

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

漢譯大乘佛典中神通故事的敘事研究 研究成果報告(精簡版)

計畫類別：個別型
計畫編號：NSC 95-2411-H-004-040-
執行期間：95年08月01日至96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

計畫參與人員：碩士班研究生-兼任助理：鄭淑梅、黃詩茹
大學生-兼任助理：樊姍姍

處理方式：本計畫可公開查詢

中華民國 96年09月08日

(一) 計畫中文摘要

本計畫擬以「漢譯大乘佛典中神通故事的敘事研究」，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」、94 年度「漢譯阿含廣律中僧人神通形象的敘事研究」、的進階研究計畫。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、小乘經律中神通理論的發展變化、及僧人及佛菩薩等神通形象及故事的敘事方式；未來期望能更進一步研究中國各類僧傳、感應錄，乃至中國古典小說中的神通敘事。相對於阿含廣律中強調的是娑婆世界「僧人神通」，大乘經典中強調的則是十方世界的「菩薩神通」。關於菩薩神通的敘事，著重在以各種神通「故事」敘述菩薩展現廣大神通力來救度眾生、或是以神通故事來隱喻某一佛理奧義等；在此「故事」是指已經筆錄的故事，並非實際發生的或可能發生的故事。本計畫首先分析由阿含律典到大乘佛典「神通」理論、類型、修習方法的承繼、變化與發展、其次以敘事學的方法分析大乘佛典中「神通與救難」、「神通意象隱喻的奧義」、「特殊三昧神通故事」的敘事特色、以及由阿含廣律到大乘佛典中「神通與幻術之區隔與交疊」等的敘事特色；另亦分析由阿含廣律到大乘佛典中「互文性」神通故事的寓意等議題。

關鍵詞：菩薩、神通、敘事、故事、幻術

(二) 計畫英文摘要

A Research for the Story of Supernormal Power in the Chinese Mahayana Translation Scripture

The proposal of “A Research for the Story of Supernormal Power in the Chinese Mahayana Translation Scripture” is the author’s advance research after the past writings of A Research for the Miraculous Figures Produced by Buddhist Monks with Their Supernormal Power in the Chinese Four Agamas (2003), A Research for the Miraculous Figures Produced by Buddhist Monks with Their Supernormal Power in the Chinese Translations of Monastic Codes (2004), and 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 (2005). In contrast with the “supernormal-powered monks” who presented miraculous phenomenon in the mundane world which specify in Four Agamas and Five Chinese Translations of Monastic Codes, Mahayana scriptures highlighted on “Miraculous-powered Bodhisattva” that shows power beyond of our world. Speak on story of Miraculous-powered Bodhisattvas, it remarked all sorts of miraculous

“stories” so as to narrating almighty Bodhisattvas were saving beings or perhaps, the stories might have imply ultimate messages. Here, the “story” refers to the event that had already been written down, not something actually took place or going to happen. This proposal will firstly analyze the theories, the categories and the lineage, the change, the development on the practice methods of “supernormal power” inside Agamas and monastic codes of Mahayana scriptures. Secondly, use the distinguish feature, Narratology, to analyze “Supernormal Power and Liberation”, “The Profound Meaning of Miraculous Figure” and “Special Supernormal Power Story Relate With Deep Meditation”, and the unique narration on “Supernormal Power V.S. Thaumaturgy” from Agamas to Monastic Codes. Furthermore, the subject will also outline the Agamas and Monastic Codes. In addition, to analyzing the implied message inside the story of supernormal power from “Intertextuality” of Agamas and Monastic Codes, and Mahayana Scriptures.

Keywords : bodhisattva 、supernormal power , narration , story 。

(三)、報告內容

1.前言

本計畫擬以漢譯佛典大正藏中的大乘經典為範圍，研究「漢譯大乘佛典中神通故事的敘事研究」，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」、94 年度「漢譯阿含廣律中僧人神通形象的敘事研究」的進一步研究計畫。期望能作為筆者一系列循序漸進有計畫整理、勾勒、詮釋漢譯大、小乘經律中神通理論的發展變化、僧人及佛菩薩等神通形象及故事的敘事方式；未來期望能更進一步研究中國各類僧傳、感應錄，乃至中國古典小說中的神通故事。因此本研究計畫是筆者一系列研究佛教神通觀念與故事的重要環節。

「漢譯大乘佛典中神通故事的敘事研究」之所以有其重要性，正是因為相對於阿含廣律中著重於「僧人神通」，大乘經典中強調的則是「菩薩神通」；當關注「僧人神通」時，由於具有神通能力的比丘、比丘尼們，他們是具有血脈肉身有情有感的人，有其自身獨特的神通能力與修行成就，也有不同的個性與習性；他們也會和芸芸眾生接觸往來相牽互動，因而譜出不同的生命際遇、命運業報；因此僧人的神通形象，包括行使神通的個別性、危險性、考驗性及不究竟性等等敘事，正是構成「僧人神通形象」多種面貌的元素。至於十方世界的「菩薩」，則不著重在菩薩本身神通「形象」的敘述，而是以各種神通「故事」來敘述十方佛菩薩展現廣大神通力來救度眾生、或是以神通故事來隱喻某一佛理奧義；此外關於「神通」內容的論述愈來愈豐富，故事的描繪也愈來愈瑰麗壯闊。例如《大智度論》卷五、卷二十八中將五神通的內容加以整理歸納並細分；新譯《華嚴經》

卷二十八有〈十通品〉，記載佛菩薩的十種廣大的神通；《法華經》卷六有〈如來神力品〉等，而《瑜珈師地論》卷四十三更總結各大乘經中菩薩禪為九種大禪，是菩薩不共的深廣禪法，不是小乘人所修，所以稱為大禪。這些禪法中有一類是屬於「饒益有情禪」，是為了度化眾生所具備的神通力。其中包括具備能使用咒術、能呼風喚雨、能除病息災、能知世間書數、算計、資生方法等等神通能力，另外還具備神足變現、顯現神通辯才等。而由上所述可知，大乘佛典中的神通敘事，有與阿含廣律中不同的面向，

2. 研究目的

本計畫的研究目的約有如下幾項：

- 一、 分析由阿含律典到大乘佛典「神通」理論、類型、修習方法的承繼、變化與發展。
- 二、 分析大乘神通故事「神通與救難」的敘事特色。
- 三、 分析大乘神通故事「神通意象隱喻的奧義」的敘事特色。
- 四、 分析大乘佛典「菩薩神通」勝於「羅漢神通」的故事敘事特色。
- 五、 分析由阿含廣律到大乘佛典中「互文性」神通故事的寓意。
- 六、 大乘佛典中特有的三昧神通名稱及其故事敘事特色。
- 七、 分析由阿含廣律到大乘佛典中「神通與幻術」區隔與交疊之故事敘事特色。。

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）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。由於大乘佛典數量繁多部帙浩瀚，本計畫以『大正藏』中的大乘經典為依據，不涉及各類「論」書，而『大正藏』以「部」為分類，在不同的「部」下匯集性質相關的經典，因此以下首先針對『大正藏』中的大乘經典的各「部」進行文獻性質的考察，並將幾部重要經典先作考察，然本計畫並非只引用目前有考察的幾部經典而已，此只是初步開端，以做為本計畫引用『大正藏』大乘經典的先行理解。其次對國內外一些

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。

泛論大乘佛教的學術專書亦進行考察，此亦做為本計畫的奠基功夫。至於探討有關佛教神通方面的國內、外學術論文則份量不多，至於專文探討大乘經典中的神通觀者，更不多見，只能針對少數論及大乘佛典神通的論文提出評述。

一、大正藏經中有關大乘經典各部及諸經解題

(一) 般若部解題

般若部所收錄的經典，雖然都與般若有關，不過，內容卻是多樣的，有玄奘譯的 600 卷《大般若波羅蜜多經》般大部頭的經典，也有《般若心經》般的小經，甚至有帶有密教色彩的《般若理趣分》等經典。因此，這些經典並非同時成立，而是具有相當的時間跨度的。

《般若經》，是代表初期大乘佛教的一部經典，般若部的經典群，則給予了其後的佛教大大的影響。被視為初期成立的小品系及大品系《般若經》，展現了奠基於般若波羅蜜的菩薩行應有的實踐樣貌，同時，也已經可以看到摩訶衍（大乘）之說，可知大乘佛教的特色，在於宣揚重視菩薩行。菩薩行的核心，是依據般若波羅蜜而構成，其源頭在於初期佛教的無我說，而不論是在教義上或實踐上，則都是以「空」一詞來表示。就《般若經》而言，經中多以否定的方式來表現，不過，這並非單純的否定，正如在《金剛般若經》中也可以看到的一般，那是意味著一種透過否定之後的肯定，是以不二之理來展開。

此外，值得注意的是，像在經文各段末尾安置真言的《般若理趣分》、唐代菩提流志所譯的吸收了密教色彩的《實相般若波羅蜜經》，以及唐代不空所譯的宣說真言密教的《大樂金剛不空真實三麼耶經》（理趣經）等相關經典，在般若部中也有所收錄。

若略加分類，可如下區分：《大般若經》、大品系《般若經》、小品系《般若經》、《勝天王般若經》、《文殊師利般若經》、《濡首菩薩經》、《金剛般若經》、理趣系《般若經》、仁王護國經典類、般若相關經典、《般若心經》系的經典等²。

* 《大般若經》解題

² 關於般若部的介紹，主要摘自大藏經學術用語研究會編《佛典入門事典》，（京都：永田文昌堂，2001年），頁7~8。

《大般若經》，600卷，由唐玄奘於顯慶5年至龍朔3年（600~663）所譯出。全經分為16會，可說是《般若經》的一大集成。第1會，相當於《十萬頌般若經》；第2會，相當於《二萬五千頌般若經》；第3會，相當於《一萬八千頌般若經》；第4、5會，相當於《八千頌般若經》；第6會，相當於《勝天王般若經》；第7會〈曼殊室利分〉，相當於《文殊般若經》；第8會〈那伽室利分〉，相當於《濡首般若經》；第9會〈能斷金剛分〉，相當於《金剛般若經》；第10會〈般若理趣分〉，相當於《理趣經》；第11會〈布施波羅蜜多分〉，說布施波羅蜜；第12會〈淨戒波羅蜜多分〉，說持戒波羅蜜；第13會〈安忍波羅蜜多分〉，說忍辱波羅蜜；第14會〈精進波羅蜜多分〉，說精進波羅蜜；第15會〈靜慮波羅蜜多分〉，說禪定波羅蜜；第16會〈般若波羅蜜多分〉，則相當於《善勇猛般若經》。其中，初會至第5會的《般若經》，是在玄奘印度留學之時所發展增廣的；第6會至第10會，是匯合原本獨立別行的般若經典；第11至第16會，則是則是由玄奘所新傳譯而來的。可以說，玄奘所譯的600卷《大般若經》，幾乎收錄了先前大部分的般若經典。而值得留意的則是，第10會的〈般若理趣分〉，與密教的關連性。

總之，《大般若經》是一部龐大的經典，其共通的主題，在於宣說不退轉菩薩由般若波羅蜜體得諸法皆空，而邁向救渡眾生的利他行所應有的樣貌。除了文獻方面的研究外，自古至今，各宗派仍藉由諷誦的方式，來進行消災護國等祈禱³。

本經的注疏極多，但多為其中單經的注釋。其提要撰述，現存的有宋代大隱的《大般若經注》6卷；明代智旭《閱藏知津》的16至23卷，為本經的提要；清代葛顛的《大般若經綱要》10卷；民國歐陽竟無的《大般若波羅蜜經敘》4卷等⁴。

* 《大品般若經》解題

《大品般若經》，又稱《摩訶般若波羅蜜經》、《摩訶般若經》、《大品經》，27卷90品，由後秦鳩摩羅什於弘始6年（404）所譯出。本經是在《小品般若經》的基礎上，發展增廣，是初期大乘佛教的基礎經典，亦即《二萬五千頌般若經》的漢譯本。而本經的異譯本，則有竺法護譯《光讚般若波羅蜜經》，以及無羅叉

³ 關於本經的解題，主要摘自大藏經學術用語研究會編《佛典入門事典》，頁108。

⁴ 見業露華《佛言佛語——佛教經典概述》（臺北：東大圖書股份有限公司，2002年），頁142~143。

譯《放光般若波羅蜜經》，二者皆於西晉時譯出。注疏，則有龍樹的《大智度論》、隋代吉藏的《大品經遊意》與《大品經義疏》，以及新羅元曉的《大慧度經宗要》等。至於本經的成立，則約於西元 3 世紀前葉。

在內容方面，可大致分為兩部分。前 66 品為「般若道」，後 24 品為「方便道」⁵。本經強調的是，作為菩薩行的六波羅蜜的實踐。關於六波羅蜜，分別是布施波羅蜜、戒波羅蜜、忍辱波羅蜜、精進波羅蜜、禪定波羅蜜及般若波羅蜜。第一的布施波羅蜜，是對於一切眾生進行財施、法施與無畏施。第二的戒波羅蜜，是謹守戒律，以調理自心。第三的忍辱波羅蜜，是忍受一切的艱困磨難。第四的精進波羅蜜，是持續不斷地修行，朝向大乘佛教的目標——無上正等覺邁進。第五的禪定波羅蜜，是使心思集中。第六的般若波羅蜜，是包括了五波羅蜜，而指向人心深處的真實的智慧。這種智慧，是與掌握了以一切現象為空的空觀的實踐，以及大乘佛教的真理觀密切相關，是一種本自清淨的智慧，也有陀羅尼的功用。而菩薩則是實踐六波羅蜜，為救渡眾生而不入涅槃，於生死輪迴的世界中，持續不斷地踐履利他之行者⁶。

* 《小品般若經》解題

《小品般若經》，10 卷，後秦鳩摩羅什於弘始 10 年譯出。本經的特色，在於標榜般若波羅蜜之教，宣揚大乘菩薩佛教，與後漢支婁迦讖所譯的《道行般若經》同列小品系《般若經》的標準經典。就內容而言，本經的存在，對於認識從小品系《般若經》向大品系《般若經》增廣擴大的過程而言，是十分重要的。這一系統的經典群，稱為道行系或小品系，就梵文本而言，相當於《八千頌般若經》，因此，也稱為八千頌系。現存的漢譯，包含節譯，計有七種。本經共分 29 品，其中，有兩品〈囑累品〉，分別是第 24 與 29 品。第 24 品的〈囑累品〉以前，是教說的主體，而末尾的數品，則有學者認為是稍晚才增廣成立的。

總之，本經強調的是，以無所執著的立場，來發菩提心，企求阿耨多羅三藐三菩提，實踐大乘菩薩之道⁷。

(二) 法華部解題

《法華經》，是指由姚秦鳩摩羅什所譯的《妙法蓮華經》。以蓮華為名，意味著本經所說的妙法，如蓮花般，處於泥中而不受染污。除了什譯本之外，現存者，尚有西晉竺法護的譯本，以及隋代闍那崛多與達磨笈多的譯本。而由梵本寫本的

⁵ 見業露華《佛言佛語——佛教經典概述》，頁 144。

⁶ 關於本經的解題，主要摘自大藏經學術用語研究會編《佛典入門事典》，頁 109。

⁷ 關於本經的解題，主要摘自大藏經學術用語研究會編《佛典入門事典》，頁 110。

發現來看，本經應可說是廣受各地信奉的一部經典。

就內容而言，《法華經》是受到《般若經》無差別、平等不二思想的影響，雖然在經中宣說三乘——聲聞、緣覺及菩薩之乘，卻指出這三乘是為了誘引行者來入於一佛乘，也就是所謂的「會三歸一」之說，這部分，主要見於第2品〈方便品〉。此外，還宣說釋迦佛已於久遠的過去世成道，並教化了眾多弟子，會垂跡於此世成佛，是為了教化眾生及弘揚《法華經》的緣故，這就是本經所宣說的「久遠實成」的思想。這部分，則見於第16品〈如來壽量品〉。以上兩部分，是本經的要點所在。此外，本經末尾的第23、25及26品，還分別觸及阿彌陀佛、觀音與普賢二菩薩。特別是涉及觀音菩薩的〈普門品〉，可說是後世觀音信仰普及的源頭所在。另一個值得玩味之處，是相對於《般若經》所觸及的東方佛，《法華經》重視的，則是釋迦與西方的阿彌陀佛。

關於《法華經》所言及的一乘與三乘之教，也可見於西晉竺法護譯的《阿惟越致經》與元魏菩提留支譯的《大薩遮尼乾子所說經》，而在劉宋求那跋陀羅譯的《大法鼓經》等經典中，還可看見同於《法華經》所宣說的如來常住的思想，這些經典也都同時收入於法華部中。若簡要歸納法華部所收錄的經典，可略分為三類：一、是《法華經》及其同本異譯，乃至部分譯本。二、是所謂「法華三部經」的典籍。三、是其他與《法華經》相關的典籍⁸。

（三）華嚴部解題

《華嚴經》，具名為《大方廣佛華嚴經》，其完整的梵文原本，目前尚未發現，因此，此形態的經典，「被認為並非一時作成的，而是次第增廣的」⁹。

漢譯的《華嚴經》有三本：一、60卷本，東晉佛馱跋陀羅所譯，又名「六十華嚴」。二、40卷本，唐代的般若所譯，又名「四十華嚴」，「是由〈入法界品〉增廣而成的，也稱為〈普賢行願品〉」¹⁰。三、80卷本，唐代的實叉難陀譯，又名「八十華嚴」，係增廣「六十華嚴」，由七處九會三十九品所組成。在「六十華嚴」與「八十華嚴」譯出之前，早已曾由後漢的支婁迦讖、吳的支謙、西晉的竺法護及姚秦的鳩摩羅什等，將部分經文譯出為單行本。這些單行本若對照於「六十華嚴」34品來看，則分別是第3〈如來名號品〉、第5〈如來光明覺品〉、第7〈淨行品〉、第11〈十住品〉、第22〈十地品〉、第32〈如來性起品〉、第33〈離世間品〉，以及「八十華嚴」的第27〈十定品〉。此外，梵本則有第22〈十地品〉

⁸ 關於法華部的介紹，主要摘自大藏經學術用語研究會編《佛典入門事典》，頁8~9。

⁹ 藍吉富主編《世界佛學名著譯叢25·大正大藏經解題（上）》（臺北：華宇出版社，1984年），頁157。

¹⁰ 藍吉富主編《世界佛學名著譯叢25·大正大藏經解題（上）》，頁158。

及最後第 34 〈入法界品〉。

就內容而言，《華嚴經》提及毘盧遮那佛及其蓮華藏世界，並藉由展現蓮華藏世界的龐大與莊嚴，來使人體會到開悟世界的真相是無法以言語道盡的，即所謂的「果分不可說」。因此，毘盧遮那佛沈默地安坐於蓮華藏世界的中央。然而，因分卻是可說的，即如何踐履菩薩行以至於佛果。可以說，《華嚴經》是想要以華嚴的立場，來闡明佛果的偉大及菩薩行的樣貌。此外，在《華嚴經》中，還可以看到般若空思想與六波羅蜜的影響，不過，在此則是將菩薩行區分為十個階位，並以十波羅蜜分別配之。這種以數字「十」來處理的模式，可說是《華嚴經》的特別之處。另外，性起思想與一即一切、一切即一的思想，則給予了中國華嚴思想以莫大的影響。

關於華嚴部所收錄的典籍，可略分為以下數類：一、《華嚴經》全本。二、《華嚴經》的部分翻譯。三、有關〈入法界品〉的普賢行願者。四、與菩薩十住之法相關者。五、說明入如來不思議境界三昧的功德者，以及說明信解如來智德不思議境界的功德者。六、說明有關華嚴的十地、波羅蜜等菩薩行者¹¹。

（四）寶積部解題

寶積部收錄的，是與《大寶積經》相關的經典。《大寶積經》，120 卷，是由 49 部各自獨立的經典匯集而成，由唐代的菩提流志所譯出，至於印度是否存在這部包含 49 部經的《大寶積經》？目前學界尚無定論¹²。雖然本經是匯集而成，不過，並非毫無意義地編集，「因為在該經中，也可看到將各部經典加以取捨、增廣的痕跡，而且全體一貫地強調自利利他的菩薩精神，而且生死即涅槃的思想也甚為濃厚」¹³。

關於《大寶積經》的影響，在中觀學派及瑜伽行派的論書中，可見一斑。此外，其中〈第 48 勝鬘夫人會〉，不僅對於印度佛教，乃至中、日，皆有極大的影響，而〈第 5 無量壽如來會〉，則是「中國、日本淨土教發展之母胎」¹⁴，值得重視。

寶積部所收錄的經典，若略加區分，可分為如下數類：一、《大寶積經》120 卷，49 會。二、《大寶積經》中異譯經典。三、說明有關寶積三昧及法界者。四、

¹¹ 關於華嚴部的介紹，主要摘自大藏經學術用語研究會編《佛典入門事典》，頁 9～11。

¹² 詳見藍吉富主編《世界佛學名著譯叢 25·大正大藏經解題（上）》，頁 162～164。

¹³ 藍吉富主編《世界佛學名著譯叢 25·大正大藏經解題（上）》，頁 164。

¹⁴ 藍吉富主編《世界佛學名著譯叢 25·大正大藏經解題（上）》，頁 165。

佛陀與文殊菩薩有關菩薩行的問答。五、與阿彌陀佛相關的經典¹⁵。

*《大寶積經》解題

《大寶積經》，120卷，由唐菩提流志於神龍2年至先天2年（706～713）所譯出。本經屬於寶積部，性格異於其他大乘經典，其特別之處，在於將一些原本獨立的經典，如《郁伽長者經》及《勝鬘經》等49部經典，匯集為一部大經。其中，存在著屬於阿含部者，如第13及14會。又如第46會〈文殊說般若會〉，相當於《大般若經》的〈曼殊室利分〉；第47會〈寶髻菩薩會〉，相當於《大集經》的〈寶髻菩薩品〉；第48會〈勝鬘夫人會〉，相當於《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》。可以說，是一部具有多樣教理背景的經典。若從形式層面來看，在49會中，原原本本地引用先前所譯出者，計有22會。因此，菩提流志所譯者，實為27會，而27會中，改譯而來者計有18會，初次譯出者則為9會。關於本經的注疏，有《大寶積經論》一書，只是該論是僅就本經的核心——第43會〈普明菩薩會〉來注釋。關於〈普明菩薩會〉，有後漢支婁迦讖譯《佛說遺日摩尼寶經》1卷、譯者不詳《佛說摩訶衍寶嚴經》1卷、施護譯《佛說大迦葉問大寶積正法經》5卷等異譯，可知在大乘經典中，是成立於早期的重要經典。此外，根據《大寶積經論》，「寶積」意味著集聚一切大乘的法寶，在這一意義下，各會之間似乎看不到一貫的連繫，然而，正是在這之中，可以看到本經所主張的積極性的、大乘的特質。至於本經成立的經過，就現有的文獻來看，〈普明菩薩會〉與第5會〈無量壽如來會〉，有相應的梵語原典存在，而藏譯則同於本經，有49會。不過，本經在印度的成立經過，以及在中國的編集情況，目前仍不明瞭¹⁶。

（五）涅槃部解題

涅槃，又名泥洹，指的是佛陀的入滅，亦即滅除煩惱之火，而達到圓滿菩提的境界。在涅槃部中，收錄的經典，有記載佛教徒面對佛陀涅槃時悲慟欲絕的情狀，也有弟子請教佛陀，在其入滅後應如何護持正法的教導。

就教理而言，雖然涅槃指的是滅除煩惱的狀態，不過，在部派佛教時期，則是將涅槃區分為有餘涅槃與無餘涅槃二種。前者指的是雖然煩惱已斷，不過，肉身仍然存在的狀態；後者則是指連肉身也歸於滅盡的狀態，又作灰身滅智。到了大乘佛教中，佛陀的涅槃與佛身，則進一步地被賦與了積極性的意義。如見諸《般若經》中的以佛身為法身，《法華經》中所說的久遠實成之佛等。而《涅槃經》，則是繼承了這些先行的經典，並進一步發展，指出涅槃具有常、樂、我、淨四德，

¹⁵ 關於寶積部的介紹，主要摘自大藏經學術用語研究會編《佛典入門事典》，頁11～13。

¹⁶ 關於本經的解題，主要摘自大藏經學術用語研究會編《佛典入門事典》，頁121。

說明佛身的常住性，並主張一切眾生悉有佛性。因此，即使如一闍提般惡性之人，也有成佛的可能性。而這些方面，都與如來藏思想有關。

具有上述特色的《涅槃經》，其成立的時間，被學者認為是遲於初期的大乘經典，約莫在龍樹後、西元 300 年左右。而漢譯本，則於東晉時，已由法顯譯出了《大般泥洹經》(6 卷泥洹)，而北涼曇無讖則譯出了 40 卷《涅槃經》，又名「北本《涅槃經》」，其後，江南也有了由慧嚴等人編集的 36 卷《涅槃經》，又名「南本《涅槃經》」。自此以後，關於《涅槃經》的研究，日趨興盛。

涅槃部所收錄的經典，可概分為二類：一、《涅槃經》及其部分譯本。二、與涅槃相關的經典，特別是言及有關法滅、破佛等的經典¹⁷。

(六) 大集部解題

大集部，收錄的是《大方等大集經》60 卷，以及與其相關的經典。這 60 卷《大集經》，是由 17 品所組成，其中，北涼曇無讖翻譯了 12 品 29 卷，隋代那連提耶舍翻譯了 4 品 27 卷，劉宋智嚴等翻譯了 1 品 4 卷，而將這些譯本匯集於《大集經》名下的，則是隋代的僧就。

就內容而言，《大集經》中有基於般若空而說一切法之不可得者，有觸及末法思想者，有提及陀羅尼而帶有密教色彩者，還有天文、星宿等各式各樣的內容，因此，此經「被認為是由若干本來獨立的經典聚集而成，其內容混雜而不統一」，這是「由於《大集經》沒有可與其他經典區別的明顯特色所致」¹⁸。

在印度、西域，乃至西藏大藏經中，《大集經》所收錄的經典，皆獨立存在，並未匯集一處，因此，有「《大集經》可能是在中國編集」的說法¹⁹。而此部所收集的經典數量，隨著時代的演進，更有增廣的趨勢²⁰。

關於大集部所收錄的經典，可略分為以下數類：一、《大方等大集經》60 卷 17 品。二、《大方等大集經》的同本異譯。三、與《大集經》有關而編入者，包括宣說虛空藏菩薩的菩薩行、地藏菩薩的誓願與救濟、念佛三昧、般舟三昧、自在王菩薩的四種自在，以及有關受持正法與毀謗正法者等等²¹。

(七) 經集部解題

¹⁷ 關於涅槃部的介紹，主要摘自大藏經學術用語研究會編《佛典入門事典》，頁 14。

¹⁸ 藍吉富主編《世界佛學名著譯叢 25·大正大藏經解題(上)》，頁 169、171。

¹⁹ 藍吉富主編《世界佛學名著譯叢 25·大正大藏經解題(上)》，頁 171。

²⁰ 詳見藍吉富主編《世界佛學名著譯叢 25·大正大藏經解題(上)》，頁 169~175。

²¹ 關於大集部的介紹，主要摘自大藏經學術用語研究會編《佛典入門事典》，頁 15~16。

經集部是「在《大正藏》中，不屬於阿含部乃至大集部，或密教部之殘餘經典之集成」，因此，「內容多種多樣，大小乘混合在一起」²²，而以經文長度較短者為多。而此部收錄經典的過程，則由後漢經唐至宋，歷經千年以上的時間，計 423 部典籍。

關於經集部所收錄的經典，可概分為 10 大類：

一、佛名經典類：本類經典，主要不只在於羅列佛名，還強調聽聞佛名功德之殊勝。

二、諸佛本願及佛弟子等所問經類：主要是記載諸佛的本願，如阿彌陀佛的 48 願、藥師如來及彌勒的本願等。此外，所問經類，發問者除了佛弟子外，還包括諸王、婆羅門、諸天及龍王等，而所問的內容，則從初期佛典的無常、苦、無我等，到大乘佛教的菩薩行等皆有。

三、禪經及三昧相關經典：主要提及小乘禪法中的五停心觀——數息觀、不淨觀、慈悲觀、因緣觀、念佛觀，以及大乘禪法中的奢摩他、毘鉢舍那。至於三昧經典，如《大品般若經》中所言及的 108 種三昧等。

四、菩薩行相關經典及《金光明經》類：主要敘述的是有關菩薩修習陀羅尼、三摩地的重要性，以及菩薩行的德目等，如《觀察諸法行經》、《佛藏經》、《菩薩瓔珞經》等。此外，也包含了由四天王所護持的《金光明經》之類的經典，這類經典強調的是消災與護國。

五、瑜伽、唯識相關經典：這類經典，主要在於開展新的教義理論，如阿賴耶識緣起說、三性與三無性之說等。

六、福田相關經典：強調受持三皈依、十戒，以及布施、造作佛像或佛塔、孝養父母等的福德。

七、緣生相關經典：主要在於解說十二因緣。

八、業道相關經典：說明十善業道與十不善業道的因果報應，乃至輪迴六道的情況。

九、名數相關經典：藉由名數來說明有關佛、法、僧的各種教理。

十、諸雜經類：內容多樣，篇幅較短。包括論及持數珠與錫杖的威儀，以文殊菩薩與女性菩薩為題材的《諸佛要集經》，地藏菩薩的《占察善惡業報經》，受

²² 藍吉富主編《世界佛學名著譯叢 25·大正大藏經解題（上）》，頁 178。

到華嚴宗與禪宗重視的《圓覺經》等²³。

* 《維摩經》解題

《維摩經》，具名《維摩詰所說經》，3卷，為姚秦鳩摩羅什於弘始8年譯出。本經基於空觀來宣說大乘菩薩道，是初期大乘佛教的一部代表性經典。其成立的時期，約莫於西元2世紀中葉。

本經的主角維摩詰，是一位精通大乘佛教奧義的在家居士。在這部經中，藉由豐富的文學性筆法，描繪出維摩詰一一論破前去探病的佛弟子與菩薩們的精彩過程。全經宣說的重點，在於〈入不二法門品〉，該品詳細說明了超越二邊的「不二觀」。在探訪維摩詰的菩薩們各自陳述對於「不二」的認識後，文殊菩薩說明「不二」是不可言說的。對此，維摩詰只是「默然」無言。文殊菩薩當即稱讚維摩詰「此方真不二之境」。自古以來的禪門中人，都十分推崇「維摩之一默」，認為響若奔雷。

關於本經的漢譯，曾有7種，不過，現存者除什譯本外，只剩下吳支謙譯的《維摩詰經》與唐玄奘譯的《說無垢稱經》。而梵文原典及藏譯本，則皆不存。至於注疏，則有僧肇的《註維摩詰經》、慧遠的《維摩義記》、智顛的《維摩經玄疏》、吉藏的《淨名玄論》等²⁴。

* 《修行道地經》解題

《修行道地經》，7卷，西晉竺法護於太康5年（284）所譯。本經是一部以部派佛教的禪觀修道歷程為中心所說的經典。開頭先說一般的修道論，稍後則言及對應於眾生迷惑的狀態，所可採取的5種觀法。就情欲熾盛的眾生而言，應指導以不淨觀；瞋心重者，應指導以慈心觀；不明真理者，應指導以因緣觀；思慮多者，應指導以數息觀；驕心強者，應指導以白骨觀。這5種觀法，是邁向禪觀修行的入門之處。此外，本經中也就凡夫禪與佛弟子禪進行比較。禪法是具有寂與觀兩面性，亦即統一心思使精神集中及基於智慧來正確地觀察對象兩方面。若論求寂，則以修數息觀與不淨觀為最佳的方式。修行者藉此可以由一禪達於四禪，而得到內心靜寂的狀態。達於四禪者，可得五神通，死後得以生天。然而，這畢竟只是凡夫禪，並非導向真實的解脫。而佛弟子，則是不執著於這樣的四禪與五神通，而是藉由修習四念處觀、觀四聖諦，自然而然地入於真實、無漏的初禪，進而由修行四向四果，最後得證阿羅漢，與佛同樣達到涅槃解脫的境地。這

²³ 關於經集部的介紹，主要摘自大藏經學術用語研究會編《佛典入門事典》，頁16~21。

²⁴ 關於本經的解題，主要摘自大藏經學術用語研究會編《佛典入門事典》，頁139。

是本經所宣說的不同之處。附帶一提的是，本經的 28 到 30 品，即最後 3 品，言及菩薩禪與菩薩道，其內容具有濃厚的大乘色彩，部分學者認為，可能是後來受到《法華經》的影響所加入的。關於本經的異譯，有後漢安世高譯《道地經》1 卷，然而，這只相當於竺譯的前 5 品、第 22 品及第 24 品共 7 品。至於注釋，注竺譯者，今不存，倒是注安譯者，有道安的《道地經注》1 卷²⁵。

*《坐禪三昧經》解題

《坐禪三昧經》，又名《坐禪三昧法門經》、《菩薩禪法經》、《禪法要》、《禪經》，2 卷，由姚秦鳩摩羅什於元興元年（402）譯出，並於義熙 3 年（407）改譯。本經是一部匯集鳩摩羅羅陀、馬鳴及婆須蜜當時的各種說法，來闡明五門禪法，並綜合大、小乘禪觀的經典，分為上、下 2 卷。上卷分析貪、瞋、癡三毒之迷惑眾生，並說明可以五種觀法來祛除這些煩惱。這五種觀法，分別是對治貪欲的不淨觀、對治瞋恚的慈心觀、對治愚癡的因緣觀、對治思覺的阿那般那（數息）觀及對治等分的一心念佛觀。在天台的傳統中，則稱為五種觀門。下卷是說明自初期佛教以來的傳統習禪法。首先，將上卷所提及的五種觀法定為欲界禪定，其次，是由初禪到四禪的色界禪定，接著是從空無邊處到非想非非想處的四無色定。之後，說明由慈悲喜捨四無量心的觀法，可以成就五神通。這是藉由五種觀門、四禪定、四無色定、四無量觀及五神通等一系列的禪觀，來達到涅槃的境地。另一方面，也說明了由打破常、樂、我、淨四顛倒的正見，經過四念處觀、四諦十六行相觀、四善根位、見道十六心，及四向四果最後的阿羅漢果而得解脫的歷程。可說是綜合了向來的禪觀，而其重點，則在於說明了大乘菩薩道，是由最初的五種觀法，歷經了上述各階段，而得以直成佛道²⁶。

*《月燈三昧經》解題

《月燈三昧經》，又名《入於大悲大方等大集說經》、《大方等大集月燈經》，10 卷，由高齊那連提耶舍於天保 8 年（557）所譯出。

本經屬於初期大乘經典，主要是針對月光童子的教說。在經文中，佛陀首先針對月光童子的提問，即如何才能得到不可思議之智等問題，加以答覆，指出藉由對於一切眾生起平等心、救護心、無礙心、無毒心，即可因此成就「一切諸法體性平等無戲論三昧」。接著，更進一步宣說一切眾生皆應修此三昧，由此而可得解脫，並說明此三昧為無上三昧，修行者當觀一切的存在皆非實體，如夢如幻等。

²⁵ 關於本經的解題，主要摘自大藏經學術用語研究會編《佛典入門事典》，頁 141。

²⁶ 關於本經的解題，主要摘自大藏經學術用語研究會編《佛典入門事典》，頁 142。

本經在宣說得此三昧的方法及其功德的過程中，夾帶了有關佛陀的本生故事。在這些本生故事中，佛陀的前生曾為女性、曾為罪人等，這是其他經典所罕見，而為本經的特別之處。此外，本經還提出了法身與色身的二身觀，並比較二者，說明佛是法身，而非由色身可見，可以看出本經重視法身的佛身觀。而在經文的末尾，則是以問答的體裁，來解說身戒、口戒、意戒等約 300 個項目，最後，以將本經的流通付託於阿難，作為結束。

關於本經的成立年代，並無法確定，若由其思想內容推斷，則約莫於西元 3 至 5 世紀左右。漢譯本除那連提耶舍所譯之外，有部分譯本的《佛說月燈三昧經》，為劉宋先公所譯。至於梵語原典及藏譯本，至今皆存²⁷。

* 《首楞嚴三昧經》解題

《首楞嚴三昧經》，2 卷，姚秦鳩摩羅什於弘始 4 年（402）所譯。

首楞嚴三昧，意味著如勇者般前進的三昧，因此，漢譯作「勇健定」、「健相定」三昧。雖然以《大品般若經》為首的諸大乘經論，也曾略為提及此三昧，不過，皆不同於本經之以此為中心主題。就大乘經典而言，其中廣說各種三昧，而本經，則是從包含諸大乘三昧的王三昧立場，來揭示首楞嚴三昧是「一切三昧皆悉隨順」、「一切助菩提法皆悉隨從」的地位。

本經是以世尊答覆堅意菩薩提問的方式，來開示首楞嚴三昧。經文開頭，先說明首楞嚴三昧之名及其特質，並指出入於第十地的菩薩，始獲得此三昧。其次，藉由 100 首偈頌，來彰顯首楞嚴三昧在救渡無量眾生方面的威力。接著，透過帝釋天與梵天等諸神的問答，來解說首楞嚴三昧的內容及作用，並藉由修習首楞嚴三昧的釋尊及菩薩們，來說明首楞嚴三昧不可思議的力量。

本經為展現首楞嚴三昧的威力，顯示了諸多神變，如世尊安坐於天子與諸神所設置的 840 萬個獅子座上說法，證得首楞嚴三昧的彌勒菩薩示現於三千大千世界等。

關於本經的漢譯，雖然古來有八譯九本，不過，現存者只有什譯本。至於研究的情況，在漢魏六朝時，曾一度興盛，不過，後來便逐漸沒落²⁸。

二、佛教專書類

²⁷ 關於本經的解題，主要摘自大藏經學術用語研究會編《佛典入門事典》，頁 144。

²⁸ 關於本經的解題，主要摘自大藏經學術用語研究會編《佛典入門事典》，頁 145。

* 陳兵《佛教禪學與東方文明》²⁹

陳氏在該書第五章第四節「禪定與特異功能」中，曾觸及神通的課題。陳氏探討的子目，分別是「佛教與神通異能」、「五通八悉地與特異功能」、「禪定得通之方法」及「禪定得通的原理」。茲撮要簡述如下：

在「佛教與神通異能」中，陳氏先就佛教所說的神通，作一意義上的界定：「佛教所言神通，指意念超越時空、物質等障礙而實現所願的超級能力。」³⁰接著則就不同時空環境對待神通的態度，作一概略的考察。陳氏指出，在釋迦牟尼佛時，其說法的特點，是結合了神通表演與講演的方式。除了作為弘法的手段外，還將神通視為自物質世界解脫的一種表現。然而，佛教諸乘諸宗，皆不以神通為根本目標，而認為「只有證得出世間的般若慧，才堪斷滅生死之根，而只要超出了生死流轉，不愁神通不得」³¹，因此，特別禁止張揚神通，以免世人誤入歧途。雖然如此，卻並不意味著神通在修學過程中，不具重要性。陳氏特別說明，在大、小乘的典籍中，都有神通禪，而大乘、密乘「更以神通為菩薩度化眾生不可或缺的『方便』」³²。至於後來神通修學之被取消，係因進入末法時期，絕大多數修學者不具即生證聖果——這一修學神通的條件，所以，在諸宗祖師的禁止下，神通漸趨罕見³³。

「五通八悉地與特異功能」的單元，則先就五通——神變通、天眼通、天耳通、他心通及宿命通的本義加以說明，接著，簡要敘述了密乘八大悉地——仙丹、眼藥、土遁、寶劍、空行、隱形、不死及治病悉地的內容。此外，還提及了《法華經》的「六根清淨」說與《楞嚴經》的「六根互用」。之後，則就佛教文獻中，舉出記載神通的例子。從釋迦牟尼佛在世時與弟子所現的神通，印度高僧的神通，中國正史與《高僧傳》的記載，到西藏史料，陳氏皆一一舉證。最後，則以今日人體科學的研究成果，來論證佛教神通的可能性³⁴。

「禪定得通之方法」，陳氏分別以小乘、大乘與密乘的文獻為例說明。在小乘的《俱舍論》中，主張禪定發通可分為三類：分別是道通、修定發通與修加行得通。大乘的論典，認為修通的基本方式，是在四禪定心中修習觀想。至於密乘，則大部分是觀想本尊，仰仗其加持。本單元末尾，則如同前一單元一般，以現今

²⁹ 陳兵《佛教禪學與東方文明》，（上海：上海人民出版社，1992年）。

³⁰ 陳兵《佛教禪學與東方文明》（上海：上海人民出版社，1992年），頁574。

³¹ 陳兵《佛教禪學與東方文明》，頁575。

³² 陳兵《佛教禪學與東方文明》，頁576。

³³ 本段摘自陳兵《佛教禪學與東方文明》，頁574～577。

³⁴ 本段摘自陳兵《佛教禪學與東方文明》，頁577～588。

大陸及西方對於氣功或特異功能的研究成果，來說明禪定得通為可能³⁵。

關於「禪定得通的原理」，陳氏先將佛學對此的解釋，總結為四個層次：一是定心的功用。二是說明神通有其生理上的、物質上的基礎。三是由於心的主宰作用的發揮。四是心本具的潛能之顯現。在說明佛學的解釋後，陳氏進一步舉出現代科學的各種嘗試性說明。有從大腦的角度，也有從物理學的角度。對於現代科學的各種理論，陳氏的看法是「雖然各似有理，……但不是過於模糊、不成熟，便是偏於心或物的一面，從哲學上來講尚未必及於佛學的哲學解釋之具綜合性、整體性」³⁶。最後，陳氏則主張在生命進化與社會進化方面，佛教神通禪的方法與理論，仍具有重大的前瞻意義³⁷。

* 印順，《初期大乘佛教之起源與開展》³⁸

本書以漢譯的大乘聖典為依據，斷定「初期大乘」的主要判別標準是從漢譯支婁迦讖到西晉竺法護譯出的大乘經，再比對龍樹的論著中所引述的大乘經典，此書對「初期大乘」的界定約自西元前五〇年，到西元二〇〇年之間的發展。

作者認為大乘佛法主要的動力，是從佛涅槃以後，佛弟子對佛的永恆懷念而引發，依著佛弟子對佛的信敬與懷念，所以傳出了釋尊過去生的「譬喻」與「本生」、「因緣」，記述菩薩發心、修行、成佛，並且發展出理想的佛陀觀，又傳出了有關十方現在佛的思想。「本生」、「譬喻」、「因緣」這三部聖典，就是大乘思想的主要來源。

大乘佛經的出現，是多方面且多元化的。因人有重信、重智、重悲等各人所重不同，因此大乘佛教是百川競注，從不同的立場而出發又相互影響，相互對立，相互融攝，因此大乘佛教經典也是多元開展。大乘佛法興起後，亦產生了多佛多菩薩，阿彌陀佛、文殊師利、觀世音菩薩，為大乘信者的信仰對象，大乘初期的佛菩薩，主要是依佛法自身的理念或傳說而開展，適應印度神教的文化，因此與印度文化相關涉，也有可能是與印度西方的傳說相融合。

本書將大乘的經類分為「般若法門」、「淨土法門」、「文殊師利法門」、「華嚴法門」及寶積、法華等其他法門，內容上論述這些不同法門所依據的初期大乘經典，並且闡述這些大乘法門各別的學風及特色。

* 小川一乘《大乘佛教の根本思想》³⁹

³⁵ 本段摘自陳兵《佛教禪學與東方文明》，頁 589～595。

³⁶ 陳兵《佛教禪學與東方文明》，頁 599。

³⁷ 本段摘自陳兵《佛教禪學與東方文明》，頁 596～600。

³⁸ 印順《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞，1994

小川氏這本書，並未論及神通的課題，唯一稍微可資參考的，是在該書第二章第三節談到「教主世尊」的部分。在該節中，小川氏探討了釋尊由人間覺者的角色，轉變為超越人間的「教主世尊」這一神格化的過程。小川氏指出，關於這一課題，他受到了泰戈爾極大的啟發⁴⁰。原本的釋尊，強調的是佛由人作，不自天求，並未有求於神。然而，一方面是由於人的有限性，以及人在不知不覺中，仍舊有尋求如神般地絕對性的依靠，遂使得佛弟子們也不知不覺地將釋尊作為此一絕對性的依靠，而使其神格化。這時的釋尊，具有超越一般人的特徵，有所謂的三十二大人相與八十隨形好。這些特殊的表徵，是吸收了印度文化中轉輪聖王獨有的形象，或是耆那教ジナ（勝者）獨有的形象，藉此而將釋尊理想化，使得釋尊超越了人，成為如神般的存在者。如此一來，同時也引發了一個問題，即原本釋尊的覺悟，也將不是屬於人的覺悟，而是超越於人的。而身為人的我們，又如何能企及？於是，一般人只能在久遠的未來成佛的說法，便因此而展開。此外，印度教也將釋尊視為ビシュヌ的化身。因此，原本在歷史上存在的釋尊，也就越發成為一位永遠存在的「教主世尊」了⁴¹。

* 山田龍城，《大乘佛教成立論序說》⁴²

本書鎖定大乘佛教菩薩道思想發展在歷史上的相關問題，將大乘經典分為初期經典及後期經典，探討初期大乘的般若經典、華嚴類經典及後期大集經的成立過程。對於經典的發展則採用經典的編纂樣式作為比對方式，將般若經典及華嚴類經典的大品、小品及諸單行本等各種版本進行比較，試圖找出古本及增廣本之間的發展。

本書認為大乘經典成立是由前面的諸多因緣所促成，作者將此視為「經典形成的前階段」，這包括原始佛教時本生、自說、因緣、譬喻、希有法等內容不斷增生，而且部派時期各部派的律藏經典中佛傳故事得到發展，這些都影響大乘經典的編纂。作者也認為譬喻文學是淨土類經典的前階段，後來所呈顯在淨土思想裡不論是彌勒的理想國土或是阿彌陀佛的大願，都與譬喻文學中的「誓願」、「報身說」有一致的連貫。

此書著重於考古及史學上的資料，對於原始團的背景及部派教團的背景有多方的描述，也注意到了當時印度政權的移轉與佛教教團發展的相互關聯。作者對於初期的般若經典在發展過程中各王朝的政治興衰皆作一番詳盡的論述，也分析

³⁹ 小川一乘《大乘佛教の根本思想》，（京都：法藏館，1995年）

⁴⁰ 小川一乘《大乘佛教の根本思想》（京都：法藏館，1995年），頁231。

⁴¹ 本段摘自小川一乘《大乘佛教の根本思想》，頁230～236。

⁴² 山田龍城《大乘佛教成立論序說》，京都：平樂寺書店，1985。

各王朝對佛教大乘運動的影響力。作者認為大乘佛教的發展的中心位置於西元前二~西元前一世紀是在南印度，西元前一世紀~西元後一世紀是位於西印度，西元後一世紀~西元後二世紀是於西北印度，而般若經典的發展歷程也是隨著大乘運動而變化，因此也是同樣歷經從南印到西印再到西北印的推移。

* 勝崎裕彥等編，《大乘經典解說事典》⁴³

本書將《法華經》、《華嚴經》、《般若經》等主要的大乘經典作體系分類，並且概述各部類經典的重要內容及學說思想。除了採用大藏經的分類方式之外，本書也運用主題式的研究方式將三昧相關經典、文殊類經典、淨土類經典、地藏部、藥師部等作思想上的分類，因此對於佛教大乘經典的體系有明確且扼要的歸類，是研究大乘佛教的重要參考資料。

本書整體將大乘經典的成立過程共分為三個時期。第一期是龍樹時期，約為西元前二~西元前一世紀，此時般若系、法華系、華嚴系及淨土系經典的發展期。原始般若經的出現約於西元前一百年，西元後一百年則漸漸增廣。

第二時期是龍樹以後的無著、世親時代，約為西元四~五世紀，此時許多叢書類紛紛增廣，《大寶積經》、《大涅槃經》、《華嚴經》及《大集經》都是此時的經典。再者如來藏系的《如來藏經》被推定為三世紀半前所成立，而唯識系的《解深密經》約為四世紀末的經典。

第三期是西元五世紀以後到七世紀，是中觀學派及瑜珈行派的發展期，也是密教經典的時代，《大乘密嚴經》、《地藏十輪經》成立，七世紀中葉時《大日經》出現，而七世紀末《金剛頂經》也接續成立。

* 平川 彰，《初期大乘と法華思想》⁴⁴

本書收錄平川彰過去所撰述的論文共十六篇，其內容與大乘思想發展相關的共十篇，與《法華經》思想相關的共六篇。作者從佛滅後五百年大乘佛教興起的角度，推算大乘佛教運動的時間約於西元前一世紀到西元後一世紀，《般若經》也應是西元前後一世紀所成立的。他也認為初期大乘教團的起源是出家菩薩以塔寺為住處，而在家菩薩則須前往佛塔禮拜，佛塔的信仰逐漸興盛。針對法華思想的相關問題，作者討論「一乘思想的成立」、「一乘與三乘的關係」、「《法華經》中〈壽量品〉的位置問題」、「大乘佛教的成立與《法華經》之關係」。

⁴³ 勝崎裕彥等編《大乘經典解說事典》，東京：北辰堂，1997年。

⁴⁴ 平川 彰《初期大乘と法華思想》東京：春秋社，1989年。

關於十地的思想，作者認為有兩種系統的十地論，一種是共通於三乘的十地論，另一種則是大乘不共的十地論。共通於三乘的十地論是以小乘的教理為基礎，再加上大乘的修行道，故而組織成通三乘之十地。而大乘不共的十地論，是將小乘的思想排除，以發大乘的菩提心為主的菩薩十地，這些菩薩包括了初發心菩薩、行六般羅密菩薩、不退轉菩薩及一生補處菩薩等四種。

* 上田義文，《大乘佛教思想》⁴⁵

上田義文是唯識學的專家，但本書作者除了對中觀、瑜伽及唯識學的論述之外，另外也注意到大乘佛教的發展及心性論。作者提出大乘佛教的特點是超越自利及利他的二元對立，另外一個特點是超越在家及出家，不拘泥於在家或出家。

作者認為若要探討「大乘佛教起源」的這個問題，應該是探討「大乘佛教本質為何」的問題，大乘經典不是信仰的產物，而是正覺經驗累積的產物。大乘佛教是顯示成佛的歷程，確定釋迦佛以外的人皆有成佛的可能性，因此這是闡述如何實踐才能成佛，也是闡述正覺的內容為何，所以應將大乘經典理解為成佛歷程的思考行動，而非信仰或理想化的產生。

大乘佛教的成立被推定於西元前一世紀左右，最早的大乘經典是原始《般若經》，這也是後來大乘思想的基礎。「色即是空」、「生死即涅槃」是大乘佛教思想的特質，「色即是空」、「生死即涅槃」二者有相同的邏輯模式，消除色與空、生死與涅槃的對立面，「生死即涅槃」亦即是「非生死非涅槃」，這也是無分別智及般若波羅蜜多的內容，無分別智泯滅對生死及涅槃的一切執著。大乘佛學的思想必須建立在這個基礎的瞭解上，才能更進一步深入後期的發展。

* Paul Williams ed., *Mahayana Buddhism*, London and New York: Routledge, 1989.

本書為 Paul Williams 與大乘佛教議題的相關論著之結集，內容分為二大部分。其一以「智慧」為主題，其二則是「慈悲」的相關論題。在「智慧」方面，Paul Williams 選取般若、中觀、唯識、如來藏及華嚴；而「慈悲」的部分則包括法華、佛身論、藏傳菩薩道。此外，作者也針對大乘佛教裡常出現的菩薩如：彌勒、觀音、文殊、地藏等諸位菩薩的特有思想進行考察。

作者認為大乘佛教的形成並非是一種單一的現象，而是許多的學派所共同推動的潮流或運動。它並非一時瞬間興起，也不是一種有計畫性的精英份子運動，而是有數個不同中心的發展，因此假如我們檢視大量不同的文獻或經典，就會發現各種不同核心的學說。對於大乘佛教的起源說，作者採取與平川彰及 Etienne

⁴⁵ 上田義文《大乘佛教思想》，臺北：東大圖書，2002

Lamotte 相同的立場，他們都認同於大乘佛教的起源是由於在家教團的力量。本書引用平川彰的說法，提出大乘經典中的居士佔有重要的地位，例如維摩詰經裡的維摩詰居士，他是菩薩道的推進者，同時也讓大乘佛教的思想更向前推一步。

三、期刊論文

* 楊惠南，〈「實相」與「方便」：佛教的神通觀〉⁴⁶

此文透過實相與方便兩個概念，藉由神通在這兩方面意涵的對比，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。所謂實相與方便，即是指兩種面對神通的態度。作者要批判視神通為實相的思想，而認為佛教應以神通為方便的。

作者從佛教的起源來說明原始佛教對神通的批判，他指出因為佛教所批判的印度教以神通為中心教義之一部分，因此佛教自然是批判神通的。至於釋迦本人雖曾修習過神通，但在承認其存在之餘卻不鼓勵，而且他在經典中的形象也相當人性化，會為病痛所擾，最後亦因病逝世。此外，早期佛教經典亦在承認禪定可獲致神通之餘，即呈現出對神通的批判性態度。

不過，當釋迦逝世後一、兩百年間，佛教分裂為部派佛教，對神通的看法開始進一步的發展。造成分裂的原因之一是佛身觀的差異，上座部承襲原始佛教的觀點，主張平實的佛身觀，認為釋迦和一般人無異，其偉大之處不在於神通，而在於智慧與慈悲。但大眾部則主張神化的佛身觀。在這裡，作者讓我們看到，在部派佛教時期，有了正面肯定神通、直接賦予釋迦神通力量的觀點出現。接著進入大乘佛教時期，作者首先指出大乘佛教和大眾部的密切關聯，藉此論述大眾部的佛身觀自然也影響大乘佛教的佛身觀。大乘佛教不僅繼承大眾部的神秘色彩，且越到後期經典此一神秘色彩愈加濃厚。

當談完印度佛教的發展後，作者開始提到中國佛教。當佛教傳入中國時，正值大乘佛教初興，因此中國佛教一開始就對神通抱持寬容的態度。此外，由於漢譯各部《廣律》的關係，它們都是部派佛教的文獻，因此部派佛教裡矛盾的神通觀也進入中國佛教，一方面極盡能事地描寫佛陀與弟子的神通事蹟，另一方面又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。正是因為這一緣故，西域僧人便常以顯現神通的方式來傳教。

⁴⁶ 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。

最後作者在結語部分提到，原本作為方便的神通，隨著時空流變，卻成為永恆實相，變成佛門當中不可缺少的要素。但神通畢竟只是方便，佛教若無法在方便之外提供實相，則只是世俗門派而已。綜觀本文，作者所要表達的結論很明顯，他反對視神通為實相，佛教應是方便式的神通觀。當作者要達到其結點時，必須論證二點：第一，證成佛教的理想觀點即是視神通為方便而非實相；第二，說明佛教為何會有視神通為實相的發展，且在第一點的前提下批判此一發展。就第一點而言，作者從發生學的角度指出，佛教在批判印度教的基礎上發展起來，故亦應批判其神話色彩，至少不否定也不尊重，僅僅視其為方便。確立這一點後，作者便分期闡釋佛教神通觀的變遷，指出佛教漸進式地重新拾回對神通的正視和追求。作者明顯是批判此一發展的，他談到這是佛教受到印度教影響下的結果。可以看出，作者認同原始佛教的神通觀，但原始佛教之後的佛教發展就神通問題而言似是一種退步，退回到印度教裡去了。

* 丁敏，〈佛教經典中神通故事的作用及其語言特色〉⁴⁷

由此文可知作者認為：

（一）檢視神通故事的作用在佛教經典的發展流變中，可以發現在原始佛教的四阿含經典中，神通故事被當成神通理論的印證，印證佛教認為神通的真實性、危險性、考驗性，及不究竟性。因此對神通故事的描述，態度是相當謹慎的，非常清楚描述它在佛教整體修行中的位階。指出追求神通並不相應於佛教的解脫之道。原始佛教充滿了創教之始重人文理性的色彩。

（二）到了部派佛教的大眾部，由於佛身神話觀念的興起，運用神通故事將佛陀塑造成無所不能的超人形象。不再注重佛法對神通本質的定位，而是將神通作為例證使用：證明佛陀的法力無邊，證明神通力常能帶來奇蹟或救贖。佛教從此有了人文理性之外的另一條途徑：信仰崇拜之路。

（三）到了大乘佛教，十方佛、菩薩的興盛，神通能力或神通故事更成了許多不曾在人類歷史上存在過的佛菩薩救度眾生，展現無邊法力的證明。關於「神通」內容的論述愈來愈多愈豐富，神通故事的描繪也愈瑰麗壯闊。除此之外，「神通」在一些大乘經典中也由佛教的觀念變成了寫作筆法，神通事蹟轉變為寓含佛理奧義的故事。在此，吾人不是懂得神通理論，就能領會神通故事，因為它已不是神通觀念的印證、神通力的宣傳、法力無邊的例證，而是某種奧義的承載。

⁴⁷ 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。

(四) 有關神通故事的語言特色，一方面因為有神通理論為其背書，而使其宗教語言特別具有「似真非真」的朦朧性；從文學的角度來看，其神奇魔術的語言所開展出的神奇妙幻的虛構空間，足以使人的想像力得以在其中上天入地，肆意盡情地馳騁。其似真非真、神奇魔術的語言特色，正是每個時代神通故事都不會消失，也不斷會有新的神通故事產生的原因。

(五) 佛教傳入中國後，「神通」方面的影響痕跡一直是斑斕可觀，除了「神通」的神奇事蹟，從古至今的記載不斷外，在《經律異相》、《法苑珠林》兩大佛教百科全書中，有關神通、奇蹟、救贖的故事亦充斥其中，並把佛教要融入中國社會的一些觀念主旨悄然加了進去。

* 山口務，〈「十地經」における天眼通について〉⁴⁸

本篇文章以《十地經》為主要文本，並比對上座部及有部系的經典，說明天眼通在佛教各種經典的發展。本文認為《十地經》及《般若經》都是初期大乘經，但是《十地經》後來成為《華嚴經》的重要核心。作者為了找尋《十地經》及《般若經》的關聯，將《十地經》與南方上座部經、有部系的《中阿含》及《集異門足論》、法藏部系的《長阿含》《四分律》《舍利弗阿毘曇論》、大眾部系的《摩訶僧祇律》《增一阿含》等經加以比對。發現這九部經中，《十地經》中論及的天眼通與法藏部系、有部系、大眾部系的天眼通有相近的說法，乃至於一致的內容，但是《般若經》並沒有出現一般的天眼通，因此《十地經》及《般若若》兩者並無直接的關聯。

* 舟橋尚哉，〈『大乘莊嚴經論』の考察-----神通品を中心として〉⁴⁹

本文以 Levi 版梵本《大乘莊嚴經論·神通品》進行研究，發現《瑜伽論》的菩薩地的五通並沒有「天眼通」，反而出現「死生之見」，同樣的情況《大乘莊嚴經論·神通品》也出現「死生通」，亦即是採用「死生通」取代了「天眼通」。天眼通是用來看穿未來生存狀態的能力，與「死生通」的意味相同，僅是《瑜伽論》及《大乘莊嚴經論·神通品》表現方式，與過去一般對五通的說法相異，直接以「死生通」取代「天眼通」。

小沢憲珠，(瑜伽論における神通行)⁵⁰ 這篇文章與神通有關的重點約如下：在瑜伽論菩薩地，類同於神通之語，主要用 prabhava 或 abhijñā 或 rddhipratiharya。「prabhava」玄奘譯為威力，曇無讖譯為力，求那跋羅譯為不可思議。prabhava

⁴⁸ 『印度哲学仏教学 / 北海道印度哲学仏教学会』7 號，1992，頁 142-153。

⁴⁹ 『印度學佛教學研究』，第 42 卷第 1 號，頁 214-218。

⁵⁰ 見《佛教の實踐原理》，山喜房佛書林，昭和五十二年第一刷，頁 19-39。

在其他經論，有譯為神力啊威神力啊的情形，在菩薩地，有菩薩的六神通威力的意味，只是它也加上了法的威力和俱生的威力。一般最常用「abhijñā」，說「神境、隨念宿住、天耳、見死生、知心差別、漏盡」此六神通的時候，也用 abhijñā。「rddhi」相當於六神通中第一神境通的「神」。只是，這個用語也常常譯為神通，但比 abhijñā 少用。神境通呈現所謂空中飛行的超常現象，也許是 abhijñā 的象徵。「pratiharya」譯為神變、神通及示導等。

1. 神境智作證通：被稱為神足通、如意通，是自由變化境界、自由往來空中等的神通，分為能轉變通和能變化通兩種。又，這些神境通的內容，是超越常識的超自然，因此，其實在性常被懷疑。但是，如果就瑜伽論聲聞地第四瑜伽處的神通來看的話，可以區別為聖與非聖。神聖的神通：決不是不實的；非神聖的神通：決不是實的。在六神通中，特別是神境通，類同八解脫(八背捨)、八勝處、十遍處(十一切入)的觀法。
2. 隨念宿住智作證通：菩薩憶念起關於自己過去的住處，也使他人憶念的神通。就業果的異熟，使有常見的諸有情，滅其常見。
3. 天耳智作證通：能聽聞六道一切音聲，和遠近、大小、強弱有關的神通。
4. 見死生智作證通：也稱作天眼通，能夠看見關於有情的死時和未來，或是全部世界的色和佛國土等的神通。
5. 知心差別智作證通：三界諸有情之心的情況的神通。
6. 漏盡智作證通：如實知道得漏盡與否以及得漏盡的方便和非方便的神通。對於他人，強調菩薩無住處涅槃的性格。另外，六神通中的神境、知心差別和漏盡三通，又稱為神境神變、記說神變和教戒神變，在此特別指示導有情的三種神變威力。只是，在菩薩地，這三種神變是佛和菩薩不共之威力，在聲聞地第二瑜伽處，則是老師引導弟子時的教授法。

綜而言之，本部分雖然參考了不少研究文獻，不過，神通課題的相關研究，經筆者搜查的結果，不論是國內或國外的資料，皆不多見，而專門探討的著作，更屬鳳毛麟角。以上的檢討，就《大正藏》中大乘各部各經的解題與大乘佛教專書的部分而言，雖然並非專門針對神通敘述的文獻，不過，其中對於大乘諸經內容的說明，以及大乘佛教的起源及其開展情況的認識，卻是進行研究前所不可或缺的基礎工夫。而與神通較為相關的研究成果，則僅有陳兵《佛教禪學與東方文明》中部分章節的概略性介紹，以及期刊論文中，楊惠南所概括性考察的神通的演變與歷來對待神通的態度；還有山口務與舟橋尚哉兩篇專就天眼通來探討的研

究，筆者則從文學的角度指出神通作為奧義的載體。以上的工作，一方面顯示出筆者在進行研究前所努力奠下的基礎工夫，另一方面則可以看出，投入神通相關課題的研究者，目前仍屬罕見，因此，這一研究領域，實是具有極大尚待開發的空間。

4.研究方法

(一)以文獻研究法，探索由阿含律典到大乘佛典中神通理論、種類、內容、修鍊方法的承繼、變化與發展。佛教神通的理論、種類、內容、修鍊方法，是隨著教理教義的由原始、部派到大乘的發展，而有所承繼、變化與發展。有關大乘佛教「菩薩神通」的意涵，是以聲聞乘「六神通」的內涵為基本素材加以增強，再賦予大乘佛法的教義詮釋。此外，大乘佛教也發展出各式各樣三昧所產生的神通。因此首先以文獻研究法，探索由阿含律典到大乘佛典中神通理論、種類、內容、修鍊方法的承繼、變化與發展。以為大乘佛典中的神通故事，提供其神通理論和觀念的基礎。

(二)採敘事學的方法分析大乘經典中描述菩薩的神通「故事」。此處的「敘事」是運用敘事學(Narratology)中對敘事的界定：所謂「敘事」是對一個或一個以上真實或虛構事件的敘述。而所謂「事件」必須是一個過程，一種變化，或一種行動。(羅鋼，1994)因此有關菩薩神通故事的敘事，乃指有關菩薩神通事蹟與事件的敘事。我們可以視佛教大乘經典中描述菩薩的神通事蹟與事件，是神通「故事」的敘事文本；在此「故事」是指已經筆錄的故事，並非實際發生的或可能發生的故事；⁵¹因為故事總是介於真實記錄與精神印記之間，它既不是非得信以為真，也並非完全不可信；對於信仰者而言，理解神通故事的意義，接受那些故事所要傳達的教理信念才是重點所在。

【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)。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，以及事件順序的先後安排等，

⁵¹ 【美】王靖宇著《中國早期敘事文研究》(上海，古籍出版社，2003)頁6-7

還有用什麼視角看待事件，以什麼聲調敘述事件，都在在影響到敘述文本的彼此相異，即使講述的故事相同。⁵²

此外，申丹在《敘述學與小說文體學研究》中亦指出法國結構主義敘述學家熱奈特 1972 年在《辭格之三》一書中提出三分法：(1)「故事」(histoire)，即被敘述的內容；(2)「敘述話語」(recit)，即用於敘述故事的口頭或筆頭的話語，在文學中，也就是讀者所讀到的文本；(3)「敘述行為」(narration)，即產生話語的行為或過程。也就是說熱奈特將「話語」進一步分成了「話語」與「產生它的行為」這兩個不同的層次。在建構此三分模式時，熱奈特反復強調了敘述行為的重要性的首要性：沒有敘述行為就不會有敘述話語，也不會有被敘述出來的虛構事件。這個三分法頗有影響，在《敘事性的虛構作品》一書中，里蒙·凱南(S·Rimmon-Kenan)效法熱奈特區分了「故事」(Story)、「文本」(text)與「敘述行為」(narration)這三個層次。里蒙·凱南將「文本」定義為「用於敘述故事事件的口頭或筆頭的話語」。據其所指，在英文中可譯為「story」(故事)、「narrative technique」(敘述技巧)、「narrative text」(敘述文本)。所謂「文本」即敘述話語。

「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。⁵³因此筆者嘗試從敘事的立場(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、意象、時空場景等)，以及敘事的話語風格及修辭特色、敘事的聲調意涵等角度，來進行分析大乘經典中描述菩薩神通的「故事」文本。

(三)以「互文性」的觀點，分析同一神通故事在阿含廣律、大乘佛典中不同文本的敘事意涵。

在蒂費納·薩莫瓦約著，邵煒譯《互文性研究》一書中指出，1982 年面世的《隱迹稿本》一書決定了“互文性”概念從廣義到狹義的過渡。該書由吉拉爾·烈奈特所著，副標題為《二級文學》，它使互文性這一術語不再含混不清，而且把它從一個語言學的概念決定性地轉變為一個文學創作的概念。同時，他還為理解和描述“互文性”的概念做了決定性的工作，使“互文性”成為“文”與“他文”之間所維繫的關係的總稱。《隱迹稿本》(Palimpseste)開篇，吉拉爾·烈奈特他給互文性的定義是“一篇文本在另一篇文本中切實地出現”；在他看來，還有

⁵² 【荷】米克·巴爾著 譚君強譯《敘述學·敘事理論導論》，(北京：中國社會科學出版社，2003 年初版)，〈導言〉，頁 3-8

⁵³ 申丹《敘述學與小說文體研究》，北京：北京大學出版社，2001 年二版一刷。頁 18~19、22。

與之不同另一種關係：一篇文本從另一篇已然存在的文本中被派生出來的關係，後一種關係更是一種模仿或戲擬，他把後者叫做“超文性”。前者指兩篇文本的共存（甲文和乙文同時出現在乙文中），而後者指一篇文本的派生（乙文從甲文派生出來，但甲文並不切實出現在乙文中）。⁵⁴

同一故事由不同的媒介表達出來，可證明故事具有相對的獨立性，它不隨文本形式的變化而變化，亦即故事情節雖類似，但用不同的敘事文本表達，此「互文性」的運用，或是對神通面向詮釋重點的有同有異，或是後者是對前者的補充說明，或是不同的詮釋方向，也有的是在語言描述上的踵事增華炫染鋪敘。本計畫嘗試運用吉拉爾·烈奈特「互文性」的定義，分析同一神通故事在阿含廣律、大乘佛典中不同文本的敘事意涵。

5. 計畫成果自評

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制度的會議論集及學術期刊：

1. 丁敏，2006. 12（「神足飛行」的空間敘事），台大《佛學研究中心學報》第 12 期，頁 1-42。本論文為國科會專題計畫（95-2411-H-004-040-）的部分研究成果
2. 丁敏，2006. 12（「神通」與「幻術」多音複調的敘事），《宗教、文學與人生國際學術研討會論文集》，元智大學中國語文學系出版，頁 81-113。本論文為國科會專題計畫（95-2411-H-004-040-）的部分研究成果。

此二篇論文對本研究計畫的主題「漢譯大乘佛典中神通故事的敘事研究」，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，進行了在漢譯大乘佛典中的基本研究。以下將此二篇論文研究成果陳述如下：

1.1 由於佛經中「神足通」重要項目之一即是「神足飛行」；並且中國古代神魔小說中，人物騰雲駕霧凌空飛行、或騎某種神禽異獸飛行的意象，或許亦由此類經文的空中飛行敘事中，得到某些靈感啟發。因此本計畫首先中進行了「神足飛行」的研究。發現佛教大小乘經典中有關「神足飛行」的故事，多是依「神足飛行」的理論所展開的千變萬化的飛行故事。「神足飛行」中的身能飛行虛空和「此沒彼出」、「忽然不現、即至彼方」的空間轉換，都是身體在虛空中的移動展演，都與空間敘事有關。因此本論文以荷蘭學者米克·巴爾(Mieke Bal) 在《敘事學：敘事理論導論》(Narratology: Introduction to the Theory of Narrative) 中對「空間」的界定，來進行關於「神足飛行」的空間敘事分析。將佛經中「此沒彼出」、「忽然不現、即至彼方」的定型式套語，視為「結構空間」的神足飛行敘事；此外，歸納出「請佛應供」、「飛越世界」、「佛土遊行」三個主題的「神足飛行」，視為「主題化空間」的敘事。分別針對經文故事文本，進行「神足飛行」故事的

⁵⁴ 蒂費納·薩莫瓦約著，邵煒譯《互文性研究》，天津人民出版社，2003年1月初版。P.17- P.20

空間敘事特色分析：(一)關於「此沒彼出」、「忽然不現、即至彼方」是「神足飛行」故事的定型套語，亦常以「猶若力士屈申臂頃」的定型句式，來形容出沒之間瞬間的快速；「此沒彼出」勾勒出「神足飛行」的秘密飛行空間，增添隱形飛行的神秘想像空間。然此簡短的定型套語，經常只是提供故事的背景架構，推動情節的進行，本身不是故事事件描述的重點，只是作為「結構空間」的敘事。(二)至於「主題化空間」的敘事，神足飛行的空間場景鋪敘，本身就是事件描述的重點。本論文共歸納出「請佛應供」、「飛越世界」、「佛土遊行」三個主題的「神足飛行」空間敘事。(1)「請佛應供」運用信仰外道與信仰佛教的衝突事件，引出「神足飛行」盛大壯觀的空間場景，宛若一場凌空飛行的表演秀。而我們可以發現佛的眾弟子並非單調的隻身飛行，而是分別騎坐在他們變化出的「五百」華樹、牛、孔雀、金翅鳥、七頭龍、百鷓鴣、虎、師子、馬、六牙白象等等動物之上，依序出場凌空飛行。(2)在「飛越世界」的敘事方式上，關於赤馬天子飛越「世界邊」的敘事，以及「目連救母」的「神足飛行」敘事，則採取對比事件的方式，以「神足飛行」跨度的大小、速度的快慢、時間的短長的對比，形成整個故事的敘事離不開時間，但時間的開展，又靠空間來實現，可謂時間空間化的敘事筆法。而「目連救母」最初的救度原型，應是目連請佛和其前往摩利支天，以佛說法度化其母的故事。(3)在「佛土遊行」有關舍利弗與文殊師利「神足飛行」佛土的敘事，亦是採取羅漢/菩薩「神足飛行」速度懸殊的空間場景對比敘事，映襯出「神足飛行」多采多姿的空間敘事。而有關目連欲測佛聲遠近而遊佛土的空間敘事，更是隨著目連無止盡的神足飛行，卻不能窮究如來聲音的邊際，開展出空間的無邊無際。綜上所述可知，「神足飛行」的空間敘事，可有千變萬化的樣貌，在宗教傳播上相當具有神奇的魅力。

2.2「神通」與「幻術」都能無中生有變化事物之表象，都能展現有如魔術般的奇蹟魅力；因此「神通」與「幻術」在展演的行動上，的確可能產生令觀者混淆不清的現象，造成由不同觀者的視角觀看，會有不同的詮釋而發出不同的敘事聲音。因此本研究計畫亦以「神通」與「幻術」為研究範圍發表論文。從「敘事聲音」的角度切入，研究結果可以發現「神通」、「幻術」在大小乘佛典的記載中有所區隔、交涉與融通。然由於「神通」與「幻術」在表相上都似魔術表演，容易產生混淆。例如在佛教與外道的鬥法敘事中，佛教與外道都自觀己是行「神通」，而看待對方是行「幻術」。又例如從一般民眾的視角觀看比丘行使神通，常常發出的敘事聲音是以為其在行幻術來幻惑人。也有佛門中的惡比丘，為了自身的利養，故意誤導信眾將阿羅漢比丘的神通貶為「幻術」。事實上《阿含經》中對「神通」與「幻術」，有著本質區隔的敘事聲調，「開發神通，正向涅槃」是修行之路，而「幻術」是不真之術、是惑人的技法。然而此外，佛教更以「舊詞新義」的敘事方式，一方面保留外道或一般民眾對「神通」、「幻術」的舊理解；一方面賦予佛教「神通」、「幻術」以新內涵；讓「幻術」與「神通」產生新舊意涵並存的複調敘事。至大乘佛典中，在「諸法如幻」的視域背景下，「神通」被賦

予亦是「幻術」的新敘事聲音；然亦保留「神通」與「幻術」有所區隔的原本敘事聲調，強調「神通」是真幻術，「幻術」是假幻術；「神通」的幻術變幻無盡，而「幻術」的技法有其限度；「神通」與「幻術」畢竟有其不同的層次與境界；如此亦形成大乘佛典中「神通」與「幻術」的複調敘事。整體觀之，可以發現「神通」、「幻術」在本質與行動展演等各方面，各有其獨立的敘事聲調；亦有其相混的敘事聲調；二者之間可謂呈現多音複調的敘事聲音。

此外，由於本計畫牽涉到的大乘經典卷帙繁多，全部探討之內容分佈在大正藏經第 5 冊至第 17 冊，共 13 冊之中。初步閱讀、檢索有關神通的筆數，應接近 1000 筆左右，而此只是初步檢索而已。因此原本希望國科會能提供為期兩年的計畫期限，唯只核准 95 年度一年，是以還有許多議題未進行討論。然很感謝國科會 96 年 7 月通過筆者所提「漢譯大小乘佛典中神通故事的敘事研究」為期二年的研究計畫，因此筆者已陸續從事「大小乘佛典中的神通觀」、「『神足變身』的母題敘事」、「天耳通、他心通與天眼通的敘事動機」等議題的探討分析，相信可對漢譯大小乘佛典的神通敘事有更全面的探究。