

明清華嚴傳承史料中的靈驗敘事及隱喻

中興大學中國文學系 副教授
周玟觀

摘 要

本文旨在研究明清華嚴傳承史料中的靈驗敘事，其敘事的主題與蘊藏其內的隱喻思維。近年公開出版之明清華嚴傳承史料，如《賢首宗乘》與《賢首傳燈錄》等書，為研究者對華嚴宗的源流傳承帶來新的認識。相關的學術、思想意義已有前人多作發明。本文則專就此類華嚴傳燈錄性質中的人物生平、從學、講說華嚴，乃至臨終報盡的記錄中，涉及神異、夢感、瑞應等靈驗的敘事，就其敘事類型、結構、乃至隱喻思維，進行探索與分析。期能進一步理解此類敘事與一般應驗錄的異同，及此類撰述之風格特色。

此類傳承史料的著作中，對於華嚴傳承人物的記錄，除了一般人物生平的據實記載外，與一般史傳人物不同的是，往往錄有神力之說、變異之談，這類記錄筆法，類近於佛教靈驗錄、應驗錄之類作品。過去視此類作品類如志怪之作，變異之談。明胡應麟《筆叢》中提到「變異之談，盛於六朝，然多是傳錄舛訛，未必盡幻設語，至唐人乃作意好奇，假小說以寄筆端」；胡適則說此類作品「大抵記經像之顯，明應驗之實有，以震聳世俗，使生敬信之心」，指出應驗記之類的作品之通俗應世之作用。

然而，今所見明清之際兩部關於華嚴教家的史傳之錄，編纂者用心於「博稽傳記、旁羅碑版」，除了具有譜牒性的史傳作用，可能還帶有「願覽斯編者，人人興起，奮欲置身其間，毋徒作譜牒觀」之書寫心理。因此，對於這些帶有神力、夢感、瑞應等本於據實史筆的書寫筆法，應有進一步的梳理。本文擬從譬喻語言學的隱喻結構與心理空間等研究視角，探求分析其書寫策略與心理。

關鍵詞：賢首宗乘、賢首傳燈錄、譬喻語言學、心理空間

一葉輕舟一釣竿，鈎頭香餌未曾殘。
直須入海深撈撻，莫滯蘆花淺水灘。
憨山德清〈閱華嚴經十地品夢中偶成〉¹

一、前言

人類學者對於宗教信仰的功能分析，認為有兩個層面可以留意，一是信仰者透過經教的觀念與義理詮釋，獲得人生諸多問題的解答；一是透過具體的宗教儀式，獲得與超自然的互動與連結。如李亦園在〈宗教的社會責任〉一文中說：

人類的宗教信仰可包含兩個不同的層次：第一個層次是較屬於觀念的層次，那就是探尋如生死問題、人生意義、宇宙存在的終極關係，以及倫理道德社會正義等相關的問題；第二層次則是較具體的層次，那就是涉及我們信仰的超自然對象如神明、上帝等等以及其與信仰者相關互動關係。……屬於觀念層次的終極意義、終極關懷追尋上，在無文字的社會中，可以藉傳說傳說、神話、口語文學甚至是符咒等形式，而在文明社會則更藉教義、經典、誡律種種，用以導引、解答、滿足人們對人生、宇宙、存在與道德意義等問題的困惑。……但宗教信仰的另一層次，有關超自然存在的一面卻也是不可或缺的，人類藉超自然存在的信仰一方面可以滿足個人的心理需要，另一方面又可以藉以整合社會群體，……然而超自然神靈滿足人類個人的需要方面，又可分別為兩種不同的態度，一種只是對崇拜的超自然對象默默禱告、祈求，請求賜予平安福祉，而不敢有什麼太具體的要求或請話，這種信仰形態一般稱為「宗教態度」。另一種則帶有強迫性或交換性態度，那就是要求信仰的超自然對象給予某些具體的滿足，有時甚至進行若干手段或法術以強迫超自然給予所需目的，有時則以禮品、犧牲、供奉企圖交換信仰對象的賜予，這種信仰態度與行為，一般稱為「巫術態度」或「巫術行為」(magical attitude or magical behavior)²。

由此來看，佛教文獻中，屬於觀念層面的作品，各宗的經疏屬之；屬於具體層面的作品，則可從感應記、靈驗錄等作品見之。本文題目所謂「靈驗敘事及隱喻」，即發想於此一層面的探求。所謂「靈驗」敘事，指信仰者「向佛、菩薩，祈禱；或念佛、誦經、造經、造像之後，出現感通、靈異等神異經驗的記述。」³經疏之

¹ 憨山德清：《華嚴經十地品夢中偶成》，《憨山老人夢遊集》卷，《卍續藏》冊 73，第 1456 號，頁 807a。

² 李亦園：《宗教與神話》（臺北：立緒文化事業有限公司，1998 年）頁 115-117。

³ 鄭阿財：《見證與宣傳——敦煌佛教靈驗記研究》（臺北：新文豐出版社，2010 年），頁 3。

作，與靈驗之記相較，兩者評價似乎高下立判。舉明清之際晦山戒顯禪師⁴為例，他為友人所編的感應記序言中提到感應文類所受到的批評：「聾於儒說者，詆為報應之書，溺於枯禪者，黜為人天之果。」⁵而晦山個人的兩部傳世之作，《禪門鍛鍊說》與《現果隨錄》在後世研究者眼中，高下優劣也判若雲泥。⁶不過，晦山戒顯對於感應之文的功能作用，卻有三根各有受用之語，其言：

指歸心地，融會宗乘。通三世以明因果，列百門以資脩證。下者束身寡過，中士積行冲神，上上根人憩息無為之宅，泳遊妙覺之淵，無脩而脩，真脩乃脩，忘善而善，大善斯名。不難斷惑證真，超佛軼祖，推此志也。葛子直以廣長徧攝，豈弟為中下說法而已哉。讀斯集者，幸趣寶所，無滯化成矣。⁷

根據下、中士、上上根人等三根根器識見的差別，面對相同的報應文類，而產生不同的作用。足見晦山認為應驗錄等感應之書、三世因果之錄，與心性之學有其相契處，只是隨著讀者根性、根器高下，而有不同的受用。

以華嚴部類而言，華嚴的經疏作品與義理研究可謂豐碩，相對而言與華嚴相關的靈驗書寫，收錄於藏經的，僅有唐（法藏弟子）惠英撰、胡幽貞刊纂的《大方廣佛華嚴經感應傳》1卷⁸，晚明雲棲株宏輯錄為《華嚴經感應略記》1卷⁹、清弘璧輯《華嚴感應緣起傳》¹⁰與清周克復纂《華嚴經持驗記》¹¹。近年由中研院文哲所整理出版的《賢首宗乘》與《賢首傳燈錄》兩部關於華嚴的傳承史料，¹²提供了自初祖杜順(557-640)、智儼(600-668)、法藏(643-712)澄觀(738-838)迄於明清，賢首宗南方系與北地寶通系的華嚴譜系傳記。中國的僧傳，筆法有取於正史，文

⁴ 晦山戒顯(1610-1672)。本名王瀚，字願雲，號晦山，太倉州（今江蘇太倉）太原人。甲申(1644)明亡，出家為僧，嗣法靈隱寺具德弘禮(1600-1667)，⁴為明清臨濟三峰派禪師。

⁵ 清·晦山戒顯：〈太上感應篇廣疏序〉，《靈隱晦山顯和尚全集》（京都大學藏寫本）卷12，頁13。

⁶ 晦山戒顯的兩部著作：《禪門鍛鍊說》與《現果隨錄》，前者評價為禪門長者應再讀三讀之作（聖嚴法師語），而後者卻被史學家視為記錄「民間善報惡報的小事，根本不是治佛教史或世俗史需要誦讀的書」詳細的比較討論，晦山著作的討論，參拙著〈爐鞴與兵法——晦山戒顯《禪門鍛鍊說》的兩種概念譬喻探析〉，2018 第七屆漢傳佛教與聖嚴思想國際學術研討會，臺北：聖嚴基金會，2018年6月、〈晦山戒顯《現果隨錄》的性命觀〉，2018 經學與文化研討會，臺中：中興大學中文系主辦，2018年12月7日。

⁷ 清·晦山戒顯：〈太上感應篇廣疏序〉，《靈隱晦山顯和尚全集》卷12頁13。

⁸ 唐·惠英撰、胡幽貞刊纂《大方廣佛華嚴經感應傳》《大正藏》冊51，第2074號。

⁹ 明·雲棲株宏輯錄《華嚴經感應略記》，《卍續藏》，冊77，第1532號。

¹⁰ 清·弘璧輯《華嚴感應緣起傳》《卍續藏》，冊77，第1533號。

¹¹ 清·周克復纂《華嚴經持驗記》《卍續藏》，冊77，第1534號。

¹² 清·西懷了惠、興宗祖旺、景林心露等原作，廖肇亨主編、簡凱廷點校《明清華嚴傳承史料兩種——《賢首宗乘》與《賢首傳燈錄》》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2017年），為簡便故，以下引用時，直接標出各別書名與頁碼。

獻補於正史，已為學者言明。¹³此外，從比較宗教學角度來說，僧聖猶如西方宗教傳統中的「聖傳」，¹⁴聖傳之所以為聖傳，編纂者採編其人其事、譜系留名者，必有「異」於常人之聖，此異，或為行誼優異，或為事蹟神異，其中神異事蹟的敘事，可視為靈驗敘事。此類敘事，既有補於華嚴靈驗敘事，亦因其作為僧傳、聖傳，復有別於一般靈驗記的書寫，可作為一有趣之比較。是以本文就此聖傳中與感應、神異有關的敘事擷出（摘出）討論，以期了解其神異、靈驗敘事之意義。

僧傳的「神異」，慧皎《高僧傳》的十科類目中，有「神異」一類，柯嘉豪(John kieschnick)從比較宗教學的眼光將高僧傳的理想典型分為「苦行」、「術士」與「學者」三類，其中「術士」一類與神異之事較為相關。于君方藉此分析比丘尼傳時，有進一步深入的分析與討論，與術士有關的，區分為兩大類，一類是施行方術與創造奇蹟，一類是神聖的魄力。前者又分為兩種傳記故事的形態，一種是傳主自己經歷某種奇蹟，又可分為面臨生死攸關的時刻，以及臨死之時。另一種是擅於創造奇蹟的能力，另一類是修習禪法時，在禪定境界中看到異象的記錄。¹⁵由此可見，所謂僧人神異敘事本不限於被歸為十科中神異一科，也不限於術士一種人物類型，而可以就其敘事時間與發生的類型加以區分。

以下，本文嘗試從時間敘事與空間隱喻兩個角度，分析《賢首宗乘》與《賢首傳燈錄》等華嚴宗列入譜系的僧人傳記中的神異靈驗記載，用以探求此類敘事的特色與隱喻意義，期望在此討論中，可以了解華嚴聖傳中出現神異靈驗敘事的深意。

二、神聖的生命時刻及其敘事

神異之事的出現，往往在某些特定的時刻，由特定的事件所引發，此類的神異之事，讓此一片頃成為「神聖的時刻」。相對於史傳中的據實書寫，僧傳中神異記事所出現的時刻，實有別於世俗現世生活，而為「神聖時刻」。其中兩個重要的時間點，一是出生與死亡之際，象徵了僧人一期生命的開始與結束；一是住世時間，僧人一期生命的歷程發展中，或因自行的禪修觀想之功，或因化眾的益他之行而有神變靈驗之事。以下，就其感應神異事蹟出現的「神聖時刻」，依其

¹³ 參考黃敬家：〈中國僧傳對傳統史傳敘事方法的運用——以《宋高僧傳》為例〉，《臺北大學中文學報》6，2009年3月，頁85-114。

¹⁴ 「聖傳」可成為一比較宗教的討論議題，李豐楙、劉苑如指出聖傳的詮釋研究可以「重新理解宗教史上模範人物(role models)的新內容、新意義」，參見李豐楙、廖肇亨編：《聖傳與詩禪——中國文學與宗教論集·導言（一）》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2007年），頁5-6。

¹⁵ 于君方：〈比丘尼何以神聖？〉，收入李豐楙、廖肇亨編：《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169-190。

出現於世的一期生命，劃分為入世、出世與離世三個時段，這三個時間有一些特定的模式出現。

(一) 入世之神聖時刻

「出生」的神話，在文本中兩種敘事類型，常常是托於僧母之夢，或是夢見吞日光、明珠等帶有光明性的物體，或是夢見異人（特別常見的梵僧）入夢。

母氏夢吞日光而孕，以貞觀十七年癸卯(643)暢月旁死魄而生。(三祖賢首法藏大師(643-712))¹⁶

法師名法詵，姓孫氏。母夢吞明珠，遂黜魚惡葷，誕彌厥月，生有異表。(錢塘法詵法師(718-778))¹⁷

先是母□氏，嘗夢梵僧坐其前，異光滿室，因而有娠，即屏葷羶。一夕，夢神人曰：「是子非常，當為法器。」以是不逆其志。(第十世晉水淨源法師(1011-1088))¹⁸

法師名大同，字一雲，別峰其號也，越之上虞王氏子，世推簪纓之族。父友樵，母陳氏，娠師已十月，父見龐眉僧振錫而行，問僧何來？曰：「崑崙也。」竟排闥而入。父急追之，寂然無有也。既而，聞房中兒啼聲，笑曰：「兒豈適來浮圖耶？」幼極俊爽，覽諸載籍，輒會其玄奧。父授以詞章之訣，握筆翩翩，輒有可觀，遂以續宗家學屬之。(第二十世別峰大同法師(1289-1370))¹⁹

母袁氏夢一僧謂曰：「我說法人也，偶來此地暫寓一宿。」母難之，驚覺，忽有娠。師生而穎異，七歲入學，讀書百行，十二歲五經皆遍。與群兒戲，共呼為借居和尚。師問之母，告其故，師忻然曰：「吾可以返本還源矣。」即求出家，遂依大覺寺智宏為弟子。(蘊璞如愚)²⁰

此外，如無極悟勤(1500-1584)法師，「生時群雞皆鳴，家人以為異徵」、²¹一江真澧法師「母湯氏，感異夢，有天香芝草之瑞，而師生」、²²憨山德清(1546-1623)

¹⁶ 《賢首宗乘》卷1，頁124。

¹⁷ 《賢首宗乘》卷2，頁151。

¹⁸ 《賢首宗乘》卷3，頁163。

¹⁹ 《賢首宗乘》卷4，頁193。

²⁰ 《賢首宗乘》卷4，頁197。

²¹ 《賢首宗乘》卷5，頁215。

²² 《賢首宗乘》卷5，頁219。

「母洪氏，夢自在大士抱送而生」，²³耶溪志若(1555-1617)，母病，日夜悲泣以守之。母臨危，囑曰：「汝宿僧也。」言訖而逝，師以母之遺命，禮會稽華嚴寺性賢和尚出家」。²⁴這些出生神話敘事，說明了僧人出生之非常。其中有兩類的主要敘事類型，一是僧人之母夢吞某明物，或是日光，或是明珠；一是僧人之母或家人夢見僧人到訪。這兩個類型，都說明了傳主之出生，有其殊於常人的神聖性。

(二) 住世之神聖時刻

相對於入世與離世之片刻(片頃)，僧人住世的一段，即其一期生命的長度，但其神聖時刻的出現，往往有特定的事件、場合與模式。以下皆為「自行」與「化他」兩個類型，列舉其例，以明其敘事梗概。

1. 自行習修

若將這些住世階段的神異敘事依事件類型，依照修行之自利、利他兩個層面來區分，在自行習修方面，神聖的片刻出現於三種時間，一是求學受持華嚴經教，一是讀誦經典時，一是入定修觀時身心所感。

(1) 受持讀誦

從微密大師受具足戒，即依之習賢首教，修普賢懺以祈智慧。忽夜夢梵僧授一貝葉，中有梵書，歷歷如熟習者。後聞大師講《華嚴法界玄鏡》，頓會幽旨。(慧開空朗(1623-1676))²⁵

學行勤苦，自小師事雲華儼大師，專業《華嚴》，偏誦〈性起〉一品三卷為常課，新譯名〈如來出現品〉。每於靜夜，洗漱焚香，坐於繩床，惟誦斯品。忽一夜正誦時，有十餘菩薩從地湧出，坐蓮華臺，身相金色，光明赫然，或從臺而下，合掌跪聽，誦畢，便沒而不現也。(崇福寺慧招)²⁶

故地恩貞大師囑之以《華嚴經》、菩薩戒、《起信論》。心以靜銑，智與經冥。一夕夢乘大船，直截滄溟，橫山當前，峻與天極，不覺孤帆鳶戾，懷裏上濟，峰竦竦而忽高，雲溶溶而在下。既寤，形若委衣，流汗輕醒。自此，句義不思而得，一部全文常現心境，事事無礙之旨，如貫華焉。(錢塘法說法師(718-778))²⁷

²³ 《賢首宗乘》卷5，頁222。

²⁴ 《賢首宗乘》卷5，頁238。

²⁵ 《賢首宗乘》卷7，頁272。

²⁶ 《賢首宗乘》卷2，頁150-151。

²⁷ 《賢首宗乘》卷2，頁151。

(2) 修觀得境

嘗習華嚴觀，一夕入觀，聞空中聲曰：「和吞山水，少會風雲。」從是有契入，覺行住坐臥，了無一物為障礙，無一念為起滅，身心蕩然。為人演說，言如湧泉，皆契法界深義。因於嶺頭建大閣，閣下為海，水出大蓮花，花上坐毘盧遮那滿月像。每對佛入觀，五七日方起，人皆以「華嚴菩薩」稱之。(清涼正順)

自行習修的兩類事蹟，反應了傳主求學、成學乃至自我修行歷程中的重要轉折，或是驗證其學之精。

2. 化他益眾

化他益眾方的類型中，神聖片刻之出現，往往伴隨於兩類的事件，一是著疏與演法時，一是濟眾化俗時。

(1) 著疏演法

在此類型中，少數的例子是著疏時的瑞應，如：

至德宗建中四年(783)，下筆著疏，先求瑞應。一夕夢金容當陽山峙，光相顯顯，因以手捧咽面門。既覺而喜，以謂獲光明徧照之徵，自是落筆無停思。乃以信解行證，分《華嚴》為四科，理無不包。(清涼澄觀大師(738-838))²⁸

偶一虎當途，長者撫之曰：「吾將著《華嚴論》，能為擇棲止處否？」即以經囊負其背，隨至神福山原下土龕之前蹲駐，長者乃於龕著論。每夕口吐白光，以代燈燭。有二女子，日為長者汲泉、炷香、奉紙墨，每食時，輒具淨饌置長者前。齋畢，撤器而去。(方山李通玄長者(635-730))²⁹

為數最多的是講經時的瑞相靈應，略舉數例，以見其書法，如：

師於雲華寺講《華嚴經》，賢首至中夜，忽見神光來燭庭宇，賢首歎曰：「當有異人，發弘大教。」及明，就寺敬禮，自是服膺，深入無盡。(二祖智儼)³⁰

²⁸ 《賢首宗乘》卷2，頁140。

²⁹ 《賢首宗乘》卷2，頁151。

³⁰ 《賢首宗乘》卷1，頁122-123。

後於雲華寺講，有光明現從口出，須臾成蓋，眾所具瞻。延載元年(694)，講至〈十地品〉，香風四合，瑞霧五彩，崇朝不散，縈空射人，又感天華糝空如霰。後於佛授記寺，譯新經畢，眾請藏敷演，下元日序題入文，洎臘月望前三日晚，講至華藏海震動之說，講室及寺院欻然震吼，聽眾稻麻，歎未曾有。……大帝永隆年中，雍州長安縣人郭神亮者，修淨行，暴終。諸天引詣知足天宮，禮敬慈氏，有一菩薩讓之云：「何不受持《華嚴》？」亮以無人講為辭。曰：「有人見講，何得言無？」及甦，委說眾驗。藏之弘轉妙輪，人天咸慶矣（三祖賢首法藏(643-712)）³¹

大曆二年(767)，於常州龍興寺講經，才登法座，忽有異光如曳紅縷，漸明漸大，縈旋杳空，久修行者會中先覩。前後講《大經》十遍，撰《義記》十二卷。（錢塘法詵法師(718-778)）³²

師以《華嚴》為業，手鈔全經，日誦四帙為課。既客居，徒眾解散，獨止土室中，而不廢講說。人有問之者，云：「吾為天龍講耳。」龕前叢桂既枯，而花隨採隨生，人以為道念堅固之感。³³

一日講《楞嚴經》，感金甲神現身，遂集《楞嚴纂要注》十卷。誦《金剛經》，會中放白光輪，困久而不散。（妙觀定法師）³⁴

嘉靖甲申(1524)於本山講《華嚴懸談》，期訖，赴澡浴池會祈光，見龍池放五色圓光，攝身如鏡中現像，尋又湧現多寶佛塔，由是謁晉王，建塔七層。³⁵

(2) 濟世化俗

濟世之舉，或為人治病，或為眾祈雨、治患等解決俗世生活問題之舉。治病靈驗，初祖傳記中即有法順與唐太宗的問答：

唐太宗詔而問之曰：「朕苦勞熱，師之神力何以愈之？」師對曰：「聖德御宇，微恙奚憂？但頒大赦，聖躬自安。」帝從之，疾果瘳，因錫號曰「帝心大師」。（初祖帝心法師大師(557-640)）³⁶

而祈雨、獲泉等解決地方困厄

³¹ 《賢首宗乘》卷1，頁125。

³² 《賢首宗乘》卷2，頁151

³³ 《賢首宗乘》卷3，頁176。

³⁴ 《賢首宗乘》卷4，頁205。

³⁵ 《賢首宗乘》卷4，頁218。

³⁶ 《賢首宗乘》卷1，頁121。

元光二年(1223)冬夜中，有僧詣師，求講《華嚴法界觀》。天明，且出門，見庵旁近雨雪皆成花，大如杯碗狀，居民聞之，老幼畢集，其在磚瓦上皆持去，文士為賦詩道其事。又山之東，水泉不給，講學者患之。一日巖石間出一泉，甘美異常，眾謂純孝之報也。(南陽法雲法師(1164-1227)³⁷)

隆慶辛未(1571)，乞食梵村，愛其山水，結茅三楹居之。山多虎，師祝之，虎不傷人；歲大旱，師禱之，雨即隨注。居民異之，相與肩材木、荷鋤耬，不日而成蘭若。(蓮池祿宏法師(1535-1615))。

住世一段的神異瑞應敘事，雖看似繁多，但歸納其敘事事件與情節始末，多為自行、化他兩類類型，或是透過修行上自我用功而感召，或是因為化他益眾之事而顯現。

(三) 離世之神聖時刻

相對於入世作為生命的起點，離世則是生命的結束。作為結束，離世作為神聖的一刻，往往也是僧傳書寫的重點。簡筆如「『滅』於某年」、「『歿』於某寺」與「逝」等字帶過，或是「示寂」、「示滅」、「棄世」、「脫化」以示意，或是「說偈告寂」、「預知時至」、「面西而逝」、「端坐而化」書寫其死亡。但更多的情形，夾帶了夢境、瑞相，乃至豐富的敘事情節，我們從以下的例子可見：

及總章元年(668)，師告門人曰：「昨夢般若臺傾，法門幢倒，我將暫住淨方。」遂趺坐而化也。弟子賢首傳其道。(二祖智儼)³⁸

示寂於康熙乙未(1715)年正月三十日。更異者，中庭羅漢松一株，碣傳支公手植，周十餘圍，長約百尋，師示寂前一夕，忽瘁，見聞驚嘆以為神。(隱山照瑞(1649-1715))

臨終之日，靈几上有龍瑞，五彩飛光燭庭宇，移時乃歇，停三日，化火自焚，門人捨舍利建塔藏之。(清涼正順)

居天禧三十年，一衲一履，終身不易，過午不食，夜則危坐，以苦誦喪明。忽夢梵僧，迎居內院，空中散花，因示疾。是年春二月廿七日，誦不輟，俄頃，辭眾而化，世壽八十八。龕留三七日，容貌紅潤如生，闍維舍利無數，建塔於張家山。趙孟頫為記。(天禧寺雲巖法師(1235-1322))³⁹

³⁷ 《賢首宗乘》卷3，頁177。

³⁸ 《賢首宗乘》卷1，頁123。

³⁹ 《賢首宗乘》卷3，頁185。

甲申(1584)九月，命梓人造龕，促其期曰：「宜速成，緩無及矣。」前三日，有孤雁集方丈，師撫之點頭曰：「爾來乎！」雁去而師滅，師原無疾，獨覺氣漸微弱。至重九日，尚坐繩床聽誦晚課，聞願生西方句，泊然而化。⁴⁰

離世，作為一期生命結束的最後時間點，僧傳的死亡顯然與史傳中強調的個人性格或是悲劇意識的面向有所不同，⁴¹事前的預知時至、死時的安然而在、知所去處，或是菩薩的天光天樂，乃至死後舍利分布，塑造了此一時刻的神聖性。

綜上所舉之僧人入、住、離世諸般生命事件，其中出生、修學、利眾與死亡等事件，即使不是僧人，作為一個善良的士人，賢德的君子，也可能會展現如是生命歷程。然而，穿插其中的神異敘事，讓平凡的生命事件，演出神異的場景，即帶有神聖性，成為神聖的時刻，此一神聖時刻，也讓僧人的生命具有轉凡成聖的象徵。僧人的生命就不只是凡人的生命，而是「聖化的生命」，一如伊里亞德在《神聖與世俗》中所言：

儘管造成這種生命聖化的手段是多種多樣，但是其結果卻總是相同的：生命生活在一個兩重化的境界中，它自然地作為人類的存在；同時，它又分享著一種超越人類的生命，即宇宙的或者是諸神的生命。⁴²

以下，我們嘗試進一步探討這些神異敘事所開展出的神聖空間的意義與隱喻。

三、神聖的心理空間及其隱喻

從時間的縱軸來說，神聖的敘事，在常人凡俗，從生迄死的生命史長河，激起奇幻而神聖的水花；而從空間的橫軸而言，神異靈驗之事發生之際，也會讓人感知的現實的空間，轉變為猶如浸身劇場，搬演一齣眩目而神聖的戲碼。以下，即借譬喻語言學者的「心理空間」概念，用以解讀隱藏在文本字裏行間的概念結構，及其心智認知運作系統。

（一）出生神話中的兩個來源譬喻

隱喻，本為修辭學上重要的修辭手段。晚近譬喻語言學者，不滿於譬喻僅從

⁴⁰ 《賢首宗乘》卷5，頁217。

⁴¹ 參考羅維，〈司馬遷的死亡情結與悲劇意識——《史記》人物傳記的死亡敘事分析〉，《船山學刊》2006年第4期（復總第62期），頁105-107。

⁴² 羅馬尼亞·米爾恰·伊里亞德著，王建光譯：《神聖與世俗》（北京：華夏出版社，2003年），頁95。

語言表達層，依其喻體喻依之有無排例，分為明喻、隱喻等作法。嘗試結合認知科學與語言分析，提出異說，認為隱喻可以從人類認知層面，分析語言背後的概念系統與心智結構，提出概念譬喻理論。而所謂的「心理空間理論」，是繼雷可夫提出譬喻理論之後，Fauconnie 等學者提出「心理空間」(mental space)的理論，據以分析心理空間之間交互融合產生的新語義。⁴³主張在篇章之中，上下文脈之間，隱喻運作時，透過空間建構詞可以建構出一個以上的心理空間，是真實空間相對應，涵蓋時間心理空間(time spaces)、空間心理空間(space spaces)、活動範圍心理空間(domain space)及假設心理空間(hypothetical spaces)等。(Fauconnier 199:29-34)之間的互相整合產生了新的心理空間、形成新的概念。

以僧人出生神話為例，上文已發現出生神話的敘事，乃是用以證明僧人出生之非常，其中包括兩類的敘事模式，一是僧母吞食某光明之物，一是僧母或家人或夢或見特殊人物來訪。在不同的傳僧中，雖然有不同的敘事文字與內容，但從隱喻的角度分析，兩種類型的敘事模式，其隱含的隱喻適為兩組概念系統，一組本於容器基模，一組源自路徑、旅行基模。

從心理空間的角度來看，這兩類的敘事分別透過夢與異見，建構了一個以真實世界為基礎的特殊心理空間，兩者之者具有隱喻的關係，在於兩個空間之間具有類近性質的空間語意項，其運作方式如下表所示：

輸入空間一 出生現實空間	類屬空間	輸入空間二 夢/異見空間	融合空間 (新語義)
僧母 懷孕	容器基模 容受	僧母 吞光明之物	僧人之於世間，如光明之物降世。
僧人 投胎	路徑、旅行基模 進入新旅程	異僧 入室(門)	僧人生於世間，是不同期(修學/神聖)生命旅程之一站。

由上可見，兩種類型的出生神話，一者譬喻映射的角度，偏向於生身之母，身體

⁴³ 概念譬喻理 (CMT 理論) 參考 Lakoff George, *Women, Fire, and Dangerous Things: What categories reveal about the mind*, Chicago: University of Chicago Press 1987. 梁玉玲等譯, 《女人、火與危險事物——範疇所揭示之心智的奧秘》(台北: 桂冠, 1994 年); Lakoff, George & Johnson, Mark, *Metaphors we live by*, Chicago: The university of Chicago Press, 1980. 周世箴譯《我們賴以生存的譬喻》(台北: 聯經出版社, 2006 年); Lakoff, George & Johnson, Mark, *Philosophy in the Flesh :the embodied mind and its challenge to Western thought*, New York: Basic Books, 1990. 融合空間理論 (BT 理論) 參考 Fauconnier, Gilles. *Mental spaces: Aspects of meaning construction in natural language*. Cambridge University Press, 1994; Fauconnier, Gilles, and Sweetser, Eve. *Spaces, worlds, and grammar*. The University of Chicago Press, 1996; Fauconnier, Gilles, and Mark Turner. *The way we think: Conceptual blending and the mind's hidden complexities*. Basic Books, 2002.

如同容器，以同樣具有容受意象的吞食光明之物，象徵該僧人降生於世，如同神聖光明之物；一者譬喻映的角度，偏向僧人自身的生命歷程，藉由母夢見異僧來室之類的情節，以同樣具有旅行、路徑基模的進入僧人原生之家，甚至登堂入室，象徵僧人此次降生於此，乃是僧人不同世的旅程之一，甚至伴以異光異相、或者如別峰大同法師傳中，直接出現於現實時空中的振錫而來的「龐眉僧」，笑問初生之兒「兒豈適來浮圖耶？」⁴⁴都是屬於這一類以旅行基模為類型空間的隱喻，用以證明僧人之出生所具的神聖性。

不過，相對於神聖死亡的敘事，神聖出生在同書的比例上相較為少，這裏或許可以說出生神話與僧人傳主的此生修行較沒有具體、直接相關性，但僧人如何可以預知時至，可以讓令人無奈、畏懼的死亡現場，化身為神聖場域，僧人所展現的，或是自在幽默，或是無所憂懼，或是知所去處⁴⁵的自信，其神聖性直接來自於僧人此世修持的展現，這或許也是出生與死亡神話在比例上懸殊之因。

（二）夢境、感應與入觀——三種心理空間建構詞

除了出生神話中的僧母之「夢」，作為神聖心理空間的建構詞，「觀」與「感」及其相關詞彙，如「入觀」、「冥感」、「感得」，也經常作為建構詞，帶出神異敘事。三者之間同樣建構的神聖心理空間，但仍有略有類型與意義上的差別。

三者之中，「夢」的比例最高，僧人有夢，從《高僧傳》等開始就有相關的記錄。學者的研究或指出其神聖性，⁴⁶或指出其與修行之間的關係。⁴⁷傳中之夢，其內容多有情節性、故事性；第二組建構詞為「感」與「感應」，如感得天花天樂、地震、感得菩薩放光之類，多為身心所剎那感受之異相；第三類，「觀」、「入觀」，其內容亦多是入觀後身心之感。

三組之中，就僧人的修持來說，前兩組「夢」組與「感」組偏於被動，即僧人非主動求夢，或主動求感；而「觀」組則在行持上有更強的修持主動性。

⁴⁴ 《賢首宗乘》卷4，頁193。

⁴⁵ 僧人知其死後去處，其去處是西方極樂佛土，或是某某天宮，為另一可以探討的主題，當另撰文處理。

⁴⁶ 梁麗玲：〈歷代僧傳「感通夢」的書寫與特色〉，《臺大佛學研究》30期，臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心，2015年12月，頁65-104，其言：「傳主遇到瓶頸、困難、疑惑時，透過虔誠祈請進而感得諸佛菩薩、神人、僧侶於夢中透露訊息，提供解決之方或指點迷津，促使僧侶生命產生聖化效果。」

⁴⁷ 僧人夢之研究，參見廖肇亨：〈僧人說夢——晚明叢林夢論試析〉，《中邊、詩禪、夢戲——明末清初佛教文化論述的呈現》，頁435-466、徐聖心：〈夢即佛法——徹庸周理《雲山夢語摘要》研究〉，《臺大佛學研究》，第18期，2009年12月，頁33-74。

四、結論

從神聖的生命時刻的歸類，僧傳中出現神異靈驗敘事的類型，與其出生——生命的開始、死亡——生命的結束，以及一期生命中自行化他的修行歷程有關，與個人壽命、利祿福祉等，一般靈驗記常見母題所有不同。靈驗記作品中，靈驗的出現與作用，或持誦經典、或修行善行，轉惡為善，或造像祈福，而獲得增添年壽、獲官祿利養或是消災除厄等，多為被動地蒙受庇祐。若對照前言中提到人類學者對於宗教信仰的功能分析，信仰與超自然神靈的連結中的兩種態度，一是「一種只是對崇拜的超自然對象默默禱告、祈求，請求賜予平安福祉，而不敢有什麼太具體的要求或請求」，一是「帶有強迫性或交換性態度，那就是要求信仰的超自然對象給予某些具體的滿足，有時甚至進行若干手段或法術以強迫超自然給予所需目的，有時則以禮品、犧牲、供奉企圖交換信仰對象的賜予」等近於巫術態度或行為⁴⁸，檢諸佛教中的靈驗、感應類作品，或近於此類宗教態度，而在價值與意義上受到質疑。

然而，《賢首宗乘》等華嚴僧傳中所傳達的神異時刻，或也可說是僧人與佛、菩薩等聖境，即人類學家所謂與超自然冥感相應時刻，他們畢竟上述的「巫術態度」或「巫術行為」有所不同。僧傳的編纂者在據實書寫、「遣虛存實」⁴⁹的編纂態度下，仍保留於傳記資料中的大獲感通、應現攝化的、現象，雖可說與靈驗記等一樣具有宣教、輔教的作用，但細究編纂者用心於博稽、旁羅之際，對於心目中的理想讀者，想宣傳的教義與理念，乃至其書寫策略與期望特定讀者的閱讀啟發，如潘耒為《賢首宗乘》作序時說：「願覽斯編者，人人興起，奮欲置身其間，毋徒作譜牒觀」，由此可知，編纂者為依其世代為華嚴僧人編纂傳記，有一譜牒的作用，然而又不滿於僅作為譜牒之用，更有舉以為表式，作為後人典範之意。何以神異之事足成典範，透過本文的敘事與隱喻類型的分析，可知神異靈驗之敘事，其意義證明了僧人之不凡的、神聖的出身與成就，或是證明僧人之身份不凡，用以啟而生信；或是證明僧人之成就超凡，用以啟而效尤；或是證明僧人作為凡聖同居土之間的溝通橋梁，透過僧人可知佛境界之實存、佛菩薩，乃華嚴無礙境界的存在。

⁴⁸ 李亦園：《宗教與神話》頁 115-117。

⁴⁹ 《賢首宗乘·體例》第八條即言：「遣虛存實。原稿附載人王、鬼神、宰官、居士、四眾人等，今惟收現長者身、行菩薩行李玄通一人，列於諸祖旁出，取其雅合三例，造論精微故也。其餘如烏茶王、樊玄智、孫思邈、鄧元爽、裴公美，乃至善妙神女，此等於《華嚴》海會獲大感通，願為外護，或應現攝化，不拘傳持正宗之列，慮龐雜不倫，並削之」，見《賢首宗乘·緣起》，頁 99。

參考書目

(一) 佛教典籍

- 唐·實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號。
- 唐·惠英撰、胡幽貞刊纂《大方廣佛華嚴經感應傳》《大正藏》冊 51，第 2074 號。
- 明·憨山德清：《憨山老人夢遊集》，《卍續藏》冊 73，第 1456 號。
- 明·雲棲株宏輯錄《華嚴經感應略記》，《卍續藏》，冊 77，第 1532 號。
- 清·弘璧輯《華嚴感應緣起傳》《卍續藏》，冊 77，第 1533 號。
- 清·周克復纂《華嚴經持驗記》《卍續藏》，冊 77，第 1534 號。
- 清·西懷了惠、興宗祖旺、景林心露等原作，廖肇亨主編、簡凱廷點校《明清華嚴傳承史料兩種——《賢首宗乘》與《賢首傳燈錄》》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2017 年。
- 清·晦山戒顯：〈太上感應篇廣疏序〉，《靈隱晦山顯和尚全集》（京都大學藏寫本）。

(二) 專書、論文

- 于君方：〈比丘尼何以神聖？〉，收入李豐楙、廖肇亨編：《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 169-190。
- 李亦園：《宗教與神話》，臺北：立緒文化事業有限公司，1998 年。
- 周玟觀：〈晦山戒顯《現果隨錄》的性命觀〉，2018 經學與文化研討會，臺中：中興大學中文系主辦，2018 年 12 月 7 日。
- 周玟觀：〈爐鞴與兵法——晦山戒顯《禪門鍛鍊說》的兩種概念譬喻探析〉，2018 第七屆漢傳佛教與聖嚴思想國際學術研討會，臺北：聖嚴基金會，2018 年 6 月。
- 周玟觀：《觀念與味道——中國思想文獻中的概念譬喻管窺》，臺北：萬卷樓出版社，2016 年。
- 徐聖心：〈夢即佛法——徹庸周理《雲山夢語摘要》研究〉，《臺大佛學研究》，第 18 期，2009 年 12 月，頁 33-74。
- 黃敬家：〈中國僧傳對傳統史傳敘事方法的運用——以《宋高僧傳》為例〉，《臺北大學中文學報》6，2009 年 3 月，頁 85-114。
- 廖肇亨：〈僧人說夢——晚明叢林夢論試析〉，《中邊、詩禪、夢戲——明末清初佛教文化論述的呈現》（臺北：允晨文化，2008 年），頁 435-466。
- 鄭阿財：《見證與宣傳——敦煌佛教靈驗記研究》，臺北：新文豐出版社，2010 年。
- 羅維：〈司馬遷的死亡情結與悲劇意識——《史記》人物傳記的死亡敘事分析〉，《船山學刊》2006 年第 4 期（復總第 62 期），頁 105-107。
- 羅馬尼亞·米爾恰·伊利亞德著，王建光譯：《神聖與世俗》，頁 95。

- Fauconnier, Gilles. *Mental spaces: Aspects of meaning construction in natural language*. Cambridge University Press, 1994.
- Fauconnier, Gilles, and Sweetser, Eve. *Spaces, worlds, and grammar*. The University of Chicago Press, 1996 ; Fauconnier, Gilles, and Mark Turner. *The way we think: Conceptual blending and the mind's hidden complexities*. Basic Books, 2002.
- Lakoff George, *Women, Fire, and Dangerous Things: What categories reveal about the mind*, Chicago: University of Chicago Press 1987.梁玉玲等譯，《女人、火與危險事物——範疇所揭示之心智的奧秘》（台北：桂冠，1994年）。
- Lakoff, George & Johnson, Mark, *Metaphors we live by*, Chicago: The university of Chicago Press, 1980. 周世箴譯《我們賴以生存的譬喻》（台北：聯經出版社，2006年）。
- Lakoff, George & Johnson, Mark, *Philosophy in the Flesh :the embodied mind and its challenge to Western thought*, New York: Basic Books, 1990.

