

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

漢譯佛典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：NSC93-2411-H-004-029-

執行期間：93年08月01日至94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 94 年 7 月 28 日

一、摘要

1. 中文摘要

本計畫擬以漢譯佛典五部廣律中僧人神通形象的敘事為研究主題。視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《漢譯佛典四阿含中僧人神通形象的敘事研究》的進階研究。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。佛陀與其出家弟子神通形象的敘事，大量地記載在阿含經與五部廣律中，這意謂僧人的神通形象在阿含經與五廣律中，有其正式公開的認可位置。但經與律的性質不同，記載的視角、立場、人物、事件、時間、地點與情節內容，有所異同。因此本研究計畫擬從五部廣律中僧人神通類型的修辭特色與話語風格、阿羅漢神通與業力的敘述模式、僧人神通與戒律多音移位的敘事意涵，及佛陀神通敘事形塑「超人神化佛陀」的作用等面向，來勾勒五部廣律中僧人神通形象的特色。並比較阿含經和五部廣律中僧人神通形象之敘事面向的異同；以及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】：廣律、僧人、佛陀、神通形象、敘事

2. 英文摘要

A Research for the Miraculous Figures Produced by Buddhist Monks with Their Supernormal Power in the Chinese Translations of Monastic Codes (漢譯佛典廣律中僧人神通形象的敘事研究)

The theme of this research will be focused on the narration in the five Chinese Translations of Monastic Codes (漢譯五廣律) 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. Of course, this will be an advanced research in comparison with “A Research for the Narration in the Chinese Translations of the Four Agamas (四阿含) 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 (小乘) and Mahayana (大乘) 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 (Buddhist “ching 經”) are essentially distinguished from monastic codes ; there are similarities and differences between them in perspective, position, person, event, time, place, and plot. Therefore, this study plan will present the characteristics of those miraculous figures in the five Chinese Translations of Monastic Codes from such aspect as how the Codes describe the types of the monastic supernormal power, arhats’ (阿羅漢) supernormal power together with their karmas, the relation between the monastic supernormal power and their precepts, the deification of the Buddha through the narration of his supernormal power, etc.. It will also compare the similarities and differences between the Four Agama 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 : Five Chinese Translations of Monastic Codes 、 monks 、 miraculous figures 、 narration

二、報告內容

(一)、前言

本計畫擬以漢譯佛典五部廣律：《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》中僧人神通形象的敘事為研究主題。視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。以作為筆者繼 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》的進一步研究計畫。由於佛陀的制戒是採隨犯隨制的原則，有需要制戒的事件發生才制訂戒律，因此有許多關於為何要制戒的敘事，被記錄下來稱為「因緣」，和「本生」及「譬喻」並存在于「波羅提木叉分別」及「律藏」的其他部分。因此在廣律記載「因緣」、「本生」及「譬喻」的部分裡，有相當多的數量是有關僧人神通的敘事。

律部僧人神通形象的研究之所以是重要的環節，一方面是近代以來的中國佛教普遍認為佛教基本上是不講究神通的，僧人是禁止現神通的。這個看法追本溯源應回歸最早探討僧人神通與戒律關係的廣律中，來看看原始律典對僧人有關神通與戒律之間的種種敘述及其觀點。另一方面是因為廣律標誌著佛教由原始到部派佛教時期，對存在於歷史時間中具有血脈肉身的僧人，他們神通形象描繪的匯結。而接下來，佛教進入大乘佛教時期，對於「神通形象」描述的關注點，已由存在於「此岸」的僧人，移轉聚焦於存在於「他方」世界的諸佛菩薩，不再關

注於「人的神通」，而關注於「超人的諸佛菩薩諸的神通」。因此，我們要問：究竟在屬於「人的神通」的描述上，五部廣律體現了對「僧人神通形象」的描述，有何特色？而它對「僧人神通形象」的敘事側重面向，是否為大乘佛教發展出的諸佛菩薩的神通形象提供了某種基本的性格與素材？抑或人與神之間神通能力小大差距的對照呢？勾勒、定位漢譯五部廣律中僧人神通形象的敘事特色，並釐清它和阿含之間的異同，將有助於吾人明瞭佛教經典中有關「僧人的神通」，此一針對「人的神通」的整體形象。以作為和大乘佛教中對他方世界佛菩薩們「超人的神通」的區隔、鑑別。並作為進入中國各類僧傳中對「神僧」形象描述的溯源線索。

(二)、研究目的

- 一、 檢索整理出諸部廣律中，有關神通理論及僧人神通形象的原典資料。
- 二、 探討僧人在白衣前現神通，究竟犯不犯戒的情況。
- 三、 探討諸部廣律對僧人神通形象之敘事異同。
- 四、 釐清由阿含到律部，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。

(三)、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）¹。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。

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〉²、丁敏〈佛教經典中神通故事的作用及其語言特色〉³、釋悟殷《部派佛教系列（上編）——實相篇、業果篇》⁴及《部派佛教系列（中編）——修證篇》⁵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

¹ 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。

² 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。

³ 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。

⁴ 釋悟殷《部派佛教系列（上編）——實相篇、業果篇》，台北：法界，2001。

⁵ 釋悟殷《部派佛教系列（中編）——修證篇》，台北：法界，2003。

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⁶。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⁷，以及與舍利弗相較神通而落敗的部分⁸。

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〉⁹一文，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〉¹⁰，則著重在引用南北傳的相關資料，探討《阿含經》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》¹¹，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¹²；平川彰《律藏之研究》¹³，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》¹⁴，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」¹⁵。漢譯「根本說一切有部」的律典，

⁶ 見釋悟殷《部派佛教系列（中編）——修證篇》，頁44。

⁷ 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。

⁸ 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。

⁹ 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。

¹⁰ 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。

¹¹ 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。

¹² 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捷度部成立的過程，進行考察。詳見該書。

¹³ 平川彰《律藏之研究》，東京：山喜房佛書林，1982。

¹⁴ 平川彰著，莊昆木譯《印度佛教史》，台北：商周，2002。

¹⁵ 見平川彰《印度佛教史》，頁112，114~116。

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》¹⁶，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。

(四)、研究方法

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、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。本研究計畫擬比較由阿含到律部僧人神通形象敘事的異同；以及諸部律典中，關於同一僧人之同一事件、同一類型神通形象敘事異同之比較。由此亦可觀察由阿含到律部，僧人神通形象在佛教修行位階的升降，以及作用面向異同的比較。

(五)、結果與討論

本人於此研究計畫期間發表二篇論文：

1. (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〉，「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。目前正在進行審稿，將編成正式會議論文集出版。

2. (2005.6) 〈小乘經中佛陀成道歷程「禪定與神通」的敘事分析〉，《政大中文學報》第三期。

*在〈小乘經律中佛陀成道歷程「禪定與神通」的敘事分析〉論文中，嘗試由敘事學來研究在阿含與律部的經文中，有關佛陀成道歷程「禪定與神通」的敘事方式。由敘事的「事件」、「位置」、「地點」、「時空」等面向的分析。指出有關佛陀成道歷程的經文，都是以個別片段的事件敘述散見阿含中，尚未建構成完整的敘事結構，及定型的敘事模式；釋尊成道歷程完整的定型結構，首見於律部且唯一見於《根本說一切有部破僧事》。論文由敘述視角、空間分節與分節點的敘事作用、以及戲幕式的敘事方式等，來分析《根本說一切有部破僧事》中各「禪定與神通」空間場景的敘事特色，指出「降魔」除了正式納入釋尊證道歷程的系列敘事中，並且是貫穿釋尊證道成佛的整體歷程。此外，由敘事話語的風格，來比較分析阿含與律部對有關佛陀成道歷程「禪定與神通」的不同詮釋面向，指出在《阿含經》中是以「講述」(telling)為主，是人間佛陀「教誨性」的敘事話語，展現樸實簡約的話語風格。但在《根本說一切有部破僧事》中，是以「展演」

¹⁶ Frauwallner, E. 著，郭忠生譯《原始律典〈犍度篇〉之研究》，南投：正觀，1992。

(showing)為主,「展演」一生補處菩薩最後下生人間成佛歷程的「神話禮儀」,以「故事佛學」的形式,激發熱切的宗教信仰情感,達到宗教傳播的功效。

*在〈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〉一文中,指出有關目連神通形象的敘事,阿含經與律部的描述非常不同,因此本論文擬勾勒四阿含及各部廣律中有關目連神通故事的二個主題特色:「目連與舍利弗較量神足」、「目連說神通」,進行經與律中不同文本,或同或異的敘事分析。從敘事的結構\視角\聚焦\意象\聲調等進行文本的分析,以探索目連「神足第一」形象所建構的多重敘事聲調與意涵。研究結果得出「神足第一」的目連在阿含與諸律典中不同故事的敘事,呈現出神通的紛歧面向,領會神通的神奇與流弊,此所以面對目連是大阿羅漢又具「神足第一」的形象,經與律中對其之神通敘事多採亦揚亦貶的複調敘事聲調。

三、參考文獻

經藏類：

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
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

專書類：

1. 釋悟殷：《部派佛教系列（中編）——修證篇》，臺北：法界出版社有限公司，2003年3月

2. 平川彰 著莊昆木 譯：《印度佛教史》，台北：商周出版社，2002年初版
3. 釋悟殷：《部派佛教系列（上編）——實相篇、業果篇》，臺北：法界出版社有限公司，2001年3月
4. 大藏經學術用語研究會編集《佛典入門事典》，日本東京：永田文昌堂印行，2001年。
5. 威廉·詹姆斯 著；蔡怡佳、劉宏信 譯《宗教經驗之種種》，台北：立緒，2001。
6. 伊利亞德(Nircea Eliade) 著；楊素娥 譯《聖與俗—宗教的本質》，台北：桂冠，2001。
7. 奧托(Rudolf otto)著；成周邦譯《論神聖》，四川：四川人民出版社，1996。
8. 陳 兵《佛教禪學與東方文明》，上海：人民出版社，1996年二版。
9. Frauwallner, E. 著；郭忠生譯，《原始律典〈犍度篇〉之研究》南投：正觀出版社，1992。
10. 印順《原始佛教聖典之集成》，台北：正聞，1988。
11. 杜普瑞(Louis Dupre)著；傅佩榮 譯《人的宗教向度》，台北：幼獅，1988。
12. 德·孔滋(E. J. D. Conze) 著；胡國堅 譯《佛教的本質及其發展》，收於「世界佛學名著譯叢」第2冊，台北：華宇，1986。
13. 前田 惠學《原始佛教聖典の成立史研究》，日本京都：山喜房佛書林，1965。

（二）敘事學理論專書

1. 【荷蘭】米克·巴爾 著譚君強 譯：《敘事學：敘事理論導論（第二版）》，北京：中國社會科學出版社，2003
2. 【美】戴爾·赫爾曼 著馬海良 譯：《新敘事學》，北京：北京大學出版社，2202。
3. 董小英 《敘述學》，北京：社會科學文獻出版社，2001。
4. 劉世劍 《小說敘事藝術》，吉林：吉林大學出版社，1999。
5. 浦安迪 《中國敘事學》，北京：北京大學出版社，1998二刷。
6. 申 丹 《敘事學與小說文體研究》，北京：北京大學出版社，1998年。
7. 胡亞敏 《敘事學》，湖北：華中師範大學，1994。
8. 羅 鋼 《敘事學導論》，雲南：雲南人民出版社，1994。
9. 王文融 譯；熱拉爾·熱奈特 著《敘事話語·新敘事話語》，北京：中國社會科學出版社，1990。
10. 伍曉明譯；馬丁(Wallace Martin) 《當代敘事學》，北京：北京大學出版社，1989。

期刊論文類：

1. 丁敏：《小乘經律中阿羅漢的形象與特性》，發表於《佛教與文學》學術研討會。2003/4/20，玄奘人文社會科學院白聖樓國際會議廳。

2. 郭忠生〈釋尊之超越彌勒九劫（之二）--試論彌勒信仰與菩薩思想發展的幾個面向〉，《正觀》第23期，2002年12月。
3. 郭忠生〈釋尊之超越彌勒九劫（之一）--試論彌勒信仰與菩薩思想發展的幾個面向〉，《正觀》第21期，2002年6月。
4. 蔡彥仁：《經典詮釋與文化匯通—以吳雷川為例》，發表於『宗教經典與詮釋』研討會，國立政治大學宗教研究所主辦，2000
5. 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。
6. 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。
7. 村上 嘉实〈神通力の思想〉，收於《佛教史佛教學論集：野村耀昌博士古稀記念論集》，東京：春秋社，1987。

山口 益等著；一平譯〈印度聖典的成立及其傳播〉，收於藍吉富主編「世界佛學名著譯叢」第27冊，台北：華宇，1984。

四、計畫成果自評

1. 彙整出五廣律中所有有關於神通理論及僧人神通形象的經文資料。
2. 本人於此研究計畫期間發表二篇論文：〈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〉、〈小乘經律中佛陀成道歷程「禪定與神通」的敘事分析〉，應已對本研究計畫的主題「漢譯佛典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、敘事的情節、結構、人物、時空場景等、以及敘事的話語風格等角度，進行了在阿含廣律中對僧人神通形象多音複調的基本研究。神通在佛教中重要特色之一是：「神通」是佛陀在達到開悟成佛過程中的重要指標；是以本人從跟本著手先研究〈佛陀成道歷程「禪定與神通」的敘事分析〉。其次在阿含與律部的經文中，目連具有佛陀弟子中「神足第一」形象的普遍認知，經典中多處記載佛陀公開稱揚目連的神足第一。但有關目連神通形象的敘事，阿含經與律部的描述非常不同，阿含經中目連神通形象的故事內容多是贊揚目連「神足第一」；但律部的內容敘及相當多其行使神通的事件是遭到眾比丘的糾舉，懷疑其所言神通現象的真與偽、牽涉到是否犯戒、是否應被逐出僧團的質疑。因此筆者認為探究目連「神足第一」的形象，在經與律不同文本的敘事中，究竟建構了怎樣地「神足第一」的形象呢？隱含了何種敘事意涵？此應可映襯出神通在佛教體系中的定位，是以從事〈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〉的研究。未來對於神通其他相關主題，亦會就阿含、律部做整體觀察，繼續從事研究撰述，尤其關於「神通與病苦、死亡、業力的敘事」目前正在撰述中，將發表在有審查制度的期刊上。

五、附錄

茲附錄已發表論文的電子檔如下：

發表於(2004/12)「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。目前正在進行審稿，將編成正式會議論文集出版。

(*本論文為93學年度國科會補助專題研究計畫「漢譯佛典廣律中僧人神通形象的敘事研究」之部份研究成果，計畫編號：NSC 93-2411-H-004-029，謹此致謝。)

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

政治大學中文系副

教授 丁敏

論文摘要

在阿含與律部的經文中，目連具有佛陀弟子中「神足第一」形象的普遍認知，經典中多處記載佛陀公開稱揚目連的神足第一。但有關目連神通形象的敘事，阿含經與律部的描述非常不同，阿含經中目連神通形象的故事內容多是贊揚目連「神足第一」；從未如律部的內容敘及相當多其行使神通的事件是遭到眾比丘的糾舉，懷疑其所言神通現象的真與偽、牽涉到是否犯戒、是否應被逐出僧團的質疑。因此筆者想探究目連「神足第一」的形象，在經與律不同文本的敘事中，究竟建構了怎樣地「神足第一」的形象呢？隱含了何種敘事意涵？可否映襯出神通在佛教體系中的定位？因此本論文擬勾勒四阿含及各部廣律中有關目連神通故事的二個主題特色：「目連與舍利弗較量神足」、「目連說神通」，進行經與律中不同文本，或同或異的敘事分析，從敘事的結構\視角\聚焦\意象\聲調等進行文本的分析，以探索目連「神足第一」形象所建構的多重敘事聲調與意涵。

研究結果得出在《增壹阿含經》「目連與舍利弗較神足」的故事中，有意將此「第一」的語彙脈絡，推向更高的層次，藉由「智慧第一」的舍利弗勝過「神足第一」的目連，彰顯出佛教「第一」的終極意涵：「神通慧」才是神力第一；但是目連「神足第一」的事實，放在事相神通的層面佛陀亦不希望其被否定，是以「目連與舍利弗較量神足」的敘事，即呈現出對目連「神足第一」形象亦貶亦揚的複調聲音。在《根本說一切有部毘奈耶藥事》所要彰顯的目連與舍利弗較量神足，目連落敗的原因，則是將「目連與舍利弗拏神通」的「神通」完全定位在屬於「術」的技巧層面上來較量，文本呈現出業習牽引的單一敘事聲調與意涵。此外，所謂「密（意）說大目乾連神通第一」，是由於目連「多現神通」常常現神通，所以就權宜善巧的說「大目乾連神通第一」。至於各律典會敘述目連所引起爭議的神通諸事件，則顯現出神通是超出日常生活世界常態的經驗與現象，反

映出神通在日常生活世界行使時，所呈現的複雜性、不確定性、難以證明性，也因而目連「神足第一」的形象是帶有正負兩面的評價，是具有爭議性的，而敘事的聲音是往往發出先貶後揚的口吻。

「神足第一」的目連在阿含與諸律典中不同故事的敘事，讓人看到神通的紛歧面向，領會神通的神奇與流弊，此所以面對目連是大阿羅漢又具「神足第一」的形象，經與律中對其之神通敘事多採亦揚亦貶的複調敘事聲調。

關鍵詞：目連、舍利弗、神足第一、較量神足、說神通

壹、前言

在阿含與律部的經文中，目連具有佛陀弟子中「神足第一」形象的普遍認知，經典中多處記載佛陀公開稱揚目連的神足第一，所謂「世尊告曰：吾昔有弟子名目犍連，神足之中最爲第一」¹⁷、「神足第一者名曰大目連」¹⁸。佛陀雖然公開稱揚目連甚至其他弟子的神通力；但是神通並不是佛教解脫證道的必要條見，佛陀的阿羅漢弟子中不具神通的「慧解脫」阿羅漢，應是多於具有神通的「俱解脫」阿羅漢，¹⁹成爲阿羅漢最重要的門檻是「以慧見諸漏已盡已知」，所謂「漏盡阿羅漢」。²⁰神通是佛教共外道都可修得的，佛教經典中稱之爲「世俗五通」，²¹只有第六神通「漏盡通」才是佛教孤發獨證，屬於戒、定、慧三學中的「慧」學，是佛教異於外道的精髓所在。《長阿含經》中舍利弗贊美佛陀言：「世尊所說微妙第一，下至女人，亦能受持，盡有漏成無漏，心解脫慧解脫，於現法中自身作證，生死已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」。²²舍利弗贊美佛陀說法最爲微妙，這「慧」學可令人達到煩惱的完全解脫，證得阿羅漢果位，超脫生死輪迴入於涅槃。

然而，佛陀自己也是在禪定思維中親證三明六通的大阿羅漢，神通在佛教中自有其定位，佛陀亦說他有三種宣教方式：神足示現教化、他心示現教化、教誡示現教化。在三種宣教方式中神通的方式就佔了兩項。總之由於神通本身的弔詭

¹⁷ 《增壹阿含經》(T02, No. 125, p749c)

¹⁸ 《增壹阿含經》(T02, no. 125, p. 663b)

¹⁹ 《中阿含經》中記敘舍利弗問佛陀五百比丘中有幾比丘得三明達？有幾比丘得俱解脫？有幾比丘得慧解脫？佛陀告訴舍利弗：「此五百比丘，九十比丘得三明達，九十比丘得俱解脫，餘比丘得慧解脫。舍利子！此眾無枝無葉，亦無節戾，清淨真實，得正住立。」(T01, no. 26, p. 610b)，也就是說五百比丘中有一百八十位具有神通，三百二十位不具有神通。

²⁰ 《中阿含經》：「諸漏已盡。心解脫。慧解脫。於現法中自知自覺。自作證成就遊。生已盡。梵行已立。所作已辦。不更受有。知如真。是謂漏盡阿羅訶共集會也。」(T01, no. 26, p. 422, b-c)

²¹ 《增壹阿含經》：「世俗五通非真實行，後必還失，六通者是真實行。」(T02, no. 125, p. 797b)

²² 《長阿含經》(T01, no. 1, p. 77a_b)

性：既是神秘的超凡能力，具有吸引信徒的宗教魅力；又不是佛教解脫道「慧」學的必要條件；但又是宗教修行過程中極可能發生而必須面對的課題。因此筆者想探究經典中稱揚目連「神足第一」的形象，在不同文本的敘事中，究竟建構了怎樣地「神足第一」的形象呢？隱含了何種敘事意涵？可否映襯出神通在佛教體系中的定位？因此本論文擬針對在佛教中具有「神足第一」地位的目連，勾勒四阿含及各部廣律中有關其神通故事的二個主題特色：「目連與舍利弗較量神足」、「目連說神通」，進行經與律中不同文本，或同或異的敘事分析，以探索目連「神足第一」形象所建構的多重敘事聲調與意涵。也可藉此釐清在阿含與律部中，僧人神通形象在佛教修行中的定位。

本文嘗試運用楊義《中國敘事學》對敘事各方面的界定為主，²³佐以胡亞敏²⁴、劉世劍²⁵之敘事學，從敘事的結構\視角\聚焦\意象\聲調等進行文本的分析。首先分析文本的結構組織，因為結構內在地統攝著敘事的程序，又是以語言形式展示一個特殊的世界圖式，暗寓著敘述者所要傳答的意圖與哲理。其次在結構的框架下，由敘述者的視角來分析是誰在看？看到何人何事何物？如果是互為看者和被看者彼此的視角又是如何？由於視角的不同，他們發出何種敘述聲調、口吻？再者，換一個方向從文本角度來分析，此文本聚焦於那些描述？又刻意非聚焦於那些描述？在聚焦中突顯了那些重要的「意象」？因為意象是故事的眼睛，可以點醒故事的精神²⁶，必然傳達著某種聚聚焦作的訊息。

貳、「目連與舍利弗較量神足」中目連「神足第一」的形象

²³ 楊義在《中國敘事學》中論述所謂敘事的「結構」：「結構是以語言形式展示一個特殊的世界圖式，並作為一個完整的生命體向世界發言。……結構既內在地統攝著敘事的程序，又外在地指向作者體驗到的經驗和哲學」。(頁 45)而所謂敘事的「視角」則是指：敘事的視角是一部作品或一個本文看世界的特殊眼光和角度。因此，敘事視角是一個敘事謀略的樞紐，它錯綜複雜地聯結著誰在看？看到何人何事何物？看者和被看者的態度如何？以及要給讀者何種「召喚視野」等。楊義另也提出所謂視角是與敘述者締緣，而視角有全知、限知、外視角、內視角之別(頁 217、227)。楊義分別視角與聚焦：「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。」(頁 265)而對於「意象」其言：「意象敘事和敘事結構、敘事時間、敘事意識、敘事視角等都是敘事文學中重要的一環。意象往往借助於某個獨特的表象，蘊含著獨特的意義，成為形象敘事過程中閃光的質點。它對意義的表達，不是借助議論，而是借助有意味的表象的選擇，在暗示和聯想中把意義蘊含其間。以上摘自楊義：《中國敘事學》，(嘉義：南華管理學院，1998 年)

²⁴ 胡亞敏提出「視角研究誰看的問題，即誰在觀察故事，聲音研究誰說的問題，指敘述者傳達給讀者的語言，視角不是傳達，只是傳達的依據(頁 20-21)。

此外亦提出敘述者、受敘者和讀者的界定「敘述者是作品中的故事講述者(頁 37)」、「與敘述者不等同於作者一樣，敘述接受者(受敘者)也不同于讀者，敘述接受者是敘事文內的參與者，是虛構的，而讀者則是敘事文外的真實存在，是現實生活中千差萬別的人(頁 54)」。胡亞敏：《敘事學》，(武漢：華中師範大學出版社，1994 年)。

²⁵ 劉世劍：《小說敘事藝術》，(長春：吉林大學，1999)，頁 102。

²⁶ 楊義《中國敘事學》(嘉義：南華管理學院，1998 年)，頁 299、341。

目連與舍利弗都是三明六通的大阿羅漢，他們在佛陀的眾多弟子中有其特殊地位，是佛陀得力的助手宛如佛陀的左右手，佛陀常一起稱讚他們是：「彼佛有二大聲聞，一名等壽、二名大智。比丘等壽，神足第一；比丘大智，智慧第一。如我今日舍利弗智慧第一，目乾連神足第一。」²⁷如同過去諸佛都有二大聲聞弟子般，佛陀也有神足第一的目連和智慧第一的舍利弗。由此也可見「神足與智慧」是不同的修行方向與成果。而佛陀既然肯定目連神足第一，且經典中處處都顯示目連神足第一是大眾一致的共識，因此阿含律部的經典中普遍記載每當需要施展神足通時，眾比丘都是公推目連，此外也沒有記載任何比丘和目連較神足的故事；但非常有趣的唯獨在《增壹阿含經》與《根本說一切有部毘奈耶藥事》中各有一則敘述目連與舍利弗較量神足的故事。當然具有三明六通的舍利弗自然也有神足通，但他是「智慧第一」不是「神足第一」，沒想到較量的結果竟是舍利弗的神足快過目連，故事中安排佛陀對此現象做出詮釋，佛陀說舍利弗由智慧而來的神力最大，所以他的神足快過目連，但佛陀還是反過頭來向眾比丘肯定目乾連神足第一。因此透過此故事文本的敘事分析為主，佐以在《阿含經》中其他經文文本的互文詮釋，或可探究究竟佛陀稱揚目連神足第一，其敘述聲音所指涉的意涵為何？以及「神通與智慧」的關係。此外，亦將探討此故事在律部中不同的指涉的意涵。

一、《增壹阿含經》中「目連與舍利弗較量神足」的目連神足形象

在《增壹阿含經》中記敘了一則非常特別的神通故事：「目連與舍利弗較神足」。²⁸這個神通故事就整個敘述過程而言，被組織進了「正相生」的三個敘事結構框架。以下就這三個結構框架進行文本的敘事情節分析。

（一）敘事情節的結構模式

1、序幕：「神足第一」的「位置」敘述

故事文本由「聞如是，一時佛在阿耨達泉與大比丘眾五百人俱，斯是羅漢，三達六通神足自在，心無所畏；唯除一比丘阿難是也」開始，可知編撰《阿含經》的隱含編撰者，把敘述的責任派給在文本中的阿難來敘述，他自己則完全不露面。由此可以得知佛弟子阿難，他是在場的參與者和敘述者，對此部經典起著見證的作用。²⁹因此阿難的敘述者視角是在故事內的限制性全知視角，也就是所謂的見證人敘述視角。由阿難的視角，他看到在場的除了他以外都是「神足自在」的阿羅漢比丘，這時藉由故事人物阿耨達龍王的視角：阿耨達龍王發現並在意舍利弗的不在場，展開故事的序幕。阿耨達龍王立刻要求佛陀派遣比丘喚舍利弗前來，佛陀於是派遣「神足第一」的目連前往。而目連也展現「如人屈伸臂頃，往至祇洹精舍舍利弗所」的神足飛行神速。因此此段文本的聚焦「位置」，一則

²⁷ 《增壹阿含經》(T02, no. 125, p. 793a)

²⁸ 見《增壹阿含經》(T02, no. 125, p.708c-710c)

²⁹ 參見胡亞敏在「敘述者的功能」中指出敘述者具有五種功能：敘述功能、組織功能、見證功能、評論功能和交流功能。胡亞敏：《敘事學》，(武漢：華中師範大學出版社，1994年)，頁51-52。

聚焦於當時在四百九十九位神足比丘中派遣目連，這暗喻著肯定目連「神足第一」的位置。另一則聚焦於舍利弗「不在場」的位置。就敘述文本之整體結構而言，「位置」本身就是一種功能和意義的標誌，一種只憑其位置，不需用語言說明，而比起用語言說明更為重要的功能和意義的標誌³⁰；因此開場的「序幕」，可說是遵循佛教經典中普遍對目連「神足第一」的「位置」肯定。但舍利弗「不在場」的「位置」，反而使他變成與會大眾中最強烈的聚焦點，暗示著其具有某種呼之欲出的特殊性「位置」。所以文本的潛台詞是：「誰是真正的神足第一？」

2、第二幕：較量神足的意象敘事：視角的流動與聚焦的意象

第二幕開始於目連到了舍利弗所在的祇洹精舍，並傳達佛陀的交待。當時，舍利弗正在補衲故衣，沒有爽快地答應立即與目連同行，舍利弗的回應是「汝並在前，吾後當往」，目連提醒舍利弗「唯願時赴，勿輕時節」，未料舍利弗再次回應「汝並在前，吾後當往」，舍利弗兩次的回應，意謂由舍利弗自己的視角（故事人物的限知視角）來看，他看待目連的神足並不比自己快。這就和目連自我認知的視角（亦是故事人物限知的視角）起了衝突，目連直覺式的質問舍利弗：「云何舍利弗！神足之中能勝吾乎？然今先遣使在前？」，目連從他「神足第一」的自我認知視角回應舍利弗，所以他語帶威脅的警告舍利弗：「若舍利弗不時起者，吾當捉臂將詣彼泉」這時又轉到舍利弗的視角，描述舍利弗認為「目連方便試弄吾耳」是目連要趁機試探捉弄他，於是舍利弗解下他的衣帶對目連說：「設汝神足第一者，今舉此帶使離於地，然後捉吾臂將詣阿耨達泉」。這句話語中「設」（假如）的口吻，就已透露對目連「神足第一」的不信任；而能舉起衣帶這輕巧之物才有可能捉得動我手臂的口氣之大，更是暗喻自己神足強於目連。從目連的視角來看他首先的解讀是「今舍利弗復輕弄我。將欲相試乎？」，認為舍利弗好像有點輕視他捉弄他，要試試他「神足第一」的本領。接著他又感到「此必有因，事不苦爾。」從目連的視角他覺得事有蹊蹺，有點不對勁，但他馬上就恢復對自己神足的信心，認為舉起舍利弗的衣帶，何難之有？由於彼此都只能從自己的視角來對話，所以就造成了訊息交流的誤讀，製造情節衝突推動故事的前進，而有了以下的神足較量，一步步繃緊敘事的張力。較量神足是由兩個意象敘事構成：

（1）第一回合的神足較量：聚焦於「移動衣帶」的意象

這時敘述者轉到阿難用限制性全知性視角，觀看二人正式交鋒的場面；而文本的張力藉由聚焦於「衣帶」的意象開始突顯，目連接受舍利弗的考驗。舍利弗將衣帶繫於閻浮樹枝上，「尊者目連盡其神力，欲舉此帶，終不能移。當舉此帶時，此閻浮地大振動」目連不能移衣帶但卻撼動了閻浮地，舍利弗知道目連有大神力，基於擔心衣帶被移走，舍利弗依次將衣帶繫於二天下、三天下、四天下、須彌山、三十三天宮、千世界、二千世界、甚至三千世界；而目連「如舉輕衣」般也依次撼動了閻浮地乃至三千世界，這層層舖敘排比較量的遞進，其實是不斷地放大目連的能力，舍利弗知道「三千大千剎土，目連皆能移轉」，這顯示出

³⁰ 楊義：《中國敘事學》，（嘉義：南華管理學院，1998年），頁39。

截至目前，二人神足高下尚難分軒置，最後「天地大動」，這時「唯有如來坐阿耨達泉而不移動」；這既暗示了目連的神足能耐僅在一人之下，又暗示了衣帶可不被移動的唯一地點。故事發展至此，綜觀全局的敘述者阿難，忽然又將視線轉移到佛陀與龍王的對話。「天地大動」，是串連這兩個不同空間的橋段，並形成神足較量的懸念敘事空間。

這時阿難敘述阿耨達龍王問佛陀天地為何突然振動？佛陀在故事中扮演限知的威權視角，他同時知道兩個不同空間的發生事件，因此佛陀告訴龍王目連和舍利弗正在較量神足。此時故事敘述採預敘筆法，藉由龍王問佛陀：「此二人神力何者最勝？」讓佛陀預告結果：「舍利弗比丘神力最大」；但佛陀此時回答的視角和龍王原先對目連認知的視野有落差，龍王非常質疑的反問：「世尊前記言：目連比丘神足第一，無過是者」，可見佛陀過去一向肯定目連比丘神足第一，現在卻予以否認。佛陀向龍王解釋只要精進修行「四神足」的比丘、比丘尼，就能得到「神力第一」。於是龍王緊接著問：「目連比丘不得此四神足乎？」，佛陀指出目連比丘也得此四神足之力，並且目連比丘得此四神足有大神力欲住壽至劫，也能辦到。在此佛陀話鋒一轉緊接著說：「舍利弗所入三昧，目連比丘不知名字」。佛陀此話語一出是雷霆萬鈞，他盛讚目連的四神足有大神力可住壽至劫，但是這麼有大神力的目連，竟連舍利弗所入的三昧名字都不知道，對比之下舍利弗的神力不知超過目連多少，所以佛陀會說「舍利弗比丘神力最大」。這似乎遙遙呼應序幕，而在神足較量中尋找「誰是真正的神足第一？」

在佛陀以預敘的方式暗示龍王結果後，這敘事的視角又再藉阿難的視角將場景轉回剛才舍利弗與目連較量神足的懸念敘事空間。這時舍利弗發現在「移動衣帶」的較量上，他和目連的神力是勢均力敵，不易分出高下。聰明的他立即想到「我躬自聞如來座者不可移動」於是舍利弗將帶子繫於如來座，目連這次終於舉不起帶子。對自己信心滿滿的目連便興起了自己「神足退乎」的念頭，立即放下衣帶丟下舍利弗，以神足飛向佛陀問明原委。文本便藉此使兩個空間的人物聚合。故事發展至此，可以發現原本目連催促舍利弗「勿輕時節」，卻被二人的一番較量拖延至今，目連原本的用意已被取代，故事情節的發展已往歧出的方向展開擴張，造成敘事情節的跌迭宕起伏。

(2) 第二回合的神足較量：神足飛行快慢的意象

接下來的發展更是出乎目連的意料，當目連抵達阿耨達泉邊時，舍利弗竟已經坐在佛陀旁。文本在此呈現出來的目連，已與先前「神足之中能勝吾乎」的自信相反，變成雙重的「我不如舍利弗乎」的自我懷疑，一則是由原本因為舉不起帶子，而自覺「神足退」；再加上因先舍利弗先發而後至佛陀處，對比之下的「神足退」。目連心想：「世尊弟子神足第一無出我者，然我不如舍利弗乎？」這時，情節的張力已升至顛峰，究竟「誰是真正的神足第一」呢？目連問佛陀：「我將不於神足退乎。所以然者。我先發祇洹精舍。然後舍利弗發。今舍利弗比丘先在如來前坐」，文本在此，藉著佛陀威權的敘事視角，來解決衝突，呈現出朝向較量神足發展的意義。佛陀告訴目連：「汝不於神足有退，但舍利弗所入神足三昧

之法，汝所不解。所以然者？舍利弗比丘智慧無有量，心得自在不如舍利弗從心也，舍利弗心神足得自在，若舍利弗比丘心所念法即得自在。」佛陀指出目連的神足並沒有退失，重點在於舍利弗「智慧無有量，心得自在」，所以目連的「心得自在的心三昧神力」(四神足之一)是「不如舍利弗從心也」。看來舍利弗的「心神足得自在」是來自於「智慧無有量」，因為「智慧無有量」，所以「心神足得自在」、所以「舍利弗比丘心所念法，即得自在」。佛陀還如同先前對龍王所言，他也告訴目連「舍利弗所入神足三昧之法。汝所不解。」而先前沒有告訴龍王舍利弗所入三昧的名字，在此才揭露出來叫做「心神足」，突出了修「智慧」與修「神足」是不同的修行方向與成果。

佛陀的這番詮釋對目連而言，不啻當頭棒喝點醒目連由修智慧而來的「心神足」相對於「神足」(四神足之一)的優越性。所以二人二次較量神足，就「移動衣帶」神足力量的較量，舍利弗事實上是智慧取勝，不是以神力大小取勝。把衣帶繫於如來座下，不但目連移不動、舍利弗自己也移不動、任何人都移不動，但目連跟本沒有想到舍利弗把衣帶繫於如來座下，以致於認為自己的神力退步了。至於「神足飛行快慢」的較量，因為舍利弗的「心神足得自在」是具有「心所念法，即得自在」的神力，也就是舍利弗只要動念要到阿耨達泉邊佛陀旁，他人就到了，他的「心所念法」同步就能在現實世界實現，沒有時空距離，所以他的神足飛行自然比目連快。

(3) 受敘者的回應意象：

接著再度由阿難的見證人敘述視角，來敘述當聽了佛陀與龍王、目連的對話後，在阿耨達泉聚會的五百位比丘、以及龍王、目連這些現場的受敘者，他們的回應意象。

首先是目連的回應意象：目連受此當頭棒喝，生命必受很大撞擊，所以他的回應是「默然」。「默然」的意象以聚焦於「無」以寫「有」的方式，³¹讓目連的內心世界留白，帶領在場受敘者以及讀者，一起進入目連內心世界的沉思。但在「默然」的舉止間，可以知道目連彷彿聽懂了佛陀的教誨，明白佛陀藉由舍利弗為他開啓了更上一層樓的修行方向；他沒有爭辯，也沒有把箭頭指向舍利弗，而有不服輸欲再次較量的動作。但目連有否對自己的神足力失去信心，亦在「默然」的意象中留下懸念的敘事空間。

其次是阿耨達龍王的回應意象：文本敘述「是時阿耨達龍王歡喜踊躍，不能自勝：今舍利弗比丘極有神力不可思議，所入三昧目連比丘而不知名字。爾時世尊與阿耨達龍王說微妙之法，勸令歡喜。」阿耨達龍王是啟動、串連整個神足較量敘事的線索人物。³²而他的回應意象是「歡喜踊躍，不能自勝」，當他在說「舍利弗比丘極有神力不可思議，所入三昧目連比丘而不知名字。」敘事的聲調口脛是歡喜讚嘆舍利弗，他並沒有對目連有何負面評論，而他歡喜讚嘆舍利弗意謂的

³¹ 楊義：《中國敘事學》〈視角篇---聚焦於「有」與聚焦於「無」〉，頁 275-288。

³² 劉世劍指出「線索人物多半是充當敘述者的非主要人物，其任務在於將主人公命運串聯起來，並介紹給讀者。」《小說敘事藝術》，(長春：吉林大學，1999)，頁 102。

是他聽聞了更高深的佛法，所以文本敘述佛陀便善巧的當機為阿耨達龍王又說了微妙之法，讓他更是法喜充滿。

最後是現場眾比丘的回應意象：眾比丘和目連一樣，對此次神足較量的結果受到很大撞擊，他們原本的認知視野是目連的神足超越所有神足比丘之上：「爾時諸比丘自相謂言：『世尊口自記：我聲聞中神足第一者，目連比丘是也。』」，所以當神足較量的結果是目連落敗：「然今日不如舍利弗？」，面對如此巨大的落差，眾神足比丘直接的反應是「起輕慢想於目連所」，對目連神足第一的尊敬心立刻滑落為輕慢，覺得目連並不是真的那麼有本領。這與龍王的反應恰成對比，一是讚嘆勝者，一是輕慢敗者。對於現場眾比丘的回應，可能是佛陀始料未及的，佛陀著重的是趁機以此例證說明「神通與智慧」的定位，欲藉此事件以教導期勉眾比丘更上層樓的修行方向，然而眾比丘聚焦的方向是「輕慢目連」。

3、第三幕：神足試煉的越界空間敘事

敘述者阿難敘述完於現場受敘者的回應後，聚會便結束了，佛陀率眾返回祇洹精舍。在此，敘事時間的流速明顯加快，顯示出這場聚會本來的用意，並非文本所關注的焦點，反而是在中間歧出的事件上。其實文本發展到返回祇洹精舍，情節的動力已經耗盡，本可結束。然而佛陀對於眾比丘「起輕慢想於目連所」的反應感到憂心，擔心眾比丘因此而「受罪難計」。所以佛陀必需有所處置，新一波的文本動力，即由這些比丘所產生，故事的情節繼續推進。

佛陀處理的方式，並不是直接對眾比丘說法解釋，弔詭的是反而命受眾比丘輕慢的目連，現其神力來警醒他們，**這是否又意謂著佛陀並不否定神通？**佛陀對目連說：「現汝神力使此眾見。無令大眾起懈怠想」。目連在他最擅長的神足力上跌倒，所以目連竟不是當下在精舍顯現神通，反而選擇以神足飛行到可能是其他神足比丘所無法飛到，遙遠異次元空間的東方奇光如來佛土，以證明自己神足力的高強，由此而展開了宛如英雄試煉之旅的空間越界敘事。神話專家坎伯曾言：「英雄受到召喚，自日常生活的世界外出冒險，進入超自然奇蹟的領域，他在那兒遭遇到奇幻的力量，並且贏得決定性的勝利；然後英雄從神秘的歷險帶著給予同胞恩賜的力量回來。」³³目連受到佛陀的指令，於是他選擇以神足飛行到異次元空間東方奇光如來佛土，那兒果然是超自然奇蹟的領域，奇光如來的比丘們「形體極大」，相形之下目連「猶如小蟲」，由於形體大小的差殊，所以奇光如來的比丘們對目連也「起輕慢意」，他們對奇光如來說：「今有一虫。正似沙門」，奇光如來就像「智慧老人」的角色般，認出目連的來歷與本領，遂命目連顯現神足來扭轉比丘們的輕慢意。這時目連大展神足，用鉢盂將奇光如來處的五百比丘盛至梵天，並且「左腳登須彌山」、「右腳著梵天上」，說出偈語。目連說偈的聲響，「遍滿祇洹精舍」，令在人間的諸比丘好奇問佛陀聲音的來源。文本在此，藉由目連的聲響，連結了原本相互區隔的凡/聖兩個空間。佛陀便將目連的情形告訴眾比丘，文本敘述「諸比丘歎未曾有：甚奇！甚特！目連比丘有大神足。我等起於懈

³³引自《千面英雄》鹿憶鹿中文導讀，頁 25。此書為 Joseph Campbell 著，朱侃如譯：《千面英雄》，（台北：立緒文化，1997）。

慢於目連所。」這時眾比丘的反應，頓時轉變為驚嘆，並意識到自己先前所生輕慢心的錯誤，重新肯定目連有大神足，但似乎還有疑慮要求更多對目連的試鍊，眾比丘希望佛陀使目連「將此五百比丘來至此間」讓他們親眼見證目連的大神足力，由此推動了文本情節的持續發展。

佛陀接受了諸比丘的請求，將訊息傳達給目連，目連便將那鉢中的五百比丘帶到人間祇洹精舍。面對東方世界的比丘們，佛陀弟子們的反應如何？文本在此用了「仰觀」二字。這是企圖運用形體對比的懸殊，來突顯目連神力之大。而佛陀的反應又是如何？文本在此呈現的，是佛陀詢問他們「從何來？」、「是誰弟子？」、「道路為經幾時？」。其實，就佛陀在文本中所扮演的威權者的角色，這顯然是明知故問。用意仍是為了突顯目連的能耐予眾比丘知。面對佛陀的詢問，五百比丘僅答覆了是奇光如來的弟子，另外兩個問題都以「不知」回應。這「不知」的回應，更顯示了目連本領的高超。文本發展至此，動力已由原本的諸比丘，轉移到佛陀。佛陀接著徵詢五百比丘回歸東方的意願，反應都是肯定的。然而，文本並不就此結束，偏又歧出一段佛陀為他們說六界法的故事。佛陀指出，能明瞭其所說的「六界、六入、六識」，將來即有機會「得至涅槃」。說完才命目連送返五百比丘。因此目連不但在奇光如來的佛土贏得大神足的肯定，當他帶著奇光如來佛國的比丘往返娑婆世界，宛若英雄從神秘的歷險帶著決定性的勝利回來；讓眾比丘親眼證明他自在無礙往來穿梭不同次元空間的大神力，消除眾比丘對他的輕慢意，贏回眾比丘對他大神足的信心。因此佛陀再度以威權者的聲調宣告：「我弟子中，第一聲聞、神足難及，所謂大目乾連比丘是也」重新肯定目連「神足第一」，眾比丘的反應是「歡喜奉行」，已迥異於原本的輕慢，文本的動力至此完全停頓，故事也就此結束，目連也完成了宛若英雄歷險的試鍊，為自己找回「神足第一」的「位置」。

(二)「誰是神足第一」的敘事聲調與意涵

在以上三個結構框架的敘事情節中，神足分別呈現出對目連「神足第一」形象的普遍認知、目連神足不及舍利弗毀了「神足第一」的形象、以及目連再現大神足，蒙佛再度肯定「神足第一」的形象。綜而言之，三個結構框架是以「正反相生」的結構模式：先予肯定、再予否定、在否定之後又予於肯定，來突顯整個文本中「神足」所攜帶的不同意涵。究竟在其中揭露了何種敘事意涵？發出何種敘事聲調？

綜而言之，目連神足不及舍利弗的原因，佛陀指出在於所修神足的不同，目連神足的來源是修習「四神足」，修習「四神足」也是眾比丘得神通的方法；在《阿含經》的多處經文中都可以看到佛陀對「四神足」內容與功用的說明與肯定，例如《增壹阿含經》中言：「有四神足，云何為四？自在三昧神力、精進三昧神力、心三昧神力、試三昧神力。」³⁴「彼云何為自在三昧行盡神足？所謂諸有三昧，自在意所欲心所樂，使身體輕便，能隱形極細，是謂第一神足。彼云何心三昧行盡神足？所謂心所知法遍滿十方，石壁皆過無所罣礙，是謂名為心三昧行盡

³⁴ 《增壹阿含經》(T02, no. 125, p. 709b)

神足」³⁵可知目連因為修習「四神足」，所以他身體輕便既能隱形極細，又能遍滿十方石壁皆過，飛行神力非常高強；在《增阿含經》中佛陀稱揚他：「神足輕舉，飛到十方，所謂大目犍連比丘是」³⁶，因此目連「神足第一」的本領約表現為兩大特色：一是飛行的神力；另一是力量的神力，所謂「以足指動地，至於帝釋宮，神足無與等，誰能盡宣說？二龍王兇暴，見者莫不怖，彼於神足力，降伏息瞋恚」³⁷。《增壹阿含經》中有一則故事，敘述帝釋請佛至忉利天為母說法，時有二惡龍興瞋恚，不樂沙門在其飛行，遂放大火風燒世界，佛允目連前往降服二惡龍；後佛見弟子放逸遂往忉利天為母說法三月，阿那律以天眼遍尋佛不著，人間弟子異常思念佛，後阿那律終於觀見佛在三十三天，目連以神足第一的飛行本領被眾比丘要求前往忉利天請佛回世。³⁸在此故事中彰顯了目連飛行神力和力量神力，至於目連以腳輕踩帝釋宮，就令帝釋宮殿大震動，諸天人被嚇得惶惶不安的大神力，也是多處可見。

但是神足飛行與神足大力的目連，怎會在自己最擅長的部分，落敗於舍利弗？雖然佛陀指出因為舍利弗是「智慧無有量，心得自在」，修得「心神足得自在」，目連的心得自在的「心三昧神力」（「四神足」之一）是「不如舍利弗從心也」。故事中並沒進一步解釋二種都涉及「心」的三昧不同究竟為何？在《增阿含經》的另一則文本中佛陀又發出了類似的論調，一方面讚美「目連比丘有大威力，神足第一，心得自在。彼意欲所為，則能辦之，或化一身，分為萬億，或還合為一，石壁皆過，無有罣礙，踊沒自在，亦如駛水亦無觸礙，如空中之鳥亦無足跡，猶如日月靡所不照，能化身乃至梵天。」³⁹又接著讚美舍利弗「能降伏心，非心能降伏舍利弗，若欲入三昧時，則能成辦無有疑難。……隨意入三昧，皆悉在前。」⁴⁰合而觀之，重點在於二人修「心」的方向不同，目連的「四神足」之「心三昧神力」似著重在修心的定力而來變化物質的神力。《雜阿含經》卷十八中記述舍利弗教導諸比丘修習神通的方法：

爾時，尊者舍利弗晨朝著衣持鉢，出耆闍崛山，入王舍城乞食，於路邊見一大枯樹，即於樹下敷坐具，身正坐，語諸比丘：「若有比丘修習禪思，得神通力，心得自在，欲令此枯樹成地，即時為地。所以者何？謂此枯樹中有地界。是故，比丘！得神通力，心作地解，即成地不異，若有比丘得神通力，自在如意，欲令此樹為水·火·風·金·銀等物，悉皆成就不異。所以者何？謂此枯樹有水界故，是故，比丘！禪思得神通力，自在如意，欲令枯樹成金，即時成金不異，及餘種種諸物，悉成不異。所以者何？以彼枯樹有種種界故。是故，比丘！禪思得神通力，自在如意，為種種物悉成不異。比丘！當知比丘禪思神通境界

³⁵ 《增壹阿含經》(T02, no. 125, p. 658a)

³⁶ 《增壹阿含經》(T02, no. 125, p. 557b)

³⁷ 《雜阿含經》(T02, no. 99, p. 168a)

³⁸ 參閱《增壹阿含經》(T02, no. 125, p. 706c)

³⁹ 《增壹阿含經》T02, no. 125, p. 711c)

⁴⁰ 《增壹阿含經》(T02, no. 125, p. 711c)

不可思議。是故，比丘！當勤禪思，學諸神通。⁴¹

這是在禪思中觀想組成所有物相的基本四大，而能任意變化物質外相，而這應就是「四神足」之「心三昧神力」的修習方法，它需要精進不斷的練習，所以「四神足」之一是「精進三昧神力」，舍利弗當然也熟諳此種禪修法，但是舍利弗專修的「心神足」焦點是放在「能降伏心，非心能降伏舍利弗」是屬於斷除有漏煩惱的智慧，所以佛陀指出舍利弗是因為「智慧無有量，心得自在」，並且還說「舍利弗所入三昧，目連比丘不知名字」，舍利弗所修的心三昧，目連甚至連名字都不知道，當然也無法了解內容為何。

舍利弗究竟修什麼樣的能降服心的三昧呢？《增壹阿含經》敘述有一山鬼，趁舍利弗靜坐入定時，以手打舍利弗的頭，山鬼若以手打山，山即碎如糟糠，而舍利弗被打竟能無有損傷，只有疼稍微的頭痛。世尊詮釋這是因為舍利弗入於金剛三昧的結果，言舍利弗「其心如剛石，堅住不傾，動染著心已離，瞋者不反報，若如此修心，何有苦痛憂？」可見金剛三昧是修心離於染著、瞋恚的智慧心。此外佛陀並言舍利弗多遊於空三昧、金剛三昧，並讚美舍利弗智慧廣大無邊，⁴²舍利弗所修屬於修「慧」的「心神足」，對於變化物質的形貌心想事成的能力，在和目連修「四神足」得來的屬於修「定」的「心三昧神力」相較下，佛陀指出修「慧」的「心神足」威力非常大「若欲入三昧時，則能成辦無有疑難。……隨意入三昧，皆悉在前」這就是在較量神足時，神足第一的目連敗給智慧第一的舍利弗的原因。

此外，佛在《阿含經》中多所強調神足的飛行、隱形、變身等是外道沙門婆羅門亦都能有的神足，這是「卑賤下劣，凡夫所行」，唯有修習「於諸世間愛色、不愛色，二俱捨已」才是「賢聖神足」⁴³佛亦言神足飛行者是「世俗常數」⁴⁴，這種由禪定而得的神足，終究不能帶領眾生走向涅槃解脫，只有智慧才是正確的修行方向，只有智慧最為上能斷生死。目連與舍利弗較量神足目連神足落敗的原因，佛說是因為「舍利弗比丘神力最大」，可見「神足神力」只是「神力」的一種，不敵「智慧神力」。也就是所謂「**所得神通慧，超諸神通力**」⁴⁵應是目連落敗

⁴¹ 《雜阿含經》(T02, no. 99, p. 128 a-p. 129c)

⁴² 《增壹阿含經》言：「世尊告諸比丘：我當教汝，如舍利弗比丘，比丘智慧·大智·分別廣智·無邊智·捷疾之智·普遊智·利智·甚深智·斷智·少欲知足·閑靜勇猛·念不散·戒成就·三昧成就·智慧·解脫見慧成就·柔和無爭·去惡辯了·忍諸言語·歎說離惡·常念去離·愍念生萌·然熾正法·與人說法無有厭足。」(T02, no. 125, p. 793c)

⁴³ 《長阿含經》云：「如來說法復有上者，謂神足證，神足證者。諸沙門·婆羅門以種種方便，入定意三昧，隨三昧心，作無數神力，能變一身為無數身，以無數身合為一身，石壁無礙，於虛空中結加趺坐，猶如飛鳥，出入於地，猶如在水，履水如地，身出烟火，如火積燃，以手捫日月，立至梵天。若沙門·婆羅門稱是神足者，當報彼言：有此神足，非為不有，此神足者，卑賤下劣，凡夫所行，非是賢聖之所修習。若比丘於諸世間愛色不染，捨離此已，如所應行，斯乃名為賢聖神足；於無喜色，亦不憎惡，捨離此已，如所應行，斯乃名曰賢聖神足；於諸世間愛色·不愛色，二俱捨已，修平等護，專念不忘，斯乃名曰賢聖神足。」(T01, no. 1, p. 78, b- c)

⁴⁴ 《增壹阿含經》云：「戒律之法者，世俗常數；三昧成就者，亦是世俗常數；神足飛行者，亦是世俗常數；智慧成就者，此是第一之義」(T02, no. 125, p. 759, c)

⁴⁵ 《雜阿含經》(T02, no. 99, p. 259, a)

所要彰顯的敘事聲調與意涵。由此可見佛陀亦不否定神通的存在與能力，尤其在場的全是神足具足的阿羅漢比丘，佛陀本欲用此二人較量神足的機緣，藉機教學提醒眾比丘修「慧」的重要，期勉大眾往「神通慧」的方向更上層樓，並標舉「神通慧」才是佛教神通的殊勝性所在。

但似乎訊息被解讀錯誤，佛陀只好命目連現大神足，重新肯定目連在僧團中「神足第一」的地位，但還要**歧出一段佛陀為奇光如來佛國的比丘說六界法的故事**，而奇光如來佛國的諸比丘聽完之後的收穫是「諸塵垢盡，得法眼淨」，這樣「插入」式的敘述安排是否暗喻佛陀依然強調智慧的重要性？指出唯有知法證法才能得法眼淨，將來即有機會「得至涅槃」，而這條路徑是和神足無關的。更耐人尋味的是，竟然沒有交待佛陀弟子們是否也同樣「得法眼淨」？這彷彿是隱含編撰者藉由敘述者阿難對眾比丘無言的質疑，究竟這次目連往返奇光如來佛土的神足展演，眾比丘除了重拾對目連「神足第一」的肯定外，是否也體會到佛陀為奇光如來佛國的比丘說六界法的弦外之音？同時舍利弗自較量神足後就始終不出場了，目連重獲「神足第一」的肯定，又是如故事序幕時，是在舍利弗未出場的情境下的肯定。因此佛陀的弟子們究竟在事件結束後，有否明白了整個事件佛陀對他們的啓示？故事最後只以眾比丘「歡喜奉行」結束，留下懸念的空間，讓讀者自行玩味。因此「目連與舍利弗較量神足」的故事，即呈現出對目連「神足第一」形象亦揚亦貶的複調聲音。

二、《根本說一切有部毘奈耶藥事》中「目連與舍利弗較量神足」的目連神足形象

根據印順法師的研究指出現存經律是部派所傳的，在原始聖典結集時經與律是分別處理，所以演進為「經藏」與「律藏」的對立。但聖典的集成過程中，經與律是同時進行的，然而聖典的每一部類，都有他的主要部分，而在流傳中，也有些附屬編入的部分，如律部的「本生」與「譬喻」。⁴⁶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的，份量是漢譯五部廣律中最龐大的，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。⁴⁷

在五部廣律中唯有《根本說一切有部毘奈耶藥事》⁴⁸中記述「目連與舍利弗較量神足」的故事，故事內容與《增壹阿含經》相較，只留目連與舍利弗較量神足的主要內容，至於目連再現神足前往奇光如來的佛土的敘事則完全被刪除，取而代之的是加上幾則目連與舍利弗往昔累世較量本領的故事；全文亦減省許多鋪敘增華的文筆，因此故事敘事的視角與聲調和《增壹阿含經》大相逕庭。此則經

⁴⁶ 印順：《原始佛教聖典之集成》，（台北：正聞出版社，1988 修訂初版），頁 56、81、62

⁴⁷ 參見平川彰 著，莊昆木 譯：《印度佛教史》，（台北：商周出版社，2002 年初版）

⁴⁸ 《根本說一切有部毗奈耶藥事》(T24, no.1448, p. 52,c)

文的故事文本，敘述者應是編撰《根本說一切有部毘奈耶藥事》的隱含編撰者，故事由他站在故事之外，以全知的視角敘述故事，他並沒有如《增壹阿含經》的文本把敘述的責任派給在文本中的阿難來敘述。但有時此全知的敘述者，亦會將敘述的視角交由故事中情節人物的限知視角來敘述。偶而，全知的敘述者亦在故事中露面發表他的評論。以下仍就敘事情節的結構模式來進行文本分析：

(一) 敘事情節的結構模式

1、序幕：因果宿業的敘事框架

此次聚會的目的在根有律中是非常明確，一開始即由全知的敘述者宣告佛陀欲在無熱池中和諸弟子各說往昔因緣宿業：「爾時世尊起世俗心，作此心時乃至蟲蟻皆知佛意，難陀鄔波難陀龍王知如來意，云何世尊起世間心？見佛欲於無熱池中，共諸苾芻各說往昔因業，即於池中化出大蓮花。」共有九百九十九位比丘到場，佛陀發現唯獨舍利弗缺席，這時舍利弗在王舍城祇利跋窣山上縫僧伽胝衣，佛陀就派目連前往傳喚。這和《增壹阿含經》的文本從開始到結束，始終沒有指出在阿耨達泉聚會的原始目的為何？且是龍王主動發現舍利弗的不在場，並要求佛陀派遣比丘喚舍利弗前來；二者的敘述視角與聲調非常不相同。

2、第二幕：「目連與舍利弗拈神通」的意象敘事

和《增壹阿含經》的敘述類似，第二幕開始於目連到了舍利弗處所，傳達佛陀的旨意，正在補衲故衣的舍利弗依舊是告訴目連，等他縫補完僧衣再隨目連前往。遂展開以下三個意象敘事：

(1)「以指為針助縫」的意象：急著催舍利弗出發的目連，就以神變力變五指為針助縫，沒想到舍利弗告訴目連「汝應前去，我即後來。」目連直接威脅的說：「仁若不去，我強力將行。」

(2)「移動戶鉤較神力」的意象：緊接著舍利弗立刻解開戶鉤，語帶挑釁的說：「汝神通為最，且取此戶鉤，然後將我，時大目連即挽戶鉤。」，文本精簡的敘述接下來的動作：「然舍利弗又作是念：彼大威德，若挽戶鉤并我將去。便以神通以身繫著祇闍崛山，其山即動并瞻部洲地俱時皆動；難陀鄔波難陀龍王，并無熱大池之中諸大德等，咸悉總動。」亦即在移動戶鉤較神力的過程中，所有在無熱大池旁的與會者都感到「地動」。文本亦藉「地動」連結兩個空間的同步性。這時諸比丘以故事人物限知視角對「地動」發出疑惑，問佛陀：「此是難陀鄔波難陀龍王令動地？」佛陀則以故事人物限知的威權視角回答：「此非難陀鄔波難陀龍王動此地也，此是大聲聞現神通也。」接著敘述由舍利弗的視角看目連的神力：「舍利弗復作是念：我若繫著須彌山者，彼亦將去」，這意謂舍利弗知曉目連神力之大。因此舍利弗運用他的智慧將戶鉤繫於「如來所坐大蓮花已，即不能動」。但接下來目連發現戶鉤移不動的回應話語，似乎意謂他並不在意自己移不動戶鉤，而覺得只是陪舍利弗玩一場「拈神通」的遊戲罷了，所以他會提醒舍利弗：「時大目連告舍利弗曰：具壽拈神通訖，可往世尊所。」拈神通的遊戲已結束，該前往世尊所了。這和《增壹阿含經》不同，《增壹阿含經》中敘述目連較量神足一落敗，他立刻懷疑自己神足是否退步，以致於他丟下舍利弗，完全忘了

佛要他來找舍利弗的目的，自己獨自匆匆飛回阿耨達泉要向佛陀問究竟。

(3)「神足飛行快慢較神力」的意象：

文本接著敘述舍利弗又再度對目連說：「汝且前去，我在後來」目連就真的自己先走，但「未至佛所舍利弗先到，禮佛雙足，於蓮花上坐已，目連方至」對於目連神足飛行慢於舍利弗，根有律完全沒有敘述目連的反應，反而敘述舍利弗語帶挑釁的問他：「汝於先來，何大遲之？」這和《增壹阿含經》中目連焦慮的主動問佛他是否神足退步？有很大的歧異。此外，諸比丘的反應不是輕慢目連，只是感到疑惑想知道原因：「時諸苾芻皆生疑惑，唯佛能斷，白佛言：世尊比見大目乾連神通第一，今乃不如？」這「唯佛能斷」是全知的敘述突然在文本中露面，做出聲明。佛陀的回答推動了故事情節的繼續進行：「佛告諸苾芻，汝等諦聽，非但今時，乃往古昔……」。

3、第三幕：目連神通落敗的宿命敘事

由「佛告諸苾芻，汝等諦聽，非但今時，乃往古昔……」佛陀共說了過去生中四個目連與舍利弗較量能力的本生故事，在過去四世中目連與舍利弗分別以不同的角色較量，他們曾經有兩世是以畫師的身分較量，有一世是以工巧師的身分較量，在這這三世佛言目連的工巧都敗給舍利弗；而有一世他們都是仙人，都擅於咒術，然目連的咒術也是敗給舍利弗。佛陀在敘述完每一世的較量後便會下結論：「於彼時中，由有工巧而能勝彼，今用神通還復得勝」、「佛告諸苾芻！莫作異見，時勝法仙人者即大目捷連是；利棄多仙人者舍利弗苾芻是；於彼時中而已勝彼，今時亦勝」這把過去世中較量勝負的結果與今生連結，以過去較量工巧、咒術勝負的結果，來詮釋今生較量神通輸贏的原因，過去生中舍利弗一直扮演勝者，而目連一直扮演敗者，因此今生目連神通落敗是必然的宿命。

(二)「決定神通勝負關鍵」的敘事聲調與意涵

1、業習牽引的敘事聲調

由上述根有律經文的故事文本分析可知，編撰《根本說一切有部毘奈耶藥事》的隱含作者，藉由故事情節中的人物佛陀的視角，來觀察、敘述並詮釋目連與舍利弗較量神足目連落敗的原因。從中所發出的敘事聲調，由目連神通落敗的宿命敘事中，可知約隱含了兩個敘事意涵，一是《根本說一切有部》諸本律典中不斷強調的因果業報的其中一個面向，所謂：「汝等苾芻如是應知，一切事業皆是串習以為因緣。」⁴⁹，此是「同類因等流果」同類串習相續的業報思想。即在說明某人某事時，常是說明不但現在今生如此，過去累世中亦是如此，⁵⁰因此今生目連與舍利弗較量神足目連落敗，是累世二人較量本領雷同結果的延續，從過去生中目連的本領就不如舍利弗，這只是前世現象的再現而已。在此已和《增壹阿含經》中詮釋目連神通落敗於舍利弗的方向與重點完全不同，《增壹阿含經》是就現世二人修行的著重點不同來強調標舉修習「智慧」的重要性與大威力。但《根本說一切有部毘奈耶藥事》則完全將重點放在對「同類因等流果」的業習強調，

⁴⁹ 《根本說一切有部毘奈耶雜事》(T24, no. 1451, p. 350, b)

⁵⁰ 參見丁敏：《佛教譬喻文學》，(高雄：佛光山文教基金會，2001)，頁 102。

今世目連神通落敗於舍利弗在未較量前已注定；就敘事的結構而言，整體以業習為貫穿主軸，可謂首尾呼應的突出欲傳遞的主旨。藉故事來譬喻舉例以彰顯所要傳達的佛理，這是《增壹阿含經》與《根本說一切有部毘奈耶藥事》用「目連與舍利弗拏神通」同一故事大要，卻發展出不同的枝蔓衍生的情節及不同的敘事聲調詮釋口脛的原因。

就敘事的藝術技巧而言，《增壹阿含經》中「目連與舍利弗拏神通」迭宕起伏、以「無」說「有」的敘事筆法，以及「正反相生」的敘事結構所產生的複調敘事聲音，都讓此短篇經文故事文本，兼有文學的想像力與宗教的啟發性。而《根本說一切有部毘奈耶藥事》中「目連與舍利弗拏神通」的敘事技巧與敘事聲調，都顯得單一與直接；但在本生故事中以過去較量工巧、咒術等屬於技術性層面的勝負結果，來詮釋今生較量神通輸贏的原因，這裡亦透露出一個重要訊息，暗示《根本說一切有部毘奈耶藥事》仍是把「目連神通第一」的「神通」定位在屬於「術」的層面上，和《增壹阿含經》是一致的。只是此不是根有律要強調的重點，而把焦點轉移到業習力量的延續作用力上。

2、「密說大目乾連神通第一」的敘事聲調

在《根本說一切有部毘奈耶藥事》中佛陀敘述完四個本生故事後，再度以權威的敘事聲調總結說明：「汝諸苾芻！如來所得之定，諸聖獨覺，名亦不知；諸獨覺所得之定，舍利子大目連，名亦不知；舍利子所得之定，餘聲聞眾，名亦不知。舍利子苾芻具大威德，勝大目連，然而由彼多現神通，密作是說：大目乾連神通第一」。這將佛、獨覺、舍利弗與目連、其餘聲聞眾所得之定做一位階的比較，顯然舍利弗與目連的所得之定是高於其餘的聲聞眾，但舍利弗具大威德，他的神通勝過目連，然而由於目連「多現神通」常常現神通，所以就權宜善巧的說：「大目乾連神通第一」。因此對於佛教經律中多稱「大目乾連神通第一」，根有律直接點出是因為目連常現神通的關係。目連在眾弟子是否真為「多現神通」者？在阿含律部的經典中的確記載許多目連現神通的事跡。此外，佛陀及眾比丘若遇到困難的事情，通常立即想用神通解決的就是目連，例如在《中阿含經》敘述佛陀有一晚讓諸比丘一直枯坐卻遲遲不肯開始說法，後因弟子再三請佛說法，佛才說是因為座中有一不淨比丘，但佛陀又不肯指出是誰，於是目連就立刻自動的用「他心智」的神通「以如其像定他心之智觀察眾心」，找出不淨比丘將彼人逐出，佛陀才開始說法。⁵¹又如《增壹阿含經》一則敘述佛陀晚年，他的祖國迦毗羅衛遭到琉璃王率領大軍的入侵即將滅亡，對於這樣危急的狀況，目連立刻自告奮勇的，想把琉璃王和他的軍隊用神通力丟到他方世界中；又想用鐵籠把整個迦毗羅衛城覆蓋起來，讓琉璃王不得入侵。但佛陀反問目連，可否把迦毗羅衛城的宿業丟擲到虛空中嗎？或把宿業用鐵籠罩住？目連則坦承自己沒有這個能力，才沒用他的神通力幫忙。⁵²又如關於佛食馬麥三月之事，多部律典都有敘述這其間目連

⁵¹ 《中阿含經》(T01, no. 26, p. 610-p. 611, a)

⁵² 《增壹阿含經》(T02, no. 125, p. 691, b)

本欲以其神足飛行取得忉利天食及閻浮提自然珍果供佛及眾僧，但佛陀不允許目連以神通力取食供僧。⁵³目連神足飛行功力極佳，《四分律》敘述有一次舍利弗患風痛醫生教食藕根，目連就以神足飛到阿耨達池旁的一個更大的池子，現神通折服七位大龍象王，讓牠們以鼻子拔取藕根洗去淤泥授與目連，舍利弗食了這奇珍藕根，病就好了。⁵⁴由上所述可知目連的確常現神足，因此「大目乾連神通第一」的另一層意涵應可說是目連在佛的大阿羅漢弟子中，最常使用神通也最喜歡使用神通。

參、阿含律部中「目連說神通」中目連的神足形象

目連在佛的大阿羅漢弟子中，不但最常使用神通也最喜歡使用神通，而且也常常把自己看到聽到的神通現象告訴諸比丘的。以下就「目連說神通」此一主題，首先比較阿含經與律部中對「目連說神通」不同的敘事視角與聲調；其次比較諸部律典中對「目連說神通」不同的敘事視角與聲調。

一、《雜阿含經》與《四分律》中對「目連說神通」不同的敘事視角與聲調

在《雜阿含經》卷十八第（508）至（534）經共二十幾則經文皆記敘「目連說神通」，⁵⁵目連在往城中乞食的道路上，以天眼看到形形色色非人的受苦眾生，並因他的同伴請求，在佛及眾比丘面前說出自己所看到的非人形貌，這些形貌都非常駭人的，如有眾生是「舉身無皮，純一肉段，乘空而行，烏·鴉·鵲·鷲·野干·餓狗隨而攫食，或從脇肋探其內藏而取食之，苦痛切迫，啼哭號呼。」、「舉體生毛，毛如大針，針皆火然，還燒其體，痛徹骨髓。」等等。在《四分律》的經文中亦有一段「目連說神通」的敘述，目連自說他以神通看到或聽到的種種現象，其中他描述看到的受苦非人的眾生形貌，例如有眾生從虛空過，聞其身骨相觸聲、見有眾生舉身以針為毛，自於其身或出或入受苦無量號哭大喚、見有眾生沒在屎中受大苦痛號哭大喚、見有眾生坐鐵床上鐵床火出舉身焦然，衣鉢坐具針筒亦皆焦然、見有眾生其身熟爛眾蠅封著苦痛大喚等，與《雜阿含經》中的內容非常相似，但敘事視角與聲調則不同，茲分析如下：

（一）《雜阿含經》中「目連被動說神通」的敘事視角與聲調

《雜阿含經》中全知的敘述者交由故事的見證人阿難以限知的全知視角，敘述目連是因尊者勒叉那之請，在適當的時機並在佛陀的面前說出的，接著佛陀便以故事情節中人物限知的權威口脛，首先強調目連天眼所見之實「我聲聞中，住實眼、實智、實義、實法，決定通達見是眾生」；其次，佛陀再加強語氣聲明自己所見與目連相同「我亦見此眾生，而不說者恐人不信」；然後佛陀就以宿命通

⁵³ 《十誦律》(T23, no. 1435, p. 99, a)、《四分律》(T22, no. 1428, p. 569, a)

⁵⁴ 《四分律》(T22, no. 1428, p. 867, b-c)

⁵⁵ 《雜阿含經》(T02, no. 99, p. 135, a-p. 139, a)

敘述此一受苦非人眾生的本生故事，說明他因前世造何惡行，今世餘罪緣故而得此身，續受如是之苦；最後，再一次告訴諸比丘「如大目犍連所見，真實不異，汝等受持」。文本至此，敘述者阿難總結「諸比丘聞佛所說，歡喜奉行」。就敘事的技巧而言，用了四個層次的佛陀遞進但書，為目連所說的神通現象作證，諸比丘一直扮演受敘者角色，文本沒有讓他們對目連所說的神通現象從自己的視角來觀察與發聲，只是扮演「聞佛所說，歡喜奉行」的受敘者角色。

由上分析可知《雜阿含經》的全知敘述者（亦即隱含編撰者），對「目連說神通」強調的是「目連被動說神通」的合宜性與對其所說神通現象的認可，亦可說是正面肯定目連有大神足的形象。

（二）《四分律》中「目連主動說神通」的敘事視角與聲調

《四分律》的全知敘述者（隱含編撰者），直接讓目連主動向諸比丘說出所見的種種受苦非人的眾生形貌，但由目連天眼視角之所見，卻不被受敘者諸比丘所接受。諸比丘從他們的視角來觀察對目連天眼之所見，發出了嚴厲質疑的聲調，他們回應目連說：「汝見有如是眾生？無有是處！」；並指責目連「虛稱得上人法，波羅夷，非比丘。」認為目連根本不是大修行人，妄語非比丘。接著就向佛陀糾舉，佛陀則以權威口脛為目連作證「佛言：我先亦見如是眾生，而我不說。何以故？恐人不信。」；然後佛陀就以宿命通敘述此一受苦非人眾生的本生故事，說明他因前世造何惡行，今世餘罪緣故而得此身，續受如是之苦；接著總結，告訴諸比丘「是故目連無犯」。《雜阿含經》中並沒有討論目連自說神通是否犯戒的問題，但《四分律》中則出現諸比丘不信服目連自說的神通現象，因此認為目連犯戒。目連「神足第一」的形象，在《四分律》中一方面以其主動說神通所見的現象，一方面則以其所說不被諸比丘信服，而有了負面貶抑的敘事聲調與意涵。

二、諸部律典中「目連說神通」的敘事視角與聲調

目連神通形象的敘事，阿含經與律部的描述是非常的不同，阿含經中目連神通形象的故事內容多是贊揚目連「神足第一」；從未如律部的內容，敘及相當多其行使神通的事件是遭到眾比丘的糾舉，懷疑其所言神通現象的真與偽、牽涉到是否犯戒、是否應被逐出僧團的質疑；對於在僧團中本有崇高地位是長老比丘的目連而言，這無疑地是非常嚴厲的批評。在漢譯五部廣律中除了《五分律》沒有敘述目連是否犯戒的神通故事外，其餘的《四分律》、《十誦律》、《摩訶僧祇律》、《根本說一切有部律》四部律典中都有敘述目連是否犯戒的神通故事。這四部律典所述目連是否犯戒的神通故事，是將多個不同的神通事件集中在一起敘述，故事內容有同有異，而即使是同一故事原型，內容情節也會有所出入。綜合歸納目

連所行使的神通，約可分為宿命通、天耳通、天眼通的事件爭議，茲列表於下⁵⁶：

宿命通	*業報因緣得神足的爭議 *業報因緣得天耳識宿命知他心天眼的爭議	《四分律》	【過去無此說法，所以不相信】
天耳通	定中間聲的爭議	《四分律》、《十誦律》、《摩訶僧祇律》、《根本說一切有部毘奈耶》	【和佛所說的學理不符，被指責妄語】
天眼通：看見的功能	看到受苦非人的眾生形貌的爭議	《四分律》	【別人看不見，所以不相信】
	此水從阿耨達池中來的爭議	《四分律》、《十誦律》、《根本說一切有部毘奈耶》	【和佛所說的學理不符，被指責妄語】
	見阿修羅宮殿城郭在海底，而水懸其上，不入其宮城的爭議	《四分律》	【別人看不見，所以不相信】
天眼通：預言的功能	波斯匿王、阿闍世王二國共戰，目連預言波斯匿王戰勝的爭議	《四分律》、《十誦律》、《摩訶僧祇律》	【預言不準確】
	目連記說長者妻腹中為男，結果生女的爭議	《十誦律》、《摩訶僧祇律》、《根本說一切有部毘奈耶》	【預言不準確】
	大旱之時，目連入定見七日後，天當大雨溝坑滿溢，卻沒下雨的爭議	《十誦律》	【預言不準確】

⁵⁶ 本表格以上出處見於：《四分律》(T22, p. 984, a-p. 985, c)、《十誦律》(T23, p. 12, c-p. 13, c)、
《摩訶僧祇律》(T22, p. 465, c-p. 466, b)、《根本說一切有部毘奈耶》(T23, p. 679, a-p. 680, b)

以上表格所列諸部律典爭議的神通的事件，就敘事的模式而言：不論內容繁簡、敘述事件多寡，諸部律典每一事件均採定型的敘事模式為：目連說神通→諸比丘質疑目連犯戒→諸比丘集眾糾舉目連→佛陀解說目連沒有犯戒。

至於就敘事的內容而言，各律典有同有異有繁有簡，因此以下茲舉同一故事原型在各律典中內容情節有所出入的「目連定中間聲的爭議」、「目連記說長者妻腹中為男，結果生女的爭議」二例，就敘事的視角與聲調分析之：

(一)「目連定中間聲」的敘事視角與聲調

各律典敘述「目連定中間聲的爭議」故事，主要情節是目連自己告訴諸比丘，他在無色界的禪定中以天耳聽到遙遠河池邊龍象的聲音，或阿修羅城中伎樂音聲，由諸比丘的視角來看，對目連於無色定中間聲，依照教理判斷是不可能的。在《長阿含經》中亦有記載舍利弗在佛前代佛說法，教導諸比丘云：「若入初禪則聲刺滅」。所以只要入初禪，就應該聽不到外界的聲音。⁵⁷目連怎麼可能入無色界禪定還聞聲響？因此，《根本說一切有部毘奈耶》特別安排由六群比丘之一的鄔波難陀的視角來看待此事，以示強烈質疑，鄔波難陀對目連說：「上座！勿虧正理勿害法眼」，從他的認知視角看來，雖說他自己雖沒有證入「無所有定」的經驗，然而世尊明明說「若入無所有定者，必當遠離色聲諸境」，怎麼可能入定而能聞聲？鄔波難陀的發聲，也是各律典諸比丘的聲調，因此各律典諸比丘咸認為目連跟本浪得虛名沒有得「上人之法」，認為他妄語不配做出家人，應被逐出僧團。至於各律典中從佛陀的視角來看，目連並沒有妄語他的確以天耳聽到聲音，只是都是他把出定後所聞，當成定中所聞。但對於目連把出定的聞聲說成定中所聞，在《四分律》、《十誦律》、《摩訶僧祇律》中佛陀的詮釋聲調是指出這是目連的缺失「不善知出入相，出定聞非入定」，但在《根本說一切有部毘奈耶》中則變成讚美目連「速出速入，雖是出定謂在定中。」。綜而言之，各律典中佛陀的詮釋聲調是肯定目連能入無色定，並有由禪定而來的天耳神通能力；至於把出定後所聞誤認為定中所聞，竟有是其優點或缺點的相反詮釋，但都判定目連沒有犯妄語戒，不用受罰

(二)「目連記說長者妻腹中為男，結果生女」的敘事視角與聲調

三部律典在敘述「目連記說長者妻腹中為男，結果生女的爭議」故事，全知的敘事者皆敘述目連入城乞食時，被在家人請問生男或生女，目連言說長者妻腹中為男，結果生女。引起城中眾人的譏嫌，諸比丘向佛糾舉目連妄語，但佛皆詮釋目連無犯。其中以《根本說一切有部毘奈耶》中的情節最為鋪張揚厲，首先，在《十誦律》、《摩訶僧祇律》中的在家人身分是佛教居士，但《根本說一切有部毘奈耶》則將其身分改為「無衣外道的門徒」，敘述目連入城乞食至此無衣外道

⁵⁷ 《長阿含經·十上經》(T01, no. 1, p. 57, a)

的門徒家時，這無衣外道的門徒長者心想「此大目連眾所共聞，是第三聖，無不知」可見目連聲名遠播，遂被請問其妻懷孕胎兒是男或是女？目連回答「腹內是男」亦即胎兒是男。這個情景被裸形外道看見，憂心自己唯一的供養者又轉向佛教僧人，於是他立刻跑到門徒家，問長者和目連交談了些什麼？當他知道目連說「腹內是男」，這個擅於卜筮的裸形外道高興的「迴面翻掌而笑」，長者問他笑什麼？回答他：「我觀是女不見有男」，長者很生氣「面現瞋相額起三峰」，怒斥他說：「汝拔髮露形何所知見？豈大目連智不及汝！聖者授記必定誕男，汝之淺識強云生女。」想生兒子的長者怒斥外道，選擇相信目連。未料結果果如裸形外道所言生女。這時長者及諸家眷，都起譏嫌紛紛議論說還是外道預言不虛，不像沙門目連說妄語預言生男卻生女。這樣的批評傳遍街頭巷尾，到處都在說：「寧親外道不信沙門釋迦之子。」這樣的流言連累到入城乞食的六群比丘，讓他們也被譏諷，六群比丘還擊的言語也很犀利：「然人之所生非男即女，豈復生狗及獼猴耶？諸人聞已默然不答」，他們就用此狡辯封住每個挑釁他們的人的口，但是眾人還是不信服，以致六群比丘乞食不得。六群比丘很生氣就責備目連：「更以虛心妄記他事，遂令我等乞食不得，仁既犯罪應如法悔。」他們要目連懺悔，沒想到目連回答：「我不見罪。」不承認自己有過，六群比丘更生氣立刻鳴鑼召集眾僧，告到佛處糾舉目連妄語。佛陀首先警告諸比丘：「有其四處不可思量，若強思者心則迷亂或令發狂。云何為四？一思量神我二思量世間三思量有情業異熟四思量諸佛境界。」然後才接著解釋「然大目連授記之時其實是男，彼於後時由業異熟轉之為女。若彼長者問大目連：我婦產時為男為女？時大目連記言是女。汝諸苾芻！目連當時據現事記故無有犯。」佛陀判定目連預言無誤沒有犯戒，理由是當目連言說的那個時間點，彼長者妻所懷之妊腹中是男，但後來因為「由業異熟轉之為女」。如果長者問大目連：我妻子在生產時的時間點是生男生女？那麼目連會預言是生女。目連是依據當時發問的時間點，依據那個時間點當時的實際情況（腹中是男）言說，所以目連沒有犯戒。佛陀也許知道他的詮釋很曲折，所以在開始之時就先警告所有的比丘，有四處是不可思量的，若強思者心則迷亂或令發狂，而其中和目連預言相關的是「思量有情業異熟」，但佛陀在詮釋目連的預言時是肯定目連明白「有情業異熟」的複雜性，佛陀認為正是目連明白「有情業異熟」的複雜性，所以目連才會依據發問的時間點說誠實語。並且佛陀還強調若問的時間點是「生產時間」，則目連自是會答生女。佛陀的這番話語表答對目連的肯定，也暗示「有情業異熟」的複雜性不是一般人所能夠弄清楚的。《根本說一切有部毘奈耶》將目連預言的故事放在佛教與外道爭取信徒緊張關係的框架之下來敘述，對於城中居民譏諷的語言、六群比丘反擊城中居民的譏諷，以及他們挑釁反諷目連的語言，都有生動的描繪，而目連淡淡的一句「我不見罪」，呼應之前佛陀訓示的「四處不可思量」，以及之後佛對目連預言時間點的詮釋，在在表明**明褒目連暗貶六群比丘和外道**，並告訴所有人事件的真相。

關於目連無犯的詮釋，《十誦律》中佛陀的詮釋非常簡短只說「目連見前不見後，如來見前亦見後；目連隨心想說無犯。」此中的「目連見前不見後」正可

呼應《根本說一切有部毘奈耶》中「有情業異熟」的不可思議性。說明目連預言的時間點是在有情業異熟之前的「見前」，但也貶抑目連的「不見後」，繼之又肯目連是「隨心想說」故「無犯」。至於《摩訶僧祇律》的詮釋則更加神話性，所謂「目連見前男兒，不見中間尼。彌素夜叉，須女家持男與，須男家持女與。」⁵⁸將目連言說的錯誤歸之於後來有彌素夜叉搗蛋，凡是想求生女之家就給生男，想求生男之家就給生女所造成的。而且接下來佛陀的語氣相當威權，佛陀吩咐比丘：「汝去往語彼家：『世尊說言：女是汝許，男是我許。』」要比丘到彌素夜叉家對其說：長者妻生女是你許給的，原本說生男是我許給的。由此也可知《摩訶僧祇律》其實是肯定目連預言的原本正確性，將發生錯誤的原因歸給彌素夜叉的搗蛋。

由各律典敘述目連引起爭議的神通諸事件的情節內容可知，對於目連神通的形象，在這些爭議性的事件上諸部律典多是採取**複調的敘事聲音**，一方面藉由眾比丘的視角來看目連的神通，非但不是贊揚「神足第一」，所發出的聲調是質疑、糾舉、甚至要將其逐出僧團的嚴厲批判。但另一方面，由佛陀看待目連的視角與詮釋的聲調，則又是肯定目連的神通。《四分律》記載在佛陀一一詮釋目連神通事件不犯戒之後，最後佛陀訓誡目連：「爾時世尊告目連：汝止止不須復說，諸比丘不信汝言。何以故？令諸比丘不信故得多罪。時世尊告諸比丘：汝等當信如是阿羅漢比丘有大神力，勿疑不信長夜受苦」⁵⁹，佛陀一方面制止目連不要再說神通現象，因為比丘們並不相信他所言；一方面又訓誡諸比丘要相信目連「是阿羅漢比丘有大神力」。佛陀此語亦是先貶後揚的複調敘事聲音。觀察各律典會敘述目連所引起爭議的神通諸事件，及其發出先貶後揚複調的敘事聲音，也可知神通的確是非常複雜的，超出日常生活世界常態的經驗與現象，因而目連「神足第一」的形象也是帶有正負兩面的評價，是具有爭議性的。

肆、結論

阿含經與諸部廣律中都有關於目連神通形象的敘述，但經與律的本質是不同的，各有其特殊的神聖性與權威性。阿含經以教理義法為主，經中故事多為呼應教理義法的例證，如《增壹阿含經》中「目連與舍利弗較神足」的故事。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，此所以律部諸典多記敘目連行使神通有否犯戒的故事。因此，阿含經與諸部廣律關於目連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。

在《阿含經》中佛陀常常公開稱揚目連「神足第一」，若放在佛陀稱揚其眾多弟子的背景來看，則可知佛陀是對修行有成的阿羅漢弟子，針對每個人不同的

⁵⁸ 《摩訶僧祇律》(T22, no. 1425, p. 466, b)

⁵⁹ 《四分律》(T22, no. 1428, p. 984, a-p. 985, c)

特色或才能來稱揚。在《佛說阿羅漢具德經》⁶⁰中佛陀稱讚了許多阿羅漢比丘與比丘尼，他們「第一」的特色，例如稱讚阿那律是天眼第一，賓頭盧是「降伏外道履行正法」第一等等，由此來看目連的「神足第一」多偏重在對目連神足飛行與神足大力的能力來讚美他。但是神足通的另一特色，能變化身形大小及分身無數的本領，目連雖然也精通，但佛陀把這方面「第一」的名號給了周利槃特「我聲聞中第一比丘，變化身形能大能小，無有如朱利槃特比丘之比」⁶¹、「能化形體作若干變，所謂周利般兔比丘是」⁶²，其實朱（周）利槃特資質魯鈍雖因誦持一偈而開悟，但他也只會誦持一偈，而他最會並最常見的神通就是分身若干的神足通，因此佛陀就稱讚他在此本領上是「第一」。所以佛陀贊讚美語彙的「第一」，是含有本領第一和第一最常顯現此一特點的雙重意涵，目連的「神足第一」亦是在此語彙脈絡下的肯定。在「目連與舍利弗較量神足」的故事中，有意將此「第一」的語彙脈絡，推向更高的層次，指向佛教所要彰顯的「第一」的終極意涵。藉由「智慧第一」的舍利弗和「神足第一」的目連神足較量，以扣問何者是真正的「神力第一」？目連落敗的結果章顯了二人修「心」的方向的不同，突出了修「智慧」與修「神足」是不同的修行方向與成果，因此由修智慧而來的「心神足」神通力是大於「神足力」（四神足之一）。「智慧第一」和「神足第一」的較量「第一」，彰顯出佛教「第一」的終極意涵：**「神通慧」是神力第一**，也是第一微妙深奧珍貴的，這是要藉此較量神足為諸比丘開啓更上層樓終極的修行方向；但是目連「神足第一」的事實，放在事相神通的層面佛陀亦不希望其被否定，是以「目連與舍利弗較量神足」的敘事，即呈現出對目連「神足第一」形象亦貶亦揚的複調聲音。

藉故事來譬喻舉例以彰顯所要傳達的佛理，這是《增壹阿含經》與《根本說一切有部毘奈耶藥事》用「目連與舍利弗拏神通」同一故事大要，卻發展出不同的枝蔓衍生的情節及不同的敘事聲調詮釋口脛的原因。編撰《根本說一切有部毘奈耶藥事》的隱含編撰者，所要彰顯的目連與舍利弗較量神足目連落敗的原因，是由目連神通落敗的宿命敘事中將重點放在對「同類因等流果」的業習強調，今世目連神通落敗於舍利弗，在未較量前已注定；並將「目連與舍利弗拏神通」的「神通」完全定位在屬於「術」的技巧層面上來較量，文本呈現出**業習牽引的單一敘事聲調與意涵**。此外，在諸部廣律中也有其餘阿羅漢比丘因現神通而被眾僧質疑是否犯戒的故事如畢陵伽婆蹉、賓頭盧等，但事件數目都少於目連，這也可以映襯出《根本說一切有部毘奈耶藥事》中所言「密（意）說大目乾連神通第一」，是由於目連「多現神通」常常現神通，所以就權宜善巧的說「大目乾連神通第一」。

至於各律典會敘述目連所引起爭議的神通諸事件，則顯現出神通是超出日常生活世界常態的經驗與現象，反映出神通在日常生活世界行使時，所呈現的複雜

⁶⁰ 《佛說阿羅漢具德經》（T02, no. 126, p. 831, a）

⁶¹ 《增壹阿含經》（T02, no. 125, p. 768, b）

⁶² 《增壹阿含經》（T02, no. 125, p. 558, a）

性、不確定性、難以證明性，也因而目連「神足第一」的形象是帶有正負兩面的評價，是具有爭議性的，而敘事的聲音是往往發出先貶後揚的口脛。

佛教認為六神通中除了「漏盡通」之外，期餘五神通都是屬於事相變化上展現超能力的神通，非解脫道。因此藉由「神足第一」的目連在阿含與諸律典中不同故事的敘事，可能比用說理闡述的方式，更讓人容易看到神通的紛歧面向，領會神通的神奇與流弊，此所以面對目連是大阿羅漢又具「神足第一」的形象，經與律中對其之神通敘事多採亦揚亦貶的複調敘事聲調。