他藉著建造佛寺、重用僧侶，並舉辦各種的崇佛活動，以此建立以帝王為中心的建康教團，並根據「皇帝菩薩」的政、教理念，推行受菩薩戒為主的士族政治改革，並且禁斷酒肉為進行佛教教團的革新⁷³。在佛教弘法必依國主的形勢下，慧皎撰傳的時代契機與兩人均密切相關，一為僧祐，另一為寶唱。僧祐作為建康僧團的核心，精通戒律與營寺造像，不但為王侯受戒之師，白黑門徒達一萬一千人，並且擔任編撰八大部佛典，審決偽經和僧事等事。他滅度之時正值梁武帝興佛行動的高峰。早有學者研究指出，慧皎撰寫僧傳的動機，乃是承續了僧祐，彌補《三藏記》「止有三十餘(譯經)僧，所無甚眾」的缺憾⁷⁴，亟需增列對於佛教東來後各方面有所貢獻的僧人；另外一個大事因緣，就是慧皎雖未直接點名批評寶唱(約466-531)所撰的《名僧傳》，但在《高僧傳·序錄》中卻說

⁷¹ 見〔宋〕志磐：《佛祖統紀》，卷29〈諸宗立教志〉，《大正藏》，第49冊，頁291a。

⁷² 見慧皎撰，湯用彤校注：《高僧傳》，卷11〈齊京師建初寺釋僧祐〉，頁440。

⁷³ 參見顏尚文：《梁武帝》（臺北：東大圖書公司，1999年），特別是第三章（頁91-123）。

⁷⁴ 參見慧皎撰，湯用彤校注：《高僧傳》，卷14，頁524；黃先炳：〈《高僧傳》與《出三藏記集》淵源考〉，二〇〇五年九月十七—十八日於吉隆坡「第二屆馬來西亞傳統漢學研討會」發表之論文（頁3）。

「自前代所撰，多曰名僧。然名者，本實之賓也。若實行潛光，則高而不名；寡德適時，則名而不高」；又說「逮乎即時，亦繼有作者，然或褒贊之下，過相揄揚；或敘事之中，空列辭費。求之實理，無的可稱」。蘇晉仁的研究指出：《高僧傳》對於《名僧傳》中名而不高者不載，共計有八十四人，以宋(45)、齊(20)兩代人最多，其實就隱含扶正時弊的意義⁷⁵。

其次，Arthur Wright 早已指出，慧皎編撰《高僧傳》主要利用南方佛教的資料，而略於北方佛教者⁷⁶。巫鴻據以推論，慧皎所代表的乃是南北佛教對峙下的「南方觀點」，表達了為確立佛教正統地位所做的努力⁷⁷。其間固然有更多論證的必要，但從《高僧傳》取材的偏重不同來加以推究，可知其固然受到政治穩定和經濟繁榮與否的影響⁷⁸，但也絕非僅是由政治、地域的分隔所造成的傾斜。根據學者研究指出，東晉南北朝時期，分裂對立的南北朝之間，事實上還存在著密切的佛教交往，許多僧人跨越了南北國界，到對方政權區域內駐錫、取經、傳經、遊方觀化、尋師訪道與授戒收徒，譬如東晉釋慧叡（約卒於438）⁷⁹、北魏釋曇准⁸⁰皆曾遊方而學，而宋釋法愍⁸¹、釋曇斌（410-474）⁸²等則為問道，而交遊南北各國；同時南北之間僧眾往往書信往返不斷，動靜相聞。其中以鳩摩羅什（334-413）⁸³攜經到長安，東晉僧人紛紛入關受學，參與長安的譯經活動，規模最大，影響也最受矚目，參與者在《高僧傳》中立傳者就多達十一人⁸⁴。儘管如此，當時南北佛教實有南統、北統之分，各具南義、北禪之異趣，湯用彤

⁷⁵ 參見蘇晉仁：〈《名僧傳》與《名僧傳抄》〉，收入張曼濤主編：《佛典譯述及著錄考略》（臺北：大乘文化出版社，1978年），頁32。

⁷⁶ Wright, pp. 383-432.

⁷⁷ 見巫鴻：〈再論劉薩訶——聖僧的創造與瑞像的發生〉，頁434-435。事實上，巫鴻認為《高僧傳》代表「南方觀點」，除了資料偏重之外，另外還有從佛教遺物的象徵意義來論。

⁷⁸ 參見嚴耕望遺著，李啓文整理：《魏晉南北朝佛教地理稿》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，2005年），頁58。

⁷⁹ 見慧皎撰，湯用彤校注：《高僧傳》，卷7〈宋京師烏衣寺釋慧叡〉，頁259。

⁸⁰ 見同前註，卷8〈齊京師太昌寺釋僧宗〉，頁328。

⁸¹ 見同前註，卷7〈宋長沙麓山釋法愍〉，頁285。

⁸² 見同前註，卷7〈宋京師莊嚴寺釋曇斌〉，頁290。

⁸³ 一說其生卒年是三五〇—四〇九年。

⁸⁴ 參見周健、張嘉軍：〈東晉南北朝時期南北之間的佛教交流〉，《許昌師專學報》第18卷第4期（1999年10月），頁56-59。

(1893-1964) 早已有所辨析⁸⁵；藤堂恭俊則在論述江南與江北佛教之異時，從政教關係探討南北朝不同的佛教特徵，南朝佛教在「沙門不敬王者」的堅持下，梁武帝成爲菩薩戒弟子皇帝；而北朝佛教則是政教結合，隨著政局的動盪，而從皇帝即如來觀演變到普遍的無佛感⁸⁶。在此來往密切，卻立場迥異的南北佛教接觸中，慧皎《高僧傳》用駐錫的地域與佛寺作爲僧人的標記，形成「南方多數」的高僧分布圖，其實還留有若干的探索空間，隱然可見南方佛教自我認同的意味。



圖一：劉薩荷出生地與南北朝高僧分布圖
(據嚴耕望《魏晉南北朝佛教地理稿》中圖修改)

⁸⁵ 參見湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（臺北：駱駝出版社，1987年），頁340；另外南統詳見頁415-486；北統見頁487-545。

⁸⁶ 參見藤堂恭俊：〈江南と江北の佛教——菩薩弟子皇帝と皇帝即如來〉，《佛教思想史4——佛教内部における對論——中國・チベット》（京都，平樂寺書店，1981年），頁3-18。

根據〈劉薩荷〉之記與〈慧達傳〉之傳的記載，都說劉氏的籍貫，為并州西河離石人（今山西省離石縣），乃是根據晉以來的郡縣建制⁸⁷，而〈神僧慧達傳〉則是根據唐代新的州道名稱，改稱其本鄉為慈州（今山西吉縣）⁸⁸的高平原上，兩處在空間距離上極近。事實上，從東漢時期開始，佛教既經西域而傳入中國時，并州即因地處必經途徑之一，而受此影響，并州民衆信奉佛教者頗多⁸⁹；特別是少數民族中的君主，前趙昭武帝劉聰（?-318）就認為：「天道至神，理無不報」⁹⁰；石趙（319-351）國內也因佛圖澄（232-348）之故，上下尊奉佛教⁹¹。而三至六世紀中國佛教的傳播，最早大規模接受佛教信仰的，則可能是隴右的羌人⁹²。但是早在印度開始，佛教傳播的形式主要是在城市，僧人與商人同住在一起⁹³；當佛教隨西域商人一起來到中國之初，也都是首先集中在洛陽、長安、建康、鄴城、太原等大都市⁹⁴；而在大都市以外的小縣、鎮，往往只是名僧的出生地，像是廬山慧遠為雁門樓煩（約在今山西寧武附近）人、法顯則為平陽（今山西省襄丘縣）人，都未能形成佛教高僧住錫之地，也非漢地佛教的中心，可見劉薩荷所在的并州佛教當時也並未受到南方佛教界的重視。

從《高僧傳》的記載來看，有關劉薩荷（原文作「河」）的敘述，一如「興福篇」中以戒節苦行著稱的諸僧，其結構是由「見……往（適）……禮拜」的禮懺苦行諸事所貫串而成。禮懺為僧人遊方的主要目的之一，考察「遊方」的宗教活動，原本就是印度僧團的宗教生活中重要的一環，僧人藉著不斷的人間遊行，實踐其進行宣教、教化和尋道等功能⁹⁵。特別是在釋迦滅度之後，佛所遊方行住

⁸⁷ 見房玄齡：《晉書》，第2冊，卷14〈地理上·并州〉，頁428。

⁸⁸ 見〔後晉〕劉昫等：《舊唐書》（北京：中華書局，1995年），第5冊，卷39〈地理二·慈州下〉，頁1475。

⁸⁹ 詳參汪波：〈魏晉南北朝并州地區少數民族初探〉，收入殷憲、馬志強主編：《北朝研究》第二輯（北京：北京燕山出版社，2000年），頁351。

⁹⁰ 見房玄齡：《晉書》，卷102〈劉聰載記〉，頁2659。

⁹¹ 見同前註，卷95〈佛圖澄傳〉，頁2485-2490。

⁹² 參見尚永琪：〈北朝胡人與佛教的傳播〉，《吉林大學社會科學學報》第46卷第2期（2006年3月），頁137。

⁹³ 見季羨林：〈商人與佛教〉，《季羨林文集》第七卷（南昌：江西教育出版社，1998年），頁179。

⁹⁴ 見嚴耕望遺著、李啓文整理：《魏晉南北朝佛教地理稿》，第5章〈東晉南北朝佛教城市與山林〉，頁138。

⁹⁵ 參見蔣義斌：〈中國僧侶遊方傳統的建立及其改變〉，《中國文哲研究通訊》第16卷第4期，頁197-208。

之處，以及佛骨、舍利所在之處，皆需建塔紀念供養。隨著阿育王（Aśoka，約 304-232 B.C.）取佛舍利分盛於八萬四千寶篋中，在羅摩迦國以外起了八萬四千個寶塔，更擴大僧人遊方禮拜的範圍。在漢魏六朝時期，來到中國遊方的僧人已非少數，中國僧人遊方訪道者亦持續增加。根據《高僧傳·序》：「沙門僧寶，止命遊方一科」⁹⁶，也即可見相關事蹟已經可以單獨成書。僧寶的書今雖不傳，而《高僧傳》中即多有關於遊方的記載⁹⁷，其中遊方宣化的僧人，見於記載者即有安清、僧迦跋澄、曇摩難提……等人⁹⁸；遊方問道者有道安、僧朗、慧叡……等人⁹⁹；遠遊佛國求經者如有法顯、智猛……等人；遊方觀化者則有曇無竭、寶亮、僧侯等。換言之，當時中國佛教已形成的遊方傳統，但由於當時中國位處於佛國邊境，經律不全，因而有不少遊訪者，都是以問經訪道為其主要的目的；承傳印度僧團的遊方宣化者次之；崇禮塔像者最少。其次，無論是西來的外國遊方僧，或是西行的取經僧，大部分均被列於《高僧傳》中的〈譯經〉、〈義解〉篇中，只有慧達劉薩荷的禮塔觀方，以及法獻（約卒於 489）往觀聖跡，獲佛牙而返，被單獨列於〈興福〉之篇。根據〈興福·論〉云：「入道必以智慧為本，智慧必以福德為基。譬猶鳥備二翼，倏舉千尋。」¹⁰⁰佛教的生死解脫之道，乃以智慧為先，這是一般重理入所作的理解；然而佛教即作為一種「宗教」，並未完全陷入義理的窠臼，而以《大品般若經·供養窣堵波品》的「聖化—供養—功德」軸線，作為世俗化的供養功德「轉化成聖」的架構¹⁰¹，在實踐上藉由禮敬、供養、讚嘆、受持等具體的宗教行為，以行入的踐行經驗來感應聖境或聖者，即作為自己修行而身登聖境的預備與精神上的操練。因而劉薩荷對於遊冥啓示的實際回應，就是離開本鄉離石所展開的禮懺行動，其實對於不識字的一位信佛者，這正是一種面對罪愆之我進行生命重構的通過性儀式：前罪的負咎感——禮懺的儀

⁹⁶ 見慧皎撰，湯用彤校注：《高僧傳》，卷 14 〈序錄〉，頁 523。

⁹⁷ 以下有關遊方資料，根據中央研究院瀚典資料庫，用關鍵字「遊方」、「遊化」檢索整理而得。見中央研究院漢籍電子文獻，網址：<http://dbo.sinica.edu.tw/~tdbproj/handy1/>，檢索日期：2007 年 11 月 18 日。

⁹⁸ 包括安清、僧迦跋澄、竺佛念、曇摩耶舍、佛馱跋陀羅、釋智嚴、求那跋摩、曇摩密多等人。

⁹⁹ 另有慧觀、曇斌、法獻等人。

¹⁰⁰ 慧皎撰，湯用彤校注：《高僧傳》，卷 13，頁 496。

¹⁰¹ 蔡耀明〈從佛教的聖化觀探討《大般若經·第四會》的般若波羅蜜多的聖化理路：兼論在親見不動佛國的時刻表現出來的對聖境的感知品質〉，《佛學建構的出路：佛教的定慧之學與如來藏的理路》（臺北：法鼓文化事業公司，2006 年），頁 273-324。

式（晨夕懇到、晝夜虔禮、翹心束想）——昇華（興福贖罪）。故在歷程中一再敘述其通過不同地方的禮塔苦行，一再地親近象徵性佛教遺物所在的聖境，以其感應聖靈而進行懺悔，用身體苦行來揚棄故我。如此反覆地經歷自我的分裂、轉變而後重塑的重生過程中，最後乃得以獲致新力量而重構生命的精進品質。

遊方禮懺乃是慧達劉薩荷宗教生命精進的重要過程，但是否就是其「功德」所在呢？仔細閱讀僧傳文本，可以發現在其敘述的比例上，摻雜了大量南方的宗教訊息：諸般佛教遺物與聖像，彷彿轉變為一種佛教物質文化的歷史敘述，也即是慧皎這篇傳文的敘述重點，採取一種跳接式的移動視點，讓劉薩荷兼以朝聖者和發現者的雙重身分¹⁰²，從本鄉暫死而「見」地獄苦報，於是決意出家，乃展開一段前往丹陽、吳郡、會稽等地的禮懺之旅，這一具現遊觀以起信的歷險，完全展現於敘述者特重的視覺筆法：首至京師，先「見」長干塔梢放光之異，便往拜敬；又「見」刹下有光，掘得佛舍利、爪、髮等聖物，而起塔供奉；再「見」長干阿育王女造像；其後往吳中禮像，「見」通玄寺惟衛、迦葉二像；最後則往會稽，「見」鄮塔荒蕪，然經專心觀想後，「見」神光焰發。可見敘述者以劉薩荷實際的行腳與禮拜等苦行，使得湮沒的佛教廢墟與聖物得以重新被發現。這些敘述文本正是敘述者所進行的映照過程，旨在貼近說明慧達為如何自我惕勵，而一一展演禮敬塔、像的大事因緣，同時也極力夸飾塔、舍利、爪、髮等神聖物的神異性，凸顯了禮懺本身即為功德的所在。這種標準化的「類」傳敘述，正表示慧皎的敘述體例，就是具現於分類的標準上，故在諸多高僧中即藉由慧達建立一種典型，才選擇性詳述其生平實際禮敬的事件始末，其終極目標就是藉此強調「道藉人弘，神由物感」¹⁰³的福德觀。故在傳記後慧皎總結說：「達東西覲禮，屢表徵驗；精勤篤勵，終年無改」¹⁰⁴；又在〈興福·論〉中直接表明如慧達招光於刹抄者：「是以祭神如神在，則神道交矣；敬佛像如佛身，則法身應矣。」¹⁰⁵誠如《大乘義章》卷十九所云：「衆生機感，義如呼喚，如來示化，事同響應」¹⁰⁶，為衆生造像、禮像提供了義理基礎。這樣的標誌顯示一位撰傳者的特識所在，所以後來釋道宣，以至現代學者皆襲用「感通」作為其宗教標誌，以之

¹⁰² 前引巫鴻文，亦已提及此一現象，見巫鴻著，鄭岩等譯：〈再論劉薩訶——聖僧的創造與瑞像的發生〉，頁 435。

¹⁰³ 見慧皎撰，湯用彤校注：《高僧傳》，卷 13 〈興福·論〉，頁 496。

¹⁰⁴ 同前註，頁 479。

¹⁰⁵ 同前註，頁 496。

¹⁰⁶ 〔隋〕慧遠：《大乘義章》，《大正藏》，第 44 冊，卷 19，頁 838a。

解釋諸般塔像顯現神異奇蹟的原因¹⁰⁷。從文字學理解「感」字，从咸構字，依據〈咸〉卦之象則表示柔上而剛下，二氣感應以相與¹⁰⁸，就如許慎在《說文解字》中所釋為「動人心也」，可見「感」是一種心與物的交感作用。這種交感的神秘經驗，《呂氏春秋·精通》有精彩的描述：「雖異處而相通，隱志相及，痛疾相救，憂思相感，生則相歡，死則相哀，……神出於忠，而應乎心，兩精相得，豈待言哉？」¹⁰⁹也就是「忠」者能使衷心有所作用，從而促成兩者之「精」彼此能相互「感應」或「感通」。這些感字所複合而成的諸詞，原本是基於古中國氣意識所形成中的基本概念，意指不同範疇間的互滲關係，不僅有知覺的人與人，甚而人與物，並及於人與天，不同物類之間都可相互感應交通。物類相感的原理，原本建立在陰、陽相摩與氣化一體的宇宙觀，認為「氣」作為宇宙的動能，既在個體內形成一個內循環，也與外在的氣相聯繫，如此透過至誠通感的關係，而能與宇宙萬物同振共息，彼此感應¹¹⁰。但這種素樸的感應說，在佛教的義理上被賦予新意，「感應」就被格義化，理解為一種法性上的疏通和普應，也即是將與諸佛相應之理如實無礙地呈顯出來¹¹¹。在經歷南朝初期佛教的格義氛圍，為了適應漢地的文化，就常取用佛教中的感應故事，進而與中國傳統的天人感應傳說並置討論，期使佛經義理能調適中土之人的宗教體驗¹¹²。

柯嘉豪(John Kieschnick)曾在中國中古僧傳研究時，試圖比較基督宗教與東

¹⁰⁷ 道宣《續高僧傳》首列〈感通〉，以取代慧皎《高僧傳》所立之〈神異〉。贊寧在《宋高僧傳》卷二十二〈感通篇·論〉解釋道：「能感所通，則修行力至，必有天神給侍是也；能通所感，則我施神變，現示施他。」（見《大正藏》，第50冊，頁854b）也即是藉由「感通」囊括通感之神異和感通之感應事蹟。參見釋果燈：《唐·道宣續高僧傳批判思想初探》，頁156-162。

¹⁰⁸ 見〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯注，〔唐〕孔穎達疏：《周易正義》（臺北：藝文印書館，1995年影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本），卷4〈咸卦〉，頁1b。

¹⁰⁹ 見〔秦〕呂不韋撰，陳奇猶校釋：《呂氏春秋校釋》（臺北：華正書局，1985年），上冊，卷9〈季秋紀·精通〉，頁508。

¹¹⁰ 相關論述詳參杜正勝：〈形體、精氣與魂魄——中國傳統對「人」認識的形成〉，《新史學》第2卷第3期（1991年9月），頁1-65；另外本文中談到氣與身體的關係，主要參考劉長林：〈說「氣」〉，收入楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流圖書公司，1993年），頁133-136，以及丸山敏秋著，林宜芳譯：〈中國古代「氣」的特質〉，同上書，頁157-169。

¹¹¹ 參見釋惠空：〈諸佛感應論〉，收入《第二屆兩岸禪學研討會論文集》（臺中：慈光禪學研究所，1999年），頁3。

¹¹² 王志宏：《梁·高僧傳福慧觀之分析與省思：興福篇「論」之研究》（新竹：玄奘人文社會學院宗教研究所碩士論文，2001年），頁115-123。

方的神蹟觀，指出基督教中所有的神蹟，皆是出於神的作為，或者就是神本身；而在印度或中國，凡一切不可見的原理、精靈、神祇、妖魔或是怪異現象等都是自然的一部分。因此蒙受印度與中國雙重影響下的漢地佛教，無論是動、植物的感應，或是觀音的感應，都可謂是自然對至誠有道者的回應，而「感通」也就成為僧傳中高僧品質的一種評價標準¹¹³。這種東西宗教、文化的比較，精彩地呈顯漢傳佛教的神蹟具有「自力」的面向。但在此我想要補充的是，這種東方式的神蹟顯示，固然必須透過人的精神力量主動與神道交通或法身互應等神妙境界；如就劉薩荷的故事即可發現：最初冥遊之所「見」幾乎完全受制於人，這種牽制的力量可以化身鬼卒、前世師，或是所謂的「業」，其模式雖是源自印度佛教，卻在實際內容上已悄然注入中土民間信仰的文化內涵；關鍵就在劉薩荷的禮懺行程中，倘若沒有親自「看見」刹梢異光的指引，以及阿育王像遠出江東的神異景象，或許難以在往後數年持續出現禮懺的故事。也就是在東方的宗教文化傳統中，神聖力的顯「示」，就如同宗教學上密契經驗的主動「親近」、「呼召」、「啓示」，可說也是一種「他力」的激發，因而將劉薩荷苦行前往禮敬聖物之跡，就類似「朝聖」的聖地之行，而漢傳佛教則特重塔前禮懺的宗教行爲，從比較宗教見其同的面向言，其實聖地的親至可以在身心狀態上激發內在的感動，在東、西宗教體驗上都占有一定的重要性。

儘管其中較深沈的宗教意涵與後來的深刻影響，已非劉薩荷作為一個缺乏經義素養的稽胡僧人所能預期者，故慧皎的筆端常會突然偏離了禮懺的腳蹤，或直接跳躍至劉薩荷之後、或轉瞬間又回溯在他之前的種種事蹟，凡此都是劉薩荷未能親歷的歷史場景，例如在劉氏發掘佛舍利遺蹟將近十年之後，晉孝武帝（司馬曜，362-396）才在長干塔旁建刹；而他所禮拜的阿育王造像，則是從西域傳來，其金像、蓮花趺、圓光分別從丹陽張侯橋浦、臨海海口、交州合浦等三個相隔甚遠之地，歷經四十餘年，方才一一聚集，重新組合之後，始展現出他所見之瑞像全貌；而吳中通玄寺的惟衛、迦葉二佛，亦追溯自早他約五十年，如何浮至吳松江口，如何只接受奉佛者潔齋往迎之靈異¹¹⁴；至於會稽鄮塔的重造，則是進入劉宋以後，才由郡守孟顛加以開拓。換言之，慧皎藉由劉薩荷的禮懺行腳，表

¹¹³ 見 Kieschnick, pp. 96-99。

¹¹⁴ 後來梁簡文帝撰寫〈吳郡石像碑〉，敘述外國僧人聞知此二石像的神力，特別到此禮拜，則非慧皎可見。文見〔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），第3冊，《全梁文》，卷14，頁5a-6b。

現出東晉南朝政府特殊的宗教情境，也即是官方基本上嚴禁人民私自造碑、像，而阿育王的釋迦像，以及惟衛、迦葉等金身佛像自行南移的神蹟，既使其成爲突破此一禁令的特例，在梁朝以前少數得以保存的南方佛像¹¹⁵，且普遍贏得帝王、官員的敬信，因而擴大佛教在南方的影響力。同時更重要的是，根據文中塔、像的發現與建立，已然描繪出「道由人弘，神由物感」的宗教圖像，而開展出一種嶄新的南方意識的佛教地圖。（亦可參看圖一的高僧分布圖）

事實上，苦心追尋作爲象徵佛身與佛法的阿育王塔，既關乎佛教徒一人的福報，也被視爲佛教大化的徵祥之跡¹¹⁶。許理和 (Erik Zürcher, 1928-2008) 就此認爲此一行動還另有兩個重要作用：一是作爲佛教在中國上古時期早已存在的證明，可以提供必要的譜系，以之提高佛教的地位；二是可將這些塔、像的出現，解釋爲君主德行的祥瑞之象¹¹⁷。根據《阿育王經》的記載，阿育王的前生爲布施佛陀沙土的小兒，因此隨喜心而轉世到地上傳布佛法，以達到拯救世人的目的¹¹⁸，也即是被視爲具有「輪轉聖王」的預示性質。故塔、像的出現或降臨並非僅爲一種神聖物，常伴隨著濃厚的政治意味，也就論示聖王政權上的正當性¹¹⁹。因此聖王神話在漢地因應祥瑞文化而普遍盛傳，當時從華北的臨淄、洛陽直到江南的建康、會稽，都有類似的遺跡傳說出現，其實多與當時政治的治亂興衰在集體心理上有密切的關係。根據柯嘉豪的研究指出：僧傳編纂的首要宗旨，在於爲佛教教團的所有成員建立可循之修行典範；同時也是朝廷將佛教典籍正典化的重要工程之一，故往往比較顧及當政者及一般士人的觀感¹²⁰。何況《高僧傳》中所記載的多是受到官方禮重的高僧，甚至是被奉爲國師者，他們多擔任預言或神祕知識的

¹¹⁵ 參見劉淑芬：〈從造像碑看南北朝佛教的幾個面向〉，二〇〇七年五月一—三日臺北中央研究院歷史語言研究所主辦：「中國史新論·宗教篇與性別篇研討會」發表之論文，頁8。感謝劉教授特別提醒，並惠賜當時未出版之大作！

¹¹⁶ 見《法苑珠林·敬佛篇第六·觀佛部第三·感應緣·東晉荊州金像遠降緣》，其曰：「宋孝武帝時，像大放光，江東佛法一期甚盛。宋明帝太始末，像輒垂淚，明帝尋崩，嗣主狂勃，便有宋齊革運。」〔唐〕道世：《法苑珠林》，見《大正藏》，第53冊，頁385b。

¹¹⁷ 許理和 (Erik Zürcher) 著，李四龍、裴勇譯：《佛教征服中國》（南京：江蘇人民出版社，1998年），頁347-350。

¹¹⁸ 此說見〔梁〕僧伽婆羅譯：《阿育王經》，見《大正藏》，第50冊，頁140b。

¹¹⁹ 參見周伯戡：〈慧遠「沙門不敬王者論」的理論基礎〉，《國立臺灣大學歷史學系學報》第9期（1982年12月），頁67-92，特別是第四節「佛教的宇宙觀」部分。顏尚文：〈梁武帝「皇帝菩薩」的理念及政策之形成基礎〉，《師範大學歷史學報》第17期（1989年6月），頁1-58。

¹²⁰ 參見 Kieschnick, pp. 1-15。

儀式專家，而與世俗政權之間的關係更是錯綜複雜。其中除了苻秦時聲名顯著的浮圖澄、釋道安之外，另如《高僧傳·釋玄暢傳》也記載：「弟子法期見神人乘馬，著青單衣，繞山一匝，還示造塔之處。以齊建元元年(479)四月二十三日建刹立寺，名曰齊興。正是齊太祖受錫命之辰，天時人事，萬里懸合。……乃致書……伏謂茲山之符驗，豈非齊帝之靈應耶？」¹²¹從這一例證，明顯可見南朝僧人曾參與符命預言的創造。此乃緣於在亂世中亟需一種安定感，故需藉著這些大師的異能形象與能力，在社會上下階層共同為未來建立一種聯繫的重要途徑，宗教正是希圖以此收到安定社會人心的效果。

綜言之，遊方生活作為僧眾學習離執的一種方法¹²²，特別是在世局動亂的南北朝時代，「在道多諸惡」¹²³，其行旅途中，風雪雨露、野獸猛禽和強梁盜賊之患甚多，在人性的試煉上就愈加顯著：如晉帛僧光「遊於江東，……忽大風雨，群虎號鳴」；宋法顯曾在耆闍崛山夜遇三隻黑獅子¹²⁴；宋慧叡「常遊方而學，經行蜀之西界，為人所抄掠」¹²⁵，凡此等等均可見宗教旅途中的艱難險巇。大西龍峰的〈遊方考〉也談及六朝時期僧人旅行所遭遇的困難，並且考察遊方僧在胡商、大乘佛教和中國孝的倫理情境中，所具有的不同義涵，乃以僧寶亮觀方弘化前的心理掙扎為例，強調中國「沙門去俗，以宣通為理，豈可拘此愛網，使吾道不東乎？」¹²⁶這裏所說的「愛網」不足以拘絆，固然是指自幼訓育寶亮的道明法師，也包括對於熟悉的環境居所等定居之愛的割捨；而強調所追求的是宣教弘化的大愛，因此在《高僧傳》有關遊方的記載，基於大愛的宗教理想，對於險阻往往數筆帶過，並不多著墨於旅途的辛勞，更不會夸飾旅途的見聞，因而就使一位遊方者的身心歷煉付諸闕如。現今所見看到有關遊方旅程倖存的少數描寫，也都只是為了凸顯其菩薩的護佑，或是示其感通而已，重點都一致趨向於遊歷過程只是達成崇佛弘教的目的。由此可見一位高僧的心路歷程，慧達本以好殺的武人悟

¹²¹ 見慧皎撰，湯用彤校注：《高僧傳》，卷8〈義解〉，頁315。

¹²² 參見釋能融：〈早期佛教僧眾教育略談〉，《中華佛學研究》第4期（2000年3月），頁59-125。

¹²³ 見慧皎撰，湯用彤校注：《高僧傳》，卷6〈晉廬山慧遠〉，頁221。

¹²⁴ 見同前註，卷3〈宋江陵辛寺釋法顯〉，頁88。

¹²⁵ 見同前註，卷7〈宋京師烏衣寺釋慧叡〉，頁259。

¹²⁶ 見同前註，卷8〈梁京師靈味寺釋寶亮〉，頁337。大西龍峰：〈遊方考（一）〉、〈遊方考（二）〉，《駒澤大學佛教學部研究紀要》第54、55號（東京：駒澤大學，1996年3月、1997年3月），頁263-268、頁207-212。

道，一變而為《高僧傳》中精勤禮佛的僧人，正緣於他並不屬於佛理高深的義解背景，卻可透過他的行蹤體現行入的實踐性，凡此佛、塔、舍利的諸般神異所彰顯出來的聖境，更加能堅定一位修行者的信念，激勵他一再踐行遠遊的空間移動，隨著禮懺像、塔的腳蹤所開展的宗教地圖，從丹陽、吳中到會稽，也呈顯出大道東移後佛法普化的徵祥圖像；而慧達作為一位福德高行的苦行者，也就由此在其宗教地圖上建立了一幅全幅開展的成道者之行旅圖。

三、重現遊觀冥界的圖象

道宣、慧皎兩人後來都刻意省略的入冥情節，原來所要反映的乃是盛傳一時的一種集體想像，因其時代趣味與文體特質，而成為王琰重構劉薩荷行跡時著力最深的部分。這一入冥的神秘經驗，經由視覺性的冥界圖象，讓劉氏啟悟到個人與佛的三世因果，激發他幡然悔悟而走上修道之路。因此在劉薩荷一生的諸多傳說中，最能感動學佛者的就在於其歸依的起信因緣，其所以流傳最早、也最廣，就是在他前半生最關鍵的事件——暴死遊冥的起信故事。在宗教學的聖者研究中，這種歸依心理的個案研究，常標舉典型人物作為信仰發動的類型，劉薩荷正是作為入冥類型中的成功典範。因其事涉神秘的空間進出，也就具有民間故事的趣味性，從首見於王琰《冥祥記》的記體表現，到正史《梁書·諸夷·扶南國》、《南史·夷貊·扶南國》、後到故事性的〈劉薩訶因緣記〉、佛史的《佛祖統紀·法運通塞志·晉·武帝》等，皆一再反覆提及此事。《冥祥記·劉薩荷》即屬記體，雖也涵蓋籍屬背景、性情描述，但敘述者所重者則在於死而復活、地獄苦報的見證，從而導致出家的結局。而「不知所終」的最後結筆，除了受限於江南訊息的阻隔，其實也可視為襲用宗教傳記的一種傳統筆法，並無傳記體本身的嚴肅意義，敘述主體所在卻僅以簡單的「說云」兩字，即引括劉薩荷的冥遊經歷，這一約占全篇百分之九十篇幅的敘述策略，乃是在劉薩荷復活出冥後，才採用倒敘的方式自敘其入冥經歷。這種採用有限的敘述觀點陳述其冥界遊觀，只是援用六朝入冥譚的習套，在這種志怪的文化氛圍中，不識字的劉薩荷如何起信的經歷，卻是便於參與冥界遊行的集體想像，描寫其暴死後的所見、所聞和所感，其終極目的就是歸依，藉由見證冥界的因果業報，說明一位高僧的入佛因緣。

王琰《冥祥記》的敘述，乃是扎根於有關觀世音信仰應驗譚的時代風氣

中¹²⁷，藉由劉薩荷的神異經歷，全方位吸收回應當時的宗教議題，像是親情倫理、承負報應、形神思想……等。但所占篇幅不多的禮敬佛、像、經、塔，才是彰顯佛力如何在現世生活世界中靈顯的宗教場域；將不可見的他世、他界，作為其實踐佛法的救度空間，也即是宗教學所關注的密契體驗顯現的場所(place)¹²⁸；遊方僧人與佛教居士在記體中的角色功能，就是以佛教靈驗事件中作為重要的宗教見證者與傳播者¹²⁹，王琰顯然刻意蒐集、記錄這一類宗教體驗的案例，目的就在書寫主角的內在：從起信的啓蒙，在回顧中認知其情慾生成、衝突的糾葛，終極則是以諸多的境頭了悟萬物苦聚無常的哲理，故試煉過程中對於自身所遭的際遇或苦難，需要佛教以因果輪迴賦予合理化的詮釋；而禮佛、誦經、建塔等具體的宗教實踐，乃是悟道之階，如此就將當下的苦集世界藉由聖化之行旅，轉懼為喜，轉危為安。佛教作為東方宗教，特重修行以達終極真實，劉薩荷故事在民間社會之所以具有民俗趣味，就是在於能具體描述修行體驗的實例，激勵信眾歸心淨土，朝向未來的樂土¹³⁰。

魏晉南北朝時期所出現大量的冥界遊行故事¹³¹，趙泰的故事常被視為最顯著

¹²⁷ 相關研究頗多，如塚本善隆：〈古逸六朝觀世音應驗記の研究——晉謝敷、宋傅亮《觀世音應驗記》〉，收入京都大學人文科學研究所編：《創立二十五周年記念論文集》（京都：京都大學人文研究所，1954年）；牧田諦亮：《六朝古逸觀世音應驗記の研究》（京都：平樂寺書店，1970年）；小南一郎：〈觀世音應驗記排印本跋〉，收入〔劉宋〕傅亮、張演、〔齊〕陸杲撰，孫昌武點校：《觀世音應驗記三種》（北京：中華書局，1994年），頁69-87；孫昌武：〈六朝小說中的觀音信仰〉，《游學集錄——孫昌武自選集》（天津：南開大學出版社，2004年），頁298-320。

¹²⁸ 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》（臺北：立緒文化事業公司社，1999年），頁201-202。

¹²⁹ 參見范軍：〈佛教「地獄巡遊」故事母題的形成及其文化意蘊〉，《華僑大學學報》（哲學社會科學版）2005年第3期，頁72；拙作：〈王琰與生活佛教——從《冥祥記》談中古宗教信仰與佛教記、傳等相關問題〉，收入李豐楙、廖肇亨主編：《聖傳與詩禪——中國文學與宗教論集》，頁239。

¹³⁰ 詳參拙作：〈眾生入佛國 神靈降人間——《冥祥記》的空間與慾望詮釋〉，《政大中文學報》第2期（2004年12月），頁3-34。

¹³¹ 「冥界遊行」這個題目目前已有前野直彬教授的專文，重點放在辯證中國地獄觀念的淵源和本土性，見前野直彬：《中國小說史考》（東京：秋山書店，1995年），頁112-149；另有澤田瑞穗：《地獄變——中國の冥界說》（京都：法藏館，1968年）、Wolfram Eberhard, "The Various Hells: Structure, Population, Administration," in *Guilt and Sin in Traditional China* (Berkeley: University of California Press, 1967), pp. 24-59、小野四平：〈酈都冥界的成立〉（《中國近世における短篇白話小説の研究》，東京：評論社，1977年），已對地獄的各個層面及相關的習俗加以解釋。近人侯旭東：〈東晉南北朝佛

的例子¹³²，正因其首尾一貫，對於冥界的描述最為詳盡，包括入冥、檢籍、冥判、案行地獄（遊獄）、誤羈遣還等情節單元。這類故事的敘述主體即為「遊獄」的部分，可細分為諸獄刑罰、冥界遇親、興福解罪、世尊度人、治畢變報、問樂報謫罰之理等，詳列地獄苦報之因果，以及救贖解罪之法則。遊獄作為異界空間的情節敘述，在夸飾地獄刑罰之外，通常都會安排路遇故舊的情節單元，就像趙泰也在看盡貫舌、鐵床銅柱、巨鑊、劍樹等各種地獄的楚毒後，竟然「見」祖父母及二弟也在劍樹地獄，遭受「人眾相訾，自登自攀，若有欣競，而身首割截，尺寸離斷」的酷刑，使之「相見涕泣」。安排遊冥者遊走的異界，一個滿目披髮、裸形、流血、焦爛、碎墜和割截的懲罰空間，都是有意透過身體的懲罰作為物質性的手段，所要產生的則是精神上的羞辱與撕裂，入冥所見者就是製造陌生疏離，而逼使旁觀者轉而面對其骨肉至親，這種人間刑獄圖像的集體投射，對照儒家不可毀傷身體髮膚之教，正是以視覺性的圖像，直接使其感同身受，藉以激動其內在的不忍與同情，在這樣民間信仰的身體圖像前，就可帶出修行過程為何是興福、解罪。佛教進入漢地，就利用中國死生相續的親情倫理觀而「設教」，結合了先人罪謫和宿業因緣觀，依亡者之所願而興福，不但可解救亡者於地下，也是為一己、一家之福計¹³³，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，六朝佛教故事在發展過程中始終需嚴肅面對漢地的倫理衝突，經由調適而後展現其教義上的一大轉折。

王琰的敘述面對眾多的「冥界遊行」類型，在〈劉薩荷〉的冥遊敘述中有兩個顯著的特色，一是極寫入冥、登籍的過程；二是簡化「地獄刑罰」的敘述。有關入冥之始，他如此寫道：

將盡之時，見有兩人執縛將去，向西北行。……

見有一人，執弓帶劍，當衢而立，指語兩人，將荷西行。

教天堂地獄觀念的傳播與影響——以游冥間傳聞為中心〉（《佛學研究》〔北京：中國佛教文化研究所，1999年〕），則從唱導所用的素材分析佛教與本土觀念及敘述方式的源流。另外范軍：〈佛教「地獄巡遊」故事母題的形成及其文化意蘊〉（頁69-79）一文，乃是以《冥祥記》收錄的入冥故事，作為分析佛教地獄觀念如何為中國冥界增添的新內容。

¹³² 見〔劉宋〕劉義慶：《幽明錄》，收入魯迅：《古小說鈞沈》，上冊，頁310-313；王琰《冥祥記》（據王國良：《冥祥記研究》〔臺北：文史哲出版社，1999年〕，頁76-81。本文凡引《冥祥記》皆據此版本）文字更詳。本文以《冥祥記》所載為討論。

¹³³ 參見拙作：〈形見與冥報：六朝志怪中鬼怪敘述的諷喻——一個「導異為常」模式的考察〉，《中國文哲研究集刊》第29期（2006年6月），頁7-8。

見屋舍甚多，白壁赤柱。……荷就乞食……將欲擊之……遂無所得，復西北行。

（《冥祥記》，頁135）

情節的推進都是透過劉薩荷的眼光，以「見……，……西（北）行」的敘述方式，鋪陳空間景物的變化；也即是說入冥者劉薩荷，乃是在忍飢、飽受驅策的被動狀況下，逐漸向西北移動¹³⁴。北向或意謂著上行，故下文接曰「行路轉高，稍得平衢」；西向本為太陽西沈之處、與死者的國度有關¹³⁵。在魏晉南北朝時代的志怪故事中，初死者所去之處本來多在泰山深處¹³⁶，故入冥之路多為東行、或東南行¹³⁷。然根據《梁史》、《南朝寺考》等記載，劉薩荷生前曾為梁城突騎，駐守襄陽¹³⁸，暴卒後卻往西北上行的方位描述，不可能是往泰山、華山或者是酆都等冥府，而是影射了循崑崙升天的觀念。若從稍後專門負責登錄死籍者，已從執朱筆點校的老人¹³⁹，轉變為女子相從的虎牙老嫗，就與《山海經》中崑崙王母的形象頗為吻合。侯旭東研究指出，死後升天原本為佛教中義，具體循崑崙山升天則純為本土的觀念，至少在漢代已明顯見諸記載¹⁴⁰。然而兩種觀念的結合，相較

¹³⁴ 《冥祥記》中死後向西北升登的記載，還有〈史世光〉，「將（張）信持齋，俱西北飛上一青山」（王國良：《冥祥記研究》，頁102）。

¹³⁵ 參見陳敏齡：〈西方淨土的宗教學詮釋〉，《中華佛學學報》第13期（卷上·中文篇）（2000年5月），頁93。

¹³⁶ 明言泰（太）山者如《列異傳·蔣濟》、《列異傳·蔡支》（分別見魯迅：《古小說鈎沉》，頁139、145）、《搜神記·胡母班》（見〔晉〕干寶撰，汪紹楹校注：《搜神記》〔北京：中華書局，1979年〕卷4，頁44）、《搜神記·賈文合》（卷15，頁180）、《幽明錄·趙泰》、《幽明錄·舒禮》（分別見魯迅：《古小說鈎沉》，頁310、262。）詳參前野直彬：〈冥界遊行〉，《中國小說史考》（東京：秋山書店，1995年），頁112-149。有前田一惠之中譯本，收入王秋桂編：《中國文學論著譯叢·上冊小說之部》（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁487-522。

¹³⁷ 如《搜神記·戴洋》：「戴洋……病死……乘馬東行」（卷3，頁25），《幽明錄·趙泰》：「但言捉將去，二人扶兩腋東行」（魯迅：《古小說鈎沉》，頁310）；《冥祥記·石長和》：「初死時，東南行」（王國良：《冥祥記研究》，頁153）。

¹³⁸ 對慧達行蹟的考證，參見王志宏：《梁高僧傳福慧觀之分析與省思——興福篇「論」之研究》，附錄1〈「興福」或「感通」——慧達傳於《高僧傳》及《續高僧傳》之定位〉，頁257-285。

¹³⁹ 見劉義慶：《幽明錄·張良》，頁273。前野直彬認為此一老人實為司命的形象，也即是類似北斗之類主死的尊神。見前野直彬著，前田一惠譯：〈冥界遊行〉，頁497-498。另外侯旭東：〈東晉南北朝佛教天堂地獄觀念的傳播與影響——以游冥間傳聞為中心〉，頁250-251有更詳細的歷史考證。

¹⁴⁰ 侯旭東舉《山海經》之〈海外西經·登葆山〉、〈大荒西經·靈山〉、〈海內經·華山〉；《淮南子·墜形訓》；《論衡·道虛篇》；曹植〈升天行〉、〈苦思行〉等，證明由崑崙上天。見侯旭東：〈東晉南北朝佛教天堂地獄觀念的傳播與影響——以游冥間傳聞

於亡者東行歸於泰山冥府的傳統說法，則是較為晚出而罕見，將人生的終極歸處整個西移，就顯示其為更進一步的佛教化。

第二部分有關登籍情節的描寫，其敘述筆法大致依循前例，跟隨著劉薩荷的腳步往西移動，而跟隨其所見也隨之變化：

見一嫗乘車，與荷一卷書，荷受之。西至一家，館宇華整，有嫗坐于戶外，口中虎牙。……女取餘書比之。 (《冥祥記》，頁 135)

視角不變，而敘述方式則微有變化，呈顯為「見……。西至……，有……」模式，所見則由早先白壁赤柱的屋舍群聚的民居景象，轉變為館宇華整的官府氣勢；也由執弓帶劍之人守衛的外圍區域，進入由老嫗、女子負責文書校對的宮禁範圍。

到此為止，在整個羈送的過程中，敘述者均未明言劉薩荷的感受和心理變化，但從他被「執縛」西北上行，所觀看到人、事、景、物接連變化，只能用「兩人」、「一人」、「一家」、「有女子」、「一嫗」、「兩邊列樹」、「屋舍甚多」等模糊的描述；要不即是「空中聲言」、「有人從地踊出」和口中虎牙的老嫗等怪異現象；而所到之處乃是必須通過執弓帶劍之人的看守，以及文書比對的手續，顯然意指一種禁閉空間。從這種陌生、幽閉的異常環境，傳達出一種不明究理的不安情緒，其實這正是人暴死而突然進入死亡的終極圖像。王琰藉由劉薩荷入冥過程的書寫，既呈顯出一個永恆的宗教經驗，也表現當時已「複合」了佛、道的死亡圖像的集體想像 (collective imagination)¹⁴¹。

其次，〈劉薩荷〉中大幅簡化了有關「地獄刑罰」的敘述，除了寒冰地獄「見」飛冰斷首腳之刑之外，僅以「獄獄異城……楚毒科法，略與經說相符」帶過，反而有意將「巧遇故舊」的敘述單元擴大，不僅在此「見」其從伯，而得聞其自述罪福因果的情節，並另增一次遇其前世師的情節，目的就在啓發他瞭解自己與佛的因緣和三世因果，更加深了遊獄情節的宗教意涵。劉薩荷入冥之後，一路所「見」雖多，但從佛教的認識論角度來看，世間事物均屬於空洞的名相，徒

為中心》，頁 251-252。

¹⁴¹ 參見李豐楙：〈凶死與解除：臺灣民間「三教合一」的問題〉。“Reviewing the Past, Projecting the Future—Harvard-Yenching Institute’s Contributions to the Advancement of the Humanities & Social Sciences in Asia” 研討會第二場：“Deepening the Understanding of Chinese Religions: A Confluence of Anthropological and Historical Studies” (哈佛燕京學社主辦，2006 年 6 月 3 日)。

然生起種種妄想執著¹⁴²，而使人自陷於惶惶不安之中。到底如何才能將所聞見的虛假表象，轉化為對實相的認知？諸經所論甚多而實大同而小異，即以《般泥洹經》為例，認為「立信、立戒、布施、多聞、廣學智慧」¹⁴³，乃是修道者必經之途。然凡夫要能起信、立戒，解行並重，其根本就必須始於折伏習氣、依師學習。佛教內部特重師資傳授，從佛陀至今，為師者需肩負起修道引導、真理傳承的責任，即使累世相隔，仍會深入地獄，引度誤入歧途、忘失前業之徒；而為徒者也要信受師傳，聞法而喜。這種明師引度的動人故事，契合於東方文化傳統中的尊師重學的心理，而特別容易受到人們的接受與喜愛，故成為後世宗教小說的重要母題¹⁴⁴。所以稍後的《高僧傳》即合併遇親與觀音說法的情節單元，以前世師在地獄說法的情節來加以取代。

同時，在此明師引度的母題發展下，遊獄的敘述在原本「見……行……」的基本語法之外，更衍生出一個「識／不識」的重要主題：也即是原本在全然陌生的環境中前行的劉薩荷，如何由不識轉為識的關鍵。敘述從「見我兩沙門」開始，劉薩荷雖順隨相從，與其俱行，其實是完全「不識」；接下來「遙見」黑鐵城，依然不識；再「見」黑膚長髮的獄中鬼，仍然沒有反應；直到寒冰獄後，他才突然「識宿命」，覺察自身的三世輪迴因果，也即是了悟前「業」，而「識」得兩沙門，「知」二者原為他當沙彌時之師。當時係因個人身犯俗罪，而不得受戒，往後則兩世分別生於羌中、晉地，卻仍不能從佛，以致「不識」佛法。正可補充說明了全文一開始所言：劉薩荷「不聞佛法；尚氣武；好畋獵」，此乃敘述其全然迷失的原委。然後就在兩位僧師的適時指引點化下，在他展開諸獄遊行之前，終能「發念」歸佛，所謂「念佛」，基本上是憶念佛的功德，觀想具體存在之佛相、佛陀之功德；也即是所謂的「觀想念佛」，而將心思「定觀」於佛，小乘偏重思念釋迦牟尼佛，大乘則認為三世十方有無數佛，故所念之佛為數眾多，一般多以阿彌陀佛為代表¹⁴⁵。根據《阿含》諸經，念佛可歸入三念、六念、十念

¹⁴² 《楞伽經》卷四即曰：「愚夫計著俗數名相，隨心流散。」〔劉宋〕求那跋陀羅譯：《楞伽阿跋多羅寶經》，見《大正藏》，第16冊，頁511a。

¹⁴³ 參《般泥洹經》，卷下，見《大正藏》，第1冊，頁187a。可詳參冉雲華，〈佛教中的「多聞」概念——佛學與學佛問題的展開〉，《中華佛學學報》第5期（1992年7月），頁31-48。

¹⁴⁴ 參見拙作：〈《東度記》研究——由「願」與「度」展開的詮釋觀點〉，《中國文哲研究集刊》第24期（2004年3月），頁105-128。

¹⁴⁵ 事實上，根據Sukhāvati的原始本意，並非專指阿彌陀佛的極樂國土，因此專念之佛為

之一¹⁴⁶。念佛，既是專注念頭，由影像的投射而延伸出一種穿透力和觀解力，也是對釋尊表示歸敬、禮拜、讚嘆、憶念之意。由念佛之功德，能使貪瞋癡不起，可生於天上，得入涅槃，也更是開啓了由「見（聞）」到「識（解）」的關鍵之鈕。

事實上，敘寫劉薩荷從一開始受縛、被驅趕，而踏上求告無門的入冥之路，既已區隔出有罪／無罪者的身分；而此一寒冰鐵獄的酷刑，則只是進一步震懾其心。「歸命釋迦文佛」，也即是以「信」得慧的修持法門，而信實含有澄淨、決定、歡喜、尊重、隨順、讚嘆、不壞、愛樂等多重義涵¹⁴⁷，也為往後「觀音說法」的解救之路奠定了基礎。《妙法蓮華經》曾論聞經隨喜的功德，甚於人施四百億阿僧祇世界，又令得阿羅漢果所得功德¹⁴⁸。故寫在他臨去之前，觀音菩薩特別指出：「汝應歷劫，備受罪報。以嘗聞經法，生歡喜心，今當見受輕報，一過便免。」¹⁴⁹這種一聞經法即歡喜生信，決定出家為沙彌之行，讓此犯殺生重罪之身，成為僅受輕報之刑的原因。

在遊冥行程的尾聲，劉薩荷歷經冥判後，已接受射鹿、雉、雁等罪之報，而被人以叉投於大鑊之中。有趣的是這時候薩荷的視線，第一次由外物轉向自己，「自視四體，潰然爛碎。有風吹身，聚小岸邊，忽然不覺，還復全形」；受完罪報而復生後，又「遙見故身，意不欲還。送人推引，久久乃附形」¹⁵⁰，意指本我已退出「身體」的拘錮，看盡形滅、形生，以及卒後臭壞的皮囊，因而生出厭離之心，回歸到「我」自身的本真實相。從另一方面來說，應該也是一種「不淨觀」的運用。經典中凡有多種不淨的觀屍法，以斷除我人對肉體之執著與情執，

可為釋迦、藥師佛或任何一尊佛，詳參釋道昱：〈止觀在中國佛教初期彌陀信仰中的地位〉，《圓光佛學學報》第2期（1997年10月），頁31-61。Kenneth K. Tanaka, *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine: Ching-ying Hui-yüan's Commentary on the Visualization Sutra* (Albany: State University of New York Press, 1990), p. 3.

¹⁴⁶ 六念之念佛，為念佛之大慈大悲無量功德，與念法、僧、戒、施、天，同為修行法，見《雜阿含經》卷三十三。《增一阿含經》卷一載有念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天、念休息、念安般、念身非常、念死等十念。參見芳岡良音：〈阿含經における念佛の起原〉，《印度學佛教學研究》第9卷第2期（1961年3月），頁130-131；黃夏年：〈《阿含經》念佛理論研究〉，《宗教研究》2001年第2期，頁66-73、105。

¹⁴⁷ 參見龍樹造，〔後秦〕筏提摩多譯：《釋摩訶衍論》，卷1，見《大正藏》，第32冊，頁597a。

¹⁴⁸ 見〔後秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷6，同前註，第9冊，頁46c-47a。

¹⁴⁹ 見王國良：《冥祥記研究》，頁137。

¹⁵⁰ 同前註，頁137-138。

譬如據《大智度論·釋初品中·八背捨義》中的背捨之法，即含括觀他身中有九相，即青瘀相、膿爛相、壞相、血塗相、蟲噉相、脹相、離壞相、燒相和骨相¹⁵¹。遊觀地獄的過程，其實既是敘述者以遊獄者帶領讀者的觀他身，離血塗、蟲啖、燒相、離壞等不淨的過程，更有趣的是劉薩荷的故事中又發展出觀自身不淨的情節。

從王琰處理〈劉薩荷〉一文的敘述，可見「冥界」圖像乃透過一位遊冥者的視野，帶領讀者重見此一福／罪二分的兩重世界：前者迎目而來的，乃是紅白相間的色調，人皆華屋美服，執杵力士環護，象徵富足安全之樂處；後者則是黑冷怪異，充斥著酷刑斷肢、殘軀，大致就如《鐵城泥犁經》所記載¹⁵²，然而《泥犁經》是以佛持天眼視天下人，經文中用高樓下望、清水視魚石等為譬，採用一種俯觀的角度觀看地獄苦刑，昭顯天下人所從來的善惡變化，以證成人生世間生者死者如泡起頃之理；而敘述劉薩荷的入冥，則是以罪人的身分親身遊走於其間，雖不乏諸獄苦報的描寫，但他履踐於這個黑冷飢乏的物質性空間，乃後隨其心念歸轉於佛，而「示有光景」，「見」到光影的指引，原來正是觀音大士的莊嚴相貌、黃金身形，散發出閃耀的金光，這樣的光輝既是肉眼的感官，更是象徵精神上的亮光。換言之，也即是經由以黑冷地獄／暉明觀音等物質性的對比，表達冥中的真實感受，從而達到內在靈性的啟發，此後菩薩數千言的說法，方可聽之於耳，而入之於心。接下來敘述的冥判情節，儘管科法依然嚴明酷烈，但他反而能不再拘限於故形，反而處於形神分離的狀態，靜觀自己身體的形毀、形聚，最後雖得以復生，但這段遊冥的經驗卻已扭轉他觀看世界的「視域」(horizon)，從原本尚氣武、好畋獵，從此厭離塵世，蛻變為奉法精勤的出家人了。

四、結論

在宗教學上，宗教傳記乃是藉由聖者、聖地的遺跡，經由傳主的敘述，在不同的歷史情境下建立模型。「道以人弘」，佛教東流之初到後來的普傳漢地，其實主要就是依靠歷代僧尼、居士的發願弘法、護法與衍法。因而可說中古僧俗二

¹⁵¹ 龍樹造，鳩摩羅什譯：《大智度論》，卷21，見《大正藏》，第25冊，頁215a-217a。

¹⁵² [東晉]竺曇無蘭譯：《鐵城泥犁經》，見《大正藏》，第1冊；另參《師子月佛本生經》，見《大正藏》，第3冊。

界之人皆積極參與了僧人傳、記體的寫作，才能保留了當時僧人在華的諸般事蹟，既記錄了魏晉、隋唐兩個佛教高峰期的發展形成過程，以為史鑒¹⁵³；同時也透過書寫主體的建構、實踐的演繹過程，乃以僧人記、傳的書寫方式，介入和干預一向看似井然有序的方外世界。而《集神州三寶感通錄》則認為感應事蹟的傳播，不但有助於「開信於一時」，也可「陳跡於後代」（頁 404a），而集中載錄雜傳、傳記、筆記中相關的佛教事蹟，凡有佛舍利、佛像、佛寺、經典，以至於僧俗靈異等，期望運用大量具體的事件、史實拼合、重構，建立一組組形象性的觀念化模型，闡明罪福因果關係之絕對性，以此增強這一關鍵的布化期中土人對於佛法的基本信念¹⁵⁴。儘管《冥祥記》、《高僧傳》與《集神州三寶感通錄》分別作為記、傳、錄三種性質不盡相同的佛教書寫，目的卻都是為了宣教與護教，只是所訴求的接受對象，各有教內/教外、信教/毀教之別；但彼此之間又有相當高度的互文性，包括文本與觀點的互參其用，總體表現於對同一人的記憶、重複與修正，從而形成多采多姿的表現結果。

劉薩荷即被佛教史家取作中土聖僧的人物類型之一，乃是前後經歷三種文人的敘述重構：從輔教雜傳而至僧人正傳，以至於作為僧人宣驗的傳記記載，有趣的就是其整體的形象並非單由其一就可窺其全部的面向，而是逐步拼合、衍化、增生而成。今人同樣也需綜合三種敘述於一，才能完整地再認識劉薩荷的圖像，此乃緣於王琰、慧皎與道宣就分別採用不同的傳記文體，各據其文體功能及敘述目的，分別於口傳、書記與遺跡中，各自有所取捨，也就分別呈現劉薩荷如何成聖成神的衍變、發展過程：在遊冥情節的處理上，王琰與慧皎分別採用了繁簡各異的敘述手法，此乃緣於《冥祥記》的記體功能，重在以神異非常之事件，敘寫傳主的入冥起信，故冥獄圖像愈夸飾則其啓悟作用愈強；但王琰所強調的並不在夸說地獄刑罰的酷烈，而是入冥之路的陌生恐怖，卻又無可逃避；另外則是罪福因果之實有，以及如何尋求救贖之路。王琰由此展現出中古佛教信仰者面對人生的終極問題，如何從怖懼、啓蒙、悔悟到厭離故我等信仰實踐的真實圖像。

慧皎則是採用傳體，其功能偏重敘寫其人為何得列於「興福」類型，也就是以真實之事傳述真實之人，故省略了地獄苦報的異界經歷；所選擇的材料都是劉

¹⁵³ 曹仕邦：《中國佛教史學史——東晉至五代》主要從這個角度論佛教僧傳的價值（見頁 1）。

¹⁵⁴ 參見陳昱珍：〈《法苑珠林》所引外典之研究〉，《中華佛學學報》第 6 期（1993 年 7 月），頁 303-327。

薩荷禮拜與發現佛教的遺物、遺跡，後來也都成為實際參訪的佛教聖地；其中也包含大量他未曾實際經歷的南方像、塔事蹟，目的則只是為了表達佛法東傳，乃是假佛、塔的真容儀像而宣化江東，藉高僧、大德的遺言聖跡而與時俱顯。在「不依國主，佛法不立」的時代氛圍裏，慧皎透過南方帝王、官員的迎像，再次建立塔、剎等象徵性的行動，在劉薩荷的精勤苦行中，發掘出佛教的遺物、遺址，重建南方佛教聖地的地圖，從而賦予其政治上的合法性。

道宣著作最為晚出，其時間已在劉薩荷被聖化為「神僧」之後，作為一位擅於撰傳的律學大師，他追蹤其在黃河兩岸的諸多聖跡，見證一位神僧如何經由遊化度人的歷程，作為自我完成之路。此時佛教在宗教地圖的範圍上，企圖超越南北朝佛教原本以京城、大都與名山聖地為中心的視角，擴展至漢地佛教原本不甚在意的黃河兩岸，以至河西地區，其政、教權力的觸角並逐漸延展至民間佛教的領域，可見唐代佛教如何深入滲透於社會各階層。

這三種傳記始終都有一個核心主題貫串其中，就是一個以遊／觀所重構的宗教地圖：遊之諸般方式，則從超現實性的遊冥到實踐性的遊方禮佛、塔，以至於完成證果的遊化各方，都是藉由外在空間的移動，表現一位修行者內在超越的心靈活動，如何經歷生命中的不同時間，因所觀所見的不同而迭經變化，也藉由他一人的行跡展現出不同領域的宗教景觀。敘述這些悟道的語言及表現方式，其背後都有佛教教義的支持，故也能同時符合僧侶團體及一般民衆的崇奉需求，在這些生動的敘述下，將遊、觀合構，創造出遊冥、遊方與遊化的佛教文學中的不同典型：「遊」既是具體可見的遊蹤地點的轉移，乃透過身分的轉移、目標的追尋，而成為空間上的遺跡，也成為佛教修學上出離、捨斷、乃至超越的文學象徵；而「觀」則重在體現於視覺圖像上，從冥界景象的集體想像到佛、塔示現的實地景象，都一一成為劉薩荷聖跡的真實見證，在實踐上藉由禮敬、供養、讚嘆、受持等信仰行為，感應聖境與聖者；同時亦潛藏著由念頭專注，從而延伸出無限的精神穿透力，並由此影像而投射出智慧的觀解力。故三種傳記都分別藉「觀」不同的素養，而都以聖僧的覺悟之旅帶出聖化的智慧、功德及能力，從而成就一位神異人物的宗教志業。

附錄一：「《冥祥記·劉薩荷》情節單元分析表」

		《冥祥記》四十六〈劉薩荷〉（頁 135-138）
本我	籍屬背景	晉沙門慧達，姓劉名薩荷，西河離石人也。
	生性習氣	未出家時，長於軍旅；不聞佛法；尚氣武；好畋獵。
	死而復活	年三十一，暴病而死。體尚溫柔。家未殮。至七日而蘇。
入冥	羈魂	說云：將盡之時，見有兩人執縛將去。向西北行。行路轉高，稍得平衢。兩邊列樹。 見有一人，執弓帶劍，當衢而立。指語兩人，將荷西行。
	福舍見聞	見屋舍甚多，白壁赤柱。荷入一家，有女子美容服，荷就乞食。空中聲言：「勿與之也。」有人從地踊出，執鐵杵，將欲擊之。荷遽走，歷入十許家皆然，遂無所得。
登籍		復西北行，見一嫗乘車，與荷一卷書。荷受之。西至一家，館宇華整。有嫗坐于戶外，口中虎牙。屋內牀帳光麗，竹席青几。有女子處之。問荷：「得書來不？」荷以書卷與之。女取餘書比之。
游獄	沙門引度	俄見兩沙門，謂荷：「汝識我不？」荷荅：「不識。」沙門曰：「今宜歸命釋迦文佛。」荷如言發念，因隨沙門俱行。
	游獄見聞	遙見一城，類長安城，而色甚黑，蓋鐵城也。 見人身甚長大，膚黑如漆，頭髮曳地。沙門曰：「此獄中鬼也。」其處甚寒，有冰如石，飛散著人頭，頭斷；著腳，腳斷。二沙門云：「此寒冰獄也。」
	識其宿命	荷便識宿命，知兩沙門往維衛佛時，並為其師也。作沙彌時，以犯俗罪，不得受戒。世雖有佛，竟不得見從。再得人身：一生羌中，今生晉地。
	地獄遇故	又見從伯，在此獄裡。謂荷曰：「昔在鄴時，不知事佛。見人灌像，聊試學之；而不肯還直。今故受罪。猶有灌福，幸得生天。」
	地獄刑罰	次見刀山地獄。 次第經歷，觀見甚多。獄獄異城，不相雜廁。人數如沙，不可稱計。楚毒科法，略與經說相符。自荷履踐地獄，示有光景。
觀音說法	觀音瑞現	俄而忽見金色，暉明皎然。見〔一〕人長二丈許，相好嚴華，體黃金色。左右並曰：「觀世〔音〕大士也。」皆起迎禮。有二沙門，形質相類，並行而東。
	設會供佛	荷作禮畢，菩薩具為說法，可千餘言。 末云：「凡為亡人設福，若父母兄弟，爰至七世姻媾親戚，朋友路人，或在精舍，或在家中，亡者受苦，即得免脫。
	懺悔解罪	七月望日，沙門受臘；此時設供，彌為勝也。若制器物，以充供養，器器標題，言為某人親奉上三寶，福施彌多，其慶逾速。 沙門白衣，見身為過，及宿世之罪，種種惡業，能於眾中，盡自發露，不失事條；勤誠懺悔者，罪即消滅。如其弱顏羞慚，恥於大眾露其過者，可在屏處，默自記說，不失事者，罪亦除滅。若有所遺漏，非故隱蔽，雖不獲免，受報稍輕。若不能悔，無慚愧心，此名：執過不反，命終之後，剋墜地獄。

	建塔禮塔 誦經功德 漢地經 信仰預言	又他造塔及與堂殿，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，禮拜功德，隨即盡矣。」 又曰：「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，但肉眼衆生，不能見耳。能動飄持，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。」所說甚廣，略要載之。
		荷臨辭去，謂曰：「汝應歷劫，備受罪報。以嘗聞經法，生歡喜心，今當見受輕報，一過便免。汝得濟活，可作沙門。洛陽、臨淄、建業、鄆陰、成都五處，並有阿育王塔，又吳中兩石像，育王所使鬼神造也，頗得真相。能往禮拜者，不墜地獄。」
冥判	受報	語已，東行。荷作禮而別。出南大道，廣百餘步。道上行者，不可稱計。道邊有高座，高數十丈，有沙門坐之。左右僧衆，列倚甚多。有人執筆，北面而立，謂荷曰：「在襄陽時，何故殺鹿？」跪答曰：「他人射鹿，我加創耳。又不噉肉，何緣受報？」 時即見襄陽殺鹿之地，草樹山澗，忽然滿目。所乘黑馬，竝皆能言。悉證荷殺鹿年月時日。荷懼然無對。 須臾，有人以叉叉之，投鑊湯中。自視四體，潰然爛碎。有風吹身，聚小岸邊，忽然不覺，還復全形。 執筆者復謂：「汝又射雉，亦嘗殺雁。」言已，叉投鑊湯，如前爛法。
	生還	受此報已，乃遣荷去。入一大城，有人居焉。謂荷曰：「汝受輕罪，又得還生，是福力所扶。而今以後，復作罪不？」
復生		乃遣人送荷。〔荷〕遙見故身，意不欲還。送人推引，久久乃附形，而得蘇活。
出家懺罪		奉法精勤，遂即出家。字曰慧達。

附錄二：「《高僧傳·晉并州竺慧達傳》情節單元分析表」

		《高僧傳》卷十三「興福」(頁 477-479)
本我	籍屬背景	釋慧達，姓劉，本名薩河，并州西河離石人。
	生性習氣	少好田獵。
		年三十一，忽如暫死，經日還蘇，
游冥	地獄苦報 前師說法	備見地獄苦報。 見一道人，云是其前世師，為其說法訓誨， 令出家，往丹陽、會稽、吳郡覓阿育王塔像，禮拜悔過，以懺先罪。
復活出家		既醒，即出家學道，改名慧達。精勤福業，唯以禮懺為先。
建業禮塔	長干塔異 體拜獲寶 起塔供奉	晉寧康中(約 364)，至京師。先是，簡文皇帝(372)於長干寺造三層塔，塔成之後，每夕放光。 達上越城顧望，見此刹杪獨有異色，便往拜敬。 晨夕懇到，夜見刹下時有光出，乃告人共掘，掘入丈許，得三石碑。中央碑覆中有一鐵函，函中又有銀函，銀函裏金函，金函裏有三舍利。又有一爪甲及一髮，髮申長數尺，卷則成螺，光色炫耀。 乃周敬王時阿育王起八萬四千塔，此其一也。 既道俗歎異，乃於舊塔之西，更豎一刹，施安舍利。晉太元十六年(公元三九一年)，孝武更加為三層。
佛像徵感	京尹得像 華趺浮水 西僧尋像 激勵慧達	又昔晉咸和中(約 330)，丹陽尹高惺，於張侯橋浦裏掘得一金像，無有光趺，而製作甚工。前有梵書云，是育王第四女所造。惺載像還至長干巷口，牛不復行，非人力所御，乃任牛所之，徑趣長干寺。 爾後年許，有臨海漁人張係世，於海口得銅蓮華趺，浮在水上，即取送縣。縣表上上臺，勅使安像足下，契然相應。 後有西域五僧詣惺云：昔於天竺得阿育王像，至鄴遭亂，藏置河邊。王路既通，尋覓失所。近得夢云：像已出江東為高惺所得，故遠涉山海，欲一見禮拜耳。惺即引至長干，五人見像，歔歔涕泣，像即放光，照于堂內。五人云，本有圓光，今在遠處，亦尋當至。 晉咸安元年(公元三七一年)，交州合浦縣採珠人董宗之，於海底得一佛光。刺史表上，晉簡文帝 施此像。孔穴懸同，光色一重。 凡四十餘年，東西祥感，光趺方具。 達以刹像靈異，倍加翹勵。
吳中禮像	石像興濤 佛徒禮拜 二佛臨至 慧達虔拜	後東遊吳縣，禮拜石像。 以像於西晉將末，建興元年(公元三一三年)癸酉之歲，浮在吳松江滬瀆口。漁人疑為海神，延巫祝以迎之，於是風濤俱盛，駭懼而還。時有奉黃老者，謂是天師之神，復共往接，飄浪如初。後有奉佛居士吳縣民朱應，聞而歎曰：「將非大覺之垂應乎？」乃潔齋共東雲寺帛尼及信者數人到滬瀆口，稽首盡虔，歌頌至德，即風潮調靜。遙見二人浮江而至，乃是石像，背有銘誌一名惟衛，二名迦葉。即接還安置通玄寺，吳中士庶嗟其靈異，歸心者眾矣。 達停止通玄寺，首尾三年，晝夜虔禮，未嘗暫廢。

鄮塔禮拜	育塔荒蕪 鄮塔神異 郡守開拓	頃之，進適會稽，禮拜鄮塔。 此塔亦是育王所造。歲久荒蕪，示存基跡。 達翹心束想，乃見神光焰發，因是修立龕砌。 羣鳥無敢棲集。凡近寺側畝漁者，必無所獲，道俗傳感，莫不移信。 後郡守孟顛復加開拓。
不知所終		達東西覲禮，屢表徵驗：精勤篤勵，終年無改。後不知所之。

附錄三：「《集神州三寶感通錄·神僧感通錄·釋慧達》情節單元分析表」

	《集神州三寶感通錄》卷下〈神僧感通錄·釋慧達〉
遊訪劉薩何廟	今慈州郭下，安仁寺西，劉薩何師廟者。昔西晉之末，此鄉本名文成郡，即晉文公避地之所也。州東南不遠，高平原上，有人名薩何，姓劉氏，余至其廟，備盡其緣。諸傳約略，得一涯耳。
生性習氣	初，何在俗，不異於凡，人懷殺害，全不奉法，何亦同之。
游冥啓悟	因患死。蘇曰：「在冥道中見觀世音，曰：『汝罪重應受苦，念汝無知，且放汝。今洛下齊城、丹陽、會稽並有育王塔，可往禮拜，得免先罪。』」何得活已，改革前習。
稽胡信仰圈氛圍	土俗無佛，承郭下有之，便具問已，方便開喻，通展仁風。稽胡專直，信用其語。每年四月八日，大會平原，各將酒餅，及以淨供，從旦至中，酣飲戲樂；即行淨供，至中便止；過午已後，共相讚佛，歌詠三寶，乃至于曉。
本鄉宣佛	何遂出家，法名慧達。百姓仰之，敬如日月，然表異迹，生信愈隆。晝在高塔，為衆說法；夜入繭中，以自沈隱；旦從繭出，初不寧舍，故俗名為蘇何聖。蘇何者，稽胡名繭也，以從繭宿，故以名焉。故今彼俗，村村佛堂，無不立像，名胡師佛也。
瑞像靈異（能輕能重）	今安仁寺，廟立像極嚴，土俗乞願，萃者不一。每年正月，輿巡村落，去住自在，不惟人功。欲往，彼村兩人可舉，額文則開，顏色和悅，其村一歲死衰則少；不欲去者，十人不移，額文則合，色貌憂慘，其村一歲必有災障。故俗至今，常以為候俗。
假形化俗	亦以為觀世音者，假形化俗，故名惠達。
宣講經典	有經一卷，俗中之行，純是胡語，讀者自解。
塔崇拜	余素聞之，親往二年，周遊訪迹，始末斯盡。故黃河左右，慈、隰、嵐、石、丹、延、綏、銀，八州之地無不奉者，皆有行事，如彼說之。然今諸原皆立土塔，上施柏刹，繫以蠶繭，擬達之栖止也。
廣尋聖跡	何於本鄉，既開佛法，東造丹陽諸塔。
番禾瑞像	禮事已訖，西趣涼州番禾御谷，禮山出像。
遺骨顯靈	行出肅州酒泉郭西沙礪而卒，形骨小細，狀如葵子，中皆有孔，可以繩連。故今彼俗，有災障者，就礪覓之，得之凶亡；不得吉喪。有人覓既不得，就左側觀音像上取之，至夜便失。明旦尋之，還在像手，故土俗以此尚之。

重繪生命地圖

——聖僧劉薩荷形象的多重書寫

劉苑如

宗教傳記作為一種宗教人物的生命書寫，歷經了實用、批判與詮釋三種不同的閱讀策略階段，凸顯出宗教傳記書寫的建構性和時代性。本文則是在此基礎上，進一步地分析劉薩荷的成道過程，如何經由三種不同的史筆敘述 (narrative)，將其複雜的生命歷史，切割、實體化為遊冥、遊方與遊化等三段具有宗教修辭的遊歷經驗，一如地圖學的呈現手法，將各種複雜的地理現象轉化為有限的、可管理的參照架構；也即是透過王琰、慧皎與道宣三人對於劉薩荷的多重書寫，探究四至五世紀一個目不識丁的僧人成聖的生命歷程，如何經其遊冥、遊方與遊化的靈跡傳播開來？又如何被不同的記、傳作者經過有意識的選擇、敘述而再現？其中涉及了中古佛教信仰傳播中胡、漢的交涉問題；佛教在民間與僧團間傳播與接受的複雜關係；以及記、傳、錄等不同紀錄間互文關係的探討。事實上，也唯有比較劉薩荷這三重生命軌跡的詮釋，才能洞見中古佛教中實包涵了各不相同的認知地圖，分析究竟什麼新興的主導因素 (emerging dominant)，左右了其敘述視點與敘述策略的變化，以致其生命地圖的重製，從而還原出劉薩荷較完整的生命樣態。

關鍵詞：劉薩荷 生命書寫 重繪 遊冥 遊方 遊化

Remapping the Biographies of Saint Monk Liu Sahe

LIU Yuan-ju

For religionists, methods of reading religious biographies, as a kind of life writing have three different phases: practical, critical and interpretive. The three phases show us the constructive nature of these writings and their epochal character. Based on this understanding, this essay analyzes the process whereby Liu Sahe became a saint-monk. With three different historical narratives, the texts' religious rhetoric parses and transforms his complicated experience into three religiously meaningful parts of his travel—traveling through hells, visiting sites for penance, and wandering about preaching. Such a practice resembles that of cartography where complex geographical features are converted into limited and controllable references. Investigating various accounts of Liu Sahe's life by Wang Yan (454?-520), Hui Jiao (497-554) and Dao Xuan (596-667), this essay explores how an illiterate monk in the 4th-5th centuries became a saint and spread miracles, and how the authors intentionally chose the account (*ji* 記), biographical writing (*zhuan* 傳), and record (*lu* 錄) styles to describe and represent his life. This approach moreover involves issues of the communication between the *Hu* 胡 (foreigners) and the native Han 漢 people in medieval Buddhism, the spread and acceptance of Buddhism in lay and monastic groups, and the intertextuality between the different mediums of *ji* 記, *zhuan* 傳, and *lu* 錄. In fact, only by comparing the three interpretations of Liu Sahe's life can we see that medieval Buddhism contains various cognitive maps. We are thus also able to analyze the emerging dominants affecting the visions and modes of the descriptions that remap Liu's life. Finally, we may restore a more complete picture of Liu Sahe's life.

Keywords: Liu Sahe life writing remapping traveling through hells
visiting sites for penance wandering about preaching

徵引書目

- 小南一郎：〈觀世音應驗記排印本跋〉，收入孫昌武點校：《觀世音應驗記三種》，北京：中華書局，1994年。
- 丸山敏秋著，林宜芳譯：〈中國古代「氣」的特質〉，收入楊儒賓：《中國古代思想中的氣論及身體觀》，臺北：巨流圖書公司，1993年。
- 王秋桂編：《中國文學論著譯叢·上冊小說之部》，臺北：臺灣學生書局，1985年。
- 王國良：《冥祥記研究》，臺北：文史哲出版社，1999年。
- _____：《魏晉南北朝文學與文化論文集》，天津：南開大學出版社，2002年。
- _____：〈《劉薩訶和尚因緣記》探究〉，收入項楚、鄭阿財主編：《新世紀敦煌學論集》，成都：巴蜀書社，2003年。
- 王利華：《中古華北飲食文化的變遷》，北京：中國社會科學出版社，2000年。
- 王志宏：《梁·高僧傳福慧觀之分析與省思：興福篇「論」之研究》，新竹：玄奘人文社會學院宗教研究所碩士論文，2001年。
- 王弼、韓康伯注，孔穎達疏：《周易正義》，收入阮元校刻：《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1995年。
- 中央研究院漢籍電子文獻，網址：<http://dbo.sinica.edu.tw/~tdbproj/hardyl/>，檢索日期：2007年11月18日。
- 司馬光編著，胡三省音註：《資治通鑑》，北京：中華書局，1995年。
- 史葦湘：〈劉薩訶與敦煌莫高窟〉，《文物》第6期，1983年6月，頁5-13。
- 令狐德棻等：《周書》，北京：中華書局，1995年。
- 冉雲華：〈佛教中的「多聞」概念——佛學與學佛問題的展開〉，《中華佛學學報》第5期，1992年7月，頁31-48。
- 白化文、李鼎霞釋譯：《經律異相》，臺北：佛光文化公司，1998年。
- 李豐楙：〈從成人之道到成神之道——一個臺灣民間信仰的結構性思考〉，《東方宗教研究》第4期，1994年，頁183-209。
- _____：〈凶死與解除：台灣民間「三教合一」的問題〉。“Reviewing the Past, Projecting the Future—Harvard-Yenching Institute’s Contributions to the Advancement of the Humanities & Social Sciences in Asia”研討會第二場：“Deepening the Understanding of Chinese Religions: A Confluence of Anthropological and Historical Studies”，哈佛燕京學社主辦，2006年6月3日。
- 李昉等編：《太平廣記》，北京：中華書局，1995年。
- 李正宇：〈晚唐至北宋敦煌僧尼普聽飲酒——敦煌世俗佛教系列研究之二〉，《敦煌研究》第3期，2005年，頁68-79。
- 求那跋陀羅譯：《楞伽阿跋多羅寶經》，收入《大正新脩大藏經》第16冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 呂不韋撰，陳奇猷校釋：《呂氏春秋校釋》，臺北：華正書局，1985年。

- 杜正勝：〈形體、精氣與魂魄——中國傳統對「人」認識的形成〉，《新史學》第2卷第3期，1991年9月，頁1-65。
- 季羨林：《季羨林文集》，南昌：江西教育出版社，1998年。
- 汪波：〈魏晉南北朝并州地區少數民族初探〉，收入殷憲、馬志強主編：《北朝研究》第二輯，北京：北京燕山出版社，2000年。
- 志磐：《佛祖統紀》，收入《大正新脩大藏經》第49冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 巫鴻著，鄭岩等譯：《禮儀中的美術——巫鴻中國古代美術史文編》，北京：三聯書店，2005年。
- 牧田諦亮：〈寶誌和尚傳考〉，收入張曼濤主編：《中國佛教史學史論集》，臺北：大乘文化出版社，1978年。
- 房玄齡等：《晉書》，北京：中華書局，1996年。
- 竺曇無蘭譯：《鐵城泥犁經》，收入《大正新脩大藏經》第1冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 法顯：《高僧法顯傳》，收入《大正新脩大藏經》第51冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 周健、張嘉軍：〈東晉南北朝時南北之間的佛教交流〉，《許昌師專學報》第18卷第4期，1999年8月，頁56-59。
- 周伯戡：〈慧遠「沙門不敬王者論」的理論基礎〉，《國立臺灣大學歷史學系學報》第9期，1992年12月，頁67-92。
- 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》，臺北：立緒文化事業公司，1999年。
- 尙永琪：〈北朝胡人與佛教的傳播〉，《吉林大學社會科學學報》第46卷第2期，2006年3月，頁135-142。
- ：〈敦煌本《劉薩訶因緣記》解讀〉，《文獻季刊》第1期，2007年1月，頁65-74。
- 尙麗新：〈劉薩訶信仰解讀——關於中古民間佛教信仰的一點探討〉，《東方叢刊》第3期，2006年，頁6-26。
- 段成式：《酉陽雜俎》，臺北：源流出版社，1982年。
- 侯旭東：〈東晉南北朝佛教天堂地獄觀念的傳播與影響——以遊冥間傳聞為中心〉，《佛學研究》1999年，頁247-255。
- 姜伯勤：《敦煌藝術宗教與禮樂文明——敦煌心史散論》，北京：中國社會科學出版社，1996年。
- 孫昌武：《游學集錄——孫昌武自選集》，天津：南開大學出版社，2004年。
- 范軍：〈佛教「地獄巡遊」故事母題的形成及其文化意蘊〉，《華僑大學學報》（哲學社會科學版）第3期，2005年，頁69-79。
- 《師子月佛本生經》，收入《大正新脩大藏經》第3冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 馬丁·海德格 (Martin Heidegger) 撰，孫周興譯：《林中路》，臺北：時報文化出版公司，1994年。
- 陳祚龍：〈劉薩訶研究——敦煌佛教文獻解析之一〉，《華岡佛學學報》第3期，1973年

- 5月，頁33-56。
- 陳昱珍：〈《法苑珠林》所引外典之研究〉，《中華佛學學報》第6期，1993年7月，頁303-327。
- 陳敏齡：〈西方淨土的宗教學詮釋〉，《中華佛學學報》第13期（卷上·中文篇），2000年5月，頁83-103。
- 陳慧宏：〈歷史學是一門科學嗎？引介 John Lewis Gaddis, *The Landscape of History: How Historians Map the Past*〉，《臺大歷史學報》第35期，2005年6月，頁309-319。
- 張學明：〈初唐的宗教和政治——道教及佛教在高祖和太宗兩朝的政治角色〉，《香港中文大學中國文化研究所學報》第18卷，1987年1月，頁265-276。
- 徐蘋芳：〈僧伽造像的發現和僧伽崇拜〉，《文物》第5期，1996年5月，頁50-58。
- 郝春文：《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》，北京：中國社會科學出版社，1998年。
- 張運華：《中國傳統佛教儀軌》，臺北：立緒文化事業公司，1998年。
- 張法：《詢問佛境》，北京：宗教文化出版社，2000年。
- 陸揚：〈解讀鳩摩羅什傳：兼談中國中古早期的佛教文化與史學〉，《中國學術》總第23輯，2005年3月，頁30-90。
- 張善慶：〈高僧寫真傳統鈎沈及相關問題研究〉，《敦煌學輯刊》2006年第3期，頁97-106。
- 張曉華：《佛教文化傳播論》，北京：人民出版社，2006年。
- 許理和(Erik Zürcher)著，李四龍、裴勇譯：《佛教征服中國》，南京：江蘇人民出版社，1998年。
- 許娜、趙學東：〈檔案文獻中的鄯善國佛教戒律研究初探〉，《檔案》2008年第2期，頁61-62。
- 曹仕邦：《中國佛學史學史——東晉至五代》，臺北：法鼓文化公司，1999年。
- 曹建南：〈中日蠶桑起源傳說的比較〉，《上海師範大學學報》（社會科學版）第29卷第1期，2000年2月，頁25-32。
- 道宣：《續高僧傳》，收入《大正新脩大藏經》第50冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- ：《集神州三寶感通錄》，收入《大正新脩大藏經》第52冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 道世：《法苑珠林》，收入《大正新脩大藏經》第53冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 滋野井恬著，楊曾文譯：〈唐代宗教政策〉，《世界宗教資料》第4期，1981年11月，頁10-17。
- 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，臺北：駱駝出版社，1987年。
- 黃先炳：〈《高僧傳》與《出三藏記集》淵源考〉，「第二屆馬來西亞傳統漢學研討會」發表之論文，吉隆坡：2005年9月17-18日。
- 黃夏年：〈《阿含經》念佛理論研究〉，《宗教研究》2001年第2期，頁66-73,105。
- 黃啓江：〈泗州大聖僧伽故事傳奇新論——宋代佛教居士與僧伽崇拜〉，《佛學研究中心學報》第9期，2004年7月，頁181-220。
- 黃蘭翔：〈初期中國佛教寺院配置的起源與發展〉，收入陳重光主編：《佛教建築的傳統與

- 創新》，臺北：法鼓文化公司，2007年。
- 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，收入《大正新脩大藏經》第9冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 圓仁撰，顧承甫、何泉達點校：《入唐求法巡禮行記》，上海：上海古籍出版社，1986年。
- 趙曉星：〈三位一體的莫高藝術（一）〉，《敦煌學研究》之「石窟藝術」，見敦煌研究院網站，網址：<http://www.dha.ac.cn/00C4/index.htm>，檢索日期：2008年1月15日。
- 慈怡主編：《佛光大辭典》，見佛光山網站，網址：http://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx，檢索日期：2008年1月14日。
- 劉苑如：〈《東度記》研究——由「願」與「度」展開的詮釋觀點〉，《中國文哲研究集刊》第24期，2004年3月，頁105-128。
- _____：〈衆生入佛國 神靈降人間——《冥祥記》的空間與慾望詮釋〉，《政大中文學報》第2期，2005年1月，頁3-34。
- _____：〈形見與冥報：六朝志怪鬼怪敘述的諷喻——一個「導異爲常」模式的考察〉，《中國文哲研究集刊》第29期，2006年9月，頁1-45。
- _____：〈王琰與生活佛教——從《冥祥記》談中古宗教信仰與傳記資料等相關問題〉，《聖傳與詩禪——中國文學與宗教論集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2007年。
- _____：〈涉遠與歸返：法顯求法的行旅與傳記敘述〉，中央圖書館漢學中心主辦：「空間移動之文化詮釋國際研討會」，2008年3月26-28日。
- 劉長林：〈說「氣」〉，收入楊儒賓：《中國古代思想中的氣論及身體觀》，臺北：巨流圖書公司，1993年。
- 劉昫等：《舊唐書》，北京：中華書局，1995年。
- 劉康樂、楊玉輝：〈從泗州大聖到僧伽信仰〉，《重慶文理學院學報》（社會科學版）第5卷第4期，2006年7月，頁16-18、50。
- 劉淑芬：〈從造像碑看南北朝佛教的幾個面向〉，中央研究院歷史語言研究所主辦：「中國史新論·宗教篇與性別篇研討會」，2007年5月1-3日。
- 蔣義斌：〈中國僧侶遊方傳統的建立及其改變〉，《中國文哲研究通訊》第16卷第4期，2006年12月，頁197-208。
- 劉義慶：《幽明錄》，收入魯迅：《古小說鈎沈》，香港：新藝出版社，1967年。
- 劉寶蘭：〈從中國古塔在寺廟中位置的變遷看其佛性意蘊的世俗化〉，《五台山研究》第3期，1999年，頁33-35。
- 僧伽婆羅譯：《阿育王經》，收入《大正新脩大藏經》第50冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 僧祐撰：《弘明集》，收入《大正新脩大藏經》第52冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 鄭炳林：《敦煌碑銘贊輯釋》，蘭州：甘肅教育出版社，1992年。
- _____、高偉：〈唐五代敦煌釀酒業初探〉，《西北史地》第1期，1994年，頁29-36。
- _____、魏迎春：〈晚唐五代敦煌佛教僧尼違戒——以飲酒爲中心的探討〉，《敦煌學輯刊》第4期，2007年，頁25-40。

- 鄭顯文：〈唐代《道僧格》研究〉，《歷史研究》第4期，2004年，頁38-54。
- 蔡耀明：《佛學建構的出路：佛教的定慧之學與如來藏的理路》，臺北：法鼓文化公司，2006年。
- 魯迅：《古小說鈎沈》，香港：新藝出版社，1967年。
- 歐陽修、宋祁：《新唐書》，北京：中華書局，1995年。
- 慧遠：《大乘義章》，收入《大正新脩大藏經》第44冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 慧皎撰，湯用彤校注：《高僧傳》，北京：中華書局，1996年。
- 潘桂成：《地圖學原理》，臺北：三民書局，2005年。
- 龍樹造，鳩摩羅什譯：《大智度論》，收入《大正新脩大藏經》第25冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- _____，筏提摩多：《釋摩訶衍論》，收入《大正新脩大藏經》第32冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 贊寧，范祥雍點校：《宋高僧傳》，北京：中華書局，1997年。
- 謝劍：〈匈奴宗教信仰及其流變〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第42本4分，1971年12月，頁571-613。
- 羅世平：〈敦煌泗州僧伽經像與泗州和尚信仰〉，《敦煌吐魯番學研究論集》，北京：書目文獻出版社，1996年。
- 魏徵等：《隋書》，北京：中華書局，1994年。
- 魏普賢(Hélène Vetch)：〈敦煌寫本和石窟中的劉薩訶傳說〉，收入《法國學者敦煌論文選萃》，北京：中華書局，1993年。
- 顏尚文：〈梁武帝「皇帝菩薩」形成基礎的理念及政策之形成基礎〉，《師範大學歷史學報》第17期，1989年6月，頁1-58。
- _____：《梁武帝》，臺北：東大圖書公司，1999年。
- 蘇晉仁：〈《名僧傳》與《名僧傳抄》〉，收入張曼濤主編：《佛典譯述及著錄考略》，臺北：大乘文化出版社，1978年。
- 寶唱：《名僧傳鈔》，收入《卍新纂續藏經》第134冊，臺北：新文豐出版公司，1993年。
- 嚴可均輯：《全梁文》，《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京：中華書局，1991年。
- 嚴耕望遺著，李啓文整理：《魏晉南北朝佛教地理稿》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，2005年。
- 釋果燈：《唐·道宣續高僧傳批判思想初探》，臺北：東初出版社，2003年。
- 釋惠空：〈諸佛感應論〉，收入《第二屆兩岸禪學研討會論文集》，臺中：慈光禪學研究所，1999年。
- 釋道昱：〈止觀在中國佛教初期彌陀信仰中的地位〉，《圓光佛學學報》第2期，1997年10月，頁31-61。
- 釋能融：〈早期佛教僧眾教育略談〉，《中華佛學研究》第4期，2000年3月，頁59-125。
- 饒宗頤：《饒宗頤東方學論文集》，廣東：汕頭大學出版社，1999年。
- Vermander, Benoît (魏明德) 著，余淑慧譯：〈聖方濟各·沙勿略傳——從傳教歷史到詮釋策略〉，收入李豐楙、廖肇亨主編：《聖傳與詩禪——中國文學與宗教論集》，臺北：

- 中央研究院中國文哲研究所，2007年。
- Cloke, Paul, Philip Crang, and Mark Goodwin 編，王志弘、李延輝等譯：《人文地理概論》，臺北：巨流圖書公司，2006年。
- Koss, Nicholas (康士林) 著，謝惠英譯：〈析論僧人傳記的結構：突爾斯的馬丁、努爾西亞的本篤和廬山慧遠〉，收入李豐楙、廖肇亨主編：《聖傳與詩禪——中國文學與宗教論集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2007年。
- 大西龍峰：〈遊方考（一）〉、〈遊方考（二）〉，《駒澤大學佛教學部研究紀要》第54、55號，1996年3月、1997年3月，頁263-268、頁207-212。
- 小野四平：《中國近世における短篇白話小説の研究》，東京：評論社，1977年。
- 山崎宏：《隋唐佛教史の研究》，京都：法藏館，1967年。
- 牧田諦亮：《寶誌和尚傳攷》，《東方學報》第26期，1956年3月，頁64-89。
- _____：〈中國に於ける民俗佛教成立の一過程：泗州大聖・僧伽和尚について〉，收入京都大學人文科學研究所編：《創立二十五周年記念論文集》，京都：京都大學人文科學研究所，1954年。
- _____：《六朝古逸觀世音應驗記の研究》，京都：平樂寺書店，1970年。
- 芳岡良音：〈阿含經における念佛の起原〉，《印度學佛教學研究》第9卷第2期（1961年3月），頁130-131。
- 荻谷定彦：〈法華經に表われた佛塔觀〉，《待兼山論叢》第1冊，豐中：大阪大學文學部。
- 前野直彬：《中國小説史考》，東京：秋山書店，1995年。
- 塚本善隆：〈古逸六朝觀世音應驗記の研究——晉謝敷、宋傅亮《觀世音應驗記》〉，收入京都大學人文科學研究所編：《創立二十五周年記念論文集》，京都：京都大學人文科學研究所，1954年。
- 道端良秀：《唐代佛教史の研究》，京都：法藏館，1957年。
- 澤田瑞穗：《地獄變——中國の冥界說》，京都：法藏館，1968年。
- 藤堂恭俊：《佛教思想史4——佛教部における對論——中國・チベット》，京都，平樂寺書店，1981年。
- 藤善眞澄：《道宣傳の研究》，京都：京都大學學術出版會，2002年。
- Eberhard, Wolfram. "The Various Hells: Structure, Population, Administration." In *Guilt and Sin in Traditional China*. Berkeley: University of California Press, 1967.
- Gaddis, John Lewis. *The Landscape of History: How Historians Map the Past*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2002.
- Kieschnick, John. *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997.
- O'Loughlin, Thomas. "Introduction to the 1998 Re-print." Foreword to Hippolyte Delehaye, *The Legends of the Saints*. Trans. Donald Attwater. Dublin, Ireland: Four Courts Press, 1998.
- Tanaka, Kenneth K. *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine: Ching-ying Hui-yüan's Commentary on the Visualization Sutra*. Albany: State University of New York Press, 1990.

Wagner, Robin B. "Buddhism, Biography and Power: A Study of Daoxuan's *Continued Lives of Eminent Monks*." Ph.D. diss., Harvard University, 1995.

Wright, Arthur. "Biography and Hagiography: Hui-chiao's *Lives of Eminent Monks*." In *Silver Jubilee Volume of the Zinbun-Kagaku-Kenkyusyo*. Kyoto: Kyoto University, 1954.