

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

漢譯阿含廣律中僧人神通形象的敘事研究

計畫類別：個別型計畫

計畫編號：NSC94-2411-H-004-039-

執行期間：94年08月01日至95年07月31日

執行單位：國立政治大學中國文學系

計畫主持人：丁敏

報告類型：精簡報告

處理方式：本計畫可公開查詢

中 華 民 國 95 年 10 月 23 日

(一)、研究計畫中文摘要：

漢譯佛典阿含廣律中僧人神通形象的敘事研究

本研究計畫「漢譯阿含廣律中僧人神通形象的敘事研究」的研究計畫，是接續 93 年度「漢譯佛典廣律中僧人神通形象的敘事研究」進行申請。原本 93 年的計畫是申請為期二年的研究案，目前進度上已完成期中報告〈漢譯阿含廣律中目連「神足第一」的形象建構：文本多音的敘事分析〉。因此 94 年度的研究申請計畫是結合阿含及廣律的相關主題為連續性研究計畫。

本計畫擬以漢譯佛典四阿含與五廣律中僧人神通形象的敘事為研究主題。視經與律中有關描述僧人神通形象的敘事，為佛教經典文學的表現形式。運用敘事學的方法，從敘事立場、敘事模式、敘事話語等角度，進行僧人神通形象之研究。以做為筆者繼漢譯佛典四阿含、五廣律分別研究後的進階綜合研究。將阿含與廣律中有關僧人神通形象的經律文本合而觀之，主要在於經與律的本質是不同的，各有其特殊的神聖性與權威性，阿含經與諸部廣律關於僧人神通形象的敘事有同有異，故事與經典的互動模式不一而足，端視經律的需求而定；此外，四部阿含與五廣律中，有關僧人神通形象的文本敘事非常多，有相當多值得更進一步研究的議題。因此本研究擬進行佛教僧人在早期經律中全面性整體性的神通形象之研究。

本研究計畫擬探討四阿含與五廣律中佛陀神通形象之整體建構，分析神通敘事在佛陀由「人間佛陀」轉向「超人神化佛陀」所起的作用。此外，探討四阿含與五廣律中對僧人神通形象之敘事異同，並釐清阿含與律部中，佛教對僧人神通形象之原始面向，及其發展面向之脈絡關係；以釐清佛教由重人文理性走向具有神異性格之脈絡。並企盼能提供當今社會對形形色色的「神通形象」，有關佛教經典文獻的鑑別參考依據。

【關鍵詞】：阿含、廣律、僧人、佛陀、神通形象、敘事

(二)、研究計畫英文摘要：

A Research for the Miraculous Figures Produced by Buddhist Monks with Their Supernormal Power in the Four Agamas and Five Chinese Translations of Monastic Codes

The theme of this research will be focused on the narration in the Four Agamas and Five Chinese Translations of Monastic Codes regarding the miraculous figures produced by Buddhist monks with their supernormal

power. In Buddhist literature, such as the above-mentioned texts, it is usual to make such narration. I will adopt the method of narratology to study those miraculous figures from the angles of the stand, mode and words of narration. This will be an advanced research in comparison with “A Research for the Narration in the Chinese Translations of the Four Agamas regarding the Miraculous Figures Produced by Buddhist Monks with Their Supernormal Power” which I finished some time ago. I expect that this new project will become an important segment of my whole systematic investigation of the miraculous figures produced by Buddhist monks, including bodhisattvas and Buddhas from the scriptures of Theravada and Mahayana Buddhism, Chinese biographies of Buddhist monks, Buddhist wonder books, Chinese classical novels, etc. The stories of the figures of this kind are abundantly narrated in the Four Agama and the Five Chinese Translations of Monastic Codes, and this means that those miraculous figures are publicly sanctioned in the above-mentioned texts. However, sutras are essentially distinguished from monastic codes; there are similarities and differences between them in perspective, position, person, event, time, place, and plot. Moreover, there were rich descriptions inside Four Agamas and Five Chinese Translations of Monastic Codes that talk about the miraculous events presented by monks. Hence, my research gives a complete analysis on supernormal-powered monks that depicted in the early Buddhist sutra and viyana

This study plan will present the characteristics of phenomenon Buddha in the Four Agamas and Five Chinese Translations of Monastic Codes from such aspect and to assay how this influenced the character of human Buddha converted to super-human Buddha. It will also compare the similarities and differences between the Four Agamas and the Five Chinese Translations of Monastic Codes in the narration of the miraculous figures. Besides, it will indicate the transition of Buddhism from emphasis on rationalism to inclination toward miraculism. And I hope that I can, through this research, offer some references and bases to distinguish, according to Buddhist literature, various “miraculous figures” in our present-day society.

Keywords: Four Agamas, Five Chinese Translations of Monastic Codes, monks, Buddha, miraculous figures, narration

### (三)、報告內容

#### 1. 前言

本研究申請計畫 94 年度「漢譯阿含廣律中僧人神通形象的敘事研究」是擬接續：92 年「漢譯四阿含中僧人神通形象的敘事研究」、及 93 年度「漢譯佛典廣律中僧人神通形象的敘事研究」，做一進階研究。本研究申請計畫將阿含與廣律中有關僧人神通形象的經律文本合而觀之，以勾勒佛教僧人在早期經律中全面性整體性的神通形象。事實上在 92、93 年度國科會計畫中，本人所發表的三篇有關佛教僧人神通形象的研究論文<sup>1</sup>，均有同時引用阿含與廣律的資料，只是比例輕重份量多少的不同而已。之所以要分數年逐步研究，實在是因為在四部阿含與五廣律中，有關不同僧人其神通形象的文本敘事非常多，且同一僧人神通形象的敘事，在不同經律文本中亦有異有同，有相當多可以從敘事的視角、聲調、話語風格、情節模式、意象譬喻等敘事學的操作方法，來發掘不同經律文本的敘事意涵與關注的詮釋議題，值得持續進行研究。

#### 2. 研究目的

本計畫擬以漢譯四阿含<sup>2</sup>（《雜阿含》、《中阿含》、《長阿含》、《增壹阿含》）與五部廣律：《彌沙塞部和醯五分律》、《摩訶僧祇律》、《四分律》、《十誦律》及《根本說一切有部毘奈耶》<sup>3</sup>中僧人神通形象的敘事為研究主題。經與律的本質

<sup>1</sup>\*丁敏，（2003.12）〈小乘經律中阿羅漢生命空間的特性〉，「佛學與文學學術研討會論文集」玄奘人文社會學院正式出版，pp.157-182.

\*丁敏（2004.7）〈阿含廣律中佛陀成道歷程「禪定與神通」的敘事分析〉，發表於「台灣的宗教研究——傳承與創新」，台灣宗教學會主辦（已通過外審將正式刊登於 94/6 政大中文學報第 3 期）。

\*丁敏（2004.12）〈漢譯阿含廣律中目連「神足第一」的形象建構：文本多音的敘事分析〉，發表於「聖傳與詩禪：中國文學與宗教國際學術研討會」，中央研究院文哲所主辦。

<sup>2</sup> 本文所依之佛經原典為大正藏版之四阿含，譯者與譯年如下：《雜阿含經》（五十卷），劉宋·求那跋陀羅於 435-443 年譯（T2/99）；《中阿含經》（六十卷），東晉·瞿曇僧伽提婆於 397-398 年譯（T1/26）；《增壹阿含經》（五十一卷），東瞿曇僧伽提婆於 385 或 197 年譯（T2/125）；《長阿含經》（二十二卷），後秦·佛陀耶舍共竺佛念於 413 年譯（T1/1）。

<sup>3</sup> 本計畫所依之佛經原典為大正藏之五部廣律」（台北：新文豐出版社），譯者與譯年如下：

卷號	律部名稱	卷數-	譯者
No. 1421	彌沙塞部和醯五分律	30 卷	劉宋 佛陀什共竺道生等譯
No. 1425	摩訶僧祇律	40 卷	東晉 佛陀跋陀羅共法顯譯
No. 1428	四分律	60 卷	姚秦 佛陀耶舍共竺佛念等譯
No. 1435	十誦律	61 卷	後秦 弗若多羅共羅什譯
No. 1442	根本說一切有部毘奈耶	50 卷	唐 義淨譯
No. 1443	根本說一切有部苾芻尼毘奈耶	20 卷	唐 義淨譯

是不同的，各有其特殊的神聖性與權威性，阿含經以教理義法為主，經中故事多為呼應教理義法的例證；但律藏是以闡明僧團的組織及規則為目的，是僧伽共同的生活準則，所記錄的故事則多著重於貼近僧團實際生活運作面所要處理的情境或事件。因此，阿含經與諸部廣律關於僧人神通形象的敘事有同有異，故事與經典的互動模式不一而足，端視經律的需求而定。因此本研究計畫擬將阿含與廣律中有關僧人神通形象的經律文本合而觀之，視四阿含與五部廣律中有關描述僧人神通形象的敘事，為佛教經典文學的表現形式。運用敘事學方法，從敘事的結構、視角、聚焦、意象、聲調、話語等角度等，以勾勒佛教僧人在早期經律中整體性全面性的神通形象。做為筆者繼 92 年度國科會計畫《漢譯佛典四阿含中僧人神通形象的敘事研究》、93 年度「漢譯佛典廣律中僧人神通形象的敘事研究」的進一步研究計畫。期望能做為筆者一系列循序漸進有計畫整理、勾勒、詮釋漢譯大、小乘經律中僧人及佛菩薩等之神通形象；以及未來更進一步研究中國各類僧傳、感應錄，乃至中國古典小說中僧人神通形象的重要環節。

### 3. 文獻探討

有關佛教神通方面的文章與書籍，較多是從宗教信仰的角度，來闡發佛教神通的修習原理和不可思議的境界（如洪啟嵩的數本關於「神通」的著作）<sup>4</sup>。此類作品，其所引用原典文獻的部分具參考價值，其餘則不在論述範圍。而探討有關佛教神通方面的國內、外學術論文，份量則不多，至於專文探討漢譯五部廣律中的神通觀者，則更不多見。以下即就相關的研究成果，提出評述。

依筆者的考察，與本計劃相關的研究成果，約可概分為兩大類。一類在論述過程中，曾稍為涉及廣律之神通，另一類則是專就廣律本身來探討。

No. 1444	根本說一切有部毘奈耶出家事	4 卷	唐 義淨譯
No. 1445	根本說一切有部毘奈耶安居事	1 卷	唐 義淨譯
No. 1446	根本說一切有部毘奈耶隨意事	1 卷	唐 義淨譯
No. 1447	根本說一切有部毘奈耶皮革事	2 卷	唐 義淨譯
No. 1448	根本說一切有部毘奈耶藥事	18 卷	唐 義淨譯
No. 1449	根本說一切有部毘奈耶羯恥那衣事	1 卷	唐 義淨譯
No. 1450	根本說一切有部毘奈耶破僧事	20 卷	唐 義淨譯
No. 1451	根本說一切有部毘奈耶雜事	40 卷	唐 義淨譯

本計畫從五部廣律著手，加上根本說一切有部苾芻尼毘奈耶、出家事、安居事、隨意事、皮革事、藥事、羯恥那衣事、破僧事、雜事等九部律典共十四部，三百四十八卷。

<sup>4</sup> 洪啟嵩《佛教的神通》，台北：全佛，2002；《神通感應錄》，台北：全佛，2002；《神通的原理與修持》，台北：全佛，2002；《禪、禪定與神通》，台北：文殊，1988；《甚深禪定》，台北：時報，1994。

在論述過程中，曾涉及廣律之神通者，有楊惠南〈「實相」與「方便」：佛教的神通觀〉<sup>5</sup>、丁敏〈佛教經典中神通故事的作用及其語言特色〉<sup>6</sup>、釋悟殷《部派佛教系列（上編）——實相篇、業果篇》<sup>7</sup>及《部派佛教系列（中編）——修證篇》<sup>8</sup>諸作。楊惠南〈「實相」與「方便」：佛教的神通觀〉一文，主要是以思想史的方式，分期探討佛教神通觀的演變和類型，從中得出佛教面對神通時的基本態度，而並非專論廣律的神通。不過，作者在介紹部派佛教時，曾指出此一時期，有了正面肯定神通、並直接賦予釋迦神通力量的觀點出現。此外，在提及中國佛教時，則點出由於漢譯各部《廣律》，皆屬部派佛教的文獻，所以，部派佛教中矛盾的神通觀，也隨之進入中國佛教：一方面，極盡能事地描寫佛陀與弟子的神通事蹟，另一方面，則禁止向在家居士顯現神通。不過，佛陀也曾為了折服外道六師而顯現神通，由此可看出，《廣律》並不禁止在特殊情況下顯現神通。而拙作〈佛教經典中神通故事的作用及其語言特色〉，主要是從文學的角度切入，在論及部派佛教的大眾部時，曾指出由於佛身神話觀念的興起，而出現了運用神通故事，將佛陀塑造成無所不能的超人形象的現象，使得佛教從此有了人文理性之外的另一條途徑：信仰崇拜之路。至於釋悟殷《部派佛教系列（上編）——實相篇、業果篇》及《部派佛教系列（中編）——修證篇》，由於該書關注的焦點，集中在部派佛教的論典，與律藏及神通的關連性並不高，較值得參考者，唯有兩處：一是在探討佛身有漏或無漏的問題時，曾略為提及羅漢的習氣，指出阿羅漢並未完全斷除<sup>9</sup>。另一則是在由唐譯的《阿毘達磨大毘婆沙論》探討論師們詮釋戒律的風格時，所提及的有關目連定中聞聲<sup>10</sup>，以及與舍利弗相較神通而落敗的部分<sup>11</sup>。

另外一類的研究，雖然並未論及神通，而是將關注的焦點集中在廣律，不過，這部分，卻是十分值得作為本研究的參考背景。如林崇安〈印度部派佛教的分立與師資傳承的研究〉<sup>12</sup>一文，著重在探討印度部派佛教發展過程中，二律系、四聖部及十八部的形成經過，以及各部的師資傳承；林氏的另一篇論文——〈阿含經集成與大乘經典源流的研究〉<sup>13</sup>，則著重在引用南北傳的相關資料，探討《阿

<sup>5</sup> 楊惠南〈「實相」與「方便」：佛教的神通觀〉，收於《「宗教、靈異、科學與社會」研討會論文集》，1997年12月。

<sup>6</sup> 丁敏〈佛教經典中神通故事的作用及其語言特色〉，收於《佛教文學與藝術學術研討會論文集·文學部分》，台北：法鼓，1998，頁23-57。

<sup>7</sup> 釋悟殷《部派佛教系列（上編）——實相篇、業果篇》，台北：法界，2001。

<sup>8</sup> 釋悟殷《部派佛教系列（中編）——修證篇》，台北：法界，2003。

<sup>9</sup> 見釋悟殷《部派佛教系列（中編）——修證篇》，頁44。

<sup>10</sup> 依作者的考察，此事在諸部廣律中，皆有記載，除《五分律》外。作者指出，分別說部系的《四分律》、《銅部》，認為因目連所入之定不純，故而聞聲；說一切有部的《十誦律》、《根有律》則認為，是因為目連不善於分別入出定相，而有此錯覺，而大眾部的《僧祇律》也與此同說；南傳《論事》則記載，大眾部系的東山住部，則是主張入定是可以聞聲。顯然對於此一問題，大眾部中論師與律師的觀點，有所出入，甚至還有主張這是因為偽毘奈耶錯置於真毘奈耶中所致。詳見釋悟殷《部派佛教系列（中編）——修證篇》，頁419~425。

<sup>11</sup> 作者指出，《根有律》是從往昔因緣的角度，來解釋舍利弗獲勝的原因，而《大毘婆沙論》，則是就種姓、根性及般若若有別而言。詳見釋悟殷《部派佛教系列（中編）——修證篇》，頁426~428。

<sup>12</sup> 林崇安〈印度部派佛教的分立與師資傳承的研究〉，收於《中華佛學學報》第三期，1990，頁25~44。

<sup>13</sup> 林崇安〈阿含經集成與大乘經典源流的研究〉，收於《中華佛學學報》第四期，1991，頁1~26。

含經》在不同結集中的變化，以及大乘經典的源流。又如印順《原始佛教聖典之集成》<sup>14</sup>，雖然該書主要在探討《阿含經》與《律藏》的結集次第與意義，不過，其中的二至五章，對於廣律的論述，頗有助於本研究之參考<sup>15</sup>；平川彰《律藏之研究》<sup>16</sup>，其中的第二章，對於漢譯律典所作的歷史性的考察，則與本研究計劃較為相關；平川氏的另一著作——《印度佛教史》<sup>17</sup>，則指出在這些部派分化的歷史敘述中，鮮少提及「根本說一切有部」<sup>18</sup>。漢譯「根本說一切有部」的律典，是由唐代的義淨，根據其自印度攜回的律典所譯出，而份量也是漢譯五部廣律中最為龐大的，同時，也是諸廣律中，插入的譬喻、本生故事最多、最具故事性的律典。此外，Frauwallner, E.《原始律典〈犍度篇〉之研究》<sup>19</sup>，則闡述說一切有部、法藏部、彌沙塞部、巴利學派、根本說一切有部以及大眾部的律典之內容、性質與結構，所附之〈現存律典〈犍度篇〉之結構〉一文，則對於各部派所傳出廣律的結構及傳譯之版本，有詳細的說明。

由以上的評述可知，歷來相關的研究，最多僅屬涉及、而非專論廣律的神通，而更多的，則只是專就廣律的文獻或是發展史等角度來研究，並未留意其中有關神通的課題，因此，本計畫擬針對此一主題，進行深入地探討。

至於在敘事學理論方面的書籍非常多，茲就本計畫所引用的進行討論。在《敘事性的虛構作品》一書中，里蒙·凱南(S·Rimmon-Kenan)效法熱拉爾·熱奈特(Gerard Genette)區分了「故事」(Story)、「文本」(text)、與「敘述行為」(narration)這三個層次，將「故事」定義為「一系列前後有序的事件」、將「文本」定義為「用於敘述故事事件的口頭或筆頭的話語」。<sup>20</sup>因此「故事」是文本事件的組織，「敘述」是對事件講述的組織，二者是所有敘事的基本結構成分。大陸學者申丹解釋所謂「文本」即敘述話語，而「故事」與「話語」的區分必須建立在「故事」的相對獨立性之上。若同一故事可由不同的媒介表達出來則可證明故事具有相對的獨立性，它不隨話語形式的變化而變化。<sup>21</sup>

而【荷】米克·巴爾在其所著的《敘述學·敘事理論導論》中界定：所謂敘述文本(narrative text)是敘述代言人，用特定的媒介諸如語言等，敘述(講)故事的文本。而所謂的「故事」(story)是以特定的方式表現出來的素材(fabula)。而被編入故事中的「素材」，則被界定為一系列的「事件」(event)。

<sup>14</sup> 印順《原始佛教聖典之集成》，台北：正聞，1971年初版，1994年修訂本三版。

<sup>15</sup> 該書中第二至五章所論述的內容，與本研究有較密切之關聯。其中第二章，對廣律、戒經及律論作出說明，提供廣律傳出來源的資料，並且記載各部派所傳之廣律的漢譯本。第三章，提出波羅提木叉(戒經)的組織、集成與分流。第四章，概要地論述波羅提木叉分別(經分別)，是以「制戒因緣」、「文句分別」與「犯相分別」為主體部分，而「本生」與「譬喻」，則是波羅提木叉分別的附屬部分。第五章，則是對廣律中的四分律、五分律、十誦律、根本說一切有部律的犍度部成立的過程，進行考察。詳見該書。

<sup>16</sup> 平川彰《律藏之研究》，東京：山喜房佛書林，1982。

<sup>17</sup> 平川彰著，莊昆木譯《印度佛教史》，台北：商周，2002。

<sup>18</sup> 見平川彰《印度佛教史》，頁112，114~116。

<sup>19</sup> Frauwallner, E. 著，郭忠生譯《原始律典〈犍度篇〉之研究》，南投：正觀，1992。

<sup>20</sup> 里蒙·凱南(Shlomith Rimmon-Kenan)著，姚錦清等譯，《敘事虛構作品》(北京：三聯書店，1989)，頁6。

<sup>21</sup> 見氏著：《敘述學與小說文體學研究》第三版，(北京大學出版社，2004)，頁18-23。

而所謂「事件」是從一種狀況到另一種狀況的轉變。也就是說：敘述文本是故事在其中被講述的文本。這一主張表明文本並不同於故事，可以有各種不同的文本，其中講述的是同一個故事。換句話說：同一故事，可有各種不同的文本。這是牽涉到組成故事的事件。事件數量的多寡，描述方式的異同，及事件順序的先後安排等。

任何一部敘事作品中，至少有一位敘述者，由他或她來講述故事，因此「敘述者」就是敘述行為的承擔者。而敘述者從什麼角度觀察故事，就是「敘述視角」的問題。<sup>22</sup>胡亞敏指出，「視角」指敘述者或人物與敘事文中的事件相對應的位置或狀態，或者說敘述者或人物從什麼角度觀察故事。也就是說，視角是敘事文的基點，<sup>23</sup>關係著敘述者敘述故事的位置與觀察點。<sup>24</sup>申丹在《敘事學與小說文體研究》中耙梳各家說法，提出四種不同類型的敘事視角：(1)零視角或無限制型視角（即傳統的全知敘述）<sup>25</sup>；(2)內視角（它仍然包含熱拉爾·熱奈特（Gerard Gnette）提及的三個分類（固定式內聚焦、轉換式內聚焦、多重式內聚焦），但固定式內視角不僅包括第三人稱「固定性人物有限視角」，而且也包括第一人稱主人公敘述中的「我」正在經歷事件時的眼光，以及第一人稱見證人敘述中觀察位置處於故事中心的「我」正在經歷事件時的眼光）；(3)第一人稱外視角（即固定式內視角涉及的兩種第一人稱（回顧性）敘述中敘述者「我」追憶往事的眼光，以及第一人稱見證人敘述中觀察位置處於故事邊緣的「我」的眼光）；(4)第三人稱外視角（同熱拉爾·熱奈特（Gerard Gnette）的「外聚焦」<sup>26</sup>）。在此種狀態下，敘述者一般僅起攝像機的作用。<sup>27</sup>

此外，根據敘述者相對於故事的位置，以及敘述者是否參與故事以及參與故事的程度，可以形成「敘述的層次」。故事外敘述者，由於外在於其所講述的故事，所以必然高於其所講述的故事層次。故事內敘述者/人物敘述者，則處於他

---

<sup>22</sup> 楊義《中國敘事學》分別視角與聚焦云：「所謂視角是從作者、敘述者的角度投射出視線，來感覺、體察和認知敘事世界的；假如換一個角度，從文本自身來考察其虛與實、疏與密，那麼得出的概念系統就是：聚焦與非聚焦。視角講的是誰在看，聚焦講的是什麼被看，它們的出發點和投射方向是互異的。」（嘉義：南華管理學院，1998年），頁265。本文是從敘述者的角度出發進行論述，是以選擇用「視角」一詞。

<sup>23</sup> 參見胡亞敏：《敘事學》（武昌：華中師範大學，1994年），頁19、208。

<sup>24</sup> 阿難的「敘事視角」是指阿難在敘述佛陀與弟子們對談主題時，他處於何種位置與觀察點來進行敘述；至於佛陀與弟子們對談的主題，關乎信教、解理、修行、證果等等內容，則是屬於「敘事聲調」或「敘事意涵」的範疇。

<sup>25</sup> 見氏著：《敘述學與小說文體學研究》：「全知敘事者不是故事中的人物，無論他／她敘述的是人物的內心活動還是外部言行，他／她的觀察位置一般均處於故事之外。全知敘述者在轉用故事內人物的眼光敘事時，視角也就從「外視角」轉換成了「內視角」。」，頁215。

<sup>26</sup> 見氏著《敘述學與小說文體學研究》：「其特點是敘述者所說的比人物所知少」，頁213。

<sup>27</sup> 以上四種類型見氏著《敘述學與小說文體學研究》，頁218。



或她所講述的故事層次，並且是這個故事層次中的人物。里蒙－凱南在《敘事虛構作品》中論及敘事文本的「敘述層次」，最高的層次是處在他所敘述的故事「上面」或高於這個故事的敘述者，他所屬的那個敘述層次是「超故事層」(extradiegetic)。直接從屬於「超故事層」的，是由超故事層所敘述的「故事層」，即事件本身。再來是虛構作品中的人物講的故事，此構成第二層次的敘述，因此稱作「次故事層」(hypodiegetic)，亦即「低於」另一故事層的那一個層次。因此，「故事層」由「超故事層」的敘述者敘述，「次故事層」由「故事層」(「內故事層」intradiegetic)的敘述者敘述。按照這些層次，每個內部的敘述故事都從屬於使它得以存在的那個外圍的敘述故事。如此類推，以致無限。<sup>28</sup>

吳海勇在《中古漢譯佛經敘事文學研究》一書中，提到有關佛經講述文體最具特色的內涵是多級敘述層面：

佛經的具體展開涉及多種敘述層面，多級層面的講述始可謂是佛經講述文體最具特色的內涵。經首語中的「我」是第一講述者，「如是我聞」以下盡為其所述，此構成佛經的第一級敘事層。第一敘事層一般首先交代一時佛在某地，隨即引出說法緣起，此後詳記佛陀說法。佛陀說法終了，佛經多以會眾熱烈的反響完結全篇。佛陀說法如包含本生、本事、譬喻等敘事內容，那麼佛陀所述就成為第二級敘事層，其中故事似可稱之為元故事，一般具有解釋說明佛經緣起事件的功能。……佛經講述體如此分級敘述，正與西方敘述學理論所說的「框架敘述」近似。<sup>29</sup>

其指出佛經講述體的分級敘述，正與西方敘述學理論所說的「框架敘述」近似。

#### 4. 研究方法

我們可以視佛教經典文本中的「神通話語」，為指涉佛陀及弟子們悟道歷程及證道後生命境界與風姿的導覽地圖，是象徵性話語。<sup>30</sup>神通話語既只是實際神通經驗與境界的象徵性話語，因此在文本的世界中我們可視神通話語，為「神通故事」的敘事文本而進行研究。

本研究計畫擬採敘事學的方法，從敘事的立場(敘述者、受敘者、敘述層次、潛在讀者、敘事觀點視角、聲調口吻等)、敘事模式(敘事的情節、結構、人物、時空場景等)、以及敘事的話語風格及修辭特色等角度，來進行分析漢譯廣律中僧人所呈現的各式神通形象，及其所指涉的宗教意涵。

#### 5. 結果與討論計畫成果

感謝國科會的支持研究，本人於此研究計畫期間，正式發表二篇論文於有審查

<sup>28</sup> 里蒙·凱南(Shlomith Rimmon-Kenan)著，姚錦清等譯，《敘事虛構作品》(北京：三聯書店，1989)，頁165-168。

<sup>29</sup> 參見吳海勇：《中古漢譯佛經敘事文學研究》(高雄：佛光，2001年)，頁337。

<sup>30</sup> 沈清松：「所謂「象徵」(symbol)，則是指以一直接、原本、字面的意義，超越地指向此外另一間接、引申、轉喻之意義，而且後者只能透過前者而得覺察。…象徵必須根源於人性或存在界中之深沉動力，不像隱喻常僅屬於語言上的轉換。」〈有關宗教理論與宗教教育的三個哲學問題〉，見於《輔仁宗教研創刊號》(台北，輔仁大學法學院出版，2000/05)，頁18。

制度的學術期刊：

1. 丁敏〈漢譯佛典《阿含經》神通通故事中阿難的敘事視角試探〉，《台大佛學研究中心學報，No. 11》，(2006. 07)，p. 1-30【國科會補助之研究計畫成果，(NSC- 94-2411-H-004-039-)】。

2. 丁敏〈漢譯佛典阿含廣律中「前世今生」故事的敘事主題與模式〉《文與哲 No. 8》國立中山大學中文系印行，(2006. 07)，p. 99-125.【國科會補助之研究計畫成果，(NSC-94-2411-H-004-039-)】。應已對本研究計畫的主題「漢譯佛典阿含廣律中僧人神通形象的敘事研究」，運用敘事學的分析方法，從敘事觀點視角、聲調口吻、敘事的結構、主題、情節、人物、時空場景等等角度，進行了在阿含廣律中對僧人神通形象與故事的基本研究。

筆者一直認為研究阿含經的敘事視角，是研究漢譯佛典阿含經中僧人神通形象與故事的重要研究。然阿含經文卷帙浩瀚，其中神通故事的文本，數量亦甚眾多，是以直至此年度的研究計畫，才將構思醞釀數年的觀察分析，具體呈現研究成果〈漢譯佛典《阿含經》神通通故事中阿難的敘事視角試探〉。此文雖對神通故事進行全面歸納分析，粗具全貌的得出六類型敘事視角模式，然唯恐有掛一漏萬的情況，是以名之為「試探」，留予未來持續探討的空間。論文中指出「如是我聞」是所有《阿含經》經文定型的開經句，此「我」代表的是佛陀弟子中「多聞第一」的阿難。由阿難在《阿含經》神通故事中所扮演的敘述者身份，以及其在經文文本中所表達的方式、與參與的程度，初步歸納分析由阿難的敘事視角，開展出（一）阿難是《阿含經》所有經典文本中「超故事層」的「敘述者」；（二）阿難既是「超故事層」的「敘述者」，亦是「故事層」的敘述者；（三）阿難「第一人稱見證人」外視角與內視角的交替敘述；（四）阿難「第一人稱見證人視角」向「全知視角」的越界；（五）視角模式的轉換；（六）迴圈敘述的視角等六類型的視角操作模式。由此可以發現靈活多變的視角展現模式，使得《阿含經》神通故事的敘述情節，跌宕生姿趣味盎然，也讓我們能更深入的解讀經文。

至於五部廣律是各部派的律書，並沒有如《阿含經》般有明顯統一的「敘述者」，是以暫不專文論述「敘述者」。此外，筆者觀察到漢譯佛典阿含、廣律中記載著大量由佛教輪迴觀念開展出「前世今生」母題的故事文本。「前世今生」因緣果報是中國明清小說中一個重要類型，若究其源或許受到此類佛經故事的啟發，因此筆者撰述發表了〈漢譯佛典阿含廣律中「前世今生」故事的敘事主題與模式〉一文。研究中發現各式各樣「前世今生」的故事，都是環繞表達業習思想而敘述；此種以結論為目的的情節，容易產生程式化的定型結構，我們可以發現「前世今生」亦成為一種敘事模式，通常採取在「今世—前世—今世」的時間架構下，展開由四個事件組成的情節結構：（1）今生業報的事件（2）追溯前世的提問。（3）「宿命通」展開的前世因果對照事件。（4）串連前世今生的關

係。本論文依據敘述學對事件、故事、文本的界定，從阿含、律典中歸納業習思想在「前世今生」故事上的表現類型，並採取選擇個別的故事文本為例證，分析出（一）以善惡業報為主題（二）以習氣牽引為主題：包括行為與人物互動的習氣模式、性別認同的習氣模式（三）以業習交織為主題的三種「主題特色。在其中事件的「對照」與人物身份角色的「串連」，是「前世今生」故事最重要的敘事方式；在敘事的主題意涵上則不論是累世的善惡業報、習性牽引或人際互動關係，都特別強調「模式」的延續性與雷同重覆性。

筆者感到很遺憾的是從 92 至 94 年三年的研究計畫，還是不能將漢譯佛典阿含廣律中所有想研究的主題，全部都研究了：如「神通與病苦、死亡、業力的敘事」、「四阿含與五廣律中佛陀神通形象之敘事研究」、「四阿含與五廣律中佛陀神通形象之敘事研究」、「四阿含與五廣律中神通故事互文性研究」等。泚實因為教學與研究、服務合起來，時間有限，有些議題只好暫時擱置。然 95 年的研究計畫已是「漢譯大乘佛典中神通故事的敘事研究」。筆者一方面希望將來有機會再回頭著手關於漢譯佛典阿含廣律中神通故事的研究，一方面也希望有充裕的時間對大乘佛點的神通故事做全面性研究。「漢譯佛典神通故事」此一研究主題，在國內外的學術圈，應是少有學者進行全面性研究的議題，筆者希望自己進行有系統的研究，將來匯整為專書，對於當今社會許多喜以靈異神通吸引信眾的新興宗教，有正本清源之效。所以對於國科會提倡多年型研究計畫，非常肯定，也願全力以赴。