

※序跋選錄※

聖傳的敘述與詮釋

——《聖傳與詩禪：中國文學與宗教研究論集》導言（一）

李豐楙、劉苑如*

—

「聖傳」作為一種通用的語彙，一般卻只會聯想到西方基督宗教的神學傳統，認為是 *hagiography* 一詞的挪用，也即是由 *hagio*（聖徒）和 *graphy*（記錄）所合成，一種記錄基督教聖徒的生平及其所受的崇敬，以彰顯神賦予這些聖者能力與神聖的著作。儘管「聖徒」之「聖」（拉丁字源 *sanctus*, “*holy*”）的內涵，時或有所變化¹，但皆必須符合基督宗教傳統下的定義。但是從比較宗教的角度來說，不同的宗教都會根據其教義、制度，認定符合其教義的「神聖之人」，也就各自形成一套聖者崇拜，並記錄其言語行跡為類似的聖者傳記。在規劃這次會議主題之初，為了使用「宗教傳記」或「聖傳」，我們曾經有過一些疑慮，最後還是決定採用「聖傳」一詞，方便與另一主題「詩禪」相配合。除了顧及語言上的簡潔有力外，主要的還是為了順應宗教學研究的趨勢發展，需要一種「比較宗教」的問題意識：西方有聖人焉，東方自也有聖人！這是不辯而自明的歷史事實。在中國正史中即有方術、藝術（或術藝）、方術傳、釋老志，而佛教亦有「高僧」傳記集，道教同樣有「高道」傳記集，甚至在民間信仰中，同樣存在諸多顯聖錄，其中也多有被視之為靈聖之人。基本上，凡被信仰者視為具有神聖、靈聖和顯聖性格者，都可寬泛理解為「聖者」，而不必拘限於基督神學語意下的「聖徒」。根據中國文字的單音孤立

* 李豐楙，本所研究員。劉苑如，本所副研究員。

¹ 見 Peter Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 1982), pp. 176-195。

語的特性，複合「聖」與「傳」二字以成詞的鑄詞習慣，研究華人宗教者，就可善巧方便地去理解中國宗教文本中，某些宗教人物何以名為「聖人」、「聖者」，而分別根據其教義、制度，對於各宗教傳統下的聖人、聖者進行現代詮釋。如此研究的重點隨之就轉移到詮釋何為聖人？如何成聖？在本土的關懷下，兼顧比較的視野，就能發現凡被突顯為「聖」的人格特質，正是宗教人物傳、記之類著作的核心所在。所以「聖傳」較諸「宗教傳記」，在名義上重在以「傳」含括「記」，也就更能闡明這次會議的重點乃在由「人」而及於「事」，亦即必須對於歷史上的傳記集，從中選取代表性的群體，或個別模範的傳體與記體間的關係進行疏解，重要的就是針對各宗教所留存下來的聖者傳記進行現代詮釋。

當前宗教學的研究趨向，採取「比較宗教」作為主要方向之一，乃是宗教學門因應世界急遽變化所形成的研究趨勢，誠如比較哲學、比較史學一樣，都是在全球化時代亟需宗教交流、文化交流下的產物。但是在臺灣的學術環境下，特別突顯「比較」的觀點，乃是具有內、外形勢上主、客觀的需要。在標榜全球化的國際視野中，宗教對話已不再只是基督宗教如何因應變化的問題，而是為了增進彼此之間的經驗交流，經由相互理解而化解其間的鴻溝，這是當前「文明衝突」議題下必得面對的大趨勢。故不同宗教彼此交換聖者崇拜的經驗，既是研究信徒的信仰行為，也是切入理解其教義（義理）如何被實踐（信、證、行）的關鍵。然而理想性的模範人物並非一成不變，在不同的時代環境下，不同的宗教都各自需要符合其時代需求的聖者。因為傳教、布化經常仰賴聖者勇於進行空間的跨越、文化的傳播，在基督宗教、伊斯蘭教史上如此，在中國歷史的經驗中也是如此。譬如第一波的佛教之聖，乃從印度、西域夾帶著信仰、醫技與商品而移入中土，最初或被批評為無父無君之輩，終能逐漸與本土文化調和，從而激發一批批在地的被勸化者相繼而起，移動於中土、乃至東亞各地，這些聖者的行跡多已分門別類地記載於歷代僧傳之中。其次，在基督宗教傳入的歷史上，一般關注都集中在從明、清以迄於今，這些聖者既是華人眼中的外來教化者，亦或被敵視為奇技淫巧之徒、傳統禮教的破壞者；然教內的傳記則是重在記錄其如何傳教、修行成聖的過程。從早期的中亞內陸，到近代進入大海洋時代，各個外來宗教的聖者在不同時期進入中土，也就展開了宗教經驗的相互交流，這些經驗足可激發本土宗教——「道教」積極地起而因應，促成宗教心態上的變化。儘管從教義到制度都還是以「人」為中心，卻也激發制定制度化之「事」的推動，形成文化史上的宗教突破。同時，在中土的史傳傳統下，佛教即

有「高僧」成聖的記錄，以因應史傳自成傳統的中土文化；而道教中人自也會出現記錄「高道」的同一需求，從列仙、神仙諸傳記集相繼行世，亦可視為強調體道的成仙記錄。至於近代基督神學之於聖徒傳，從記錄到詮釋的神學經驗，隨著宗教的傳布與神學的傳入，至於當今宗教學已自成學術體系，凡此均有助於今之佛、道學者重新詮解佛、道之聖。由於彼此研究經驗不盡相同，研究歷史亦有長短之別，故亟需進行宗教研究上的經驗交流，從比較之中發現不同文化傳統下的宗教人物，如何表現其何以為「聖」的宗教特質。

緣於五四啟蒙思潮影響，臺灣的學術環境一直由科學主義掛帥，以致學界有很長一段時間，對宗教研究抱持著疑慮的態度，故高僧、高道一類傳記集的研究，大多是分散在歷史、文學或哲學等相關的學門，各自依據其一貫的研究理論與方法，多年來分別累積了相當的研究成果²。近十餘年宗教系、所相繼成立之後，在「宗教學」的研究角度下所引進的研究議題，多少激發了佛、道聖者研究的新視野³；特別是基督教的聖傳研究，在西方學界已引發研究方法上的檢討⁴，而神學研究者也對這一變遷趨勢有所回應，乃激發新的聖傳詮釋方式。在這種宗教學術交流日盛的時代氛圍下，基督宗教的「西方」經驗，應可激發「東方」宗教研究者進行建設性的思考。基於此一學術上的比較視域，乃決定分別邀請不同領域的宗教研究學者共襄盛舉，針對聖傳及其相關的問題，進行兩天密集的討論。聖傳部分這一次共邀請了十三位富於經驗的同道，包括：兩位基督宗教學者、五位佛教學者、五位道教學者。在研究史、研究方法的檢討上，魏明德社長 (Benoit Vermander) 從聖方濟各、沙勿略傳檢討「從傳教歷史到詮釋策略」問題，在後現代的氛圍下，將西方聖

² 根據統計，臺灣地區有關佛教傳記，有劉婉俐《藏傳佛教傳記的主體性與空性：伊喜措嘉佛母密傳的敘事研究》博士論文一篇（比較文學研究所）；僧傳、佛傳研究的碩士論文六篇（其中一篇為中文研究所）；道教傳記碩士論文兩篇（分別為歷史研究所與中文研究所），至於相關之仙傳研究則有謝聰輝《修真與降真：六朝道教上清經派仙傳研究》博士論文一篇（中文研究所），碩士論文三篇（皆為中文研究所）。在文學研究所採取的途徑大部分為敘事研究，兼及宗教、性別與時代意涵。其中張美櫻《漢末六朝仙傳集之敘述形式與主題分析》即將出版。

³ 屬宗教研究所的五篇僧傳、佛傳研究的碩士論文，則比較多涉及佛教思想、社會史的議題。其中釋果燈《唐·道宣〈續高僧傳〉——批判思想初探》，已出版為專書（臺北：東初出版社，1992年）。

⁴ 當代聖傳歷史研究者而言，與其說相信聖徒傳的生平事蹟的真實性，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。見 Hippolyte Delehaye, trans. Donald Attwater, *The Legends of the Saints* (Dublin: Four Courts Press, 1989)，特別是導論 pp. x-xi。

傳研究史分為三個階段：實用的聖傳、聖傳批判以至聖傳詮釋。從聖傳詮釋學 (hermeneutics of hagiography) 對於聖傳作品進行批判性的討論，這種詮釋乃是讓當今學界接受敘述、頌揚聖人的文本策略，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。而中古佛教文化研究者柯嘉豪 (John Kieschnick)，曾檢討西方聖傳的研究經驗，針對高僧傳記進行新的歷史詮釋，就重新歸納《高僧傳》的傳統分類，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)。這一次所作的報告，就在前此的基礎上進行宏觀的觀察，舉出例證說明如何看待僧傳敘述等材料問題，再次強調其虛構性，都是關涉「如何」研究聖傳的基本問題。

二

如何對聖傳進行現代詮釋？是這個會議論文共同關注的焦點所在。本所同仁針對「宗教文學」或「文學與宗教」早已展開了一段時間的研究，諸如道教文學、佛教文學或證道文學。不過宗教與文學的關係仍是一個可以深入討論的問題，從西方研究聖經文學的經驗，就可注意兩者之間存在三種關係：and、in、as，對於西方聖典即可如此切入，更何況聖傳作為一種傳記文體，亦須運用敘述理論與技巧分析來進行文學詮釋；特別是西方文學批評界所帶動的敘事學風潮，可以方便據此研究任何一種聖傳：敘事者為誰？如何敘述？敘述的旨趣為何？敘述的目的又何在？這種新的研究取向的開展，並非只將聖傳作為一位聖者的史料，考證其所錄事件的歷史真偽，那也是批判聖傳者、與後現代歷史研究者一直詬病之處。在後現代的文化情境中，對於文本及其歷史文化脈絡，自須從敘述觀點與歷史語境間的互動重新闡釋。這就涉及普遍關注的「結構」問題，即是結合敘述、文本與歷史分析的論述模型。康士林 (Nicholas Koss) 教授在析論東、西方聖傳的結構時，對「突爾斯的馬丁、努爾西亞的本篤和廬山慧遠」所做的比較研究，運用結構分析分別詮釋三部聖傳，論證敘事者在傳記體中所扮演的角色，並如何根據傳主生平的特色，擇取各適其用的敘述結構。在這樣的敘述分析中，不僅可發現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。聖傳「作為」文學，則詮釋重點可置於分析傳記作者如何運用諸般敘述技巧、結構，具現一位聖者的理想模型。這種模範人物在教內從實用聖傳到詮釋聖傳的衍變，不

僅不會減低聖者的神聖性，反能以更人性化而真實性地體現其「成聖」的心理過程，也就更具有內部的教育功能，而教外人士亦可據以理解：為何經歷久遠而「典型」依舊在的緣故，如何揭開這些籠罩在人物類型的敘述面紗，還原其原始面貌，正是必須重新詮釋聖傳之原因所在。

在不同宗教傳統的歷史文化脈絡下，傳記文類原本即會發展出不同的敘述結構，而聖傳作為宗教人物的傳記體，更得表現其異於一般歷史人物的宗教人格特質。正史列傳所使用的敘述體例，決定了史家務求史傳人物的「典範性」的敘述性格；而聖傳傳主卻在敘事者的刻意敘述下，展現其異常性、超常性。更值得一提的是，中國在正史之外，別有宗教人物「別傳」和「雜傳」的傳統，晉朝的干寶(276?-336)早已注意這些宗教人物的特性，將其與神仙、精怪、妖鬼……等同列一書，特別提出「怪異、非常」作為這種雜傳著作的文化特質。聖傳文體所使用的語言策略，基本上就是一種宗教語言、隱喻語言，而別傳、雜傳文體亦多使用諷喻性的隱喻語言⁵，因此如何貼切地分析出其敘述上的語言特性，才能體悟傳記真正的旨趣所在。這種傳記所兼具的宗教性與文學性，丁敏透過漢譯《阿含廣律》，分析目連如何展現其「神足第一」的形象，強調佛陀作為唯一的終極評量者，就在目連與舍利弗較量神足的敘述，表現了印度民族在其文化傳統下，藉由這些聖者展現「非常」的神通力，而這個民族、這個宗教在文化、思想上的特質，也透過敘述而呈顯無餘。相較於此，劉苑如所採用的雜傳小說《冥祥記》，正是佛教「征服」中國的調適階段中的創作，真實地記錄其適應本土化的珍貴經驗。在原始佛教佛、法、僧三寶之外，《冥祥記》作者王琰之類的文人居士，在佛教進入中國的重要時期，以禮佛興福、個人修行與文學創作等作為其宗教實踐，護法、宣教之功實不可沒。因此該文立意標舉佛教內部的僧傳之外的雜傳傳統，從作者考證與作品解讀雙管齊下，不僅檢討了傳體與記體之所偏重，比較雜傳與僧傳、仙傳之異同；在各種「非常」的遭遇中，展現其由「人」入聖的過程；同時也企圖論證中古文人如何有意識地利用中國傳、記文體的資源，成為佛法生活化的關鍵人物。

相較於佛教傳記所表現的宗教與文學特質，道教作為本土宗教，在中華文化的

⁵ 參見劉苑如：《身體·性別·階級——六朝志怪的常異論述與小說美學》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002年），頁135-140；〈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9月），頁1-45。

史傳傳統下，後來又因應漢傳、藏傳佛教的衝激，在歷史、宗教與文學中又如何形成其聖傳傳統？在不同時期的高道或仙聖傳記集中，這次有五篇分別析論其不同類型：鄭燦山在 Anna K. Seidel⁶ 與 Livia Kohn⁷ 之後，更細緻地就在各種史料考證上分析老子其人，如何從俗世之「人」轉變為神聖之「神」，詮釋其神話化、亦即神聖化的過程，就可發現道教中人在尊崇其教主的累積過程中，自有其不同時代的文本策略。這種敘述的反覆展開，乃是藉由時間而層累地積成神「話」，從老子到老君形象的完成，也就可發現歷史人物與聖傳傳主之異，就在於如何加重其成「聖」的聖者本質，其關鍵時間就在道教的創教期。而張美櫻則是選擇了道教史的另一突破期，採取宏觀視角梳理整部《金蓮正宗記》：出身、修行、修行結果的敘述結構，以傳記敘述上所呈現的共同特質，論證全真道的高道在成聖過程中所具備的條件；同時傳主固然有其多樣性，但在敘述重點上都強調其神異性。因此秦志安的編著即是由取材上決定其敘述結構，撰述體例上也有意自成其文體的特質，最終彰顯了全真傳記集的文類特性。相較於此，就是一批元帥神的形象問題，二階堂善弘在其博士論文的基礎上，錄出豐富的基本資料，比較道經（《道法會元》）、神傳（《三教搜神大全》）與明清小說、戲劇的異同。雖則不同來源的材料，敘述內容與重點並不一致，顯示道教中人與民眾所認知的道教神將有同有異，在各自發展的歷史刻劃之跡中，即有彼此之間交流影響的結果；然卻都指向一個敘述上的共同趨勢，不同的神話版本下元帥神塑造的過程，都朝向其「非常」性神將形象的增飾，才能使其具備一定的護法形象。因此宗教作為文學、或文學作為宗教，都可發現一個共通的特質，就是要表現宗教聖者的形象，在敘述的重點上則必須彰顯傳主所具有的非常性神異性格，從教主到神將皆然。當前學界正從各方面進行聖傳的現代詮釋，以此發掘文本策略下的新意義，應可以作為宗教文學研究的新方向。

三

在後現代情境中面對歷史所累積的眾多聖傳，如何擇取新的角度進行現代詮

⁶ Anna Seidel, *La divinisation de Lao-tseu dans le taoisme des Han* (Paris: Ecole Francaise d'Extreme Orient, 1969).

⁷ Livia Kohn, *God of the Dao: Laozi in History and Myth* (Ann Arbor: University of Michigan, 1998).

釋，亦是聖傳研究上的新課題。譬如從性別意識上對於比丘尼、女冠的再認識，正反映當代女性主義所激發的新視角。于君方以往即曾對嘉義香光尼寺的比丘尼師，藉由實際參與而解讀當代女性出家的現象⁸。藉由教義的新詮釋以理解臺灣佛教界的新風氣，這些當代議題已在佛教界、佛教學界引發相當的關注。基於這樣的理解，于君方在〈比丘尼何以神聖？〉一文中，針對比丘尼僧伽這種獨特的團體，採用寶唱〈比丘尼傳〉中的六十五個案，進行大視角的分析以論證其何以為聖，諸如事親至孝、苦修和自我犧牲、施行方術與創造奇蹟、神聖表現的魄力。以這六種成就比較柯嘉豪所整理的三種理想類型：苦行者、術士和學者，就可發現這些比丘尼的宗教魅力和能力的來源，與比丘既有同亦有異；文中特別指出其所異者，包括這些女性的出身，特別是將出家比丘尼所守的二部戒落實於實踐，得以確立漢傳佛教的特色。又以此比較震華法師(1908-1947)的續傳，就發現歷史變化中，對於比丘尼所標榜的成就也隨之有不同的展現，如：修習禪法者較多，而自焚者較少，且誦經能力備受肯定。凡此都反映佛教在本土化之後，禪、淨二宗興盛的歷史事實，有漸趨融合不同宗派的共同傾向。于教授研究這一課題的新意，就是在臺灣佛教界出現比丘尼新形象的時代風尚下，回顧一千六百餘年中前後六十五位比丘尼「何以成聖」之因，而這種成就的再肯定，何嘗不是激勵當代比丘尼的修行，在現代社會裏共同努力形塑新的理想類型！這些訊息也一再出現在李玉珍、陳美華等對當代比丘尼的研究中⁹，可見此一新風氣的相互激盪，也激勵女性學者積極投入研究之列。

比丘尼既是漢傳佛教的漢地成就，同時也回應了佛教的原始教義。而漢地本土的女冠成為高道的優異表現，亦是道教史上一個值得注意的事實。唐末五代杜光庭即已撰集《墉城集仙錄》，道教以墉城的金母（即西王母）作為女仙隸籍的掌領

⁸ 見氏著，“Buddhist Nuns of Taiwan: The Case of the Hsiang-Kuang Bhiksuni Sangha,” paper of Conference on “Religion and Chinese Society: The Transformation of a Field and Its Implications for the Study of Chinese Culture,” Hong kong, 2000.5。

⁹ 李玉珍的相關著作，如〈比丘尼研究——佛教與性別研究的交涉〉，《法光》第148期（2002年1月）；〈出家入世——戰後臺灣佛教女性僧侶生涯之變遷〉，《回顧老臺灣展望新故鄉：臺灣社會文化變遷學術研討會論文集》，2000年9月，頁409-441；〈煮食與修行：構築臺灣比丘尼的宗教經驗（1945-1998）〉，中央研究院民族研究所「宗教傳統與社會實踐」研討會，1999年3月，頁2。陳美華則有〈另類典範：當代臺灣比丘尼的社會實踐〉，《佛學研究中心學報》第7期（2002年7月），頁295-340；〈「另類」女性：從一個新聞剪報檔案談臺灣比丘尼形象的再現〉，《臺灣宗教研究》第1卷第2期（2001年10月），頁43-83等。

者，建立女冠之有成就者即得列於「集仙」之錄，楊莉在專著中曾做女性主義的詮釋。其中根據漢文化的思想根源，在男性乾道多有成就之外，綜合論述了女冠、女道士何以成聖、成仙？從大歷史觀察道教史，女子出家為「女冠」、為坤道，其社會處境尤難於出家為比丘尼，何以故？道教在前無所承的本土情境中，創出女冠制，包括：女冠之服、女冠之觀，楊莉曾「小議」女冠，從而確定女冠之有成就者，即可隸籍於金母座下¹⁰。這次則以謝自然作為個案分析，乃是唐代文人載記、詩文都注意的「當代」女修，即非古之女仙，就可實質分析時人所注目的女修形象，在成道的傳播過程中出現「妖異與修真」的對立形象，反映當時儒、道不同視角下的人格評價。在詮釋文本的不同策略下，即可發現女修成「聖」之路，所面對的是儒家士人的批判性論述；但最終卻由「民間香火」決定其成神的形象，從而在民間傳說中進入「金母」的座下，這種民間社會的自主性成就了女修的成聖之路。謝自然作為一個成仙典型，在唐代的崇道與批道交織的時代氛圍中，具現本土女修如何突破家庭、社會之網，成為女性何以成仙的絕佳案例。這種集仙之集的續撰，其後要等到楊爾曾萬曆年間撰集《仙媛紀事》，才得以再續女仙之緣。由此亦足可論證在男性、父權社會下，女子之修道、特別是全真道的坤道住觀制，如何提供女修一條成仙成聖之道。

在討論會上李玉珍所做的報告，企圖比較佛、道女修之異同，雖則最後因有待持續深入的詮釋，無法在短時間內改完定稿，而決定暫不發表，但在其初稿中仍可發現一個方向：就是女性在修行之路上，從出身、修行到修行有成，即是在中國社會的文化環境下，無論是佛抑道，宗教的教義、制度，的確有效地「規範」修行者在一定的義理下實踐，而這些戒律、清規所形成的「方外」世界，讓女子衝決家庭、社會之網時有「道」（路）可循。然縱使在宗教制度的保護下，仍須面對傳統社會有形、無形的批判，「何以成聖」置於女修者身上，其負荷之重確有過於男性比丘、乾道者。所以在歷史上諸多的宗教傳記集，佛、道二教適巧都保存了兩部正、續傳記，為這些突破社會、文化之網者留下珍貴的生命紀錄。在成聖之路上之所以支持其終能成就，就在於始終堅持自我修行的教義，最後才能成就模範人物的人格典型。在性別意識覺醒的後現代社會情境中，重新詮釋這些女性成聖的「聖

¹⁰ 見氏著：〈「女冠」芻議：一種宗教、性別與象徵的解讀〉，《漢學研究》第19卷第1期（2001年6月），頁167-185。

傳」，正是基於多元、開放的後現代精神，在詮釋諸般文本的敘述企圖下，論證女性或男性只是作為生物學、社會學意義上的分類，而在宗教教義的終極理想中，勢必朝向去性別化、中性化之道邁進。從這些修道者的生命成就，足可印證修行可以超越生物性的限制，並一舉超越了社會倫理、道德規範，才能在方外自成一個理想的宗教世界。聖傳的本義就是想要真實記錄這些修行者，如何出、入於兩個世界所經所歷的心路歷程，這一內在的超越正是成就模範人物的理想圖像。

四

在分類說明三大類聖傳研究之後，有必要交代原先策劃小組的設計、構想，及研討中、出版前的一些感想。主要的就是其間存在的關係；撰作者與詮釋者，從傳記完成的時、空以至當前的後現代情境，到底如何理解其間的變化？一個比較後現代的讀法，就是會議之名與書題之名應可標為「聖傳！聖傳？」，這不是標點符號的遊戲，而是表明作為學術團體開會研討宗教人物，其旨趣所在就是想要探討：誰寫的聖傳？誰解（解讀、解釋）的聖傳？誰看的聖傳？誰讀的聖傳研究？這一次所邀與會學者的出身，既有宗教、神學學者，也有歷史、文學學者；既有宗教中人（含宗教信徒）的 *insider*，也有純為 *outsider* 的研究者，甚至也有介於中間身分者。從會前、會中到會後，大多能表明一貫的研究立場與態度，共通處就是對於聖傳研究工作的興趣，作為切入理解各宗教的教義。

從「比較」的研究視野言，既要見其同卻也須突顯其異。基於基督神學中對於聖傳研究的經驗，魏明德一文所提出的三階段說，或柯嘉豪所堅持的佛傳研究方法，其實都顯示後現代情境中，「聖傳！」與「聖傳？」研究所具有的開放性、多樣性。藉由西方聖傳書寫與研究、詮釋的經驗，返觀東方的印度、中國兩個文明古國，即留下為數可觀的聖傳，就在這次的詮釋經驗交流中，固然在聖傳題名的「誘導」下，大多關注共同的問題焦點：「何以為聖!？」其實我們原本的構想，就是想要藉由印度、歐西宗教作對照，理解在中國的史傳傳統下「聖從何來」？也就是在不同宗教研究者的個案分析，發現在中華文化的歷史脈絡中，聖的本質為何？又是誰所看、所解的聖者、聖人？也就是對於聖者的真正形象如何定性、定象？這就關涉使用什麼性質的材料，這些材料到底如何撰、作？這些作品又分別出現在那裏？如是問題即出現於熱烈的討論中，也大部分表現在論文集內。

根據以往的研究經驗，即已發現中土的傳記傳統，在不同的收錄情況下，聖者就有偏重不同的形象、性格。而今人的「高僧」、「高道」傳記集，都由佛、道中人所編定；這些聖傳版本的形成，本身就是一個值得研究的問題。在魏晉南北朝即已出現的，就是雜傳、別傳傳主的敘述，可用以對照教團內部的定本，也可對應於正史方術、藝術傳的史家版本。不同的版本所敘述的聖者形象也不盡相同？柯嘉豪、劉苑如關心佛教聖者的原始材料，也就指出一件事實：誰寫的聖者？什麼版本中的聖者？經歷長時間的層累積成，而在定版之前都有不同的流傳，甚至不同時期各有不同的傳記版本，然則聖者形象又如何被刻劃？

就如杜贊奇 (Prasenjit Duara) 所標誌的「歷史刻劃」，關公的材料從文字、語言（口傳）到圖像、講唱，都分別流傳於教內（信徒）與教外（一般讀者、聽眾），可發現不同時空的形象¹¹。鄭燦山只處理了老子到老君的前一小段，後來形成太上老君、道德天尊更是一段複雜的歷史刻劃過程；李豐楙即藉由許遜與吳猛兩人在宋、元之前的地位升降，指出淨明教主及真君群的形成，乃是教團、信徒與官僚、士人共同參與的創造，不同傳記的版本即具現不同的歷史刻劃，從虛構性言正是表現其敘述特質。因而在現代詮釋下的聖傳學，就難免兼含批判聖傳與詮釋聖傳兩種途徑，是為後現代學術觀點下的聖傳研究。

西方有聖人焉、東方有聖人焉，在此新一波東、西宗教、文化的交會，就可方便比較不同宗教傳統所認知「聖」的本質為何，在分析敘述中判讀同中有異的趣味；也在詮釋中做新的類型分類。從傳統到現代，「何以為聖」的過程與結果，正是當今聖傳學至感興趣者。其實任何一個宗教都有眾多成聖入傳者，研究者均能各就所長而有所選擇，其成果累積即可進行宏觀的敘述結構，或將所有成聖者做類型分類，完整彰顯其為聖的多樣面目。在一個後現代史學的觀點下，「今人」所做的詮釋，即已不完全受限於「古人」的敘述策略，然則今之所謂聖，後人又將如何觀看？並非教外人士才如此，教內何嘗不是不斷藉由詮釋以建立新聖者典範？在開放、自由以至顛倒、顛覆的後現代氛圍中，這是重新「認識」聖者、聖人的文化空

¹¹ Prasenjit Duara, "Superscribing Symbols: The Myth of Guandi, Chinese God of War," *The Journal of Asian Studies* 47.4 (Nov. 1988): 778-795. 已有中文翻譯〈刻畫標誌：中國戰神關帝的神話〉，韋思諦 (Stepehn C. Averill) 編，陳仲丹譯：《中國大眾宗教》（南京：江蘇人民出版社，2006年），頁 93-114。

間，或許經歷不同時空的詮釋下，這些聖者中能夠被挑選出來的，才是契合當代人的物品鑑、人格形塑的模型。因此聖者本身就是一面鏡子，並非只是作為歷史借鑑（鏡），而是映現今人、今之學者所認識的當代定像：一個比較人間性、人性化的聖者，而成聖之道，也就是今人認知下「何以為聖」的修行之路。

五

在當代的學術環境中，召開這樣一個題名「聖傳」的學術會議，純由學術單位支持而暫不與任何宗教團體聯繫，就是想要超然地探討「何以為聖？」這次邀請不同的宗教做比較，只有基督宗教、佛教與道教，而尚缺伊斯蘭教等，這是美中不足處。基督宗教之聖者全是西方之聖，而道教則是代表本土的東方之聖，佛教之聖者剛好顯示從外→外來→本土的過程。在當今世界的全球化觀點下，世界宗教的基督宗教與民族宗教的道教分別代表兩種傳播形式，而佛教則在發生之地並不存在的情況下，循著布化之路而散布於隣近諸國。在這些古老文明的相互接觸、交流中，乃是以「人」作為媒介者展開「事」的廣泛交流，故聖者一人的成聖之路也就是一個宗教的傳播之路，其背後所隱含的意義，則是兩個文明、兩種文化的衝突與調整之路。許理和 (Erik Zürcher) 曾有意揭舉「征服」標題¹²，而其反面則是「被征服」的一種調停、認同過程。這種文明的衝突與文化的激盪之迹，正具現於聖者之身上，記錄了空間的移動與界域的跨越，乃從有形的疆界衍變為無形的境界，從外在的交流進入內在心靈的交會。不同宗教的義理與實踐具現在這些聖者的形象上，都可被詮釋出不同時代之迹，而今人探討其所以迹，正是現代詮釋下的聖傳學意義。這次雖感遺憾無法邀約伊斯蘭教學界的參與，只能在會議的「圓」桌座談中，也讓伊斯蘭教之聖與其他宗教之聖，共同預於談座。無論如何，二十一世紀的宗教對話，乃是開啟世界文明體系間的大交流，經由各教聖者所體現的神聖，而獲致相互映照之光。希望下一次能夠廣邀儒家學者，在儒學的「宗教性」中詮釋其聖人何以為聖。

在漢人社會的文化情境中詮釋聖者的成聖之道，作為古國的中土文明，在現代進行聖傳學的比較方法上，面對基督神學的三个階段，佛教與道教的聖傳詮釋，雖則並未在「學術」上明顯經歷三個衍變過程；但在接納聖傳的文化經驗上，對於

¹² 見許理和著，李四龍、裴勇譯：《佛教征服中國》（南京：江蘇人民出版社，1998年）。

「實用的」與「批判的」兩種進路並不陌生，有趣的是在漢文化傳統下，實用的聖傳自是出於佛、道中人，而批判的則是如韓愈之類的儒家道統捍衛者，或那些秉持理性主義的學者。這樣的交互關係並非隨時空而衍變，而是在歷史的不同階段分別登場「論衡」。在這個廟堂上所證衡的議題較多，正、反雙方所理解的焦點各有異趣，佛、道中人的詮釋是「何以為聖！」乃是在驚嘆號下的嘆美、讚頌；而反方可能是「何以為聖？」疑問的出發點正是建立在現世的、理性的、以至「科學」的心態。如果只從道德的可貴價值言，方內與方外世界在「信」、「行」上並無大異，都是符合其義理的模範人格；但在「證」的證驗、體證上就會出現「異」趣，所異者正是東、西方如何敘述展現的能力或超自然力，不同宗教各有適合其教義的語彙：基督宗教的「神蹟」、佛教的「神通」或道教的「神異」，這種「神」乃是交融神祕與神聖於一，宗教本身自以為「聖」，而教外人士則可能質疑其「何以為聖」？從這次所舉為例的，多少都會觸及這一核心的「聖」問題。這些雖是可在宗教、哲學「圓」桌上論議，卻不一定能獲致「圓滿」的答案，聖者在道德人格與能力的表現上，無論任何文明下的宗教都各有其基本信念，才能激勵修行者始終如一的力證其「道」。而在中華文化的宗教傳統下，是否也曾正面面對這一根本問題？作為一個地方（區）知識體系，在宗教經驗上是否也具有普世性的價值與意義？

針對這個聖傳——高僧傳或高道傳的傳體或記體，需要從傳記或傳、記文類作本土思考，到底聖傳文體在敘述技藝與文本策略上，是否存在一個結構性的問題？針對這一問題的提問與解答並非始於今人，而早在魏晉的宗教觀念突破期，干寶即已創發性提出「怪異、非常」的見解：怪異是違異於「常」即以為怪，而「非常」則是「常」之反面。在漢字的文字學、語言學上，「常」即是由服飾（常服）所象徵的時間（日常）、狀態（通常、平常）與本質（常道、常理），在宗教觀點下即是常人的常行、常德、常態¹³。而作為聖者所體現的則是非常人的德行，正是行人（常人）所不能行，終而成就聖者的非常之德：從心性之堅忍、卓絕到能力之超越、神聖，正是聖者傳記中被敘述、詮釋為「聖」的關鍵。面對理性主義之批判、科學主義之力求實證，聖者在道德人格上的成就至今仍可獲致肯定，但在其出家、

¹³ 參見李豐楙：〈常與非常：一個服飾文化的思維方式〉，中央研究院民族學研究所主編：《思維方式及其現代意義：第四屆華人心理與行為科際學術研討會》（臺北：中央研究院民族所，1997年）。

進入方外的生命抉擇之外，亦是肯定其一旦修行有成，隨之而來的非常「能力」，包括神蹟、神通、神異，固然聖者不自以「神」為「異」，但在敘述中卻常被神異化，這就形成被視為「非常」的主因。無論是教祖如：老君、佛陀，教主如：許遜、王重陽，或各教之聖如：目蓮、官將，都在敘述結構中從「出身」、「修行」終而神聖化，其敘述重點就在從凡轉聖，其模範人格在成聖的轉化中，也就超越為非常人。縱使各宗教的教義自成體系，但作為聖者的成聖之路，卻都經歷了自我的「非常化」，也就是被傳述、撰述的證聖過程。故聖傳文體正是在文本敘述中突顯其傳主的特性，這是高僧傳、高道傳、聖徒傳之所以別於一般史傳人物的原因。故「常與非常」的思維可作為一種文化性結構，不僅是華人的地方性知識，也是闡釋各宗教聖人共同的經驗與智慧。

六

在這次以「聖傳與詩禪」為題的國際會議中，詩禪在中國詩歌美學中的重要性，同樣是宗教與文學、文學與宗教間的核心議題，選擇這兩個課題，就是希望驗證如何整合多學科的嘗試。長久以來國內慣用的學門分類，固然能使學門的基本訓練專業化，但也多少違反了歷史的發展事實，就是當時並非如此截然二分！今後應如何整體性思考，才能有整全的表現？「文哲」成所而文、哲、經合為一體，就標示一個異於單一學門的研究取向，也較符合院內一向倡行整合的研究群，作為突破單一研究方向的整合取向。文哲所有幸納不同興趣、不同專長者於一所之內，乃決定嘗試整合文學、宗教與哲學於一，如此就便於走出一個有意義的方向，這是任何單一學門不易達到的學術之路。在籌備完成「宗教（學術）研究室」以前，這一次的會議正是轉型發展的一個嘗試，所以邀請的國內外學者也來自不同領域，就可齊聚一堂以迸放出智慧交會的光芒，這正是我們所期待的學術願景。

不管收錄於論文集的是否完整呈現盛會的全景，大家都已在交談、交鋒中彼此受益，我們覺得有必要交代與會學者的熱情與誠懇，具體呈現於論文集內。國內、外的漢學界同仁，習慣使用自己易於掌握的語言，這是母語在學術表達上的無上利便，由於這樣的研究課題在華文世界尚具先導，在學術界尚缺少這樣比較聖傳的國際交流。所以使用華語正式出版，就成為推動這一研究風氣的首要考慮，也因此多少難為了以英、法語為母語的同行。解決之道就是進行學界引為戒慎的翻譯，生怕

譯事而漏失了原文的精彩，這是我們強調文體、語言風格者的大忌。為了突破此忌而前後花了一、兩年的時間，終於在譯者與作者之間盡其所能解決所有的困難，在此需要特別感謝所有參與其事者，只有耐心與求好之心才能促成此願之完成，也希望這微小的成果能開啟「文學與宗教」之門。

在編譯諸事進行前，所有的初稿都歷經繁複的審查、修改以至定稿，遺憾的是柯嘉豪與李玉珍力經催稿，最後還是決定另有規劃：出版為專書或修改為專論，不過其寶貴的經驗已融入研討會中，成果將為學界同行所共享。在此要特別感謝太史文(Stephen F. Teiser)教授，除了擔任發表者與討論人，在修改其有關敦煌儀式文類定義初探的「為亡者願」之後，他自謙並非直接關聯聖傳而不欲收錄。但最終仍依編輯小組之建議而助成此一譯稿，主要的考慮是這是一篇關於敦煌儀式文類在定義探討上的精采論文，在前此的基礎上所作的定義、分類及範例，都是同類研究中更進一層的深入探討，值得作為宗教文學的一種典型。但是並非僅止於此，這類民間社會接受宗教的通俗形式，正是佛教聖者在諸多成就中的一環。佛教之所以為「教」者就在習誦、轉誦的儀式中，如何為信徒進行宗教性的祈禱、頌贊，在「表演性」中所觸及的「表演用語」(Performative utterances)，正是佛教藉由禱文形式而融攝中、印的文體創製，其所反映的征服與被征服的調適過程，正如苑如在文中所提出的「生活佛教」：佛教正以這種形式進入信眾的宗教生活中，敦煌地區留存的禱文正是一個活的見證。雖則目前已難完全了解何位聖者初創使用，但肯定這是將佛教生活化的創製，因此可作為「初探」聖者「何以為聖」的明證。

在學術成果的展示上，將所有的心血結晶完整呈現，乃是策劃、完成專題會議的初衷，對於一個開拓性的議題，這是激發後續研究的一大動力。其間的辛苦歷經籌備會同仁的努力，特別是肇亨用力最多，始終其事，又有張超然、陳漢傑聯絡編輯，譯事則有余淑慧、謝惠英的參與，當然最辛苦的是所有的主講人，以及幫忙的討論人、主持人，受益的則是研討會的所有參與者。在二〇〇四年底召開期間，「文學與宗教」已面臨轉型的試煉，歷經兩年的持續推動，發現只有更凝聚、整合才能更有效邁向學術之道，這就促成了「宗教(學術)研究室」的積極籌備。兩年之後依照「聖傳與詩禪」的整合模式，將要擴大凝聚研究群之力進一步展開宗教的研究。為了因應全球化的宗教對話趨勢，華人世界、華人學術界自是不能自外於這一潮流，本專集的出版標示本所參與國際化的宗教經驗交流，期望將來能持續推出一套宗教學術叢書，乃是宗教研究群馨香以祝的心願。