

國立政治大學中國文學系國文教學碩士在職專班

一百零三學年度第一學期碩士學位論文

指導教授：丁敏



《西陽雜俎》神異僧人敘事
與教學設計之研究

研究生：戴欣怡

中華民國 104 年 1 月

目次

第一章 緒論	5
第一節 研究動機、範圍與目的	5
第二節 前人研究回顧	17
第三節 研究方法	24
第二章 高僧一行神異形象的建構	29
第一節 一行的成道歷程	33
一、出家始末與天台國清寺求法	33
二、修撰官方曆法—大衍曆	36
三、裴寬、普寂見證一行滅度	41
第二節 一行的個人特質—善記覽	46
一、過目不忘宮人冊	47
二、遇盧鴻	49
三、解太玄經	51
第三節 一行的神異展現	53
一、禳北斗事件	54
二、奉敕祈雨	57
小結	59

第三章《西陽雜俎》佯狂僧人神異形象的表現	61
第一節 癡狂出格：破戒	64
第二節 癡狂出格：遊戲三昧	69
第三節 癡狂出格：預言	72
一、佯狂與神通智慧的展現：釋「萬迴」之名	73
二、言默不定，每言必中	74
小結	76
第四章《西陽雜俎》神異僧人形象建構在教學上的運用	79
第一節 傳記小說化—人物擴寫技巧	81
一、教學活動	82
(一)教學主題與學生學習條件分析	82
(二)教學課程設計心智圖	83
二、教學成果及評量	84
三、教學省思及建議	92
四、教學活動現場	93
第二節 有效閱讀畫小說—談創造性概念	94
一、教學活動	96
(一)教學主題與學生學習條件分析	96
(二)教學課程設計心智圖	97

二、教學成果及評量	98
三、教學省思與建議	103
四、教學活動現場	104
小結	104
第五章 結論	107
參考書目	119
附錄	127
附錄一 傳記教學--擴寫 PPT	
附錄二 〈鴻門宴〉擴寫課程之學生作品	
附錄三 「加油添醋『話』小說」學習單：	
「《西陽雜俎》V.S. 《宋高僧傳》—文本互文性解讀」	
之學生作品	
附錄四 「閱讀心，心閱讀—分析與解讀」此課程之學生作品	
附錄五 「『異』起瘋狂讀小說」學習單：	
「《西陽雜俎》閱讀策略應用」之學生作品	



第一章 緒論

第一節 研究動機、範圍與目的

一、研究動機

佛教自東漢傳入中國，身為一個異質文化，要如何融入中土，傳達自身的宗教概念，是傳教者急需思考的一個問題。從思想方面來看，它與當時盛行的清談玄學之風結合，並開拓了中國的有無之說；由文學流變觀察，佛經大量的傳譯，不僅直接啟發輔教小說、變文、寶卷、禪詩等文學創作，更為中國文學帶來了新的主題、新的文體以及新的敘事風格，是影響了魏晉以後文學發展的原因之一。

以釋氏輔教之書來看，魯迅意識到此類書籍多為宣揚教義之用，內容多涉及佛像、佛經或僧人：

「釋氏輔教之書，《隋志》著錄九家，在子部及史部，今惟顏之推《冤魂志》存，引經史以證報應，已開混合儒釋之端矣，而餘則俱佚。遺文之可考見者，有宋劉義慶《宣驗記》，齊王琰《冥祥記》，隋顏之推《集靈記》，侯白《旌異記》四種，大抵記經像之顯效，明應驗之實有，以震聳世俗，使生敬信之心，顧後世則或視為小說。」²（六朝的鬼神志怪書（下））

這一類涉及靈異的佛道作品、以及三十六種有關幽異的志怪作品。根據《隋書·經籍志》記載皆著錄於「雜傳類」，而雜傳的歸類與編撰用意最初原只是為了整齊舊說，但因其編撰動機本就有務奇逞博好異的心態，故相對於正史之「正」傳，而被史家冠以「率爾」、「雜錯」的名義。內容博採漢魏六朝佛像瑞應、經塔顯效、僧徒高行異跡、投胎轉世、因果報應、地獄鬼神等事跡，排比次第集結成書，

¹ 孫昌武，《佛教與中國文學》（上海：上海人民出版社，1988年），頁94。

² 魯迅，《中國小說史略》（上海：上海古籍出版社，2006年4月），頁29。

並記載靈驗之事以使信徒產生敬信之心。此種文類既具備志怪小說神異的性質，又反應當時民間的宗教圖像。從佛教文學的角度觀察，筆者以為宣揚神道的釋氏輔教之書的特質，與搜奇記逸的志怪小說有彼此交融的可能性，亦能探討佛教文學如何由「輔教性質」轉變過渡為文學書寫的題材。

因此，志怪小說與佛教的交流是一個很重要的觀察面向，漢末社會環境混亂，百姓民不聊生，中國民俗的巫鬼神仙之說極為昌盛。正逢其時，小乘佛教亦隨著逐漸流傳，在兩者彼此混融的情況下，東晉以降名士紛紛以其在社會上所擁有的身分和聲譽聲援其所崇信的佛教，並多與當時的名僧或高僧相互往來，激使群眾也多樂聞喜談其教。於此乃有從造像、建齋、佈施、弘法、護法，以至於佛教思想的容受、闡發，從而提出中國化的本土論旨等文化之交流。宗教是一種群體現象，必須經由精神上的信仰與知識的傳遞和學習，方能將這個群體的神聖規範內化於心中，並做出種種反應³。因此，若以文學角度觀察，我們可以發現神鬼志怪之書由晉至隋產量極豐，創作者身份未定，讀書人與佛教徒兼有之。魯迅則指出魏晉南北朝志怪小說興盛的原因，是受了民間巫風、道教及佛教的刺激⁴。而唐代為中國小說發展承先啟後的階段，上承魏晉南北朝「殘叢小語」的筆記小說，下啟具多元情節的宋元話本，更是中國古典小說創作的繁盛時期。不僅作品繁多，當中記載志怪內容與宗教現象者更是多不勝數。現代學者汪辟疆就指出「唐時佛道思想，遍播士流，故文學受其感化，篇什尤多」⁵，可見佛教對唐代文學的影響之深。因此，若先行刪去各出家眾的作品，並排除其傳教的創作意圖，應該可以由中國古典小說中進一步觀察唐代的士紳對當時佛教的理解。

由唐代士人段成式所撰寫的《酉陽雜俎》，在唐代則為獨創之作，其所記載

³ 高慎濤、楊遇青，《中國佛教文學》（陝西：陝西人民出版社，2009年），頁21。

⁴ 「中國本信巫，秦漢以來，神仙之說盛行，漢末又大暢巫風，而鬼道愈熾；會小乘佛教亦入中土，漸見流傳。凡此，皆張皇鬼神，稱道靈異，故自晉訖隋，特多鬼神志怪之書。其書有出於文人者，有出於教徒者。文人之作，雖非如釋道二家，意在自神其教，然亦非有意為小說，蓋當時以為幽明雖殊途，而人鬼乃皆實有，故其敘述異事，與記載人間常事，自視固無誠妄之別矣。」魯迅，《中國小說史略》（上海：上海古籍出版社，2006年4月），頁56。

⁵ 汪辟疆校錄，《唐人小說》（上海：上海古籍書版社，1978年），頁39。

的內容繁雜，涉及仙佛鬼怪、人事以及動植物、寺廟等主題。形式上採取分類編錄的方式⁶。明胡應麟談及志怪之書時曾表示：「獨唐段氏《酉陽雜俎》最為迥出，……允謂奇之又奇者也。」⁷，指出搜集怪異之說是《酉陽雜俎》一個重要的特徵。《四庫全書·總目》亦指出其所載內容為「詭怪不經之談，荒渺無稽之物」⁸，魯迅的《中國小說史略》則統括式地描述了段成式《酉陽雜俎》之內容與價值。整本書在形式及體例上看似如同前朝的類書，但內容卻擴充許多，涉獵的範圍極廣：

「每篇各有題目，亦殊隱僻，如紀道術者曰《壺史》【費長房與壺公的神仙故事】，鈔釋典者曰《貝編》【最早的佛經是寫在貝葉上】，述喪葬者曰《屍窀》，志怪異者曰《諾皋記》，而抉擇記敘，亦多古艷穎異，足副其目也。」⁹

正如書名「雜俎」一樣，《酉陽雜俎》的內容「既奇且繁」，而作者段成式的創作態度是將怪異傳說視為事實來記載，而後再轉向人間生活的描述與實踐。《酉陽雜俎·序》表明了該書的著作立場：

固服縫掖者肆筆之餘，及怪及戲，無侵於儒。……。固役而不恥者，抑志怪小說之書。成式學落詞曼，未嘗覃思，無崔駰真龍之嘆，有孔璋畫虎之譏。飽食之暇，偶錄記憶，號《酉陽雜俎》。¹⁰

以實錄性質呈現增強故事的真實性和可信度，卻在題材上求異求新。該書既擁有志怪小說的特質，在另一方面又受到當時文學潮流的影響，與唐代「喜文穎異」

⁶ 「《酉陽雜俎》二十卷凡三十篇，今具在，並有《續集》十卷：卷一篇，或錄秘書，或敘異事，仙佛人鬼以至動植，彌不畢載，以類相聚，有如類書，雖源或出於張華《博物志》，而在唐時，則猶之獨創之作矣。」魯迅，《中國小說史略》（上海：上海古籍出版社，2006年4月），頁56。

⁷ 明·胡應麟，《少室山房筆叢》（上海：上海書店出版，2002年），頁88。

⁸ 清·紀昀，《四庫全書總目》（臺北市：藝文，1979年），頁25。

⁹ 魯迅，《中國小說史略》（上海：上海古籍出版社，2006年4月），頁56。

¹⁰ 唐·段成式著，《酉陽雜俎》（上海：上海古籍出版社，2012年），頁1。

及「設幻構奇」的小說創作理念彼此呼應。魯迅在《中國小說史略》中特別提出唐代文人創作小說的特殊性—有意為小說，此舉與當時的科舉選用人才制度有關，因此一時蔚為風尚。文中「意識之創造」為全段之關鍵，此乃說明當時撰寫小說的作者有意識的利用志怪形式，在幻奇的故事中表現社會生活和人生情感，加以創變，推陳出新，描述了唐人「作意」及「設幻」的創作觀點¹¹。《西陽雜俎》各個篇章，除了表現出筆記小說的雜記性質外，在內容和題材上則受到唐小說創作理念的影響。因此，經過作者段成式的有意識之創造與揀選，應能呈現唐人當時的社會及民俗思想，又較能反應非出家眾眼中的僧人形象，在某層面上具備了唐代佛教面貌的多元性特質。

本論文在研究《西陽雜俎》的文學性之外，古典小說與教學上的應用亦是筆者欲關注的主題之一。從事多年的國文教學，更希望能將理論與實際教學現場結合。在實際的教學現場中，筆者發現古典小說往往是學生刻意忽略的語文課程，其中原因經筆者調查，小說是通過典型的人物形象、典型的社會生活環境和完整的故事情節的具體描寫，用以反映現實生活的一種文學體裁。小說的主題隱含在小說的因果情節和人物描寫裡。那麼，主題、情節、人物三者在小說中的關係如何？李喬說：「在一篇小說中，所謂主題，作者不得直接說出來，要由故事情節來表達，而故事情節就是人物演出的內容。換言之：人物，是為了主題的顯現而演出那些情節。至於結構，也就是人物演出的形式。」¹²因此，要了解主題必先掌握故事情節，要掌握情節必先掌握情節的演出者—人物。故事中角色的舉手投足、一言一行都是形象呈現。所以，我們在分析人物形象時，不能忽略人物的行

¹¹ 「小說亦如詩，至唐代而一變，雖尚不離於搜奇記逸，然敘述宛轉，文辭華艷，與六朝之粗陳梗概者較，演進之跡甚明，而尤顯者乃是在時則始有意為小說。胡應麟(《筆叢》三十六)云，「變異之談，盛於六朝，然多是傳錄外訛，未必盡幻設語，至唐人乃作意好奇，假個說以寄筆端。」其云「作意」，云「幻設」者，則即意識之創造矣。此類文字，當時或為叢集，或為單篇，大率篇幅曼長，記敘委曲，時亦近於俳諧，故論者每訾其卑下，貶之曰「傳奇」，以別于韓柳輩之高文。顧世間則甚風行，文人往往有作，投謁時或用之為行卷，今頗有留存于《太平廣記》中者(他書所收，時代及撰人多錯誤不足據)，實唐代特絕之作也。」魯迅，《中國小說史略》(上海：上海古籍出版社，2006年4月)，頁41。

¹² 李喬，《小說入門》(台北：時報文化，1986年)，頁159。

動描寫。在研究《西陽雜俎》敘事方式及人物形象的主題時，「如何對高中生進行『小說』文類之教學」的教學內容，亦成了撰寫時的相關議題。

綜上所述，《西陽雜俎》不僅有著奇且繁的思想內容，在編寫體裁更呈現了小說轉變時期的特殊性。再加上作者段成式以愛好佛學、博學強記¹³而聞名，《西陽雜俎》全篇內容有不少情節涉及佛像、佛寺、僧人、道士、術士等題材。而「神異」的故事主題，乃是作者段成式在書中描寫比例最多的部份。本論文立足於佛教文學與敘事的觀點上，試著探討文學作品如何由「輔教性質」轉變過渡為文學書寫的題材，並著重於僧人神異形象與非常事件的描述。當《西陽雜俎》的撰寫者將這些世俗眾生的想法凝聚在特定的文化情境及書寫空間內，具備何種共同的思想主題，展現了當時文人對於「佛教」的真實看法。

二、研究範圍與作者簡介

段成式的《西陽雜俎》，以其內容廣博受到歷代學者的重視，並且多有徵引。筆者發現，在唐代就有不少筆記小說摘引自《西陽雜俎》¹⁴，自唐以後，歷代學者對此書的著錄和引用日漸增多，如《新唐書·藝文志》、《郡齋讀書志》等¹⁵。

¹³ 《舊唐書·列傳卷一百一十七》記載：「成式，字柯古，以廕入官，為秘書省校書郎。研精苦學，秘閣書籍，披閱皆遍。累遷尚書郎。咸通初，出為江州刺史。解印，寓居襄陽，以閑放自適。家多書史，用以自娛，尤深於佛書。所著《西陽雜俎》傳于時。」段成式為唐朝宰相段文昌之後，當時佛教已極昌明，父多與佛經溝通，家多奇篇秘笈。引自夏廣興，〈段成式《西陽雜俎》與佛教〉，《欽州師範高等專科學校學報》（第17卷第3期，2002年9月），頁11。《南楚新聞》段成式條記：「唐段成式詞學博通，精通三教，復強記，第批閱文字，雖千萬言，一覽略無遺漏。」語出《太平廣記》（北京：中華書局，1961年），卷一百九十七，頁1480。

¹⁴ 《明皇雜錄》類屬「唐宋史料筆記叢刊」共二卷及《別錄》一卷，唐鄭處誨撰。處誨字延美，滎陽人。宰相餘慶之孫。太和八年登進士第。官至檢校刑部尚書，宣武軍節度使。事跡附見《舊唐書·鄭餘慶傳》。是書成於大中九年（西元855年），有處誨自序。記載了唐玄宗一代雜事，偶亦兼及肅、代二朝史實，從中可見玄宗前期之勵精圖治與後期之耽於聲色之判然有別，並涉及古典文學的條目包括《雨霖鈴》之誕生、杜甫食牛肉而死、死姚崇算計活張說、王維授偽官之作《凝碧池》、《舞馬詞》等。筆者認為段成式與鄭處誨兩人都繼承了中國古代好奇志異的傳統，而由於創作動機的不同，兩人在寫作態度上亦存在差別：段氏出於自娛，在記錄故事時力求客觀真實之外，更表達出求奇的寫作風格和宗教情感；鄭處誨受「觀賢知世，無競惟人；為君之道，善察去宥的史鑒觀」影響，以政治角度觀察當代，令後人慎思朝代興衰之因。

¹⁵ 早在晚唐時，段成式的《西陽雜俎》就受到學者的重視，最早引用《西陽雜俎》的是馮贇的《雲仙雜記》，馮書摘引「築糠三尺」和「翻綽入水」兩條，只是字句略有不同。可見，此書一經問世，就受到當時學者的關注。入宋，《西陽雜俎》流傳更為廣泛，被著錄於當時的官私書目中。

清代《四庫全書總目》則認為《西陽雜俎》乃是「小說之翹楚」¹⁶。近現代以來，越來越多的學者開始重視和關注唐代的筆記小說，並且出現了專題性的研究著作和學術論文，最基礎的研究成果就是點校本開始出現。方南生於1981年點校的《西陽雜俎》中華書局版本是目前最通行的閱讀版本，此版本以明代萬曆年間常熟趙琦美校勘本作底本，參校《學津》、《津逮》、《稗海》、《太平廣記》諸本，校勘精善。近現代以來，《西陽雜俎》仍受到學者的重視，這些學術成果為我們進一步研究《西陽雜俎》及其作者段成式奠定了堅實的基礎，並為本課題的探討提供了寶貴的借鑒資料。

從目前的研究情況來看，李劍國、周勛初以及方南生等學者都曾撰文考訂過段成式的生平事蹟，尤其是方南生在點校《西陽雜俎》後所撰的〈段成式年譜〉，對段成式的生平事蹟進行了比較合理的考述¹⁷，茲整理如下：

1. 生於西蜀，後隨父赴長安

段成式生於西蜀，憲宗元和二年（西元807）隨父至長安後，元和年間一直在長安。穆宗長慶元年（西元821），段文昌入相未逾一年，自表還政，後授劍南西川節度使同平章事。段成式也隨父入蜀，《新唐書·段志玄傳附傳》云：「侍父于蜀，以畋獵自放，文昌遣吏自其意諫止。明日以錐免遍遺幕府，人為書，因所獲儷前世事，無複用者，眾大驚。」¹⁸穆宗長慶四年（西元824），據《舊唐書·

宋代最早著錄《西陽雜俎》的是《新唐書·藝文志》，列於小說家類，為三十卷。元、明、清三代官私書目對《西陽雜俎》亦多著錄，如元代馬端臨的《文獻通考》，脫脫主持修撰的《宋史·藝文志》；明代高儒的《百川書志》，楊士奇主持編撰的《文淵閣書目》，錢謙益的《絳雲樓書目》；清代瞿鏞的《鐵琴銅劍樓藏書目錄》，楊守敬的《日本訪書志》，張金吾的《愛日精廬藏書志》，金星軫的《文瑞樓書目》，李慈銘的《越縵堂讀書記》等，以及紀昀主持編修的《四庫全書》。姚春華，《段成式《西陽雜俎》研究》（上海：上海師範大學人文與傳播學院碩士論文，2011年），頁1。

¹⁶ 清·永瑤、紀昀等，《四庫全書總目·子部·小說家類三》（北京：中華書局，1965年），卷142，頁1214。

¹⁷ 方南生，〈《西陽雜俎》版本流傳的探討〉，《福建師大學報》第3期（1979年），頁13。

¹⁸ 宋·歐陽修等，《新唐書·段志玄傳附傳》（北京：中華書局，1976年），卷89，頁3764。

段文昌傳》云：「敬宗即位，征拜刑部尚書，轉兵部，兼判左丞事。」¹⁹段文昌由蜀被征入京，段成式隨父自西蜀赴長安。

2.先赴浙西，後赴揚州

文宗太和元年（西元827），段成式赴浙西往依李德裕，旋又赴揚州。《酉陽雜俎》續集卷4〈貶誤〉云：「予太和初，從事浙西贊皇公幕中，嘗因與曲宴，予後偶得《虞翻集》，果如公言。」²⁰可知段成式從事李德裕幕府於浙西。又《舊唐書·段文昌傳》云：「文宗即位，（段文昌）遷御史大夫，尋檢校尚書右僕射、揚州大都督府長史、同平章事、淮南節度使。」²¹顯見段成式入浙西不久便隨父宦前往揚州。段成式入浙西不久便隨父宦前往揚州。《酉陽雜俎》書中有很多關於揚州的材料²²。

3.隨父往荊州，後隨父往西蜀

太和四年（西元830），段成式隨父往荊州，《酉陽雜俎》前集卷6《藝絕》云：「舉人高映善意疆，成式嘗于荊州藏鈞，每曹五十餘人，十中其九。同曹鈞亦知其處，當時疑有他術。」《酉陽雜俎》前集卷8《黥》云：「荊州街子葛清，勇不膚撓，自頸以下遍刺白居易舍人詩。成式常與荊客陳至呼觀之，……，凡

¹⁹ 後晉·劉昫等，《舊唐書·段文昌傳》（北京：中華書局，1975年），卷167，頁4369。

²⁰ 唐·段成式著，《酉陽雜俎》，（上海：上海古籍出版社，2012年），頁57。

²¹ 後晉·劉昫等，《舊唐書·段文昌傳》（北京：中華書局，1975年），卷167，頁4371。

²² 如《酉陽雜俎》前集卷10《物異》云：「壁影，高郵縣有一寺，不記名，講堂西壁槐道，每日晚，人馬車輿影悉透壁上，衣經紫者影中鹵莽可辨。壁厚數尺，難以理究。辰午之時則無。相傳如此二十餘年矣，或一年半年不見。成式太和初，揚州見寄客及僧說。」《酉陽雜俎》續集卷7《金剛經鳩異》云：「太和二年，於揚州僧棲簡處聽《平消禦注》一遍。」《酉陽雜俎》前集卷五《怪術》云：「眾言石晁有奇術，在揚州，成式數年不隔旬與之相見，言事十不一中。」《酉陽雜俎》前集卷6《藝絕》云：「山人石晁尤妙打疆，與張又新兄弟善，暇夜會客，因試其意疆，注之必中，……，晁後居揚州，成式因識之，曾祈其術，石謂成式曰：‘可先畫人首數十，遺胡越異辨則相授。疑其見欺，竟不及畫。’以上引文見唐·段成式著，《酉陽雜俎》（上海：上海古籍出版社，2012年），頁12、68、54、73。

刻三十余處，首體無完膚，陳至呼為『白舍人行詩圖』也。」足證段成式隨父在荊州。太和六年（西元832），段成式隨父自荊州赴西蜀，《酉陽雜俎》續集卷7《金剛經鳩異》云：「太和六年，於荊州僧靖奢處，聽《大雲疏》一遍。」²³《舊唐書·段文昌傳》云：「（太和）六年，復為劍南西川節度。」²⁴可知段成式隨父自荊州赴西蜀。

4. 父卒歸長安，以父蔭入官

太和九年（西元835），段成式之父文昌卒。開成二年（西元837），段成式以父蔭入官。《酉陽雜俎》續集卷4《貶誤》云：「開成初，予職在集賢，頗獲所未見書。」²⁵又《酉陽雜俎》續集卷5《寺塔記上》云：「武宗癸亥三年夏，予與張君希復善繼，同官秘丘（一作秘書），鄭君符夢復，連職仙署，……，後三年，予職於京洛。」²⁶可知，段成式于文宗開成初至武宗會昌六年（西元846）任職於京洛，任集賢殿修撰。

5. 出為吉州刺史，後出為處州刺史

宣宗大中元年（西元847），段成式出為吉州刺史。《新唐書·段志玄傳附傳》云：「擢累尚書郎，為吉州刺史，終太常少卿。」²⁷又《酉陽雜俎》續集卷5《寺塔記上》云：「及刺安成，至大中七年歸京，在外六甲子，所留書籍，捕壞居半。」²⁸至大中七年段成式返京，期間正好六年，所謂「在外六甲子」。《直齋書錄解題·小說家類》載：「《廬陵官下記》二卷，段成式撰，為吉州刺史時也。」²⁹可知段成式的另一著作《廬陵官下記》即是在吉州所作，惜此書現已亡

²³ 唐·段成式著，《酉陽雜俎》（上海：上海古籍出版社，2012年），頁26、44。

²⁴ 後晉·劉昫等，《舊唐書·段文昌傳》（北京：中華書局，1975年），卷167，頁4371。

²⁵ 唐·段成式著，《酉陽雜俎》（上海：上海古籍出版社，2012年），頁49。

²⁶ 唐·段成式著，《酉陽雜俎》（上海：上海古籍出版社，2012年），頁245。

²⁷ 宋·歐陽修等，《新唐書·段志玄傳附傳》（北京：中華書局，1976年），卷89，頁3764。

²⁸ 唐·段成式著，《酉陽雜俎》（上海：上海古籍出版社，2012年），頁71。

²⁹ 宋·陳振孫撰，徐小蠻、顧美華點校，《直齋書錄解題》（上海：上海古籍出版社，1987年），卷11，頁321。

佚。大中九年（西元855），段成式出為處州刺史，自長安赴處州。《新唐書·地理志五》記：「處州縉雲郡，上……東十裡有惡溪，多水怪，宣宗時刺史段成式有善政，水怪潛去，民謂之好溪。」³⁰可見，段成式于大中九年任處州刺史，並且有善政，受到當地民眾的推崇。

6.從事徐商幕府，後為江州刺史

大中十三年（西元859），段成式罷處州刺史，閒居襄陽，從事徐商幕府時，與徐知古、溫庭筠等相善，往還唱和。《舊唐書·段文昌傳附傳》云：「解印，寓居襄陽，以閑放自適。」³¹《新唐書·藝文志四》云：「《漢上題襟集》十卷，右唐段成式輯其與溫庭筠、余知古酬和詩筆箋題。」³²據此可知，段成式與溫庭筠、余知古交往甚厚。另外，段成式的詩文如《觀山燈獻徐商尚書並序》、《和徐商賀盧員外賜絳》、《寄余知古秀才散卓筆十管軟健筆十管書》、《嘲飛卿七首》、《與溫飛卿書八首》等，也可說明段成式在襄陽時與他們交往密切。《舊唐書·段文昌傳附傳》云：「咸通初，出為江州刺史。」³³懿宗咸通元年(860)，段成式為江州刺史。

7.卒于長安

咸通四年（西元863）六月，段成式卒于長安。《新唐書·段志玄傳附傳》云：「擢累尚書郎，為吉州刺史，終太常少卿。」³⁴表明段成式離江州歸長安後，曾任太常少卿，這也是他的最後一個官職。《南楚新聞》云：「太常(少)卿段成式，相國文昌子也，與舉子溫庭筠親善，咸通四年六月卒。」³⁵可知段成式於咸通四年六月卒，終年約六十一歲。

³⁰ 宋·歐陽修等，《新唐書·地理志五》（北京：中華書局，1976年），卷41，頁1062。

³¹ 後晉·劉昫等，《舊唐書·段文昌傳》（北京：中華書局，1975年），卷167，頁4369。

³² 宋·歐陽修等，《新唐書·藝文志四》（北京：中華書局，1976年），卷60，頁1624。

³³ 後晉·劉昫等，《舊唐書·段文昌傳》（北京：中華書局，1975年），卷167，頁4369。

³⁴ 宋·歐陽修等，《新唐書·段志玄傳附傳》（北京：中華書局，1976年），卷89，頁3764。

³⁵ 宋·李昉，《太平廣記》（北京：中華書局，1961年），卷351，頁2782。

綜上略考，段成式約生於唐德宗貞元十九年（西元803），幼年至青少年時期隨父親輾轉于西蜀、長安、荊州、揚州等地。父段文昌卒後，段成式歷官秘書省校書郎、尚書郎、集賢殿修撰、吉州刺史、處州刺史、徐商幕府從事、江州刺史，終太常少卿，卒於咸通四年（西元863）³⁶。《酉陽雜俎》中有大量的線索可以幫助我們考察作者的生平事蹟，這些資料表明段成式閱歷豐富，博聞廣識，具有創作《酉陽雜俎》的能力。

《酉陽雜俎》內容廣泛，但通過對《酉陽雜俎》全書的梳理，便可發現段成式著述有一定的創作目的和編撰特點，這對於理解全書的內容大有裨益。在編纂形式及創作觀念上，此書表現了「奇、幻和博」三種特徵：段成式本著與當時喜奇好異的相同撰作旨趣，故所記者多為新奇怪異之事。再加上處於唐中葉多元文化社會的背景下³⁷，段成式的一些觀點，正好反映了唐代尊道崇佛及迷信神仙的思想。所以《酉陽雜俎》中大量內容都體現出神幻的特點，在《酉陽雜俎》中涉及道教思想的內容有一百零五條，佛教思想的內容有二百八十五條，約占全書的三分之一。而唐代以前，文人追求博學與文采並重。周勛初在《唐人筆記小說考索》中分析道：「因為其時文學處於自覺的初期，各種觀念融而未分，學者與文人之間尚未分途，因此士人追慕的目標，是博學與文采並重。」³⁸《酉陽雜俎》前集二十卷，續集十卷，內容豐富，包羅萬象，整部著作體現出博的特色。

唐代文士與政治環境與佛教的交流相當頻繁，而作者段成式本身更是「尤深於佛書。段成式為唐朝宰相段文昌之後，其父多與佛經溝通，家多奇篇秘笈³⁹，

³⁶ 據《舊唐書卷一百七十·列傳一百二十》記載：「成式，字柯古，以廕入官，為秘書省校書郎。研精苦學，秘閣書籍，披閱皆遍。累遷尚書郎。咸通初，出為江州刺史。解印，寓居襄陽，以閑放自適。家多書史，用以自娛，尤深於佛書。所著《酉陽雜俎》傳于時。」後晉·劉昫，《舊唐書》（北京：中華書局，1971年），頁4371。

³⁷ 「在經歷了唐初三帝的三教共存、道先佛後政策和武則天與唐中宗的三教共存、佛先道後政策這兩個左右搖擺的階段之後，唐代三教並行、不分先後的政策在唐睿宗統治時期正式形成，終唐之世，遂為定制。」寇養厚，〈唐代三教並行政策的形成〉，《東岳論叢》第4期（1998年），頁34。

³⁸ 周勛初，《唐人筆記小說考索》（江蘇：鳳凰出版社，1996年），頁249。

³⁹ 夏廣興，〈段成式《酉陽雜俎》與佛教〉，《欽州師範高等專科學校學報》第17卷第3期（2002

與中晚唐許多著名的文人一樣，在唐代兼容並蓄的文化渲染下，其多所深諳佛學。《酉陽雜俎》二十卷，續卷十卷，其中〈寺塔記〉一卷，載長安兩街佛刹，並及寺中壁畫；〈貝編〉專載釋氏諸事；〈金剛經鳩異〉一卷，專載述《金剛經》應驗故事，而其他類別篇章，亦間涉佛教。若將主題置於「宗教與文學交涉」的脈絡中觀察，正可以涵容佛教神異概念、小說創作角度與作者撰書動機。佛教為一外來宗教，僧人為主要的傳播者，自然需以一種宗教性神異的方式傳達教義以及吸引信眾，因此神通就是一個很好的表現方式。在民間宗教逐漸接受的同時，「志怪」一類在文人的描述下，往往對僧人的形象賦予神異及道術化的表現。《酉陽雜俎》正好與志怪小說求異求新的創作態度相似，我們可以觀察到撰寫志怪小說時，文人往往利用佛經故事的素材，並試著在敘事筆法上強調故事的真實性，甚至將整個故事完全漢化，改寫創作成具有中土特色的故事文本，如《靈鬼志》中書生身份的轉變，就是一個很好的例子⁴⁰。這則演化自佛經的故事，內容幻奇之極，文辭清麗，敘事委曲，比之前的志怪小說更注意人生情趣，更具文學性。因此，本論文將研究範圍鎖定於《酉陽雜俎》書中唐著名的神異僧人一行及其書中所提及的佯狂高僧，試著理解及建構其志怪內容及雜記類體例彼此涵容的文化情境。

另外，本論文與教學相關的主題亦配合《酉陽雜俎》的神異敘述及互文性特色。採用有效閱讀教學策略，藉由歷年指考及模擬考題的分析，讓學生了解小說中的伏筆、段落和結構的獨特安排，並進一步研究敘事角度的人稱敘寫，落實理論與教學相合的「行動」研究。⁴¹

年9月)，頁11。

⁴⁰〈六朝的鬼神志怪書(上)〉：「魏晉以來，漸譯釋典，天竺故事亦流傳世間，文人喜其穎異，于有意或無意中用之，遂脫化為國有，如晉人荀氏作《靈鬼志》，亦記道人入籠子中事，尚雲來自外國，至吳均記，乃為中國之書生。」魯迅，《中國小說史略》，頁29。

⁴¹ 行動研究(Action Research)是由情境中的人針對情境中的問題進行系統性的研究。教育上的行動研究起於教室實務工作者每日教育工作中實際產生的問題，是一持續不斷的研究循環過程與努力，研究者致力於行動與反思間的緊密連結。其宗旨在改善實務，不在產生知識。是在實務工作中試驗想法，改善現狀，並透過行動研究增進實務工作者的知識與專業。行動研究的循環

三、研究目的

筆者觀察到《西陽雜俎》的作者段成式運用不同的敘事角度，以記奇記異的方式，對佛教教義及僧人形象做了多種的描寫。其中又以高僧的神異與佯狂表現記載最為豐富。高僧的神異敘事與佛教神通在中國產生符號意義的置換與轉變有關，佛教原有的「神通」觀念進入中國之後，受到中國本有的鬼神玄怪、神仙方術、陰陽五行、占卜讖緯等神異觀念之影響。在表現形式上皆為超自然的力量與現象，於是兩者被加以串連、互相混淆。在這種情形之下，佛教神通的原始意義被中國化，由佛教經典之「神通」，變形與擴大為中國僧傳中的「神異」⁴²。《西陽雜俎》中的各個篇章，皆表現出對僧人神異事跡記載的濃厚興趣。此外，行為癡狂及出格的僧人亦為《西陽雜俎》文本中刻意書寫的對象。因此，本論文試圖從《西陽雜俎》的雜記類體裁與僧人故事主題的分析著手進行研究，希望藉此瞭解佛教文學中僧人的題材與主題，在唐代古典小說繁盛期的特色與改變；並從中理解僧人形象塑造所代表的時代文化意涵，以及佛教中國化在唐代的一個側面。

另外，筆者採用有效閱讀教學策略，試圖將《西陽雜俎》與高中國文科教學的語文表達練習互相結合，有步驟性地教導學生系統化的學習，並醞釀出對內容具創造性的看法。秉持著「建構閱讀概念，豐富語文表達能力」與「搭建閱讀鷹架，培養認知解釋的能力」的兩大課程目標，讓學生實際操作深度閱讀的歷程，融合解構文章與繪製概念圖的方式，品味小說情節增添的趣味，以期學生能進一步創作出獨特的文學作品。

階段為：計畫、行動、觀察、反省。實務工作者先尋找一個研究起點、問題，釐清問題或困難所在的情境，發展行動策略並付諸實踐，並有不斷反省、檢視行動的循環過程，最後公開行動策略知識，亦即教師行動實踐知識。蔡清田，《教育行動研究》（台北：五南，2008年02月），頁12。

⁴² 如梁·慧皎《高僧傳》設有「神異」一科，《續高僧傳》則將《高僧傳》中的「神異」改為「感通」；《宋高僧傳》沿續之，而以（神異）名篇，敘述僧人神奇靈異事蹟的原因。〈慧皎《高僧傳》及其神異性格〉中指出：「當時慧皎撰集《高僧傳》特列〈神異篇〉，除為了回應本土道教特重神異，也具現這個時代的共同興趣」。詳參李豐楙，《誤入與謫降》（台北：學生書局，1996年），頁315-336。

第二節 前人研究回顧

一、大陸目前研究現況⁴³

據韓釘釘〈近二十年段成式《酉陽雜俎》研究綜述〉一文的初步統計，1979年至今中國大陸公開發表的關於研究《酉陽雜俎》的文章共計40餘篇，其中包括2篇碩士論文、1篇博士論文，目前尚無專著出現。其中內容涉及該書的版本流傳，思想內容、藝術特色、與佛教關係、對他書影響、〈葉限〉研究、詞彙考釋、點校訂補等幾個方面。茲整理如下：

（一）關於《酉陽雜俎》版本流傳的研究

因版本流傳年代久遠，歷來各書對其卷數的記載不一。方南生〈《酉陽雜俎》版本流傳的探討〉⁴⁴一文，對該書各種版本的源流進行了探析該書共有二十卷，續集十卷，並指出稗海本和趙本最具代表性。更進一步證實了續集確出段氏之手，而非胡應麟輯定。陳連山的〈《酉陽雜俎》在李朝成宗時代的刊刻〉⁴⁵，根據朝鮮刊刻《酉陽雜俎》的日本古代抄本，考察出該書首次在朝鮮刊刻和完工的時間，並指出由於朝鮮士大夫對原書完整性的保留，該刊本具有較高的版本價值。

（二）關於《酉陽雜俎》思想內容的研究

李曉霞〈《酉陽雜俎》中的鬼文化淺探〉⁴⁶針對《酉陽雜俎》中的鬼文化，從對鬼的記載和描述出發，分析書中的人與鬼，鬼與神的關係。並把書中所記載的人鬼之事分為三個層次：化鬼，遇鬼，卻鬼。得出人們對鬼表現出既敬又怕的矛盾心理，不僅體現了古人生命的憂患意識，更體現了他們對生命的熱愛和依

⁴³ 以下內容整理自韓釘釘，〈近二十年段成式《酉陽雜俎》研究綜述〉，《柳州師專學報》第25卷第6期（2010年12月），頁55-59。

⁴⁴ 方南生，〈《酉陽雜俎》版本流傳探討〉，《福建師範大學學報：哲學社會科學版》第3期，1979年。

⁴⁵ 陳連山，〈《酉陽雜俎》在李朝成宗時代的刊刻〉，《中國典籍與文化》第2期，1998年。

⁴⁶ 李曉霞，〈《酉陽雜俎》中的鬼文化淺探〉，《遼寧工程技術大學學報：社會科學版》第2期（2009年），頁184-186。

戀。這篇文章雖未展開深入的論述，但對於我們認識中《酉陽雜俎》鬼文化的內涵有一定的幫助。

歐陽健的〈從《酉陽雜俎》看神怪小說的真諦〉⁴⁷視角新穎，立論翔實。他從人與自然關係的角度出發，把段成式怪異觀的來源歸結於其對大自然萬事萬物的關注，提出「通感」與「變化」是《酉陽雜俎》的兩大中心題旨。

（三）關於《酉陽雜俎》藝術特色的研究

敘事特徵方面值得注意的文章有四篇。其中兩篇分別從宏觀性上把握《酉陽雜俎》藝術特色：倪楊的〈論《酉陽雜俎》奇異故事的雙重特性〉⁴⁸與安正發的〈論《酉陽雜俎》及其敘事特徵〉⁴⁹。前者分析了《酉陽雜俎》亦真亦幻雙重特點的具體表現及成因。所謂真，是指段氏在記錄故事時力求客觀真實；而奇則指他求奇的寫作風格和宗教情感。後文先總結了作品的主要內容，然後從《酉陽雜俎》的搜奇、實錄、博聞等鮮明的敘事特徵出發，探討了書中故事以類相從的嚴整性和多類互補的放射性。其中搜奇和實錄與前篇文章無多大差異，不同之處在於作者認為段氏博采異聞，不僅從大量的前代文獻上掘取創作靈感，還進行了積極地調查採訪。

石麟的〈論段成式《酉陽雜俎》中的傳奇作品〉⁵⁰則是針對《酉陽雜俎》中涵蓋法術、世態、豪俠、異遇、因果等多種類別的近20篇傳奇作品的藝術成就，所做的具體而有條理的分析。他指出段氏在法術類作品中融入了濃厚的人性色彩，在世態類作品中又吸收了清新的域外氣息。在表現手法上，《酉陽雜俎》呈現作者善於編寫富有傳奇意味的故事。該文寫得簡潔明晰，是一篇討論《酉陽雜俎》藝術特色中較有價值的文章。

⁴⁷ 歐陽健，〈從《酉陽雜俎》看神怪小說的真諦〉，《明清小說研究》第4期，1997年。

⁴⁸ 倪楊，〈論《酉陽雜俎》奇異故事的雙重特性〉，《語文學刊》第11期，2009年。

⁴⁹ 安正發，〈論《酉陽雜俎》及其敘事特徵〉，《電影評介》第20期，2008年。

⁵⁰ 石麟，〈論段成式中《酉陽雜俎》的傳奇作品〉，《黃岡師範學院學報》第5期，2002年。

此外，還有李莉的《《西陽雜俎》的博雜特徵及其文化人類學研究》⁵¹，文章採用文化人類學動態的、歷時性的研究方法，將博雜性特徵作為研究重點，考察分析了《西陽雜俎》的奇異性特徵，分別體現了該書的文學價值與文化價值。

（四）關於《西陽雜俎》與佛教的研究

涉及這方面的重要文章有2篇，一篇是夏廣興的〈段成式《西陽雜俎》與佛教〉⁵²，該文特別就幾個比較突出的佛教題材與故事類型加以比較，揭示出漢譯佛典尤其是《賢愚經》和《大唐西域記》等對《西陽雜俎》內容題材的深遠影響。作者把書中對佛教故事的借用分為兩種情況，一種是《西陽雜俎》對佛經的改寫，或者稍加增飾後逐步將其中的人物、環境本土化；另一種則是直接將佛教故事完全中國化，但故事結構及主要情節仍沿用佛經故事。文章最後指出晚唐小說敘事描寫發生的巨大變化，得利於盛極一時的佛教發展：佛教不斷向文化深層的滲透，極大地影響了作家的創作理念，佛經故事提供的一些故事題材，成為小說作家取之不盡的源泉。

張朝富〈《西陽雜俎》所反映的唐代軍隊佛教信仰〉⁵³，指出唐代佛教各種信仰的不平衡發展以及唐代軍事組織中《金剛經》信仰和毗沙門天王信仰最為普遍。兩者之中，後者因其直觀針對性強，更適合軍隊信仰。該文選題角度新穎，論據確鑿可信，足以補正史中關於唐代軍事組織宗教信仰之缺。另有鄭啓暉的博士論文《段成式的《西陽雜俎》研究》⁵⁴，文中的第三章也論述了《西陽雜俎》中記載的宗教敘事，其中一節主要考察了佛教對《西陽雜俎》題材的影響以及段成式對佛教題材的處理運用方式。作者指出段氏在編造故事時塑造了許多佛教人物，並加入了讀經題材和冥界、地獄等佛教觀念，這些都擴大了小說的運用空

⁵¹ 李莉，《《西陽雜俎》的博雜特徵及其文化人類學研究》，廣西師範大學碩士論文，2001年。

⁵² 夏廣興，〈段成式《西陽雜俎》與佛教〉，《欽州師範高等專科學校學報》第3期，2002年。

⁵³ 張朝富，〈《西陽雜俎》所反映的唐代軍隊佛教信仰〉，《齊齊哈爾大學學報：哲學社會科學版》第6期，2008年。

⁵⁴ 鄭啓暉，《段成式《西陽雜俎》研究》，中國社會科學院博士論文，2002年。

間。在此章的另一小節，作者探討了佛教敘事對小說敘事情節模式的影響，認為佛教的再生情節對書中的敘事提供了獨特的情節結構。該論文還論述了《酉陽雜俎》所反映的其他宗教題材，因為不涉及與佛教關係，此處不再贅述。

（五）關於《酉陽雜俎》對他書影響的研究

《酉陽雜俎》是中國古代重要的志怪、傳奇小說之一，它既對前代諸多作品有所繼承和發展，啟迪了後世志怪小說的創作，對《夷堅志》、《西遊記》、《聊齋志異》的影響尤為深刻。楊義的〈從《酉陽雜俎》到《夷堅志》〉⁵⁵詳細地比較分析了兩書內在的相同和不同之處，指出《夷堅志》在書名和序次等方面繼承了《酉陽雜俎》。

《明清小說研究》有一篇論文名為〈從《禹鼎志》到《西遊記》—《西遊記》作者新證之三〉⁵⁶，該文第五部分〈《西遊記》與《酉陽雜俎》〉討論了悟空的原型以及《西遊記》故事主體都是承繼《酉陽雜俎》。

顏建真的〈論《酉陽雜俎》對《聊齋志異》的影響〉⁵⁷，認為段、蒲兩人都繼承了中國古代好奇志異的傳統，所以《聊齋志異》在文體、素材來源、題材、思想四方面均對《酉陽雜俎》有所繼承和借鑒。而由於創作動機的不同，兩人在寫作態度上亦存在差別：段氏出於自娛，僅對故事作簡單的整理；蒲翁為了寄懷，在前者的基礎之上對故事進行了各方面的加工。

（六）關於《酉陽雜俎》中〈葉限〉的研究

格林兄弟創作的〈灰姑娘〉廣為傳誦，進入20世紀90年代，學界才逐漸注意到《酉陽雜俎》中〈葉限〉一文的重要性。陸續有學者以〈葉限〉為主要參照，通

⁵⁵ 楊義，〈從《酉陽雜俎》到《夷堅志》〉，《齊魯學刊》第2期，1992年。

⁵⁶ 石鐘揚，〈從《禹鼎志》到《西遊記》—《西遊記》作者新證之三〉，《明清小說研究》第4期，2006年。

⁵⁷ 顏建真，〈論《酉陽雜俎》對《聊齋志異》的影響〉，山東師範大學碩士論文，2005年。

過對我國各地〈灰姑娘〉故事異文的挖掘和分析，嘗試運用各種新方法探討〈葉限〉的內涵以及與其他作家作品的關係。這一時期關於〈葉限〉的研究可分為：中國〈灰姑娘〉的研究；中西〈灰姑娘〉之比較研究；中國〈灰姑娘〉流播研究三大塊。這也是當時學界關於《酉陽雜俎》研究的一個小高潮。不過，因為不涉及本論文所探討的神異僧人範圍，此處不再做深入討論。

（七）關於《酉陽雜俎》與外來文化的研究

近年來有的學者就從《酉陽雜俎》中記載的故事來反觀中印文化的交流。薛克翹的〈從《酉陽雜俎》看中印文化交流〉⁵⁸當屬此類。該文認為印度密教影響了唐玄宗以及唐代的民俗和文學藝術，段成式《酉陽雜俎》中的〈金剛經鳩異〉顯然是受《金剛經》影響產生的。

除了以上這些文章之外還有鄭啓暉的《段成式《酉陽雜俎》研究》⁵⁹，該論文結合前人研究成果較為詳細嚴密地探討了《酉陽雜俎》在唐代文學史上的成就與意義。論文共分為五章，內容涉及《酉陽雜俎》的成書及版本問題；段氏「亦真亦奇」的寫作態度及其博物特徵，以及《酉陽雜俎》中的宗教敘事及中外敘事；《酉陽雜俎》在筆記小說變化發展中的位置及其對後代文學的影響。最後，作者把《酉陽雜俎》的內涵價值歸納為繼承性、獨創性及開放性三個特徵，指出後世諸多文學作品皆取材于段成式的《酉陽雜俎》，其書中的一些故事也發展演變為小說與戲曲。這篇論文雖與前人研究觀點有所交叉，但仍是目前大陸比較詳盡系統地研究的《酉陽雜俎》專文，使我們對於該書的思想內涵、藝術風格等方面有了更加準確和深入的把握。

從對該書版本流傳、思想內容、藝術特色、與佛教關係、對他書影響等七個方面研究成果的梳理與歸納可以看出：學界對《酉陽雜俎》的研究表現出不均衡

⁵⁸ 薛克翹，〈從《酉陽雜俎》看中印文化交流〉，《南亞研究》第2期，1992年。

⁵⁹ 鄭啓暉，《段成式《酉陽雜俎》研究》，中國社會科學院博士論文，2002年。

的狀態，研究視角較多地集中在〈葉限〉一篇上，其他方面著力不夠，還需進一步的研究與探討。

二、台灣目前研究現況

台灣學術界目前相關碩博士論文共計8篇，期刊文章共計4篇，因其博採的特色，《酉陽雜俎》的研究者多以不同領域的不同角度對其作詮釋，主題研究分類如下：

（一）成書過程與目錄學

對《酉陽雜俎》的成書過程及版本問題等文獻考察，以趙修霈的《段成式與《酉陽雜俎》之研究》⁶⁰最為完整，此碩士論文以考察文獻作為全文的基礎，而研究民俗文化作為全文的重心。歷史學界亦有以目錄學角度研究，李卓穎《分類、疆界與身份：《酉陽雜俎》與東漢到唐代目錄之研究》⁶¹碩士論文，探討《酉陽雜俎》在唐目錄學分類位置的改變所呈現出來的意義。

（二）神異性質

劉宜芳《《酉陽雜俎》神異故事研究》⁶²一文，試著應用主題學及敘事學的研究方法，以神仙、精怪、冥界三種故事類型作為敘述之題材，從而呈現出唐代社會對生死、宗教、神鬼概念的變化。林虹君《《酉陽雜俎》「他界」研究》，選取涉及「他界」相關篇章條文，探求時空組織、觀察角色互動與道德觀的表現。廖桂君《《酉陽雜俎》中的異域書寫研究》⁶³內容涉及初、盛唐小說中的龍宮、精魅居處和幻化之境三種異域書寫，討論《酉陽雜俎》對異域書寫的繼承，表述了

⁶⁰ 趙修霈，《段成式與《酉陽雜俎》之研究》，東吳大學中國語文學系碩士論文，2003年。

⁶¹ 李卓穎，《分類、疆界與身份：《酉陽雜俎》與東漢到唐代目錄之研究》，國立台灣大學歷史學系碩士論文，1994年。

⁶² 劉宜芳，《《酉陽雜俎》神異故事研究》，國立成功大學中國文學系碩士論文，1998年。

⁶³ 廖桂君，《《酉陽雜俎》中的異域書寫研究》，雲林科技大學漢學資料整理研究所碩士論文，2011年。

唐代文人的異域思維。李宗惠《《西陽雜俎》變化故事之研究》⁶⁴一文，將變化主體分為「人」與「非人」兩類進行分析；再就其內容歸結出變化原因與力量、思想特色後，探究《西陽雜俎》對後世小說題材的影響。楊淑慧《《西陽雜俎》異境研究》此一論文，對《西陽雜俎》唐代夢文化、鬼神信仰、另類藝術美感作主題研究，試圖呈現出唐人之信仰與精神寄託。

期刊文章方面，吳靜宜〈段成式《西陽雜俎》之他界書寫--以〈天咫〉、〈玉格〉、〈壺史〉篇為觀察核心〉⁶⁵由道教及謫仙思想，觀察唐代對道教的異域概念。郭立誠〈來自異邦的傳說：《西陽雜俎》書中所收外來傳說〉⁶⁶以故事來源為觀察角度，開展《西陽雜俎》博與雜的實錄特色。

從以上研究主題可以看出《西陽雜俎》一書中志怪及搜奇的特色，此種研究類型的論文均由與他界不同的接觸或是非人的世界著手，藉以探討唐人或是段成式的精神世界。

（三）童話性質及葉限主題：

黃美秀《《西陽雜俎》之民間童話研究——以諾皋記、支諾皋為例》⁶⁷以「傳奇篇」、「魔法篇」、「精怪篇」、「擬人篇」四種故事分類，探討《西陽雜俎》〈諾皋記〉及〈支諾皋〉五卷中的「民間童話」質素的部分，並對每則故事進行「想像」、「情節」、「角色」、「主題」等民間童話特徵的分析。

此類型的論文僅只一篇，作者以民間童話視角作論文研究，並以西方童話的

⁶⁴ 李宗惠，《《西陽雜俎》變化故事之研究》，臺北市立教育大學中國語文學系碩士論文，2013年。

⁶⁵ 吳靜宜，〈段成式《西陽雜俎》之他界書寫--以〈天咫〉、〈玉格〉、〈壺史〉篇為觀察核心〉，《元亨學刊》第1期（2010年09月），頁125-157。

⁶⁶ 郭立誠，〈來自異邦的傳說：《西陽雜俎》書中所收外來傳說〉，《幼獅月刊》（1983年12月），頁54-62。

⁶⁷ 黃美秀，《《西陽雜俎》之民間童話研究——以〈諾皋記〉、〈支諾皋〉為例》，國立台南大學教育經營與管理研究所國語文教學碩士學位班碩士論文，2005年。

敘事學角度作不同文化的互文性比較。

柯惠玲〈古典傳奇的重生與再造--以謝武彰與蔡其典的葉限三書為例〉⁶⁸一文以《酉陽雜俎》的〈葉限〉故事為母題，從兒童文學的觀察角度，敘述如何結合志怪小說和寓言，從而書寫出含教育意義的兒童故事。

第三節 研究方法

本論文以文學敘事學的方法，研究試圖分類及歸納《酉陽雜俎》中佛教僧人的形象，以探究《酉陽雜俎》中有關佛教僧人形象的敘事意涵。

敘事概念是中國傳統文論及史論所固有，敘是有依序記事之意⁶⁹，「敘事」即是按某種時間性，有次序地來敘述事件的發展變化。清代劉熙載《藝概·文概》將敘事方法分為九對十八類⁷⁰，可知敘事的方式是由敘述者自行掌握，藉由不同的敘事方式穿插運用，言而有序的呈現故事的脈絡。

為了讓僧人形象的敘事分析操作得更具體，本論文將參考西方文學批評理論中關於敘事學的重要觀念。當然，筆者並不會直接移植西方的敘事觀念來討論中國的古典小說文獻，而是希望從中國既有的敘事傳統出發，藉由西方敘事學觀念，開發《酉陽雜俎》中僧人形象的面向。因此，本論文所參照的敘事學理論，皆以中國小說的作品為文本，融會西方理論的專著為主，例如：楊義的《中國敘事學》、浦安迪的《中國敘事學》、江守義《唐傳奇敘事》、羅鋼《敘事學導論》、申丹《敘事學與小說文體學研究》，以及胡亞敏《敘事學》、劉世劍《小說敘事藝術》等。其中以楊義《中國敘事學》對本論文的研究方法影響最大。楊義企圖以融合中西文學表現的觀點分析中國敘事學的特色，並將敘事分析劃分為結構、時

⁶⁸ 柯惠玲，〈古典傳奇的重生與再造--以謝武彰與蔡其典的葉限三書為例〉，《兒童文學家》（2011年06月），頁2-17。

⁶⁹ 《說文解字》謂「敘」有「次第」之意。《說文解字注》云：「古或假『序』為之。」清·段玉裁，《說文解字注》（台北：漢京出版社，1980年），頁127。

⁷⁰ 清·劉熙載：《藝概》（台北：廣文書局，1969年），卷1，頁23。

間、視角和意象四個層面，因此其部分觀點亦為筆者在架構《西陽雜俎》敘事分析時所採用。另外，羅鋼《敘事學導論》中的〈敘事時間〉與〈敘事情境〉，當中運用時間倒錯、預敘、時距與敘事角度的理論，對於本論文在以理論分析《西陽雜俎》的方法上更具有啟發作用。

「敘事時間」在《西陽雜俎》這類志怪小說中往往具備著時間幻化、倒轉及預敘的特色，通常用來改造、伸縮或反諷人事的短暫。尤其值得注意的是它是以不同型態出現於文本之中，除了仙凡型態外，更有夢真形態及古今錯綜型態⁷¹，因此具有巨大的時空穿越性，與《西陽雜俎》僧人的形象與神異性及道術化密切相關，在文本的分析上便可能有一定的操作可能性。

「敘事視角」的選擇在小說敘述上，是很重要的一個問題。不同的敘事角度會產生不同的藝術效果。近半個多世紀以來，西方理論界對敘事角度問題進行了深入而詳盡的探究。在討論中，一般分為三種：全知視角、多重視角及外在視角⁷²。楊義的《中國敘事學·視角篇》經過對中國古典小說的解讀，認為敘述者藉由全知視角、限知視角的分配，形成小說的視角流動性，而其中限知留下了某些敘事的空白，具有暗示性之作用。因此限知視角成為志怪小說的表現型態，可謂歷千年而不衰⁷³，亦將成為文本與讀者解讀間的重要媒介。本論文將嘗試除類型分析外，若能解釋敘述者安排此種角度的用心，將能深入體會段成式對僧人角色所採取的觀點，並進一步分析作者於文本中的「敘事聲音」。

而本論文使用「敘事空間」的討論，將借用米克·巴爾（Mieke Bal）對「空間」的定義⁷⁴。他認為主角或敘述者因感知而著眼的地點稱為空間，而空間在故

⁷¹ 楊義，《中國敘事學》（嘉義，南華管理學院，1998年），頁174。

⁷² 一、全知視角：敘事角度是變化的，沒有任何限制；二、限知角度：定位於某一人物，並嚴格依據這一人物的知識、情感及知覺來表現，亦可採取多人視角來反覆敘述同一件事；三、外在視角，排除人物思想情感的傳達，只限於人物的語言、行為、外貌及環境。語見羅鋼，《敘事學導論》（昆明：雲南人民出版社，1999年），頁159。

⁷³ 楊義，《中國敘事學》（嘉義，南華管理學院，1998年），頁232。

⁷⁴ 參見米克·巴爾（Mieke Bal）著，譚君強譯，《敘述學：敘事理論導論》（北京：中國社會

事以兩種方式呈現：一為結構，即活動的地點，二為「主題化」的空間，包含聖與俗，或此空間亦成為被描述的對象本身。在《酉陽雜俎》中僧人形象往往具備了空間轉移、身能飛行、以心變物及出沒各處的能力，筆者擬與佛教的神通⁷⁵作結合，進行僧人形象的空間敘事分析，並釐清幻術與神通的根本差異。

《酉陽雜俎》中佛教僧人的形象，大約分為高僧神異形象的建構與佯狂僧人形象的建構二種類型。而在高僧神異形象的建構中又以高僧一行的神異形象建構最為特出，是以第二章以高僧一行神異形象的建構為研究對象。採「互文共構」文學批評概念為研究方法，梳理唐高僧一行的神異事蹟。所謂的「互文性」即是立於解構文本⁷⁶立場所提出的批判性思考，這些被固定下來的文字形式，我們稱之為文本。各種文本的創造都源自與其他文本的「對話性」共構，任何文本都不具有本源性，文本具有開放的互文共構關係，此種文本間的共構關係即是「互文性」（intertextuality）。⁷⁷當文本以開放的互文「對話」作為文本創作的重要途徑時，互文性同時也就成為文本創作的重要原則。本論文以《酉陽雜俎》為主、輔以正史《舊唐書》及僧傳《宋高僧傳》三種文本進行互文性的比較。藉由官方史料、小說雜記與佛教聖傳三種敘述重點各有異趣的高僧書寫，分析一行的神異表現。進一步透過解讀不同敘事文本的敘事視角、情節的增補、及各個紀錄者的時代生活背景，探討不同文本的不同敘事意涵；另則比較雜記類書寫—「何以為記」與宗教書寫—「何以為聖」的異同，藉以凸顯《酉陽雜俎》記人、記事、記行的雜記特色與宗教書寫的特性。

科學出版，2003年），頁157、160-161。

⁷⁵ 神足通（如意足、身通或如意通）—身形變化、身能飛行、以心變物、出沒各處、身體在虛空中表演、空間轉移至各界；天耳通（天耳智）---不勞聽功，種種悉聞；他心通（他心智）---以心淨故，能知眾生之心；宿命通—憶起自己無數劫中的宿世之世；天眼通—看未來世，看到天界和天人交往；漏盡通—解脫生死輪迴。

⁷⁶ 蔡志誠，〈漂移的邊界：從文學性到文本性〉，《福建師範大學學報（哲學社會科學版）》第4期（2005年），頁41。

⁷⁷ 茱莉亞·克莉斯蒂娃（Julia Kristeva）著，納瓦蘿（Marie Christine Navarro）訪談，吳錫德譯，《思考之危境—克莉斯蒂娃訪談錄》（臺北：麥田出版社，2005年），頁50-52。

第三章以佯狂僧人的形象建構為研究主題。著重於人物的刻劃、敘述故事的時間線索及人物演出的時空場景的分析，對僧人形象與文化內涵作多面向探討。「異」與「狂」具有不能為大眾所理解與及不為大眾所接受的特性，此種特性賦予了癡狂含混而豐富的文學意義。佯狂者具有明確的自覺意識，其狂態是用以掩飾其真實身分或真實理性的偽裝，必須經由深層的閱讀與分析去認識其超越常態文化之外所展現的特殊價值觀。佯狂僧人被歸納於神異一科，僻異的相貌舉止與神奇的預言能力形塑了此類僧人的基本形象。《西陽雜俎》文本中行為癡狂及出格的僧人，以佯狂作為一種手段，表現出「破戒」、「遊戲神通」、「預言度化」等特色，筆者試圖分類及歸納《西陽雜俎》中佛教「癡狂與出格」的高僧形象。

第四章則以學生為研究主體，使用「擴寫技巧」及「有效閱讀」的方式，教導學生系統化的閱讀學習。文學上所謂的擴寫即是在不違背原文的前提下，發揮創作者的想像力，增加及擴充必要的文字與內容，使得原文由簡單的表達方式變成豐富的文學性作品。在故事當中，敘述者所扮演的角色為何？所採用的敘事方式為何？其參與故事的程度是深或淺？如此層層分析將可以檢視敘事者及故事角色的內心世界。而有效閱讀則為注重閱讀策略的建立，以「文本細讀」及「畫出心智概念圖」組織內化學生的閱讀行為。所謂的「文本細讀」指的是一種廣義的文本闡釋策略。在汲取新批評理論合理性的基礎上，不排斥社會歷史及作者的寫作背景，進而帶領學生發現文學作品的幽微精妙之處。「畫出心智概念圖」則使用排列階層的方式，找出作者價值觀未能觸及的領域，提出自己的看法，建立一個循序漸進的系統化閱讀歷程，從而醞釀出屬於自己的獨特創見。第五章則為結論。



第二章 高僧一行神異形象的建構

關於《酉陽雜俎》一書的分類，《新唐書·藝文志》將其列入子錄，共三十九家，四十一部著作。該書是與《家範》、《誠子拾遺》等家訓類、《世說新語》、《笑林》人物列傳及《博物志》、《幽明錄》、《靈鬼志》、《冥祥記》、《冤魂志》、《傳奇》等有關幽異的志怪作品並列於一類⁷⁸。就此種分類來看，「小說家」一類含有雜傳整齊舊說、以類相次的特色與志怪小說「作意好奇」的成份。作者段成式以《酉陽雜俎·序》表明著作立場：

固服縫掖者肆筆之餘，及怪及戲，無侵於儒。……。固役而不取者，抑志怪小說之書。成式學落詞曼，未嘗覃思，無崔駰真龍之嘆，有孔璋畫虎之譏。飽食之暇，偶錄記憶，號《酉陽雜俎》。⁷⁹

文中雖多有自謙之詞，但此書的思想型態及寫作形式仍是屬於「偶錄記憶」的雜傳類文學。只因其編纂動機本就有務奇好異的心態在內，故相對於正史之傳，被冠以「詭怪不經」及「浮誇」之名。⁸⁰但事實上，該書不但蒐羅廣泛，且內容多以實錄性質呈現，此種故事類型在形式上有一定的固定性，往往會於文章開頭或結尾處交代故事的來源、出處，記述故事的講述人，甚至聽故事的時間和地點等，以增強故事的真實性和可信度。目的是向讀者顯示他「取其必實之跡」的心態，即非常嚴肅認真的寫作態度。而段成式又以愛好佛學、博學強記⁸¹而聞名，本書

⁷⁸ 宋·歐陽脩、宋祁撰，《新唐書·藝文志》（台北：中華書局，2008年9月），卷59，頁1539-1543。

⁷⁹ 唐·段成式著，《酉陽雜俎》（上海：上海古籍出版社，2012年），頁1。

⁸⁰ 《四庫全書總目》評說：「詭怪不經多之談，荒渺無稽之物，而遺文秘籍，亦往往錯出其中，故論者雖病其浮誇，而不能不相徵引」。引自唐·段成式著，《酉陽雜俎》（台北：源流文化，1982年），頁300。

⁸¹ 《舊唐書·列傳卷一百一十七》記載：「成式，字柯古，以廕入官，為秘書省校書郎。研精苦學，秘閣書籍，披閱皆遍。累遷尚書郎。咸通初，出為江州刺史。解印，寓居襄陽，以閑放自適。家多書史，用以自娛，尤深於佛書。所著《酉陽雜俎》傳于時。」段成式為唐朝宰相段文昌之後，當時佛教已極昌明，父多與佛經溝通，家多奇篇秘笈。引自夏廣興，〈段成式《酉陽雜俎》與佛教〉，《欽州師範高等專科學校學報》第17卷第3期（2002年9月），頁11。《南楚新聞》段成式條記：「唐段成式詞學博通，精通三教，復強記，第批閱文字，雖千萬言，一覽略無遺漏。」語出宋·李昉，《太平廣記》（北京：中華書局，1961年），卷197，頁1480。

應與當時佛教現象多所印證與交流。

在《酉陽雜俎》中，共有五處明確表達了段成式的著述目的，特別是他提出閱讀小說觀點的特殊情味—滋味說。在序言中不僅作了具體闡述，還應用於創作實踐：

夫《易》象一車之言，近於怪也。詩人南淇之興，近乎戲也。固服縫掖者，肆筆之餘，及怪及戲，無侵於儒。無若詩書之味大羹，史為折俎，子為醢醢也。炙鴉羞鰾，豈容下箸乎？固役而不恥者，抑志怪小說之書也。成式學落詞曼，未嘗覃思，無崔駰真龍之歎，有孔璋畫虎之譏。飽食之暇，偶錄記憶，號《酉陽雜俎》，凡三篇，為二十卷，不以此間錄味也。⁸²

李劍國在《唐五代志怪敘錄》中評論道：「成式首倡『志怪小說』一詞，以為五經子史乃大羹折俎，味之正者，而志怪小說乃『炙鴉羞鰾』，野味也。正人君子或對之不肯下箸，成式乃以為自有佳味。味之為何？奇也，異也，幻也，怪也。」⁸³在此準確地闡釋了段成式的筆記小說觀念，指出段成式的筆記小說觀念就是飽食「五經子史」之暇，可以品嚐「炙鴉羞鰾」之野味。其味含奇、異、幻諸味，多有「滋味」，李先生對段成式「滋味說」的闡釋，可謂精妙之論。我們知道，好奇是唐代文化的一大特點，段成式不僅在序言中表達了自己追求奇異的觀念，而且全書都貫穿這一創作目的。

因此，《酉陽雜俎》全篇內容有不少情節涉及佛像、佛寺、僧人、道士、術士等題材。而「神異」的故事主題，乃是作者段成式在書中描寫比例最多的部份，高僧的定位一直在神通及神異間出入。⁸⁴佛教的「神通」觀念乃是經由禪定修行

⁸² 段成式，《酉陽雜俎》（上海：上海古籍出版社，2012年），頁1。

⁸³ 李劍國，《唐五代志怪傳奇敘錄》（天津：南開大學出版社，1993年），頁749。

⁸⁴ 佛經的譯者在譯經之初，即以「神通」與「幻術」兩個不同的術語，來區隔「神通」與「幻術」的不同，此外，亦可以發現「神通」與「幻術」同樣具有神奇的法術，在展演上有其模糊不清的交涉地帶。丁敏，〈從漢譯佛典僧人「神通」到《高僧傳》僧人「神異」：佛教中土化過程考察面向〉，《政大中文學報》第14期（2010年12月），頁94。

所開發的神異能力，具有展現神蹟的奇特魅力，與佛教哲理奧義、經典同為傳播中的重要角色。不過為避免產生盲目信仰的情況，神通是亟需謹慎使用的能力：在佛教大小乘經典中許多的敘述聲音所要表達的是以神通炫耀來引人注意，或以神通力來脅迫他人，都是被禁止的。⁸⁵只是隨著佛教進入中國之後，受到中國本有的鬼神玄怪、神仙方術、占卜讖緯等神異觀念之影響，逐漸產生符號意義的置換與轉變，使得佛教神通的原始意義被中國化。加以神通與神異皆為超自然的力量與現象，在表現形式上有相似之處，於是兩者被加以串連、互相混淆。為了在中土獲得認同、順利傳播教義或與中國本土道教相爭，「禪、定、慧」的宗教本義及象徵修行解脫、自由無礙的能力往往被省略，由佛教經典之「神通」變形與擴大為中國僧傳中的「神異」。

高僧一行為《西陽雜俎》記載的高僧中多次被記名的僧人，關於一行：包含善記覽、展現神異、求法經歷、與鴻儒的學問研討及坐化圓寂等事件，皆散見於《西陽雜俎》各個篇章，表現出筆記小說的雜記性質，與宗教僧傳建構宗教典範人物的史實記載極為不同。僧傳多以高僧的生平行蹤為線索，比較重視佛典翻譯、義解，以及能夠擴大佛教勢力的種種功德，再整理當時佛教傳播的種種記載與傳說，補充改寫前傳，完整重構高僧的弘化圖像。因此本章嘗試梳理唐高僧一行的神異事蹟，並根據雜記類《西陽雜俎》、正史《舊唐書》及僧傳《宋高僧傳》三種不同屬性的文本，進行互文性的比較。克莉斯蒂娃（Julia Kristeva）為主的文學批評觀點認為，這些被固定下來的文字形式，也都源自與其他文本的「對話性」共構。任何文本都不具有本源性，文本具有開放的互文共構關係，此種文本間的共構關係即是「互文性」（intertextuality）⁸⁶。當文本以開放的互文「對話」作為文本創作的重要途徑時，互文性同時也就成為文本創作的重要原則。因此本章乃欲透過三種敘述重點各有異趣的高僧神異書寫，藉由敘事視角、情節的增補

⁸⁵ 丁敏，《佛教神通》（台北市：法鼓文化，2007年），頁17、頁153-154。

⁸⁶ 茱莉亞·克莉斯蒂娃（Julia Kristeva）著，納瓦蘿（Marie Christine Navarro）訪談，吳錫德譯，《思考之危境－克莉斯蒂娃訪談錄》（臺北：麥田出版社，2005年），頁50-52。

及紀錄者的時代生活背景，比較雜記類書寫及史學觀—「何以為記」與宗教書寫—「何以為聖」的異同。觀察段成式如何藉由特定的構思，選擇高僧一行的相關材料，藉以凸顯《酉陽雜俎》記人、記事、記行的雜記特色與宗教書寫的特性。

高僧一行（西元683-729），又稱為沙門一行、一行阿闍梨、大慧禪師，當時唐人亦以「一公」稱之。一行俗家姓張，名遂，為魏州世族大家之子孫。二十一歲時在嵩山普寂大師門下剃度為僧，後於嵩山、玉泉寺學習佛教經典和天文數學。開元五年，一行奉敕入宮，之後協同印度僧人善無畏翻譯胎藏第一要義的《大日經》並為之作疏。與此同時，一行主持修編新曆法《大衍曆》，體例賅備、演算法先進，成為後世曆法之軌範，在《大衍曆》定稿之年，一行坐化圓寂。

段成式對一行的描述傾向神異、變幻莫測的主題，也將當時一行故事流傳中最為人所知的數件事蹟。以第三人稱敘事觀點，精簡地羅列於書中，與《酉陽雜俎·序》所表達的立意—「飽食之餘，偶錄記憶」、「游息之暇，足為鼓吹」互相呼應，提出主娛崇趣的觀點。因此一行的記載零星散見於各篇，前後情節的敘述上亦無時間順序的排列，僅將聽聞傳說之餘所整理的筆記分門別列的歸納入《酉陽雜俎》中。

《酉陽雜俎》對一行事蹟的蒐錄可歸納為兩類⁸⁷，一為成道歷程與善記覽的特色，二為一行的神異展現：

一、成道歷程與善記覽	覽宮人冊過目不忘、師事普寂、遇盧鴻、天臺國清寺求法、修大衍曆、解太玄經、坐化圓寂
二、神異展現	玄宗令祈雨與禳北斗

⁸⁷ 《中國民間故事史》：「故事學家把這些基本情節相同而又定型的故事稱為『類型』（type）。對那些小有差異的不同講法，則稱之為『異文』。母題及其組合狀況相類似的故事，便屬於同一類型。」劉守華，《中國民間故事史》（武漢：湖北教育出版社，1999年9月），頁16-17。筆者的分類標準為「內容主題分類」，透過比較其相互類同或近似而又定型化的主幹情節的異同，將文本歸併在一起，稱之為同一類型。

〈天咫〉記載的是一行禳北斗的傳說，〈貝編〉則描述祈雨的神異展現，〈怪術〉此篇，篇幅約八百多字，將成道歷程及善記覽的七個故事⁸⁸，單獨列為一條，內容羅列於上表，筆者擬以成道歷程（含貢獻）、個人特質、神異展現三方面先後討論，得以由筆記小說的角度重新解讀《西陽雜俎》對一行形象建構之方式及觀點。

第一節 一行的成道歷程

一、出家始末與天台國清寺求法

一行於何時出家？如何出家？為何出家？在《西陽雜俎》中並未明確交代，只在《西陽雜俎·怪術》中提到：

先是一行既從釋氏，師事普寂於嵩山。⁸⁹

一行師承普寂，《宋高僧傳·習禪篇》記載：

釋普寂。姓憑氏，蒲州河東人也。年纔稚弱率性軒昂，離俗升壇循于經律，臨文揣義迥異恒流。初聞神秀在荊州玉泉寺，寂乃往師事凡六年，神秀奇之盡以其道授焉。久視中則天召神秀，至東都論道，因薦寂乃度為僧，及秀之卒天下好釋氏者咸師事之。中宗聞秀高年，特下制令普寂代本師統其法眾。開元二十三年，勅普寂於都城居止，時王公大人競來禮謁，寂嚴重少言，來者難見其和悅之容，遠近尤以此重之。二十七年終于上都興唐寺，年八十九。時都城士庶謁者皆制弟子之服，有制賜諡曰大慧禪師。及葬，河南尹裴寬及其妻子並縗麻列于門徒之次，傾城哭送，閭里為之空焉。裴

⁸⁸ 《西陽雜俎》中一行事蹟的蒐錄中，〈語資〉：「一行公本不解弈，因會燕公宅，觀王積薪棋一局，遂與之敵，笑謂燕公曰：『此但爭先耳，若念貧道四句乘除語，則人人為國手。』」此則記載一行的術數造詣，與成道歷程、善記覽的個人特質及神異表現較無關聯，因此不於本章討論。段成式，《西陽雜俎》（上海：上海古籍出版社，2012年），頁159。

⁸⁹ 段成式，《西陽雜俎》（上海：上海古籍出版社，2012年），頁34。

尹之重寂職有由矣，寂之闡化神異頗多，裴皆目擊，又得心印歸向越深。……。一日詣寂，寂懸知弟子一行之亡。及寂之終滅，裴之悲慟若喪所親，縗經徒步出城，妻子同爾，搢紳之譏生於是矣。⁹⁰

普寂為當代著名禪師，曾至荊州玉泉寺參謁神秀，學習禪宗六年，後得神秀推薦度為僧人，容顏端莊少言。神秀死後許多信仰佛教者皆拜普寂為師，普寂多神異事蹟，河南尹裴寬多所見證。《高僧傳》記其能預知弟子一行之死，世稱華嚴和尚、華嚴尊者。段成式僅以簡短的敘述交代一行的師承，筆者提出兩種看法，首先普寂之名為當世所知。因此與他相關之事，諸如佛教派別、神異事蹟應也為當時好釋氏者所廣知，描述一行的師承也能以賓顯主地凸顯一行的能力與相關佛教背景；再者，段成式本著喜奇好異的撰作旨趣，故所記多為新奇怪異之事，傳著目的並非如僧傳一般以傳記及個人生平始末為主。因此，對於出家之事僅輕描淡寫的交代而已。對比正史及僧傳的敘事角度觀察，《舊唐書·方伎列傳》：

武三思慕其學行，就請與結交，一行逃匿以避之。尋出家為僧，隱於嵩山，師事沙門普寂。⁹¹

正史上記載一行出家的原因，是為了避開與當時政壇上頗有爭議的武則天之侄武三思之往來，出家的動機消極且被動。而《宋高僧傳》卷五對一行出家過程則另有一番解釋：

因遇普寂禪師大行禪要，歸心者眾，乃悟世幻，禮寂為師，出家剃染。⁹²

按照這裡的說法，一行並非消極性地被迫出家，而是通過接觸釋普寂，契入佛法，看破紅塵，從而有積極、主動出家之舉。這兩段展現了以史家眼光及宗教視角敘事聲音的不同。正史以當朝的政治角度觀察敘事，因此一行的出家是來自於武三

⁹⁰ 《宋高僧傳·習禪篇》（T.50n2061，p.0760c）。

⁹¹ 後晉·劉昫等撰，《舊唐書·方伎列傳》（台北：中華書局，2008年9月），卷191，頁5111。

⁹² 《宋高僧傳·義解篇》卷5（T.50n2061，p.0732c11）。

思的逼迫，也因朝廷的施加壓力而入朝；反之，《宋高僧傳》則強調遇普寂高僧而受浸染，感化頓悟入佛門。

與成道歷程相關的第二件事，仍是記載於〈怪術〉此篇。內容為一行為了大衍曆的研究精進而至天台國清寺求算數之學，原文記載如下：

一行因窮大衍，自此訪求師資，不遠數千里。⁹³

〈怪術〉此段在敘述一行研究大衍曆而四處求訪師資的原因中，僅使用精要的一個「窮」字，在篇幅上或是描述上都顯得精要。對大衍曆的內容及一行的貢獻描述略而不詳，反置於同一篇的另一個段落再進行補敘。米克·巴爾（Mieke Bal）認為：「『故事』是指以某種方式對於素材的描述。」⁹⁴說故事即是對文本作藝術性加工，諸如同樣事件在文中改變順序的安排、敘述節奏、頻率與聚焦。段成式在進行敘述時已主觀性地編寫修飾過，創作者本身撰寫作品的動機與思想一旦滲入作品，就形成了《酉陽雜俎》此書好奇設幻的敘事觀點。此段的重點則在學習演算時所發生的異象：

嘗至天臺國清寺，見一院，古松數十步，門有流水。一行立於門屏間，聞院中僧於庭布算，其聲𦉳𦉳。既而謂其徒曰：「今日當有弟子求吾演算法，已合到門，豈無人道達耶？」即除一算，又謂曰：「門前水合卻西流，弟子當至。」一行承言而入，稽首請法，盡受其術焉。而門水舊東流，今忽改為西流矣。⁹⁵

一行跋山涉水來到浙江天臺山國清寺，尊請一位精於算術的隱士為師，學習演算法。僧人樣貌、背景及來歷不可得知，卻有著兩種能力：一為布算能力，何謂布

⁹³ 段成式，《酉陽雜俎》（上海：上海古籍出版社，2012年），頁34。

⁹⁴ 米克·巴爾（Mieke Bal）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），頁9。

⁹⁵ 段成式，《酉陽雜俎》（上海：上海古籍出版社，2012年），頁34。

算？即為排列算籌，進行推算；二為預知能力，而一行早已在庭外聽聞布算聲，在僧人預言門前流水改為西流後踏入庭中，種種現象應言而生。此種敘述除了彰顯國清寺僧人的神異能力，也間接烘托了一行的傳奇性。唐代詩人孫甫也賦詩讚頌此等奇跡曰：「一行尋師觸處遊，到天臺後始應休。因知演算法通天地，溪水尋常盡逆流。」⁹⁶經高僧賜教，一行對天文、曆法、算術更有至深造詣。此則故事在《宋高僧傳》中的情節及奇幻的特性基本上是類似的，只是《西陽雜俎》所強調的作意好奇，至《宋高僧傳》卻融攝僧傳的神格化與六朝志怪的奇異性，鋪陳彰顯其之所以為高僧的原因，建構出獨特的敘事特色⁹⁷。

二、修撰官方曆法—大衍曆

一行成名之原因，除卻身為高僧的神異表現外：修大衍曆及善記覽的功夫，最為人所稱道，後者將在個人特質再作闡述。而修大衍曆則是一行在天文上的貢獻，《舊唐書》、《西陽雜俎》及《宋高僧傳》皆有記載相關的事蹟，其中以《舊唐書·方伎列傳》對如何完成大衍曆的過程，記載最為詳細：

一行尤明著述，撰大衍論三卷，攝調伏藏十卷，天一太一經及太一局遁甲經、釋氏系錄各一卷。時麟德曆經推步漸疏，勅一行考前代諸家曆法，改撰新曆，又令率府長史梁令瓚等與工人創造黃道游儀，以考七曜行度，互相證明。於是一行推周易大衍之數，立衍以應之，改撰開元大衍曆經⁹⁸。

內容包含一行善於著書，以及奉玄宗之令，考定前代曆法，改撰新曆，還帶領梁令瓚等人創「黃道游儀」，「以考七曜行度」⁹⁹。以客觀的角度描述一行整理舊

⁹⁶ 楊明教，《佛宗仙源》（天津：天津人民出版社，1995年），頁26。

⁹⁷ 末至天台山國清寺見一院，古松數十步門枕溪流淡然岑寂，行立于門屏聞院中布算，其聲款款然。僧謂侍者曰：「今日當有弟子自遠求吾算法，計合到門必無人導達耶？」即除一算子。又謂侍者曰：「門前水合却西流弟子當至。」行承其言而入，稽首請法盡授其訣，門前水復東流矣。自此聲振遐邇，公卿籍甚。《宋高僧傳·義解篇》（T.50n2061，p.0732c27-p.0733a05）。

⁹⁸ 後晉·劉昫，《舊唐書》（台北：中華書局，2008年9月），卷191，頁5112。

⁹⁹ 「一行尤明著述，撰《大衍論》三卷、《攝調伏藏》十卷、《天一太一經》及《太一局遁甲經》、《釋氏系錄》各一卷。」後晉·劉昫，《舊唐書》（台北：中華書局，2008年9月），卷191，頁

曆的用心與認真，再以科學的態度考究證明，最後推算開展成《開元大衍曆經》，在開元十七年（729年）頒行《大衍曆》取代《麟德曆》。段成式在描寫一行研究大衍曆時的態度，與正史上對一行的記載頗能互相驗證。但《酉陽雜俎》及《宋高僧傳》中不約而同地極度渲染對一行的頌讚，內容集中於道士邢和璞的一段評論，《酉陽雜俎·怪術》：

邢和璞¹⁰⁰嘗謂尹惜曰：「一行，其聖人乎？漢之洛下閎造大衍曆，云後八百歲當差一日，則有聖人定之，今年期畢矣。而一行造大衍曆，正在差謬，則洛下閎之言信矣。」¹⁰¹

說文解字中解「聖」為「聖字從『耳』從『呈』。呈之本義作『通』解。聖，通也。」乃指於事無所不知、無所不通之人。一行修正《大衍曆》主要是得自於其精通數術之因。數術一詞歷來有多種解釋，如：

1. 主無術數，則群臣易欺之，國無明法，則百姓輕為非，是故姦邪之人用國事，則群臣仰利害也。（《管子·明法解》）
2. 今考論其業，義指博通，術數略舉，是以集錄為上下篇，放續前志，以備一家。（《後漢書·律曆下》）
3. 孝武皇帝恢復王度，率由舊章，招五經之儒，徵術數之士，使議定漢曆，及更用鄧平所治，元起太初，然後分、至、啟、閉，不失其節，弦、望、晦、朔，可得而驗。（《中論·曆數》）
4. 莽數召問太史令宗宣，諸術數家皆繆對，言天文安善，群賊且滅。（《漢

5112。

¹⁰⁰ 宋·李昉《太平廣記》：「善方術，常攜竹算數計，算長六寸。人有請者，到則布算為卦，縱橫布列，動用算數百，布之滿床。布數已，乃告家之休咎，言其人年命長短及官祿，如神。」（北京：中華書局，1961年），卷26，頁174-175。

¹⁰¹ 段成式，《酉陽雜俎》（上海：上海古籍出版社，2012年），頁34。

約可分為方法、博通古今或精通天文曆法之人三種。¹⁰²此處一行在曆法的貢獻上，與方伎一類相似：由歸納演算之學逐步發展為預言卜筮之法，而為此道之人，其所言時或應驗，往往流傳於當世，也備受統治者重視。因此，玄宗一朝稱一行為「聖人」，神秀弟子普寂稱其徒一行為「天師」。邢和璞是一位道士，對一個佛教僧侶亦以「聖人」稱之，此處「聖人」的定義值得推敲。在佛教中，聖人就相當於印度人所說的佛陀，而道家的定義中，聖人是明白人，對於宇宙人生的道理事相通達明瞭。因此對一行修大衍曆的稱讚，以聖人稱之，除了對洛下閎造大衍曆時所留下的預言之應和外，更含有對一行智慧通達及對其數術領域精通之讚嘆。唐代詩人劉禹錫認為一行繼漢代洛下閎造《大衍曆》¹⁰³，著《開元大衍曆經》五十二卷，為不刊之典，是佐天子之「聖人」，曾有：「有外臣一行，亦聖之徒與。刊曆考元，書成化去。」¹⁰⁴一言。

《宋高僧傳》對一行修大衍曆的頌讚同於《西陽雜俎》，但在贊寧的編寫下，卻有不同的效果。小說家詹姆斯曾說：「講故事至少有五百萬種方式。」¹⁰⁵雖然有些誇張，但一個故事用不同的講述方式的確會產生不同的效果，這是不容否認的。因為傳記家必先認同傳主，而情節增減及排列，此處牽涉到「題材選擇」，所以無法避免傳記家的個人特質之展現。而傳記家選擇某位傳主來寫作傳記，他同時也在選擇一個方式來表達自我的價值觀，描寫的筆調可能就會帶有某些主觀的目的。高僧傳記是以高僧為主體的生平敘述，同時兼及僧人所處時代的社會宗教意識及佛教的歷史發展概況，所以每一單篇僧傳都可視為佛教歷史在某個時代

¹⁰² 資料來源：<http://ctext.org/dictionary.pl?if=gb&char=%E8%A1%93%E6%95%B8>（《中國哲學書電子化計畫·康熙字典》）

¹⁰³ 〔宋〕曾慥《類說》與李石《續博物志》：「記武帝時洛下閎此則預言，均作一千年『當差一天』」。

¹⁰⁴ 陳尚君編，《全唐詩補編》（北京：中華書局，1992年），卷354，頁3971。

¹⁰⁵ 米克·巴爾（Mieke Bal）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），頁9。

橫切面的縮影，從這些面向即可窺探當時佛教活動的情形及僧人的生活面貌。這對於被正史有意忽略的宗教歷史及宗教人物而言，別具史學價值。因此，歷代僧傳向來被視為佛教史研究最重要的史料，以補正史之不足。而《宋高僧傳》寫作的目的為表彰高僧行跡、承續佛教事業，贊寧在該《傳》的序文中說：

慧皎刊修，用實行潛光之目；道宣緝綴，續高而不名之風。令六百載行道之人，弗墜於地者矣。爰自貞觀命章之後，西明絕筆以還，此作蔑聞，斯文將缺。¹⁰⁶

在序中贊寧先總論慧皎及道宣的貢獻，所謂爰自貞觀命章，指繼《高僧傳》後，西明（道宣）絕筆以還，作此僧傳，以補佛教史上的不足。但綜觀贊寧的生平及《宋高僧傳》所要表達的意旨，如《宋高僧傳》卷十六《明律篇》云：

慈父多敗子，脫或翻惡歸善，變犯戒持，或眾生之勸修，或名師之訓導，假王臣之外護，必法教之中興。¹⁰⁷

從這幾段話可知，贊寧認為，要護持佛法，順應王法是必由之道。在描述上，多有高深莫測、舉世皆服或是貼近王權之舉。因此，對大衍曆的修訂及邢和璞的評論上，與《酉陽雜俎》、《舊唐書》所使用的敘事聲音及語氣不甚相同。《宋高僧傳·義解》：

時邢和璞者，道術人莫窺其際。嘗謂尹愔曰：「一行和尚真聖人也。漢洛下閎造曆云：『八百歲當差一日，則有聖人定之。』今年期畢矣，屬大衍曆出。正其差謬則洛下閎之言可信。非聖人孰能預於斯矣！」¹⁰⁸

講述一行修正大衍曆的稱讚卻不由其著述及大衍曆的精確開始，反而首先評論邢

¹⁰⁶ 《宋高僧傳·序》（T.50n2061, p.0709c06）。

¹⁰⁷ 《大正藏》冊 50，頁 812 上。

¹⁰⁸ 《宋高僧傳·義解篇》（T.50n2061, p.0733a11- p.0733a22）。

和璞的道術。文中並未描述邢和璞施展了什麼道術，卻營造其「莫窺其測」的神祕感，而對比在當今異人口中所稱讚的一行，更為人所尊崇。這種以虛寫實的技巧就如同工筆人物畫創作，往往容易畫得過滿、過實，而忽略「虛」在畫面上的作用。以實寫實，面面俱到，處處交待得一清二楚，讓人一覽無餘，內容就不那麼耐人尋味了。唯有化實為虛，以虛寫實，虛實相生之間，才能產生無窮的意味。在「有限的篇幅」裡「表現最大的思想」，唯有拓寬藝術空間—以虛顯實的文學技巧才能做到，亦是短篇小說構思、佈局和剪裁的特徵。對比《西陽雜俎》的內容，《宋高僧傳》對邢和璞及尹愔的話語並未更動太多，但在此對話前使用了以虛寫實的筆法，大大增加了《宋高僧傳》推崇一行的意味。

在對一行著述的陳述裡，《西陽雜俎》除了《大衍曆》外都未提及，《宋高僧傳》卻又著意添增了許多：

又於金剛三藏學陀羅尼祕印，登前佛壇受法王寶，復同無畏三藏譯毘盧遮那佛經，開後佛國，其傳密藏必抵淵府也。¹⁰⁹

贊寧在當中娓娓道出一行的師承及所學的內容，並以登佛壇受法王寶強調宗教的神聖性，陳述其對密教的貢獻。這種對一行進行聖僧形象的建構，從書寫的性質上來看，非常近似於西方宗教傳統中聖徒傳（hagiography）的作法。聖徒傳的編撰通常都被賦予了強烈的教化功能，是宗教社群為了規範其成員的行為方式而創造出來的「神聖性的形象」（the sacred image）。¹¹⁰也就是說，處於教化意義而書寫出來的聖徒傳，本質上並不單是歷史的敘事；為了宗教或道德的目的，作者並

¹⁰⁹ 《宋高僧傳·義解篇》（T.50n2061，p.0733a11-p.0733a22）。

¹¹⁰ Thomas J. Heffernan, *Sacred Biography: Saints and Their biographers in the Middle Ages*, New York: Oxford University Press, 1988, P5, 6。又，中國禪宗編撰僧傳，就特別意識到「敘述」策略之於史傳之重要，並試圖在歷史與文學之間建立聯繫。如楊億在作《景德傳燈錄》序時，就明確提到這樣的原則：「況又事資紀實，必由於善敘；言以行遠，非可以無文。」（《大正藏》第51卷，196頁。）以上皆見於龔雋，〈唐宋佛教史傳中的禪師想像—比較僧傳與燈錄有關禪師傳的書寫〉，《佛學研究中心學報》第10期（2005年7月），頁9。

不在意處理純粹的歷史事實，而是將人物的塑造與理想的聖人形象互相結合，在「傳以釋紀」的同時也不斷地在「製造」聖人。《宋高僧傳·義解》中敘述一行深受唐宗室的重視：

睿宗、玄宗並請入內集賢院，尋詔住興唐寺。所翻之經遂著疏七卷，又攝調伏藏六十卷、釋氏系錄一卷、開元大衍曆五十二卷。其曆編入唐書曆律志，以為不刊之典。又造游儀黃赤二道，以鐵成規，於院製作。¹¹¹

贊寧一貫主張「佛教依附皇權政治而生存發展」的想法¹¹²，因此在撰寫一行的事蹟，多與皇室相關：由睿宗、玄宗聘請入朝，並由皇帝供奉入住興唐寺，而後一行所翻譯的經典及著述，皆不脫皇權支持。其中與朝廷息息相關者即是《開元大衍曆》的編修，並編入官方史書，並在官方體制內使用，而所有的儀器及測量，均在皇權支持下逐一產生。

《舊唐書·方伎列傳》客觀記載一行的天文及科學驗證能力，並不以記載「僧」人為主，而只是一個對當時天文曆法有貢獻的一位科學家。著述排列順序也由曆法至釋氏書籍，而《宋高僧傳》著述排列則是由釋氏書籍至大衍曆，再以崇高的「不刊之典」，來陳述一行編修的偉大事蹟，證明除了佛法外，也對現世社會有著不可磨滅的貢獻。

三、裴寬、普寂見證一行滅度

一行滅度的事蹟並未記載於《舊唐書》中，這與《舊唐書·方伎列傳》編著目的有極大的關係。《舊唐書·方伎列傳》序論：

¹¹¹ 《宋高僧傳·義解篇》（T.50n2061, p.0733a11- p.0733a22）。

¹¹² 歐陽修在《歸田錄》中亦載：「太祖幸相國寺，至佛像前燒香，問：『當拜與不拜？』僧錄贊寧曰：『不拜。』問其故。曰：『現在佛不拜過去佛。』上微笑而頷之，遂以為定制。」以上的記述也許不一定是事實。但卻可看出在北宋初期，官僚知識階級對佛教乃至贊寧的觀感。平時，贊寧一貫主張僧眾興教，理應取得君王支持，所以這次妙答，也可以認為是他的這一思想的反映。

夫術數占相之法，出于陰陽家流。自劉向演鴻範之言，京房傳焦贛之法，莫不望氣視祲，懸知災異之來；運策揲著，預定吉凶之會。固已詳於魯史，載彼周官。其弊者肆業非精，順非行偽，而庸人不脩德義，妄冀遭逢。如魏豹之納薄姬，孫皓之邀青蓋，王莽隨式而移座，劉歆聞讖而改名；近者綦連耀之構異端，蘇玄明之犯宮禁，皆因占候，輔此姦兇。聖王禁星緯之書，良有以也。國史載袁天綱前知武后，恐匪格言，而李淳風刪方伎書，備言其要。舊本錄崔善為以下，此深於其術者，兼桑門道士方伎等，並附此篇。¹¹³

史官的立論指方伎一詞與陰陽家的密切關係，皆以望氣、揲¹¹⁴著預知吉凶，且自周、魯春秋一朝即有，淵遠流長。但《舊唐書》藉由精心選擇史實（魏豹、孫皓、王莽、劉歆、綦連耀、蘇玄明）及挑選用字（皆因占候，輔此姦兇），寓貶意於〈序〉中；形式上平鋪直敘、實質上夾敘夾議，主要論點為亂政綱者皆以此妄求王權，表明聖王禁止此類書籍是有實際的需要；唐朝不但禁讖書，還授命李淳風「刪方伎書」，只備其要言。因此，綜覽《舊唐書·方伎列傳》的內容大多強調傳主在天文、醫術的貢獻或是該傳主成為道士僧人之因；列舉某些已應驗的預言，烘托傳主在卜筮相人上的能力，在評論上皆以客觀陳述事實為主。一行坐化圓寂的事蹟頗為神異，依照《舊唐書·方伎列傳·序》的撰寫要旨，此事不列入記載應屬正常。而性質屬於筆記小說的《西陽雜俎》及聖化僧侶僧傳的《宋高僧傳》對此事卻記載甚詳。

在《西陽雜俎》的記載中，段成式使用第三人稱全知視角與裴寬的視角兩者交替更換來敘述。本段的敘事情節由四個內在脈絡所構成：裴寬至普寂處求法，裴寬成見證者→普寂與一行密語→一行滅度→裴寬受感，為其服喪。《西陽雜俎·怪術》中情節由裴寬為普寂弟子為背景。「師事普寂禪師，日夕造焉」，以第三人

¹¹³ 後晉·劉昫，《舊唐書》（台北：中華書局，2008年9月），卷191，頁5112。

¹¹⁴ 揲：按定數更迭數物，分成等分。古代多用於數蓍草占卦，以卜吉凶。

稱全知的視角，表現裴寬對佛教極為虔誠的態度，透露出裴寬是個對佛菩薩提起皈依心，願意提升精神生命的在家居士¹¹⁵。日夜皆拜訪求教於普寂，這樣的赤誠的人才足以見證神聖的事蹟。接下來，敘事者化為裴寬的視角，以普寂與裴寬的對話預敘¹¹⁶奇特的事蹟將出現：「居一日，寬詣寂，寂云：『方有小事，未暇歛語，且請遲回休憩也。』寬乃屏息，止於空室。見寂潔正堂，焚香端坐。」對話中將普寂輕描淡寫的「小事」及裴寬鄭重以待的「屏息」作對比，營造出讀者困惑且期待的心態。裴寬告退之後，默默退於一間空房間，裴寬看見普寂清理正堂，焚香端坐，等待一行的來臨，這個動作開始建構伊利亞德所說的神聖空間¹¹⁷。而「坐未久，忽聞叩門，連云：『天師一行和尚至矣。一行入，詣寂作禮，禮訖，附耳密語，其貌絕恭，但領云無不可者。語訖禮，禮訖又語，如是者三，寂惟云是是，無不可者。一行語訖，降階入南室，自闔其戶。』」此處以視覺摹寫的方式聚焦於一行進入密室，藉由裴寬觀察普寂與一行兩人的互動，描述甚是細膩。敘事者裴寬見證一行滅度前與普寂對話的過程，此行為及行動都在隱密的空間中進行。在「禮訖」、「領首無不可者」、「再禮訖」、「再領首」……如是者三的過程中，裴寬扮演了「旁觀者」的角色，以類似「偷窺者」的特殊視角，見證一行滅度前的所有行為。內容隱而不彰，所有的動作呈現僅僅只是作為一種端倪與線索，造成讀者懸疑的心理狀態。進而引發讀者提問：「一行滅度前到底交代了什麼內容給其師普寂？」承上文所述，普寂早就知道一行即將來拜訪他，事先請裴寬迴避及休

¹¹⁵ 此處的在家居士之定義，取自於〈王琰與生活佛教——《冥祥記》中的宗教傳記資料檢討〉一文：「凡此從受戒、奉法、護教，以至著書輔教，均一再呈顯其在家奉佛文士的特殊性格。……但似尚未從居士佛教此一角度立說者，本文即試圖從「生活佛教」的立場，重新審視王琰的「記」體敘述與其宗教體驗間的關係，從而說明其對於士大夫佛教與民眾佛教之間進行融通所作的努力與貢獻。」《聖傳與詩禪——中國文學與宗教國際學術研討會》（臺北市：中央研究院中國文哲研究所，2005年6月17日）。

¹¹⁶ 美國學者華萊士·馬丁對預敘的解釋如下：人物可以猜測未來的事件——預感，預期敘事者可以知道它們——閃前，預敘。詳參華萊士·馬丁（Wallece Martin）著，伍曉明譯，《當代敘事學》（北京：北京大學出版社，2005年），頁121。

¹¹⁷ 建構神聖空間的「突破點」，是因為「聖顯」（神聖的介入），才使得一地由凡俗轉為神聖。這一突破點，開啟了宇宙不同層面之間（即地與天之間）的聯繫，而且使一種存在模式在本體上進入另一種存在模式的通道成為可能。伊利亞德（Mircea Eliade）著，楊素娥譯，《聖與俗：宗教的本質》（台北縣新店市：桂冠，2000年），頁29、112。

息。因此，在另一層面來看，本視角也反映出普寂和尚是一位有預知能力的高僧，能預知弟子一行的到來。

全篇的敘事者先為全知第三人稱視角，再化為裴寬的視角，最後再移為全知第三人稱視角。一行結束與普寂的神祕談話，由裴寬所能窺得的神秘空間離開，又進入另一個神聖空間—「降階入南室，自闔其戶」，展現「聖顯」，也就是滅度的開始。此時文章將焦點聚於普寂禪師身上，「寂乃徐命弟子云：『遺鐘，一行和尚滅度矣。』左右疾走視之，一行如其言滅度。」以象徵著「振聵、警醒」的鐘聲，將滅度的瞬間定格拉長，凸顯出一行滅度的重要性。文末「後寬乃服衰經葬之，自徒步出城送之。」¹¹⁸交代裴寬為一行服喪，並以徒步送之表達虔誠之心，間接象徵此事開悟感化了裴寬。

《宋高僧傳》對一行滅度的記載，卻增加了兩種完全不同的故事情節，藉以聖化一行的高僧地位。處在一個基於自身生存發展的需要，並參與世俗政治的佛教時代，贊寧撰寫《宋高僧傳》時，會先梳理篩檢並進一步吸收轉化那些本已流傳在志怪小說中的僧人神異事蹟。一行在玄宗一朝備受寵幸，常應詔入集賢院，大小事均詳問焉¹¹⁹。此處強調與唐宗室關係密切，完全符合贊寧編著僧傳的寫作目的，甚至某一程度彰顯「佛教依附皇權政治而生存發展」的想法。所添加的情節特別側重敘述一行與朝廷的密切往來，「開元十五年九月於華嚴寺疾篤，將與病入辭，小間而止。」一行病重仍強撐病體至皇宮向皇帝辭行，卻未能如願見到玄宗。故事轉折以此開始：「玄宗此夜夢暎禪居，見繩床紙隔開扇，曉而驗問，一如所覩。」玄宗並未與一行相見，卻於當夜夢見自己飛行在寺院上空，俯視下面，發現禪寺一片破敗景象。於是在隔夜早晨使人問一行疾，果如夢中所驗大為

¹¹⁸ 以上引文皆出自段成式，《酉陽雜俎》（上海：上海古籍出版社，2012年），頁34。

¹¹⁹ 「睿宗玄宗並加寵遇，每詔入集賢院，備顧問。……密以社稷吉凶，祚運脩短，問之，行不應徐以他語亂其意，帝詰不已，遂曰：『陛下當有萬里之行，社稷畢德終吉。』且遺帝以金合子一。」元·曇噩述，《新修科分六學僧傳》卷5，收入《大正新修大藏經》（台北：新文豐出版公司，1992年），第77冊，頁1522。

不祥。因此，玄宗下令讓京城裡的名僧做盛大法事，為一行禱告平安，「乃詔京城名德，致大道場為行祈福，危疾微愈，其寵愛如是。」後一行果真病癒。此處，敘事者化為玄宗的視角，聚焦於神聖性的夢兆，玄宗認為夢境中所現的徵兆，源於一行的病篤，希望以皇室的力量號召修行之人，幫助一行度過天劫。本視角凸顯玄宗在當中扮演著能為高僧轉危為安的輔教者，「其神交於帝，豈非夙有緣契耶！」以前生的因緣來解釋玄宗出現夢兆的原因；「危疾微愈，其寵愛如是」，透露出政權與佛法依存的微妙關係。而接下來的書寫策略則是集中於一行無疾而終及滅度前的聖化行為，「十月八日隨駕幸新豐，身無諸患口無一言，忽然浴香水換衣跌坐，正念怡然示滅。」¹²⁰以臨終時的「無病無痛」對比先前的「病篤」，透露出高僧死亡的神聖性。

僧傳作者運用對史料的揀擇和改寫來建構高僧典型的形象，因此《宋高僧傳》亦記錄了與《西陽雜俎》所記情節相似的滅度形象¹²¹。此則神異性的敘述從文學敘事角度來看，「寬乃屏從人止於旁室伺寂何為，見潔淨正堂焚香默坐如有所待。」裴寬此見證者的角度比之《西陽雜俎》更為明確，並交代了故事背景的細節：如屏退眾人、獨留窺伺的空間、普寂焚香等待。《宋高僧傳》對情節的增添及順序並未更動，卻於篇末補敘了兩個事件：一行滅度的樣貌及遺體的安置，「左右疾走視之瞑目而坐，手掩伺息已絕。四眾弟子悲號沸渭撼動山谷，乃停神於罔極寺。」全知的敘述者描寫大眾見證一行莊嚴肅穆的坐化，再以悲號聲撼動山谷的誇張寫法，表達一行在當時的宗教地位及影響力；另外，《宋高僧傳》記載普寂預知一行捨壽死亡的時間，加強了故事的神異性，亦肯定了普寂的高僧形象；一行滅度後遺體仍如活著一般生長，「自終及葬凡經二十七日，爪甲不變髭髮更長，形色

¹²⁰ 以上引文皆出《宋高僧傳·義解篇》（T.50n2061，p.0733c02- p.0733c07）。

¹²¹ 一云辭告玄宗，後自駕前。東來嵩山謁禮本師，即寂也。時河南尹裴寬正謁寂，寂云：「有少事未暇與大尹歎話，且請踟躕休息也。」寬乃屏從人止於旁室伺寂何為，見潔淨正堂焚香默坐如有所待。斯須叩門連聲云：「天師一行和尚至。」行入頗忽切之狀禮寂之足，附耳密語，其貌愈恭，寂但頷曰：「無不可者。」語訖又禮，禮語者三，寂唯言是是無不可者。行語訖，降階入南室自閉其戶。寂乃徐召侍者曰：「速聲鐘，一行已滅度。」《宋高僧傳·義解篇》（T.50n2061，p.0733c07- p.0733c21）。

怡悅時眾驚異。」¹²²，贊寧以此刻劃一行死亡的神聖性，可說將其高僧的特質淋漓盡致展現出來。大眾對一行的哀悼及死後遺體的聖化，皆刻劃得活靈活現，仿若親身感受神聖的宗教氛圍。

第二節 一行的個人特質—善記覽

《舊唐書》將一行事蹟列入〈方伎〉類，其形象以出家、師承、貢獻、著述及與朝廷往來關係為主，在神異及個人特質部分幾乎沒有記載。在《舊唐書》中的一行是個不折不扣的天文僧人，但《西陽雜俎》及《宋高僧傳》中皆不忘提及一行驚人的善記覽能力。一行之所以能活躍於玄宗朝，最初就是憑藉他驚人的記憶力，以及對天文曆算的如運諸掌，因而得到「天師」（天子之師）的稱號。

不論是正史、小說或僧傳，都不免為作者的再創造。史傳的素材使用比小說來得更加嚴謹，作者也會選取並組織與其創作目的相符合的事件。茲將《舊唐書》、《西陽雜俎》及《宋高僧傳》三種文本對一行個人特質的素材選取，整理如下：

事件	《西陽雜俎》	《舊唐書》	《宋高僧傳》
A.坐覽宮人冊過目不忘	✓		✓
B.師事普寂及遇盧鴻	✓	× 遇盧鴻	✓
C.解《太玄經》	✓	✓	

因著《西陽雜俎》的雜記及實錄性質，但凡一行基本個人特質皆有所載；而《舊唐書》只交代師承及解《太玄經》，對於與盧鴻交集的情節卻闕而不提；至於以建立僧人典範形象為目的的《宋高僧傳》，對於一行解《太玄經》的非佛教片段，則完全無著墨。是以在此節中，筆者試著從三種文本對於事件的選擇與取捨，解釋其中情節「存異」與「求同」的原因。在一行個人特質的故事情節中，「善記覽」是其主要的核心事件，也因其「善記覽」的特色，才能開展遇盧鴻及解《太

¹²² 以上引文皆出《宋高僧傳·義解篇》（T.50n2061，p.0733a11-p.0733c21）。

玄經》的情節，兩者皆表達一行具有驚人的記覽能力，進而推至一行捷悟的表現。

一、過目不忘宮人冊

綜觀《舊唐書》對一行記載的數個情節：師事普寂、至當陽學梵律、修大衍曆及解太玄經，可知正史對一行的描述仍是集中於玄宗一朝的表現，包含天文與政事。開元五年（西元717年），一行因為玄宗的要求，從所隱居的荊州當陽山佛寺來到長安，擔任唐玄宗的顧問。《舊唐書》記載：

開元五年，玄宗令其族叔禮部郎中洽齋勅書就荊州強起之。一行至京，置於光太殿，數就之，訪以安國撫人之道，言皆切直，無有所隱。開元十年，永穆公主出降，勅有司優厚發遣，依太平公主故事。一行以為高宗末年，唯有一女，所以特加其禮，又太平驕僭，竟以得罪，不應引以為例。上納其言，遽追勅不行，但依常禮。其諫諍皆此類也。¹²³

由此看出一行對玄宗的勸誡，以古鑒今，針砭時弊，在革新政事上頗有見地，刻劃了其對世俗政治與人情世故達練的人世面向。與朝廷密切往來的一行，在長安生活了十二年，於開元十七年（西元729年）逝世，玄宗賜與諡號「大慧禪師」。一行死後玄宗還為其御製碑文，「親書於石，出內庫錢五十萬，為起塔於銅人之原。」¹²⁴。《舊唐書》對一行生平的總論為：

一行少聰敏，博覽經史，尤精曆象、陰陽、五行之學。¹²⁵

由此即可知，正史史官對一行的解讀為資質「聰敏」、才學過人及精通天文之學三個層面。對照〈方伎列傳〉的編寫目的，一行善記覽的故事情節，自然不是史官所選擇的題材內容。因此，在《西陽雜俎》及《宋高僧傳》中皆有描述的「玄宗對一行記憶力的測試」的精采片段，《舊唐書》卻採取了闕而不論的著作態度。

¹²³ 後晉·劉昫，《舊唐書》（台北：中華書局，2008年9月），卷191，頁5112。

¹²⁴ 同註47。

¹²⁵ 同註47。

敘事意旨是敘事之核心與靈魂，其貫穿全文，並將內容、事件情節、角度觀點、人物形象、言語對話等元素組織成完整有機之作品。一行坐覽宮人冊、過目不忘之事，在《西陽雜俎》及《宋高僧傳》中的情節安排上差異並不大。情節皆為玄宗召一行→詢問有何本領→善記覽→以宮人籍冊測試之→嗟歎良久，呼為聖人。兩個文本的敘述者，皆聚焦在兩人一開始的問答。全文如下：

《西陽雜俎》 ¹²⁶	《宋高僧傳》 ¹²⁷
玄宗既召見一行，謂曰：「師何能？」 對曰：「惟善記覽。」	玄宗聞之詔入。謂行曰：「師有何能？」 對曰：「略能記覽，他無所長。」
玄宗因詔掖庭取宮人籍以示之，周覽既畢，覆其本，記念精熟，如素所習讀	帝遂命中官取宮籍以示之。行周覽方畢覆其本，記念精熟如素所習
數幅之後，玄宗不覺降御榻為之作禮，呼為聖人。	唱數幅後，帝不覺降榻稽首曰：「師實聖人也。」嗟歎良久。尋乃詔對無恒。占其災福若指于掌。言多補益。

以《舊唐書》側面的補敘內容¹²⁸：因為解太玄經一事，一行之名開始為人所知，但玄宗卻直言詢問「師何能」，筆者推測此事應在一行剛入朝時，玄宗與一行的關係尚未穩定。此種質疑的語氣，展現了中國君王在宗教領域的霸權地位，卻也側面烘托一行面對玄宗不卑不亢的應答態度。一行的個人特質「惟善記覽」直接由其和玄宗的對話中凸顯出來；接著故事客觀化地彰顯一行身為得道高僧的氣度，面對玄宗質疑及考驗時的鎮定與從容，不疾不徐地瀏覽宮人名冊，默記及誦讀，使得玄宗不得不拜服。此種先著力於對「一行能力質疑」的描述架構，就容易形成心理上的懸念，接著再以完全置身事外的全知第三人稱視角將焦點聚於玄宗的刻意刁難，一行善記覽的能力也因此更加彰顯。

觀察《西陽雜俎》與《宋高僧傳》所記載關於一行「異於常人」之處，在敘

¹²⁶ 段成式，《西陽雜俎》（上海：上海古籍出版社，2012年），頁35。

¹²⁷ 《宋高僧傳·義解篇》（T.50n2061, p.0733a05- p.0733a09）。

¹²⁸ 《舊唐書》：「因出所撰大衍玄圖及義訣一卷以示崇。崇大驚，因與一行談其奧蹟，甚嗟伏之，謂人曰：『此後生顏子也。』一行由是大知名。」後晉·劉昫，《舊唐書》（台北：中華書局，2008年9月），卷191，頁5113。

事意旨上皆強調玄宗推崇其為「聖人」，然《宋高僧傳》則包含了另一種意涵：除了凸顯一行是擁有「異於常人」記憶力的「聖者」之外，更強調玄宗以安國撫人之道諮詢的倚重，確認了一行在政治及朝廷上的影響力。由此可知一行善記覽此事中的敘事意旨，展現了因不同文本編著目的的「同」與「異」，在相似的情節中則會有不同題材的選擇與刪減。

二、遇盧鴻

建構在一行善記覽的前提下所開展的情節，是一行於嵩山遇見名士盧鴻的事件。故事開始於普寂設食舉會，「師嘗設食於寺，大會群僧及沙門，居數百里者，皆如期而至，聚且千餘人。」普寂聘請當時名士盧鴻撰寫贊文¹²⁹，「時有盧鴻者，道高學富，隱於嵩山。因請鴻為文贊嘆其會。」此次設食的與會者極多，有能力撰寫贊文的僧侶應不在少數，普寂卻選擇禮請盧鴻¹³⁰為贊文，原因與文中對其「道高學富，隱於嵩山」的形容有關。此形象提出了盧鴻的兩個特質—品格高尚及學問淵博；另外，《宋高僧傳》還以「道高學富，朝廷累降蒲輪，終辭不起。」將盧鴻塑造成一個德行高潔的隱士。

「至日，鴻持其文至寺，其師受之，致於几案上。」盧鴻在設食當日，攜贊文而來，「鐘梵既作，鴻請普寂曰：『某為文數千言，況其字僻而言怪，盍於群僧中選其聰悟者，鴻當親為傳授。』」盧鴻對自己所寫的贊文極富自信，自評此贊文篇幅極長，且字字奇僻而古怪。由此可見，若要理解則需要較長的瀏覽時間及深厚的訓詁能力，盧鴻直言即使是聰穎捷悟者亦須其親自教導。此段描述盧鴻對

¹²⁹ 「所謂的佛教贊文，與中國傳統贊文具有相同的漢語韻文形式，它是佛教在禮佛活動的需要而產生的一種文學體裁。據現存資料來看，佛教贊文在內容上多集中於對佛、菩薩的詠贊，如贊佛功德、稱頌佛法、讚頌高僧、讚歎佛子出家及讚美佛教聖地……等，其形式則既有以往傳統的四言、五言，又有新興的七言、雜言等多種體式。」見張先堂，〈敦煌本唐代淨土五會贊文與佛教文學〉，《敦煌研究》第4期（1996年），頁121-123。

¹³⁰ 盧鴻，字浩然，唐洛陽人。山林之士也，隱嵩山。開元間，以諫議大夫召，固辭。賜隱居服、草堂各一，令還山。頗喜寫山水平遠之趣：一丘一壑，自己足了此生；今見之筆，乃其志也。現在故宮博物院藏有盧鴻草堂十志圖一卷，盧能畫，而且書法、文學都非常出色。寧極草堂圖像，中間坐一高士，當即是盧鴻本人寫照。資料來源：

<http://ap6.pccu.edu.tw/Encyclopedia/data.asp?id=9980>（中華線上百科全書）

眾多沙門的挑釁，凸顯盧鴻對於其文章의自豪及道高學富的炫才自信，也為一行之後的表現作鋪墊及伏筆。

普寂在聽了盧鴻自言其文難讀難解之後，即刻召喚一行前來。不論是《西陽雜俎》的「乃令召一行」或是《宋高僧傳》的「寂公呼行」，都暗示一行即是普寂心目中最為聰穎的弟子。此處全知的敘述者聚焦於普寂選擇具有善記覽特質的一行，「既至，伸紙微笑，止於一覽，復致於几上。」將一行閱讀贊文的形象以「至」、「伸」、「微笑」、「一覽」及「致」等多個動作連接，將剎那的時間和動作流暢化，表現一行的從容鎮定及輕鬆自在，也間接產生此故事的戲劇張力。此時，視角轉向盧鴻的心理狀態，「鴻輕其疏脫而竊怪之。」盧鴻因一行的疏忽輕率而引發了懷疑與驚訝，再以「俄而」凝聚懸疑的時間，接著敘述者以多人見證的方式，「群僧會於堂，一行攘袂而進，抗音興裁，一無遺忘。」敘述一行不疾不徐且高聲又有次序地一一背誦贊文及講述內容，顯出一行在記憶力上的能力的確是無人能及。此處通過盧鴻刻意刁難的贊文考驗，再度證明一行善記覽的個人特色。此時盧鴻的反應可說是陷入極大的預期落空中，也製造了文本上的轉折。「鴻驚愕久之，謂寂曰：『非君所能教導也，當從其遊學。』」¹³¹從盧鴻對普寂的建議中，可推論兩件事：一為盧鴻與普寂的關係應該相當密切，因為他是以平輩或朋友的角度發聲；二為此段鋪陳一行日後的國清寺求數術及師承多人¹³²的經歷。另外，文中「群僧」的多人見證視角，更為之後一行的成名做出了合理的解釋。

此情節記載於《西陽雜俎》及《宋高僧傳》中，兩者記述的內容相差無幾，這與贊寧廣泛地采摭了各方面的資料有極大的關係¹³³。《宋高僧傳·義解》一行

¹³¹ 以上引文皆出自段成式，《西陽雜俎》（上海：上海古籍出版社，2012年），頁34。

¹³² 「因遇普寂禪師大行禪要，歸心者眾，乃悟世幻禮寂為師出家剃染，所誦經法無不精諷。……自是三學名師罕不諮度，因往當陽值僧真纂成律藏序，深達毘尼（律藏的梵名）。……又於金剛三藏學陀羅尼祕印。」《宋高僧傳·義解篇》（T.50n2061, p.0732c11、p.0732c24- p0732c25、p.0733a16）。

¹³³ 《大正新脩大正藏經》中曾描述，贊寧宋高僧傳取材的來源：「選求事蹟，博采碑文」、「或案誄銘，或征志記，或問輶軒之使者，或詢耆舊之先民。」（T.50n2061, p.0709a07、T.50n2061, p.0709b24）。除了取自碑文塔銘外，有些資料是贊寧親身採訪所寫成的。另外，如不空（卷一）、

傳的內容，多與《西陽雜俎》相似。但是，在《西陽雜俎》及《宋高僧傳》陳述一行的善記覽跟捷悟表現的順序上，可發現兩個文本作者敘事聲音的差異。《西陽雜俎·怪術》在論述上事先提玄宗因一行善記覽而呼其為聖人；再以「先是一行既從釋氏，師事普寂於嵩山。」講述一行師承普寂於嵩山，並帶出因普寂而遇盧鴻所展現「一行攘袂而進，抗音興裁，一無遺忘。」¹³⁴的故事情節。文章敘事結構上使用了倒敘的方式，先總論一行善記覽的核心特質，再分敘一行捷悟的事件，建構一行「奇人」及「異人」的形象。對比《宋高僧傳》在事件上的排序：先論一行遇盧鴻所展現的捷悟—「抗音典裁，一無遺誤，鴻愕視久之，降歎不能已。」；再論一行所產生的異象，即國清寺河水改向之事，「自此聲振遐邇，公卿籍甚。玄宗聞之詔入。」¹³⁵一行因此聲名遠播，玄宗才有與一行相見的想法。這樣的敘事角度表達了僧傳中政治關注佛教的特質。

三、解《太玄經》

此故事見於《西陽雜俎》及《舊唐書》，展現一行捷悟的形象，乃是「善記覽」此種特質的發揮。兩個文本對此故事的記載上，皆以迅速理解深奧的《太玄經》為主要的情節單元¹³⁶。故事開展於「一行詣崇，借揚雄太玄經¹³⁷，將歸讀之」一事，《舊唐書》對尹崇有「博學先達，素多墳籍」的描述。此道士博通古今，為品德及學問兼備的前輩，這樣的形象烘托了後文對一行的推崇，也建立了以賓

一行(卷五)、難陀、義師(卷二十)、智燈(卷二十四)、守素、法正、惟恭、會宗、道蔭(卷二十五)等傳，部分資料來自於唐人著作，如段成式的《西陽雜俎》或袁郊的《甘澤謠》；搜集方面之廣，由此可見。內容詳見黃敬家，《贊寧《宋高僧傳》敘事研究》(台北市：學生書局，2008年)，頁114-129。

¹³⁴ 以上引文皆出自段成式，《西陽雜俎》(上海：上海古籍出版社，2012年)，頁35。

¹³⁵ 《宋高僧傳·義解篇》(T.50n2061, p.0733a03- p.0733a05)。

¹³⁶ 兩個文本情節及用字幾乎相同，特列《西陽雜俎》原文於此：一行又嘗詣道士尹崇，借揚雄《太玄經》，數日，復詣崇還其書。崇曰：「此書意旨深遠，吾尋之數年，尚不能曉。吾子試更研求，何遽還也。」一行曰：「究其義矣。」因出所撰《太衍玄圖》及《義訣》一卷以示崇，崇大嗟服，曰：「此後生顏子也。」段成式，《西陽雜俎》(上海：上海古籍出版社，2012年)，頁35。

¹³⁷ 西漢揚雄所著的《太玄經》，是以陰陽、五行思想及天文曆法知識為經緯，透過數字符號描繪出宇宙的整體圖像，為漢代儒家、道家與陰陽思想混合的產物。資料來源：

<http://www.ct.taipei.gov.tw/zh-tw/C/Sage/Confucian/1/2/54.htm> (台北市孔廟儒學文化網)

顯主的前提。事件的轉折在於「數日，復詣崇，還其書」的行為上，此處視角先著力於對歸還《太玄經》之快速、時間之短，再聚焦於尹崇的提問：「此書意指稍深，吾尋之積年，尚不能曉¹³⁸，吾子試更研求，何遽見還也？」將一行研求的「數日」之短與尹崇尋之「積年」的長並列，彰顯出尹崇的驚訝與不解。再由尹崇對《太玄經》的「尚不能曉」；對比一行回答尹崇：「究其義矣。」，透過兩個並列的長短及深淺，即能看到敘事者利用對比的藝術形式，營造敘事張力。將一行的領悟力以階段性、對比性的方式淋漓盡致的展現出來，突出尹崇訝異及一行從容的心理狀態。「因出所撰《大衍玄圖》及《義訣》一卷以示崇」，《酉陽雜俎》與《舊唐書》皆以一行所著作的圖書，證實一行對太玄經的理解極為透徹。然《舊唐書》於其中多加了一句「崇大驚，因與一行談其奧蹟」的敘述，如此則對一行的捷悟形象進行以虛顯實的建構，以高度的概括和凝煉，在可閱讀的天地之外，別構另一種靈奇的氛圍。

最後，《酉陽雜俎》與《舊唐書》皆有尹崇評一行為「此後生顏子也¹³⁹」的記錄。顏子乃孔門的顏回，論語對其記載「子謂子貢曰：『女與回也孰愈？』對曰：『賜也何敢望回？回也聞一以知十，賜也聞一以知二。』」。¹⁴⁰此語不僅描述顏回聰敏過人，更稱讚其舉一反三及善思的能力。由顏子的傑出比之一行的捷悟，對此文收束更達到了畫龍點睛之效。

《舊唐書》省去一行解讀盧鴻所撰佛教贊文的敘事，卻以解《太玄經》一事，來證明一行善記覽的特色。主要原因為《舊唐書》強調的是一行「博覽經史，尤精曆象、陰陽、五行之學」，而佛教贊文卻不在經史、曆象、陰陽、五行之學的

¹³⁸ 漢書有「《玄》文多，故不著，觀之者難知，學之者難成」一語，宋朝司馬光為其集注時，曾自謂「慶歷中，光始得《太玄》而讀之作《讀玄》。自是求訪此數書皆得之，又作《說玄》。疲精勞神三十餘年，訖不能造其藩籬。以其用心之久，棄之似可惜，乃依法言為之集注。誠不知量，庶幾來者或有取焉。¹³⁸」由此可見《太玄經》在理解上的不易及耗費精力。原文語見漢·班固撰，唐·顏師古注，《漢書》（北京：中華書局，1974年），頁3412及漢·揚雄撰，宋·司馬光注，《太玄經》（台北：中華書局，1966年），頁64。

¹³⁹ 以上引文皆出自後晉·劉昫，《舊唐書》（台北：中華書局，2008年9月），卷191，頁5114。

¹⁴⁰ 宋·朱熹集注，蔣伯潛廣解，《四書新解》（台北：啟明書局，未著出版日期），頁58。

範圍內。相對來說，《太玄經》的內容與佛教無密切關係，無益於建構高僧形象。因此，《宋高僧傳》則無一行解《太玄經》的敘事。

第三節 一行的神異展現

唐代多元的文化氛圍，使儒學、道教、佛教三種思潮並存。寇養厚曾指出：「在經歷了唐初三帝的三教共存、道先佛後政策和武則天與唐中宗的三教共存、佛先道後政策這兩個左右搖擺的階段之後，唐代三教並行、不分先後的政策在唐睿宗統治時期正式形成，終唐之世，遂為定制。」¹⁴¹佛教自漢代傳入中國以來，經過幾百年與中國本土文化的碰撞與融合，至唐代已累積了豐富的宗教典籍、義理及教派。佛教對文學的影響自不待說，而唐代筆記小說具備著耳聞目睹的實錄性質、豐富內容的雜記性與形式短小的靈活性，亦能部份忠實地反映唐五代的社會生活。綜合以上社會、宗教氛圍及文學體裁特質，《西陽雜俎》筆記體的隨筆創作，應該能適度反映一行在當時民間的神異形象及其在朝廷與帝王互動的情形。《舊唐書》卷167《段文昌傳附傳》亦載：「家多書史，用以自娛，尤深於佛書。」¹⁴²，段成式深通佛典，又處於唐中葉多元文化社會的背景下，所以《西陽雜俎》中大量內容都體現出神幻的特點。《西陽雜俎》篇章中的〈天咫〉及〈貝編〉在描述一行神異的形象時，強調其為人作法解厄的本領與祈雨的能力，更藉由普羅大眾見證一行的神蹟。營造一行除了精通天文、數術與善記覽的佛教高僧形象外，又增加了神異僧人的面向，從而達到求異好奇的寫作目的。

僧傳所塑造的高僧形象往往具有神異本事¹⁴³，《宋高僧傳》對一行的描寫，先

¹⁴¹ 寇養厚，〈唐代三教並行政策的形成〉，《東岳論叢》第4期（1998年），頁34。

¹⁴² 後晉·劉昫，《舊唐書》，〈段文昌傳附傳〉（北京：中華書局，2002年），卷167，頁4369。

¹⁴³ 〈慧皎《高僧傳》及其神異性格〉一文中指出，當佛教傳入中國時正逢漢代讖緯及方術氛圍彌盛，延續至六朝則道教興起，而使得佛教僧侶配合原始佛教義中的「神通」觀念，轉為在佛教格義下增添「神異」的概念，才能進一步成為吸引中國信眾的一大利器。詳見李豐楙，《誤入與謫降—六朝隋唐道教文學論集》（臺北：臺灣學生書局，1996年5月），頁315-336。

以「占其災福若指于掌，言多補益」強調其對政權興衰的預言能力，再記載一行展現神異的兩個情節：禳北斗及奉敕祈雨。因此，綜觀《西陽雜俎》及《宋高僧傳》對一行神異形象的建構，主要是集中在「禳北斗」及「奉敕祈雨」兩個事件，敘述其展現神異來救度眾生的本領，及完成祈雨使命的高深莫測。從而見證唐代在三教並行的政策實施後，佛教為了回應本土道教的神異性所具現的時代特質。

一、禳北斗事件

《西陽雜俎》首先從一行「博覽無不知，尤善於數，鉤深藏往¹⁴⁴，當時學者莫能測」的具體形象寫起。以其博聞多識，善於術數的獨特性，建立一行形象的神祕感，並以此鋪墊下文一行神異行為的合理性。故事以順敘的方式展開敘述，「幼時家貧，鄰有王姥，前後濟之數十萬。及一行開元中承上敬遇，言無不可，常思報之」，對於幼年曾幫助過自己的鄰居王姥，受到君王禮遇及重視的一行常存著報恩的想法，正值王姥之子犯下殺人罪，王姥前來求情，「尋王姥兒犯殺人罪，獄未具，姥訪一行求救。一行曰：『姥要金帛，當十倍酬也。明君執法，難以請（一曰情）求，如何？』」。王姥之子的罪刑尚未判定，因此對君王「言無不可」的一行成為王姥唯一的希冀，但一行卻以世俗化及政治化的角度回拒了王姥的要求。除了直接地以金錢補償王姥外，更表明因法令的嚴格以至於自己無法幫忙的立場。而後「王姥戟手大罵曰：『何用識此僧！』一行從而謝之，終不顧。」¹⁴⁵的場面，也凸顯了一行跟從於王姥之後連聲道歉的模樣。此處文本使一行的高僧形象產生變異化，整段敘事不僅著眼於世俗的現況，更立足於世俗的規範。筆者觀察到的是，異僧形象固然有其宗教信仰的獨特性一面，但同時也一樣具有凡人的心理活動和情感特徵。相對於《宋高僧傳》中一行對王姥的應答，「國家刑憲豈有論請而得免耶，命侍僧給與若干錢物，任去別圖」，此處揭示出一個尊重

¹⁴⁴ 所謂鉤深即是從物在深處，能夠取之的形象，形容鑽研或是探索神秘深奧之事；而藏往則是對以往之事心中了然，知曉宇宙萬生的知來藏往。

¹⁴⁵ 以上引文皆出自段成式，《西陽雜俎》（上海：上海古籍出版社，2012年），頁5。

禮法且溫文有禮的高僧形象，在後文更以「行心慈愛終夕不樂」¹⁴⁶的狀態表達了對於拒絕王姥後心有所愧的模樣。

《酉陽雜俎》由一行設法使王姥之子脫罪時所展現的神通能力，建構其神異性的特質。由密令其徒→藏七豚於甕→北斗七星消失→勸君王大赦天下→隱藏結局：王姥之子得救等情節的發展和推移，使用詳實的敘述技巧，凸顯一行的神祕術法。「一行心計渾天寺中工役數百，乃命空其室內，徙大甕於中」，一行清空數百人的渾天寺及搬移大甕至寺中之房間，這兩者均有劃開神聖與凡俗場域的象徵，並預示著即將因某種神聖儀式的介入，使其成為神祕術法所施展的空間。接著，「又密選常住奴¹⁴⁷二人，授以布囊。」一行交代一個祕密任務給兩個在佛寺中服勞役的人（常住奴），「謂曰：『某坊某角有廢園，汝向中潛伺，從午至昏，當有物入來，其數七，可盡掩之，失一則杖汝。』」並預言在偏僻而罕有人跡的廢園中，將有神異之事發生，吩咐兩人從中午至傍晚這段時間暗中觀察。藉由時間的推移，將故事的畫面由明轉至暗，將所要提取的生物形容得隱晦不明，營造出不可思議的神祕性，達到段成式以「奇也，異也，幻也，怪也」¹⁴⁸的寫作目的。

「奴如言而往。至酉後，果有群豕至，奴悉獲而歸」，事情果如一行預言般的發生。此時的敘述者以限知的角度，一步一步的揭開整個行動的真相及用意，將視角轉移至一行身上，聚焦在其所施的方術上：「一行大喜，令置甕中，覆以木蓋，封於六一泥，朱題梵字數十」，將所抓獲的七隻豕封於甕中。此處的神異敘事以「置」、「覆」、「封」、「朱題」等字短暫性地區隔了世俗的空間與時間，以特殊的儀式建構了一個特殊的神聖場域。同時又呼應了前文力求保密的捉豕過程，最後以「其徒莫測」的造神氛圍，對整個神祕的術法畫下句點。

¹⁴⁶ 《宋高僧傳·義解篇》（T.50n2061， p.0733a28- p.0733 b02）。

¹⁴⁷ 所謂的常住奴即是佛寺中服勞役的一般人，他們並未出家受戒，因此可以執行某些佛教僧侶受戒律限制不能做的日常事物。

¹⁴⁸ 李劍國，《唐五代志怪傳奇敘錄》（天津：南開大學出版社，1993年），頁749。

神異事蹟的真實感往往反映於文本善於營造史實背景來渲染宗教真實，產生虛實相襯，疑幻疑真的效果。因此，敘事的背景開始融入現世的政治，「詰朝，中使叩門急召。至便殿，玄宗迎問曰：『太史奏昨夜北斗不見，是何祥也，師有以禳之乎？』」。施法的隔天，玄宗立即遣使詢問一行，北斗消失的異常天象應如何解決？段成式用了「急召」、「迎問」、「祥」、「禳」等關鍵字，以此定位一行在術數上的權威及擔任玄宗顧問的僧人形象。一行以歷史事實說明北斗星消失的嚴重性將導致亡國¹⁴⁹，「後魏時，失熒惑，至今，帝車不見，古所無者，天將大警於陛下也」亦提醒此乃天象示警，身為君王者必須有所作為。並逐步以佛法開導玄宗：「釋門以瞋心壞一切善，慈心降一切魔。盛德所感，乃能退舍。感之切者，其在葬枯出繫乎？」提示玄宗以廣施恩德的方式改變天象。此時，因為北斗星的異象，使「明君執法，難以請（一曰情）求」的立場出現了轉機：「如臣曲見，莫若大赦天下。玄宗從之」，整體故事的隱藏結局由此而出。大赦天下的同時，亦能解救王姥之子。「又其夕，太史奏北斗一星見，凡七日而復」一行與北斗星的消失與復現的關聯，可從前文中「當有物入來，其數七，可盡掩之」爬梳出來。

在此段落的結束後，出現了類似論贊體的敘事聲音，說明段成式對此材料的取捨及衡量尺度。「成式以此事頗怪，然大傳眾口，不得不著之」¹⁵⁰，此事在當時唐代士人好奇風尚的影響下廣為流傳，但「好奇求異」的段成式卻提出了「不得不著之」的結論。若是從取材的來源解釋，也許可以觀察到《酉陽雜俎》撰寫目的的另一面向。其材料主要來源於段成式的個人親歷、聞於他人和文獻所獲等三個途徑，其中很多地方明確指出何人見告，可信度極高，亦可證明段成式是以求真務實的態度撰作《酉陽雜俎》¹⁵¹。因此，此評論所展現的敘事聲音，表達了

¹⁴⁹ 《晉書·天文志》云：「斗為人君之象，號令之主也。又為帝車，取乎運動之義也。」中國古代十分重視北斗七星，視北極星為皇帝的象徵，北斗則是皇帝出巡天下所駕的御輦，象徵著皇帝視察四方，因此北斗星的異象攸關國運。原文語見唐·房玄齡，《晉書》（北京：中華書局，1999年），頁186。

¹⁵⁰ 以上引文皆出自段成式，《酉陽雜俎》（上海：上海古籍出版社，2012年），頁5-6。

¹⁵¹ 清代李慈銘在《越縕堂讀書記》中強調此書的史料價值：「宋敏求《長安志》、李好文《長安圖》皆據《酉陽雜俎》以考見當時的街巷。近時徐氏松撰《唐兩京城坊考》亦全賴此書，所采

段成式秉筆直書的態度，側面體現了此書的實錄性質，也呼應了作者可補史闕的創作追求¹⁵²。

《宋高僧傳》對此事的情節鋪陳大抵與《西陽雜俎》相同¹⁵³，但在結論的部份，卻是出現了另表態度的評論—「其術不可測也」。在慧皎、道宣所創立的僧傳傳統中已經確立神通感應是僧傳敘事的一項重要特質，此特質雖然不是成為高僧的必要條件，但是高僧的德行或修證功夫，往往伴隨神通的能力。適時的神通示現能迅速激發一般人皈依佛法，其所產生的宗教感召，有時超越理性的講經說法¹⁵⁴。基於此點，此處《宋高僧傳》的結論，即是凸顯一行深不可測的「術」，並將神異與高僧的慈悲心結合起來，形成獨特的高僧神異性格。

二、奉敕祈雨

〈貝編〉此卷專門收錄與佛教相關之事¹⁵⁵，此事即以〈貝編·序〉中所提「錄

甚多，是其可傳者也。」清·李慈銘，《越縕堂讀書記》（台北：商務印書館，1959年），頁850。

¹⁵² 段成式在著述《西陽雜俎》一書都貫穿可補史闕的觀念。如《西陽雜俎·寺塔記上》：「武宗癸亥三年夏，……。因問《兩京新記》及《遊日記》，多所遺略，乃約一旬尋兩街寺，以街東興善為首，二記所不具，則別錄之。……。複方刊整，才足續穿蠹，然十亡五六矣。次成兩卷，傳諸釋子。」段成式明確表達了撰寫《寺塔記》的目的是為了補充《兩京新記》和《遊日記》的缺漏，歷代學者對此也多持肯定。語見姚春華，《段成式《西陽雜俎》研究》（上海：上海師範大學人文與傳播學院碩士論文，2011年），頁16-17。

¹⁵³ 「次有王媪者，行隣里之老嫗。昔多贍行之貧，及行顯遇常思報之。一日拜謁云：『兒子殺人即就誅矣，況師帝王雅重，乞奏減死以供母之殘齡，如是泣涕者數次。』行曰：『國家刑憲豈有論請而得免耶！命侍僧給與若干錢物，任去別圖。』媪戟手謾罵曰：『我居隣周給迭五，襁褓間抱乳汝，長成何忘此惠耶？』行心慈愛終夕不樂。於是運算畢，召淨人，戒之曰：『汝曹挈布囊於某坊閑靜地，午時坐伺得生類，投囊速歸。』明日果有彘引豚七個，淨人分頭驅逐毋走矣，得豚而歸。行已備巨瓮，逐一入之閉蓋，以六乙泥封口，誦胡語數契而止。投明，中官下詔入問云：『司天監奏：昨夜北斗七座星全不見，何耶？』對曰：『昔後魏曾失熒惑星，至今帝車不見。此則天將大徹於陛下也，夫匹夫匹婦不得其所，猶隕霜天旱，盛德所感，乃能退之。感之切者，其在葬枯骨乎？釋門以慈心降一切魔，微僧曲見，莫若大赦天下。』玄宗依之，其夜占奏，北斗一星見，七夜復初，其術不可測也。」《宋高僧傳·義解篇》（T.50n2061, p.0733a23-p.0733b15）。

¹⁵⁴ 黃敬家，〈佛教傳記文學的建構方法〉，《世界宗教學刊》第10期（2007年12月），頁102。

¹⁵⁵ 「《西陽雜俎》中與佛教相關之門類之所以叫『貝編』，是因為在古代天竺一帶盛產貝多羅樹，該樹葉形狀如扇，適宜抄寫經文，釋氏多以貝多樹葉寫經，此門類專記有關佛教的秘密知識和傳說。《西陽雜俎·木篇》言貝多樹甚詳，稱貝多出摩伽陀國，長六七丈，經冬不凋，樹有三種，西域經書用此三種皮葉，若能保護，亦得五六百年。」李劍國，《唐五代志怪傳奇敘錄》（天津：南開大學出版社，1993年），頁727。

其事尤異者」¹⁵⁶的敘述角度，記載一行承接祈雨的使命及展現神異時的高深莫測。「僧一行窮數，有異術」，本文以提綱挈領的方式說明一行將以通曉術數的能力來展現特殊的神蹟。「開元中嘗旱，玄宗令祈雨」，祈雨屬於禳災解厄的儀式，玄宗希冀透過高僧一行的祈雨，解決現世中的災厄與困境。此事件再度加強了一行以神異見重於玄宗的形象。「一行言當得一器，上有龍狀者，方可致雨，上令於內庫中遍視之，皆言不類。數日後，指一古鏡，鼻盤龍，喜曰：『此有真龍矣。』乃持入道場，一夕而雨」，一行在展演祈雨的神蹟前，要求尋找施法的龍形法器。龍為中國特殊的文化象徵，召龍而能致雨亦是中國巫術與道術中的傳統¹⁵⁷，此處一行祈雨的法器與龍相連結的原因為一古印度佛經中記載的巨蛇「naga」。「naga」生活於江河湖海中，能興雲布雨，與中國傳統觀念中龍能致雨的功能相仿。僧人們為了擴大在中國本土的影響力遂附會本土文化，通過想像、聯想及類比把「naga」翻譯成龍¹⁵⁸。藉由此則的記載，可以間接觀察到佛教在適應中土文化時所產生的變異性及包容性。接著，一行持著古鏡進入道場，經過一晚後，果真降下甘霖，解決旱象。文本中對施法的內容一字未提，透過密而不宣的術法施展，建構一行神異性的形象。透過祈雨使命的達成，也印證著當時佛教高僧往往藉著神異的事蹟得到統治者的信賴，以獲得宣教的保障。

故事結尾則補敘此古鏡的來歷，「或云是揚州所進，初範模時，有異人至，請閉戶入室，數日開戶，模成，其人已失。有圖並傳於世。此鏡五月五日，於揚

¹⁵⁶ 《西陽雜俎·貝編·序》：「釋門三界二十八天、四洲至華藏世界、八寒八熱地獄等，法自三身、五位、四果、七支至十八界、三十七道品等，入釋者率能言之。今不復具，錄其事尤異者。」段成式，《西陽雜俎》（上海：上海古籍出版社，2012年），頁18。

¹⁵⁷ 「祈雨」為中國自古以來的一種「巫術」儀式，在先民的觀念中以為龍有致雨能力認為龍與雨之間存在某種相互影響的關係。《山海經·大荒北經》載：「應龍已殺蚩尤，又殺夸父，乃去南方處之，故南方多雨。」《山海經·大荒東經》亦載：「大荒東北隅中有山，名曰凶犁土丘。應龍處南極，殺蚩尤與夸父，不得復上，故下數旱，旱而為應龍之狀，乃得大雨。」參見袁珂校注，《山海經校注》（臺北：里仁書局，1982年），頁359-360、頁427。

¹⁵⁸ 印度神話中居住在地下蛇神，一般被描繪為上半身人形。作為蛇神的那加，傳說除了擁有劇毒和再生的能力外，更被人們作為掌管生死的神靈來崇拜。傳說中它們居住在地下或水中，擁有可以照亮黑暗的地底世界的世間罕有的寶石。在很多神殿的入口處都有那加的塑像，人們希望以此藉由它的力量得到守護。陳國川，〈中西方文化差異下的翻譯探究〉，《文學教育》第4期（2013年），頁62。

子江心鑄。」。¹⁵⁹補敘是為了補足情節和意境的完整性，補充古鏡的來源，使敘事更具完整性和主體感。詳細地解釋此鏡特殊的靈性與神異的來源，也凸顯一行對於神異事物「感所通」¹⁶⁰的能力，除了更完整的建構一行的高僧形象外，也替奉敕祈雨之事增添了一股疑假若真的神秘色彩。

《宋高僧傳》在故事敘述上與《酉陽雜俎》並無太大差異¹⁶¹，與禳北斗事件一樣的是在篇末再度展現了編著者贊寧的敘事聲音—「其異術通感為若此也」。傳中強調此處的神異描寫融合了「通所感」及「感所通」的特徵，對一行事蹟的神異化具有著統整及總論的意義，與《宋高僧傳·義解》的評論：「一行所作通神，實僧相之法王，乃人形之菩薩。」¹⁶²互相呼應。不僅表達了傳播弘揚佛教文化的主觀思想，在客觀上又達到了豐富人物藝術形象和強化敘事生動性的效果。

小結

歷史上一行高僧的形象建構，乃是經由正統官方史書《舊唐書·方伎列傳》、雜錄性質的文人筆記作品《酉陽雜俎》及僧人所著的《宋高僧傳》前後三種文本的記載逐步拼合衍化、取捨增生而成。相關於一行的故事情節及結構大抵相似，整理如下：

事件	酉陽雜俎	舊唐書	宋高僧傳
A.一行善記覽	✓		✓
B.師事普寂及遇盧鴻	✓	× 遇盧鴻	✓
C.至當陽學梵律		✓	✓
D.天臺國清寺	✓		✓

¹⁵⁹ 以上引文皆出自段成式，《酉陽雜俎》（上海：上海古籍出版社，2012年），頁24。

¹⁶⁰ 慧皎以「神異」名篇，〈自序〉嘗云：「通感適化，則彊暴以緩。」即以感通為其特點。惟道宣《續高僧傳》之易為「感通」者，乃因凡是佛感應，不必有神通者亦列入。語見李豐楙，《誤入與謫降》（台北：學生書局，1996年），頁326。

¹⁶¹ 又開元中嘗早甚帝令祈雨曰：「當得一器上有龍狀者方可致雨。」勅令中官同於內庫中遍視之。皆言弗類。數日後指一古鑑鼻盤龍。喜曰：「此真龍也」。乃將入壇場一日而雨。其異術通感為若此也。《宋高僧傳·義解篇》（T.50n2061，p.0733 b15- p.0733 b19）

¹⁶² 《宋高僧傳·義解篇》（T.50n2061，p.0753c15- p.0753c16）

E.修大衍曆(其他著述，西陽雜俎未記)	✓	✓	✓
F.解太玄經	✓	✓	
G.裴寬、普寂見證一行滅度	✓		✓
H.禳北斗	✓		✓
I.一行祈雨	✓		✓
J.玄宗賜與諡號		✓	✓
K.一行生平總論		✓	✓
L.一行出家之因		✓ 為避武三思	✓ 受普寂感化
M.與朝廷往來		✓	✓

經過文本的互文性比較後，發現《舊唐書·方伎列傳》、段成式《西陽雜俎》及贊寧《宋高僧傳》皆以「術數」為相同主題，再依據其敘述目的分別採用不同的敘事角度，各自呈現了一行如何成為高僧的過程。

《西陽雜俎》在文本上著重於神異與非常的事件描述，且並未依照一行生平發展來記錄，而是分門別類地記載關於一行的相關事蹟。由此可以理解唐代志怪筆記小說的實錄性質及作異好奇的撰寫目的；《舊唐書》所採用的列傳體裁，則凸顯了正史官方文書偏重建構一行「方伎」的形象，以實際可採的術數天文之事，傳述其與當朝所往來的相關事件。對於一行的神異事蹟多採以闕而不論、略而不詳的敘事方式處理，但對一行的家族背景、成道歷程及政治影響力作了相當完整的補敘；而《宋高僧傳》則融合了宗教聖化的書寫特色，在情節抉擇及表現形式呈現多元豐富的變化。在文本敘述中同時體現了小說的神異性及中國史傳真實性的特質，透過編寫一行高僧故事的題材，凸顯了僧傳敘事中的宣教及依附皇權的特色。本章藉由三種文本的互文閱讀，從「存異」與「求同」的原則下對情節進行分析，由此證明「互文性」是文本產生的重要創作原則，亦同時具備著解構與創造的雙重意義。

第三章 《酉陽雜俎》佯狂僧人神異形象的表現

狂、瘋、顛等概念在中國文化精神中或隱或顯地發揮著作用，其意旨皆指對世間理性的否定與超越，展現出異於社會常態，無法被大眾理解與接受的言行。此種獨特形態屬於中國審美領域的特別境界，它滲透到傳統文學及士大夫的意識世界裡。《宋書·袁燦傳》一則引用佛經故事¹⁶³並加以改造的「狂泉」寓言就是對這種意識型態的最佳詮釋：

昔有一國，國中一水，號曰「狂泉」。國人飲此水，無不狂。唯國君穿井而汲，獨得無恙。國人既並狂，反謂國主之不狂為狂。於是聚謀，共執國主，療其狂疾，火艾、針、藥，莫不畢具。國主不任其苦，於是到泉所酌水飲之。飲畢便狂。君臣大小，其狂若一，眾乃歡然。¹⁶⁴

此則寓言敘述了一個以不狂為狂、顛倒是非的荒誕故事，闡明了是非的判斷不能以人數的多少為標準。在瘋狂、歪曲的世界裏，保持清醒及持少數意見者往往被視為異類而遭受社會排擠。因此，「異」為判定瘋癲的標準。此則寓言在癲狂與常態的對立之間，彰顯了不符合多數人價值、行為標準，特立獨行的人往往就會被貼上「異」與「狂」的標籤。不論其是否為「眾人皆醉我獨醒」的狀況，或是具有不能為大眾所理解與及不為大眾所接受的特性。此種特性賦予了癲狂含混而

¹⁶³ 佛教的譬喻故事，往往設想奇異，頗具文學色彩，受到文人以及一般群眾的歡迎。此則故事是從佛經《雜譬喻經》中的「惡雨」變化而來。此則佛經故事本來的寓意為宣傳佛教徒應有堅忍的心，才能抵抗外到的干擾，後經袁燦改動，故事情節中國化，表達了「我既不狂，難以獨立」的概念。原文如下：「外國時有惡雨，若墮江湖、河井、城池水中，人食此水，令人狂醉，七日乃解。時有國王，多智善相。惡雨雲起，王以知之，便蓋一井，令雨不入。時百官群臣，食惡雨水，舉朝皆狂，脫衣赤裸。泥土塗頭，而坐王廳上。唯王一人，獨不狂也，服常所著衣，天冠瓔珞，坐於本床。一切群臣，不自知狂，反謂王為大狂，何故所著獨爾。眾人皆相謂言：『此非小事，思共宜之。』王恐諸臣欲反，便自怖懼，語諸臣言：『我有良藥，能愈此病。諸人小停，待我服藥，須臾當出。』王便入宮，脫所著服。以泥塗面，須臾還出。一切群臣，見皆大喜，謂法應爾，不自知狂。七日之後，群臣醒悟，大自慚愧。各著衣冠，而來朝會。王故如前，赤裸而坐。諸臣皆驚怪而問言：『王常多智，何故若是？』王答臣言：『我心常定，無變易也。以汝狂故，反謂我狂。以故若是，非實心也。』如來亦如是，以眾生服無明水，一切常狂。若聞大聖常說諸法不生不滅，一相無相者，必謂大聖為狂言也。是故如來隨順眾生，現說諸法是善，是惡，是有為，是無為也。」《雜譬喻經》（T.04n.0207，p.0526b20-p.0526c10）。

¹⁶⁴ 南朝梁·沈約撰，《宋書·袁燦傳》（台北：中華書局，2008年09月），卷102，頁2677。

豐富的意義空間。《瘋癲與文明》中認為「瘋癲本質上是一種異質性的意義，瘋癲絕不是簡單的病理現象，而是一種文明或文化現象。瘋癲不僅僅是生理病變的產物，更是文明或文化的產物。」¹⁶⁵可見，文學文本的「瘋癲」一詞，超越了心理學及病理學層面的意義，此種思想上的開闊性，使得瘋癲議題進入了眾多文學家的觀照視野。

「破壞舊有傳統及對社會禮教的反抗鬥爭」為中國癲狂敘事傳統的象徵。從《論語·微子篇》中的楚狂到《莊子·人間世》中的接輿；從《世說新語·任誕》中與豬同飲的阮氏族人到《紅樓夢》中「有時似傻如狂」的賈寶玉；從民間傳說中的「濟顛」（濟公和尚）到現實中的「張顛」（張旭）、「米顛」（米芾），癲狂敘事為超穩定的傳統文化增添了一絲異類色彩，也為傳統文化注入了一些新的活力。¹⁶⁶中國傳統敘事文學中所記載的高士，早已具有佯狂的形象，而佯狂者卻往往有明確的自覺意識，並以此作為其行徑的判斷基礎。若僅僅從瘋癲行為表象簡單地加以理解或評價，便很難看見其超越常態文化之外所展現的特殊價值觀。因此，高士所展現的狂態是用以掩飾其真實身分或真實理性的偽裝，狂態本身是沒有意義的。外在的狂態與內在的真相是互相對立的，以反諷的面貌出現的批判性概念，更容易直接針對黑白顛倒、清濁混淆的塵世現實。

相同的癲狂概念亦是佛教文獻中經常出現的一個主題。《大智度論》：

狂有兩種，一者人皆知狂；二者惡邪故自裸，人不知狂。¹⁶⁷

所謂的「人不知狂」，指的是表面正常，實際上卻是信奉邪說，詆毀正法的人，強調的是無法可知的內在癲狂狀態；而相對於此的「人皆知狂」，是指具有外在

¹⁶⁵ 蜜雪兒·福柯（Michel Foucault），劉北成、楊遠嬰譯，《瘋癲與文明》（北京：三聯書店，1999年），頁269。

¹⁶⁶ 黃曉華，〈傳統文化與實用理性的雙重解構——論中國現代文學的癲狂敘事〉，《二十一世紀》第80期（2008年11月30日），頁78。

¹⁶⁷ 《大智度論》卷8（T.25n1509，p.0119a11-p.0119a12）。

症狀的癡狂之疾，以癡為醒的狀態，也就是趨近於中國傳統敘事的佯狂特色。早期僧傳中以寶志和尚¹⁶⁸為代表的佯狂僧人形象被歸納於神異一科。我們可以將此類僧人分為「神」與「異」兩種特色：「與人言語，始若難曉，後皆應驗」為「神」，「居止無定，飲食無時，髮長數寸，常跣行街巷」為「異」。僻異的相貌舉止與神奇的預言能力形塑了此類僧人的基本形象。但是，佛教佯狂僧人的意義在中國高士佯狂傳統的反抗及反諷精神之外，更有著「懲惡揚善，解除紛爭」的形象與「既合於道，又有濟於物」深刻的人世意旨。所謂的神異只是從權之舉，並非常道¹⁶⁹，而是要破除偏執與拘泥。癡行本身即是靈通慧性的展現——「我癡自癡，自家知」¹⁷⁰，此語彰顯了外在及內在禪心圓融混一的狀態，更說明了有意為之的佯狂特色。

瘋癡的議題進入佛教文學後，仍是以異於一般高僧的特異形象及展現神通為主。以佛教修行人物的社群為例，「高僧」在世俗的印象裡，代表了遠離塵世、法相莊嚴、苦行求證的形象。而跳脫高僧既定行為範式的僧人，雖現僧相，卻佯狂於世，在其展現神通能力之前，被視為佛教邊緣化的異行份子。他們遊走市井，透過種種奇幻神通的展演，或為眾生解除種種苦厄，或以此作為佛法的直接示現。

本章將由「癡狂」的議題探究《酉陽雜俎》文本中行為癡狂及出格的僧人。根據筆者統計，《酉陽雜俎》中所收錄的異僧，將近六十五位，大多數集中於〈貝編〉、〈怪術〉及〈金剛經鳩異〉。其中行為癡狂及出格的僧人因《酉陽雜俎》情節簡短及作意好奇的特色影響，部份狂僧則僅具有狂異之態，卻未能有更深層的宗教意義。因此，本論文僅選取可以凸顯瘋癡表演後所涵攝之意義的僧人形

¹⁶⁸ 寶志和尚的傳記最早見於梁·釋慧皎《高僧傳·神異》一科，以寶志和尚為代表的神異僧人形象，為後世通俗小說之濟癡形象的文化原型來源之一。詳見李萌昀，〈何為癡狂——試論中國古代小說中的癡人故事〉，《廣西師範大學學報：哲學社會科學版》第45卷第3期（2009年6月），頁63。

¹⁶⁹ 《醉菩提序》：「人第知癡之為癡，究之，極意佯狂，盡是靈通慧性；任情遊戲，無非活潑禪機。此顛之終非顛，而聖蹟之不可不傳也。」明·天花藏主人編次、香嬰居士重編，《醉菩提傳》（北京：人民文學出版社，1999年），頁5。

¹⁷⁰ 路工，《古本平話小說集》（北京：人民文學出版社，1984年），頁11。

象，並在完整的情節中觀察《西陽雜俎》中佯狂行為的共相。筆者試圖理解這些狂僧為什麼會有這樣的行為？如果他們不是真瘋，那麼，以佯狂作為一種手段，其所要傳達的旨意或達到的目的是什麼呢？因此，筆者將「作意好奇」的小說記載與佛教「違反戒律」、「遊戲神通」及「預言度化」等觀念互相結合，歸納小說中佛教「癡狂與出格」的高僧形象。

第一節 癡狂出格：破戒

據佛典記載，釋尊在最初傳道的十二年間，皆以道德自覺來約束僧人的行為，呈現著「依法攝僧」¹⁷¹的局面。隨著龐大僧團的興起，良莠不齊及惡行漸起的情況開始產生。於是，釋尊逐漸以「隨犯制律」的方式管理僧團，並在臨終前反覆強調「戒是正順解脫之本」，諄諄教導弟子們要「持淨戒」、「修善法」¹⁷²。佛教之所以能流傳數千年而至今不絕，並在現代社會中仍有相當影響，與戒律的作用是分不開的。戒律的規定有助於修道、行善、斷煩惱、涅槃、僧團生活的和諧與佛法的久住。¹⁷³從某種意義上說，弘法的基點在於弘戒，只有使眾多信徒嚴守戒律才能保持佛教旺盛的生命力。也因此，戒律在佛教中佔有重要的地位。

中國佛教戒律觀的精神可以歸結為「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教」¹⁷⁴。在廣義上涵蓋人所應當應為的一切正行，在狹義上則重在五戒，五戒是指「不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒」。此五戒雖然表面上著重於外在持守，但究其本源，從理上講則歸於攝心為戒。不過，經由佛教的流傳，戒律呈現逐漸繁複化，從五戒、八戒、十戒到四十八戒乃至二百五十戒（比丘尼為

¹⁷¹ 「善護於口言，自淨其志意，身莫作諸惡，此三業道淨。能得如是行，是大仙人道。善護口言，即口業也；淨志意，即心業也；莫作諸惡，即身業也；三業道淨，即是佛行也。」《卍新纂續藏經·芝園遺編》（X.59 n1104, p.0642a18- p.0642a21）。

¹⁷² 「戒是正順解脫之本，故名波羅提木叉。依因此戒，得生諸禪定及滅苦智慧。是故比丘，當持淨戒勿令毀犯。若人能持淨戒，是則能有善法。若無淨戒，諸善功德皆不得生。是以當知，戒為第一安隱功德之所住處。」《佛垂般涅槃略說教誡經》（T.12n0389, p.1111a03-p.1111a07）。

¹⁷³ 王月清，《中國佛教倫理思想》（台北：雲龍出版社，2001年），頁96-97。

¹⁷⁴ 《法句經》卷下，見《大正藏》第四卷，頁567。

三百四十八戒)。許多人在理解或實踐佛教時，漸漸被細微眾多的佛教戒律所拘束，忽略了「戒律之本，要在不違自性而已」、「故戒者，自性良知之自由也」的持戒精神¹⁷⁵。為了表明人心中若沒有佛，只是盲目的遵守戒律，對信仰或認識佛教是完全沒有幫助的。破戒僧人乃以佯狂之姿，衝破外在制度，並選取「顛狂玩世」、「神通三昧」或「和光同塵」的宗教實踐方式，形塑了中國「高僧」典型外的另一種形象。

關於僧侶破戒佯狂的相關論述¹⁷⁶，黃敬家在〈幻化之影：唐代狂僧垂跡的形象及其意涵〉¹⁷⁷一文中提出其為一種特殊的文化現象，目的在垂跡行化。從游戲神通的文化現象和佛教義理的角度，探討狂僧破戒瘋癲所含攝的意義，並由「瘋癲與理性」、「狂慧」等傳統，反省此種行徑對佛教發展的作用。本節則是從敘事學的角度觀察與正規宗教傳統背反的僧人形象，並從佛教修證的精神詮釋僧侶佯狂的核心價值。

瘋狂為道德理性的異相，《西陽雜俎》「作意好奇」的寫作目的與段成式精於佛教的背景，對佛教的異相應頗多關注。因此，在《西陽雜俎》中記載了多位表面佯狂，實則具有某種證量的僧侶。他們行化人間的方式與多數「高僧」的行為模式有相當大的反差，往往透過奇幻神通的展演解厄，或度化眾生。其類似雜傳野史而以樸素筆法所書寫的狂僧故事，近於神異志怪。¹⁷⁸除此之外，在《西陽雜俎》中除了關注神異的形象外，更需注意的乃是從後設的記載所證明的佯狂之

¹⁷⁵ 熊十力，《存齋隨筆》（上海：遠東出版社，2012年），頁693、696、697、705。

¹⁷⁶ 關於中國僧侶的佯狂研究，日本學者船本和則做過相關探究。漢語學界僅吳汝鈞、龔雋在討論「游戲三昧」的議題時略為觸及。吳汝鈞，《游戲三昧：禪的實踐與終極關懷》（臺北：臺灣學生書局，1993年），頁164。龔雋，〈尊戒與慢戒——略論禪風中的「游戲三昧」與內外法度〉，收於龔雋，《禪史鉤沈——以問題為中心的思想史論述》（上海：三聯書店，2006年），頁73。

¹⁷⁷ 黃敬家，〈幻化之影：唐代狂僧垂跡的形象及其意涵〉，《臺大佛學研究》第20期（2010年12月），頁59-98。

¹⁷⁸ 唐代狂僧的形象具有濃厚的表演性質和高度的相似性行事準則，予人神秘難測的印象。然而，直接面對這些癲狂聖僧的信徒，卻很難識其真面目，多數是經後設反省後，才會發現不同狂僧的行為之間可以相互註解。黃敬家，〈幻化之影：唐代狂僧垂跡的形象及其意涵〉，《臺大佛學研究》第20期（2010年12月），頁66。

精神本質。

破戒與佯狂的相關性在於皆為對理性主義及外在規範的反抗¹⁷⁹，佯狂高僧最明顯的特質是癡傻瘋癲。就佛教看來，這是一種無法掌握或理解心性本質的無明相狀。然而，有道高僧卻以癡傻瘋癲、滑稽突梯之行，作為掩蔽自己道行的手段。《酉陽雜俎·貝編》中的義師即是在其似丐似氓的形象中開展佯狂的敘事情節。「蘇州貞元中，有義師狀如風狂。」敘述者首先概要性地總括義師外在的瘋狂行止，定義此僧之異。接著全知的敘述者插入一個小故事：「有百姓起店十餘間，義師忽運斤壞其簷，禁之不止。其人素知其神，禮曰：『弟子活計賴此。』顧曰：『爾惜乎？』乃擲斤於地而去。」義師無故砸壞百姓用來維持生計的店面，文中使用「忽」來強調瘋狂之人的行為往往在常人意料之外，行不合理之事。即使百姓以尊敬及商量的口吻對待狂僧，仍無法勸阻僧人破壞的舉止，並藉由百姓「弟子活計賴此」與義師「爾惜乎」的問答，呈現其與高僧解除世人苦厄形象的不同，製造思想上的衝突。接著以無由而來，無由而去「乃擲斤於地而去」的方式退場，令狂態的表演突然停止，並與前文所述「狀如風狂」的形象前後呼應。不過，故事並未結束，真正的關鍵情節則出現於狂僧奇異舉止後所應驗的神蹟：「其夜市火，唯義師所壞檐屋數間存焉」，敘事者揭開癲狂的真相—百姓們因義師所為反而得以倖免於難。原來義師是以癲狂的形象掩蓋其預知後事的能力，並以前文「爾惜乎」的回答間接傳達佛教中的「無相破執著」¹⁸⁰思想，破除世人執著於表象既定的世間相—「弟子活計賴此」。如此乍愚乍智的行為，跳脫普通的邏輯思考，呈現了狂僧不需特選時空，隨機地以各種神異方便度化眾生的方式。將狀如瘋狂的異狀與預知未來的神通互相結合，產生佯狂神異的僧人形象，並以出世的精神

¹⁷⁹ 彌爾頓·英格：「把它定義為一套屬於某個群體的規範和價值觀，並且這種規範和價值觀與這個群體所屬的社會的主導性規範和價值觀尖銳衝突。」彌爾頓·英格（J.MiltonYinger），高丙中譯，《反文化：亂世的希望與危險》（臺北：桂冠圖書公司，1995年），頁6。

¹⁸⁰ 禪宗欲令參悟者見性悟體，首先只破不立，凡是一切萬法皆空無自性，離一切相、離無所離，即名諸佛，以破執法，一破再破，破無所破，令人究竟空寂外離一切相，名為「無相」，能離於相，則法體清淨，此是以「無相」為體。馮煥珍，〈說「無念為宗」〉，《中華佛學學報》第06期（臺北：中華佛學研究所，2002年），頁285。

神，做入世的事業，打破了聖與俗的空間阻礙。

此則故事接著補敘了具多樣性與複雜性的狂僧形象，於種種無視戒儀及非常態情理所能理解的行為之中，展現其隱跡行化的目的。「常止於廢寺殿中，無冬夏常積火，壞幡木象悉火之。好活燒鯉魚，不待熟而食。垢面不洗，洗之輒雨，吳中以為雨候」，與僧院中依循次第漸修的做法不同，仍是以破執為綱要，居住於破廟之中，焚燒佛像及吃活燒鯉魚，看似驚世駭俗、不合律儀的舉動，卻具有化物警策的用意。若是僅僅破戒犯齋，根本無法達到任何制衡戒律權威的效用，但是在義師違犯戒律的同時，卻又具有能預見災厄及影響降雨的神通能力。此種結合智者與瘋狂的形象，破除了僧儀形式上的束縛，在思維上跳脫定執，反而使普羅大眾對戒律的存在作用產生衝擊和反省，將更容易回歸於最初的信仰。

從廢棄的寺廟、燒佛像至破戒，將執現象世界為實存的認知加以顛覆及點化之後，故事的最後聚焦在狂僧的死亡。「將死，飲灰汁數斛，乃念佛而坐，不復飲食，百姓日觀之，坐七日而死」，由此觀之，義師基本上是從「入定」的角度來詮釋「死亡」，並在大眾的見證下，回歸了固定的修行框架。以念佛及斷食的行為坐化圓寂，再次揭示其癡與狂只是表象，更可以視為其破執及超越有相的示現化度。「時盛暑，色不變，肢不摧」¹⁸¹，文末以遺體長存的神異性，把死亡當作一場表演，用以啟示他人，打破一般人對於生死的執著與恐懼。

另一則與戒儀相關的記載則出現於《西陽雜俎·諾皋記下》當中所提及的僧人惠恪。「陵州龍興寺僧惠恪，不拘戒律，力舉石臼」，作者段成式對於有關惠恪的生平及癡狂出格的敘述是採用概要的平實記錄，只凸顯其不守戒律及力大無窮的特色，這也顯示出《西陽雜俎》筆記小說的特點所在—以最小的篇幅做最精確的描述。其求異好奇的特色，使得作者的敘事聚焦在其「降妖除魔」的奇異故事上，並且分配大部分的篇幅進行特殊的場景敘述。「好客，往來多依之。常夜會

¹⁸¹ 以上引文皆出自段成式，《西陽雜俎》（上海：上海古籍出版社，2012年），頁24。

寺僧十餘，設煎餅。」惠恪喜愛結交他人，此舉本身就具有狂僧入世垂跡的文化現象。這種類似狂野的江湖俠客的風格，恰恰與寺院清修出世的想法互相逆反、格格不入。接著敘事者以惠恪時常在夜晚聚會煎餅的奇異場景，將故事由牴觸清修的狂異轉為降妖除魔的神通展示：「二更，有巨手被毛如胡鹿，大言曰：『乞一煎餅。』眾僧驚散，惟惠恪掇煎餅數枚，置其掌中。魅因合拳，僧遂極力急握之。」時至二更，突然出現了怪異之事。敘事者使用限知視角，僅以一隻長滿毛的巨手及此物聲如洪雷的形象，製造出懸疑及不安的氣氛，再以眾多僧人驚恐與散逃的模樣凸顯惠恪的處變不驚，藉此透露出惠恪高於其他僧人們的氣度與能力。惠恪將煎餅置於其手，在此魅合掌的同時又能將其緊捉不放。由其與巨魅的鬥法中顯出惠恪的力大無窮與不驚不懼，不僅與前文的「力舉石臼」互相呼應，亦證明惠恪是一位狂而不顛的高僧。接著敘事者再度轉為全知視角，「魅哀祈，聲甚切，惠恪呼家人斫之。及斷，乃鳥一羽也。」在與高僧的鬥法中，巨魅不敵惠恪，聲聲哀求高僧，惠恪當機立斷命人砍斷其手，留下來的線索為一片鳥羽。此處融入古代神話物類異變的思想，由斷羽可知原來其為變化為人形的鬼魅，並藉此凸顯惠恪異於其他僧人辨識妖物及濟世降妖的能力。「明日，隨其血蹤出寺，西南入溪，至一巖罅而滅。惠恪率人發掘，乃一璧石。」¹⁸²惠恪等人至天明才追蹤沿途的血跡，至山巖的裂縫中而止，在發掘過後才被眾人所知曉，此魅的身分為一塊黑色的美玉。此則記載明顯可以觀察出段成式在敘事上偏重神異記載，利用宗教中的法術神通及神怪形象推動小說情節的發展，仍是與其創作旨意息息相關。從僧人的形象分析，惠恪的好客、夜會及設煎餅看似與此降妖除魔無關，卻時時驅動事件的發生。正是因為擁有這樣不守清規戒律的行為，所以才能在一開始時韜光於世人之前，並在之後以高僧降妖除魔為主要情節來展開敘事，藉此彰顯出其異術的巨大威力。高僧展現神異形象的此種描述反映了佛教仍賴於現神通力來增加對一般庶民階層的影響。

¹⁸² 以上引文皆出自段成式，《酉陽雜俎》（上海：上海古籍出版社，2012年），頁90。

第二節 癡狂出格：遊戲三昧

《人：遊戲者—對文化中遊戲因素的研究》一書中提出「遊戲的顯著特徵就是遊戲者對於自身活動持的是明知虛擬而又佯信為真的態度，因為遊戲並不是日常或真實的生活。遊戲只是假裝的，遊戲的詭秘性質，最為生動地體現在『喬裝打扮』中。……。在這裡，遊戲的「超日常」性質表現得淋漓盡致。因此，我們習慣於把遊戲與認真理解為對立。然而，這種理解看來並未觸到問題的實質。」¹⁸³從文化與遊戲的角度來看，癡狂出格在中國傳統文化的佯狂範疇內，本身就帶有誇張式展演的特色，不僅脫離日常生活的常規，還帶有非理性的成分。遊戲為狂，認真為常，若將常與狂單純理解為相對概念的話，就不容易看出癡狂出格所隱藏的意涵。遊戲只是一種假裝的意識，我們必須在解讀形象時分辨「遊戲的真意」，尋找癡狂出格行為的真正目的。而佛教中的遊戲神通¹⁸⁴，即是諸佛菩薩藉由展現種種神通，遊化自在無礙，亦是在現實與想像中進退。所謂的「遊戲三昧」，即是在有情的現實生活中，以三昧¹⁸⁵的定慧力作為基礎，以如幻之眼了達一切諸法如幻，從而度化眾生。

結合遊戲神通與如幻三昧的概念，佯狂僧人的另一個特色即是以非常道的行徑及公開式的神蹟表演，出入施化，表現無礙自在的境界。《酉陽雜俎》中僧人以近似佛教所謂的「遊戲神通」形象，藉由真醒與佯狂的交錯中打開另一扇認識實相的大門。〈怪術〉所記載的梵僧難陀即是一個典型的例證，「丞相張魏公延賞在蜀時，有梵僧難陀，得如幻三昧，入水火，貫金石，變化無窮。」故事先總

¹⁸³ 胡伊青加 (Johan Huizinga) 著，成窮譯，《人：遊戲者—對文化中遊戲因素的研究》（貴陽：貴州人民出版社，1998年），頁12-16。

¹⁸⁴ 《佛光大辭典》解釋「遊戲神通」云：佛菩薩藉神通力，以度化眾生自娛之謂。戲，意謂自在、無礙，含遊化、遊行之意。曰遊戲。《大智度論》卷七：「戲名自在，如師子在鹿中自在無畏，故名為戲。」（《大正藏》第25冊，頁110下）蓋佛菩薩於神通中歷涉為遊，出入無礙，如戲相似，故亦名戲。其如外道、二乘亦有通力，然其神通即有礙，不稱遊戲。頁5619。

¹⁸⁵ 《佛光大辭典》云：指通達一切諸法如幻之理的三昧。亦指變現種種如幻之事的三昧。此三昧如幻師之變現男女、兵眾等，皆能如意而無所拘礙。菩薩即住於此三昧中，雖以如幻三昧之變化無礙廣度眾生，亦了知一切諸法如幻之理，故菩薩不執著度化眾生之相而化用自在。頁2345。

論難陀擁有人水不濡，投火無灼，能變金石，化現無窮的能力，乃是一位具有高超術法的神異僧人。但是卻展現出縱情聲色及違犯五戒的舉止，「初入蜀，與三少尼俱行，或大醉狂歌，戍將將斷之」，他帶著三名妙齡女尼入蜀，在眾人前大醉狂歌，此種驚世駭俗的行為不僅不為佛門所容，更令世俗之人震驚，因而當地戍將欲展現公權力制止難陀。故事的轉折與矛盾卻出現在戍將身上，「及僧至，且曰：『某寄跡桑門，別有藥術。』因指三尼：『此妙於歌管。』戍將反敬之，遂留連為辦酒肉。」難陀以別有藥術及施展「如幻三昧」的神蹟表演，令戍將對於來自域外的「幻術」感到萬分新奇，反而禮敬難陀，忘了本來欲制止其破戒狂態的初衷。此一看似矛盾的現象，正是遊戲神通介入的契機：「夜會客，與之劇飲。僧假裊襠巾幘，市鉛黛，伎其三尼。及坐，含睇調笑，逸態絕世。飲將闌，僧謂尼曰：『可為押銜踏某曲也。』因徐進對舞，曳緒回雪，迅赴摩跌，伎又絕倫也。良久曲終，而舞不已。」在一場違戒的酒宴中，參與者為四僧尼與戍將等眾生。首先，難陀著重裝扮三位妙齡女尼的「外相」—命其粉黛以巧笑倩兮，美目盼兮的樣貌在座中與眾人飲酒調笑，在酒酣耳熱之際，三尼以絕倫的歌舞助興。色相往往是世人的迷執，「色即是空」的智慧在世俗中很難被理解，梵僧以遊戲神通的方式，試著破除既定的形象或偏執的見解。「僧喝曰：『婦女風邪？』忽起取戍將佩刀，眾謂酒狂，各驚走，僧乃拔刀斫之，皆踣於地，血及數丈。」以「風」及「狂」為轉折，看似因酒而狂的難陀舉刀立斷三女尼的頭顱，血及數丈，所有的情色畫面至此戛然而止，現場只剩下三具鮮血淋漓的皮囊。「戍將大懼，呼左右縛僧。僧笑曰：『無草草。』徐舉尼，三支筇杖也，血乃酒耳。」沉迷於遊戲情境的眾人仍無法立時頓悟，命人綁縛「狂」僧難陀，而真正「清醒」且明瞭「色空」的梵僧以竹杖及酒揭示一切皆為幻相，至此眾人才明白難陀並非以法術譁眾取寵，而是以遊戲三昧的佯狂情態展現心靈高度自由的任運變化。唯有使用極端誇張及出格行為的展演方式，才能使世人頓時理解外相和內心過多的欲望都是「空」，也都是「色」，教導人們要放下一切，才能擺脫現世的苦厄。接著，故事

又以首身分離的神異表現為另一場遊戲神通的展演，「又嘗在飲會，令人斷其頭，釘耳於柱，無血。身坐席上，酒至，瀉入脰瘡中，面赤而歌，手復抵節。會罷，自起提首安之，初無痕也。」世人認定的「首身分離的必死」與梵僧所展現的「喝酒自在的泰然」，如此生死對立的展演最能產生衝擊力與震撼作用，更能體現外事皆有著諸幻盡滅，覺心不動的空相本質，具有明顯的教世意向與功能。

但是，遊戲神通的展現容易使世人著迷於高深莫測又富於變化的能力。蜀地是道教的發源地，當地居民對鬼神之事向來熱衷，因「異僧」所具之預言能力以及凡人難有的法術神通，進而樂於親之近之。「時時預言人兇衰，皆謎語，事過方曉。」難陀不僅是一位法術僧人，更具有預言未來的能力，所以便有了百姓們「瘋狂」的崇拜行為：「成都有百姓供養數日，僧不欲住，閉關留之，僧因是走入壁角，百姓遽牽，漸入，唯餘袈裟角，頃亦不見。來日壁上有畫僧焉，其狀形似，日日色漸薄。積七日，空有黑跡，至八日，跡亦滅，僧已在彭州矣。後不知所之。」¹⁸⁶執著於神通的普通老百姓們以幽禁的方式將難陀留於成都供養，於是難陀展現穿牆之術，由實相轉虛幻的方式逐漸消失於成都，表明當真正徹知空性時，因此在世間能了無牽掛，任運自在，來去自如。作者使用了時間的遷移及空間的轉換兩種敘述方式來增強難陀的神異性。難陀在《太平廣記》中被歸於〈幻術〉一類，《宋高僧傳·難陀傳》中評論：「四神通有如幻通，能轉變外事。故難陀警覺庸蜀之人，多尚鬼道神仙。非此三昧，不足以化難化之俗也。」¹⁸⁷不同文本的記載與評論亦補充了難陀所施展的幻術，乃警覺多尚鬼道神仙的蜀地百姓所使用的「非常」手段。由此可知，所謂遊戲神通，是在專一凝定、自在點化中進行，就如魔術師所變化出來的東西，並非真有其事。狂僧在證得如幻三昧後，以內在既有本然的智慧，有意識且自覺地用癡狂的方式來與世俗世界交流。所以其瘋癲是一種自主性的抉擇，乃依當下所處環境因緣而隨機施用，作為化導眾生

¹⁸⁶ 以上引文皆出自段成式，《酉陽雜俎》（上海：上海古籍出版社，2012年），頁31。

¹⁸⁷ 范祥雍點校，《宋高僧傳》卷20〈唐西域難陀傳〉「系曰」，頁513。

的方便。

第三節 癡狂出格：預言

巫師、方士透過讖言預示未來的命運發展，在民間具有相當的影響力，僧傳中常見許多高僧具有預言的本領。預言未來是庶民社會信靠的一種心靈寄託，亦是一般人禮遇僧人及崇敬異僧的原因，發出具有預言性質的「佛讖」，往往成為高僧修行次第的最佳見證。東漢到魏晉南北朝的高僧，如：寶志禪師、佛圖澄、支道林，就經常以「預言」為帝王服務，目的是為了鞏固佛教勢力，為佛教作宣傳。¹⁸⁸到了唐代，受到當時儒釋道三教並行的社會文化影響，帝王、士大夫及社會民眾與僧人交涉的情形非常頻繁，從中觀察可以發現預言僧在唐代極受重視¹⁸⁹。此類僧人常以詭異的行為舉措及難以理解的瘋言讖語，遊走市井為眾生解除苦厄，並能準確逆料來事，運用讖記警示來引起有緣者注意，具有鮮明的形象特徵。

段成式的《酉陽雜俎》在〈壺史〉及〈貝編〉中對此類流傳於民間的特殊神蹟多有徵引，間接反映當時社會對於能展現神異法術的僧人極為容易產生好奇心。當中又以以善於預言世人吉凶禍福，出處言語不循常軌而持異於人的狂僧為最，其中最有名的是狂僧萬迴。萬迴歷經高宗、中宗、睿宗、武后、玄宗共五朝帝王，並因為其讖言極為準確，被唐朝朝廷封為「帝師」。在記載中可得知其能知眾生心相，並說出眾生前世的罪福、因緣，具備預見因果本末的神通智慧，具有六種神通中「他心通」¹⁹⁰、「宿命通」¹⁹¹及「神足通」¹⁹²的能力。其神蹟喧騰

¹⁸⁸ 《集神州三寶感通錄》：「（佛圖澄）言大喪不出今年。至七月而勒死。石虎即位師奉過勒。錫以輿輦出入乘焉。所有祥感其相多矣。」（T.52 n 2106, p0432c）。

¹⁸⁹ 可以發現預言僧、祈雨僧及丹藥僧最受世人垂青，為祈雨僧及丹藥僧的表現類型較為相似，在記載上皆有一共同點，即是他們多與帝王相交涉，大多以其異能服務帝王，滿足帝王某些崇道心理或用來結交王侯重臣，因此內容多為合延年藥、佛道相爭祈雨及娛樂皇室等，其雖為神異僧人但多以「法術」展現神蹟，很少用於解厄或宣揚佛法。葉珠紅，《唐代僧俗交涉之研究——以僧人世俗化為主》（台中：逢甲大學中國文學系博士班博士論文，2008年），頁2-3。

¹⁹⁰ 《禪法要解》釋「他心通」：「知是眾生以何深心行何法，何因緣，有何相，喜何事。」姚秦·鳩摩羅什譯，《禪法要解》卷下。《大正藏》第15冊，頁296。

眾口，為世所奇。《酉陽雜俎》中對萬迴的記載可分為兩類：一為佯狂與神通智慧的展現，二為其言默不定，每言必中的特徵。

一、佯狂與神通智慧的展現：釋「萬迴」之名

《酉陽雜俎·貝編》以「僧萬迴年二十餘，貌癡不語」簡單扼要的營造了萬迴的「別格」及與眾不同，架構了其為狂僧的基本條件—異於常人，瘋狂癡傻。¹⁹³此則故事中萬迴展現了預言的能力，「其兄戍遼陽，久絕音問，或傳其死，其家為作齋。」萬迴之兄因戍守於遼陽久未連繫，當地的人皆認定其兄已經死亡，家人亦決定為其準備喪儀。「萬迴忽卷餅茹，大言曰：『兄在，我將饋之。』」萬迴在言語中透露其明確知曉遠在遼陽的親人之生死，敘述者將萬迴「大言」的情態與之前的「貌癡不語」對立，凸顯了形象上的強烈轉變，預示著故事的轉折即將出現。依照之前故事的鋪陳，久絕音問之地必定遙遠，萬迴以饋餅及快速的行走能力打破了常人所認知的時空概念：「出門如飛，馬馳不及。及暮而還，得其兄書，緘封猶濕。」萬迴以飛行般的行走速度到達目的地，並得到了其兄仍生存的消息。這樣的情節不僅驗證了其準確無比的讖記，更示現了超自然的神足通—凝聚數日的時空在一日之內往返，表現了一種自在無礙的能力。敘述者以信封緘封處仍未乾此種誇張的形容方式，擴展了當下見聞者內心無限想像的空間，並且

¹⁹¹ 姚秦·鳩摩羅什譯，《禪法要解》卷下：「自知己身及他恒河沙劫所經由事，悉皆念知。以宿命事教化眾生，作如是言，我某處如是姓字，如是生，如是壽命所經苦樂，亦說彼所經之事。」《大正藏》第15冊，頁297。

¹⁹² 《寂志果經》：「以一身化無數身，無數身還令為一。獨立現變，若干之慧。出徹牆壁，而無礙跡。譬如飛鳥游於虛空，出無間，入無孔，入地無罣，如出入水。經行水上，譬如履地。在虛空中，正跏趺坐，如飛鳥云。於是日月威神廣遠，以手捉持，而捫摸之。變身上至第九梵天。」（T.01n0022, p.0275b08-p.0275b15）。

¹⁹³ 《太平廣記·異僧六·萬迴》中亦記載萬迴自小因「貌癡不語」，父母「以豚犬畜之」，長大後，因耕田「遇溝坑乃止」的異常舉止，而被父親責打等種種情況。《太平廣記》卷92〈萬迴〉，據《談賓錄》與《兩京記》：「迴生而愚，八九歲乃能語，父母亦以豚犬畜之。年長，父令耕田，迴耕田直去不顧，口但連稱平等，因耕一壟，耕數十里遇溝坑乃止，其父怒而擊之，迴曰：『彼此總耕，何須異相。』乃止擊而罷耕。」宋·李昉，《太平廣記》（北京：中華書局，1961年），卷92，頁606-607。

立即使萬迴的異術能力生動鮮活起來。「計往返，一日萬里，因號焉。」¹⁹⁴，在此說明「萬迴」一名的由來具有神通色彩¹⁹⁵。萬迴從時空物質的束縛中解脫出來，隨心所欲的飛行，展現出自由無礙的生命風姿，也因此得到一日萬里往返的「萬迴」之名。神通力在此象徵著佛教神通智慧所帶來的奇蹟或救贖，亦成為分判狂僧真瘋假傻的憑藉，也是向世人透露其內在修證的功夫。

二、言默不定，每言必中

識記預言乃佯狂高僧展現其預見因果本末的神通智慧的手段。狂態與預言能力這兩者之所以融合，最重要的原因在於兩者皆擁有「特異」與「不可知」的共性。我們可以發現，當高僧擅長預言世人的吉凶禍福時，唯恐為世人迷信妄求，往往會以佯狂的方式自我隱晦。寓跡塵間及異常的言行，反而成為佯狂僧人高深莫測的表現，世人皆不敢以其狂而輕忽此僧的能力。與萬迴相關的記載多為此類，早年的萬迴癡傻不語，為他人所鄙棄¹⁹⁶，直至展現了神足通及預言的能力，才逐漸為人所敬重。《西陽雜俎·忠志》即記載萬迴多顯靈驗的神異展現：

上嘗夢曰（一作白）鳥飛，蝙蝠數十逐而墮地。驚覺，召萬回僧曰：『大家即是上天時。』翌日而崩。¹⁹⁷

萬迴的預言能力應受到當時統治者的信賴與肯定。高僧通常以能預見他事及展現異術的方式，取得帝王的支持。此點在第二章闡述一行地位時亦討論過，帝王若能信仰護持佛教，對於佛教未來的發展有極大的影響，這顯示了唐代朝廷對僧侶的態度，也暗示著唐代佛教信仰通俗化的一個面向；再者，萬迴在預言唐中宗生

¹⁹⁴ 以上引文皆出自段成式，《西陽雜俎》（上海：上海古籍出版社，2012年），頁23。

¹⁹⁵ 宋·釋贊寧，《宋高僧傳》卷18〈唐虢州閿鄉萬迴〉：「然口自呼萬迴，因爾字焉。」言「萬迴」一名是萬迴「自名」；一日之內，萬里尋兄之事，《宋高僧傳》記其事發生於萬迴十歲。《大正藏》第50冊，頁823~824。

¹⁹⁶ 《大正藏》第50冊，頁823~824。

¹⁹⁷ 段成式，《西陽雜俎》（上海：上海古籍出版社，2012年），頁2。

死時的平靜從容，並未對其預知的結果作任何的改變，展現了「命之所有，分之所定，不可逃也」的自在瀟灑，也表達了作者段成式所認同的佛教「色空」的觀念，間接破除帝王希求延年長命的欲望。在文本敘述上，萬迴精確的解夢及預言唐中宗翌日駕崩的神異事蹟，將存在於未來時空中的秘密揭露出來，變成大眾皆可知曉的公開事件。如此的預言「奇」蹟給予了文本「異」的特色，拓展了敘事的時空場景，並呼應了《酉陽雜俎》作異好奇的小說特點，也建立了萬迴神異的形象。

另一則與萬迴預言相關的記載出自於《酉陽雜俎·貝編》，塑造了萬迴癡狂瘋傻卻具有料事如神的兩面性形象。故事記載的時間在武后專政時期，「天后任酷吏羅織，位稍隆者日別妻子，博陵王崔玄暉位望俱極」，當時位高權重者往往因武后排除異己的行為，經常遭到官吏羅織罪狀而滅族。故事的主角博陵王崔玄暉亦受到武后的關注，「其母憂之，曰：『汝可一迎萬迴，此僧寶誌之流，可以觀其舉止禍福也。』」崔母將之比擬為寶誌禪師一類的佯狂高僧¹⁹⁸，除了可知萬迴當時聲名顯著的情況，在敘事上亦表達兩者皆具有忽失常態，言似讖記的共通形象。「及至，母垂泣作禮，兼施銀匙箸一雙。萬迴忽下階，擲其匙箸於堂屋上，掉臂而去。一家謂為不祥。」，前文其母交代觀其行止即知禍福一事，鋪陳了萬迴言默不定、未發一語的「行動預言」。在此處而丟擲匙箸於堂屋則為關鍵情節，看似悖理，卻因其為佯狂僧人的特質，使得現實與異常舉止有了對應及互通的聯繫。作者接連藉由「忽下階」、「擲匙箸」、「掉臂而去」等短促且無邏輯的動作，凸顯萬迴少言及放曠不羈的模樣。除了間接打破傳統對高僧行止的固著概念外，更強調佯狂僧人在神異上的表現往往令人詫異驚愕，故博陵王一家觀察其行止後大感不祥。「經日，令上屋取之，匙箸下得書一卷。觀之，乃讖諱書也，遽

¹⁹⁸ 「南朝梁僧。金城朱氏。年少出家，止道林寺，師事僧儉，修習禪業。劉宋泰始年間（西元466-471），忽失常態，居止無定，髮長數寸。時或賦詩，言似讖記，四民爭問福禍，時稱「誌公符」。齊武帝以其惑眾，收於獄，且見遊行市裡，既而檢校，猶在獄中。梁武帝解其禁，虔敬事之。寂後塔於靈穀寺。著《十二時歌》、《大乘贊》、《十四科頌》等。」整理自《梁·高僧傳·釋僧慧傳（保誌）》（T.50n.2059，p.0393c12）。

令焚之。數日，有司忽即其家，大索圖讖不獲，得雪。時酷吏多令盜夜埋蠱遺讖於人家，經月，乃密籍之，博陵微萬迴，則滅族矣。」。¹⁹⁹故接著事敘述驗證了萬迴「宿命通」²⁰⁰的奇異能力，當日投箸的荒謬舉止，竟成了發現讖緯書之關鍵，並令博陵王得以逃脫酷吏所編造的陷阱中。此則故事客觀的表達了萬迴貌若愚癡，卻有先舉異見的能力，暗示了佯狂僧親臨穢土，更近眾生，並依此作為顯化眾生的方式。在敘事上的表現，以佯狂僧人的形象來敘事時，可以使故事的情節迭宕起伏，難以理解的行為往往可以製造「奇異」的審美趣味。若再加上天眼通的敘事視角，則可以顛轉敘事的時間及空間，在視角的游走移動中揭開不同的場景。此則記載不但成功的塑造萬迴癡傻不語的佯狂僧人形象，更在故事情節的進行下，一一揭開其狂異行止的真相。以連結兩件毫無相涉相牽的事作為劇情的轉折，再使萬迴所預言的博陵王一家為證，如此的描述不僅重新賦予高僧與神聖性展現的新詮釋，更成為後世佯狂僧人固定形象的展現。

小結

佯狂即是體現對外部秩序的挑戰或反抗，並達到追求個人主體自由的一種行為方式。中國傳統的佯狂形象往往出現於亂世，士人階層在面對社會及政治上的不可為，或本身不見容於當朝時，多半採取較為激烈的自我棄捨的行為模式，以尋求另一種自我安頓的可能性。這些行為多半帶有表演性質，在現象界中自己扮演瘋子的角色，藉由瘋子的眼光來顛覆現象世界，此為一種「常態」與「狂異」的出入與交通。此種雙重特性開拓了佯狂人物的內涵，亦是關照現實的一種表達憑藉，是以看似二元對立的世界，有時則能融會中和，相互通理，因佯狂的展現，反而令「常」與「異」的形象對立消解，更具有進一層警悟世俗的意味。因此在敘事上多以反諷及批判性的面貌增添文學上的意涵及象徵，當我們超越現象上的

¹⁹⁹以上引文皆出自段成式，《酉陽雜俎》（上海：上海古籍出版社，2012年），頁23。

²⁰⁰ 語見「『宿命通』是佛教六神通中的『三明』（the three vijjās）之一（其他二者為天眼通、漏盡通），修學「宿命通」能憶起自己無數劫中的宿世之事，且對百千萬世的往昔之事，都能詳細清楚憶起。」丁敏，《佛教神通》（台北：法鼓文化出版，2007年9月），頁93-94。

瘋癲時，反倒能對黑白顛倒、清濁混淆的塵世現實的理解更加深刻。

當宗教人物也有這樣的行為趨向時，此種形象的表達將更能開展宗教人物的內涵，所涵攝的宗教意義將更加深厚。此章所關注的人物主要環繞在逸出佛家傳統，相對於持戒守律行止莊嚴的另一種僧人形象。此類高僧採行一種令常人無法接受的癡狂形貌來面世，一方面使自己的神通能力得以隱藏，以免無知的世人徒增異心；另一方面，在破除執著於常態現狀的想法下，以一個現證空性的智者形象，展現各種神異言行，自在遊戲於身體內外，打破時間與空間的疆界，展現超越理性的認知面向。因此，當這些高僧佯狂市朝，變易形象，混跡於市井、酒肆、屠門時，反而會因為形跡難測而更增添其神秘色彩。《西陽雜俎》以破戒、遊戲神通及預言三方面，分別記載唐代當時狂僧的佯狂表現。此類僧人以狂態面對世人，在關鍵時刻展演神通。這時「聖與俗」及「常與異」的雙重對立概念融合於狂僧一身，加之隨機對於世俗人事的戲擬。如此忽愚忽智的行為，使佯狂高僧不僅展現有所不為的表象，更明白闡述這類僧人迴入世俗裡的生活樣貌，以及如何指點眾生解脫之徑的問題的特殊風格。

本章在探討狂僧瘋癲表演時，除了關注此種行徑對佛教發展的作用外，更試著分析文本的敘事結構。筆者發現敘事者多由描述高僧們無法被人理解的癡狂行為開始，接著展現神異與神通能力，驗證其癡狂行為與預知事實的關連性。題材與內容的選取上，則是承於志怪的筆法，結合求異、求奇的觀念，間接給予敘事者從一個特殊的觀點與角度闡述高僧人物。「狂」態與「異」象往往令故事情節產生轉折及變化，正好符合小說作異好奇的特質，並增加文本內涵的可觀性。因此，《西陽雜俎》這類短篇筆記類型的小說，在敘事上仍能因高僧的神通展現產生「預敘」的敘事視角，在極短的篇幅中翻轉敘事的時間及空間，製造文本「奇異」的審美趣味。

第四章 《酉陽雜俎》神異僧人形象建構在教學上的運用

依閱讀十大教學原則，語文教學應以閱讀為核心，兼顧聆聽、說話、作文、寫字等各項教學活動，指導學生運用不同閱讀理解策略，培養其獨立閱讀能力。小說就是塑創人物的藝術，作者總是通過他筆下的人物形象，來描繪所處的時代，寄寓他所領悟的生活真理。而讀者也只有通過人物形象的認識去把握作品所反映的生活本質。「小說作品被遺忘，或消失的過程，最先是作者想要表達的主題，其次是故事情節，最後才是人物。」²⁰¹因此人物的形塑是評鑑一篇或一本小說成功與否的關鍵，也是讀者閱讀作品時必須切入的核心。

既然如此，小說教學的重心當然要放在人物的部分。至於小說結構、敘述觀點、空間場景、意象等，都是小說創作者寫作技巧上的安排，對讀者理解文本意涵的影響較為其次，只要先掌握核心關鍵——人物，這些較邊緣的鑑賞便很容易理解。因此，在研究《酉陽雜俎》敘事方式及人物形象的主題時，「如何對高中生進行『小說』文類之教學」的教學內容，亦成了撰寫時的相關議題。

本教學主題配合《酉陽雜俎》的神異敘述及互文性特色，採用有效閱讀教學策略，藉由歷年指考及模擬考題的分析，讓學生了解小說中的種種伏筆，推測作者在段落和結構、場景器物的擺設、人物服飾的描寫中是否有其獨特的選擇及安排，甚至進一步研究敘事角度的人稱敘寫，獨白或對話的鋪排對小說價值觀所產生的影響，再融合解構文章與繪製概念圖的方式，讓學生實際操作深度閱讀的歷程，品味小說情節增添的趣味，根據擴寫概念創作出屬於自己的獨特作品。

小說家詹姆斯曾說：「講故事至少有五百萬種方式。」²⁰²此語雖然有些誇張，但不可否認的是，相同的故事原型若以相異的方式加以編排刪減，在表達層面上的確會產生不同的效果，而此「編排刪減」的動作，正是小說教學所要探討的重

²⁰¹ 李喬，《小說入門》（台北：時報文化，1986年），頁159。

²⁰² 轉引自羅鋼，《敘事學導論》（昆明：雲南人民出版社，1999年），頁158。

點之一。事實上，敘事作品是創作者經過自己主觀所編寫修飾的成品，其中必然有著創作者本身的撰寫動機，這些思想一旦滲入作品，就形成了另一種閱讀層次的理解。如《酉陽雜俎》一行禳北斗事件中，作者段成式以「成式以此事頗怪，然大傳眾口，不得不著之」²⁰³的結尾方式，詮釋他對此事的看法及評論，但大部分的小說，往往僅單純地敘述人物的神態、動作及對話，需要作者自己閱讀或檢視敘事者及故事角色的內心世界，在故事當中，敘述者所扮演的角色為何？所採用的敘事方式為何？其參與故事的程度是深或淺？相關問題皆涉及敘事者對故事結構的安排。因此，**如何有步驟地教導學生系統化的學習，並醞釀出對內容具創造性的看法，就成了小說語文教學的重點。**

本論文試圖將《酉陽雜俎》與高中國文教學的語文表達練習互相結合，教學者秉持「**建構閱讀概念，豐富語文表達能力**」與「**搭建閱讀鷹架，培養認知解釋的能力**」的兩大課程目標，將課程設計分為兩個部分：

第一部分為「**傳記小說化—人物擴寫技巧**」三堂課程，九十七學年度國文指定考科就曾以《史記·項羽本紀》中的〈鴻門宴〉為題材，要求學生掌握該材料的主旨及精神，並運用想像力加以渲染。**此課程乃大學基本學測的經典題型，因此擴寫課程即列入成功高中三年級國文教學的重點課程之一。**筆者以小說虛構及創作者鑄造人物形象的特質為教學中心，結合語文教學中的「擴寫技巧」的應用，提出傳記體與小說彼此涵容的概念。並推展出「如何讀傳記」的課程，引導學生藉由增添情節、轉移視角及設計人物對話，創作屬於自我風格的〈鴻門宴〉。

課程的第二部分為多元教學評量中的拓展性課程，**本論文第二章所使用的互文性概念，在文本閱讀的操作上與擴寫技巧有其互通之處。**筆者以一行禳北斗的神異事件為文本，設計《酉陽雜俎》與《宋高僧傳》深度鑑賞學習單。由人物口吻、情節增添及著作主旨等多方面的領導閱讀，**使學生認識同一文本在作者再創**

²⁰³ 唐·段成式著，《酉陽雜俎》（上海：上海古籍出版社，2012年），頁6。

造的藝術技巧中，所要表達出的趣味性與意義。

第二部分為「有效閱讀畫小說—談創造性概念」四堂課程，一百零二學年度指考題〈鸚鵡救火〉一文，分別以解釋例子與結論的關係、解釋概念、提出看法等三種解讀策略出題，測驗學生對文本內容或形式是否擁有進行推論，提出合理看法的判讀能力。因此，筆者採用「學習地圖」的方式，提供閱讀技巧，先以歷屆模擬考與指考的散文題目為例，學習心智概念圖的繪製方式，呼應教學設計單元題目中「畫」小說的課程，以建立完整閱讀行動策略。再從《酉陽雜俎》中〈一行祈雨〉及〈神異義師〉二則故事的閱讀，分析小說情節因果及敘事技巧的策略，訓練學生對敘事者敘事意圖的理解，藉以提升學生對於文本的再創造能力。

第一節 傳記小說化—人物擴寫技巧

中國小說的創作與小說理論的發展，基本上是同時並行的，沒有先後的次序。從魏晉時期開始，關於小說的理論大多是從側面揭示小說中的個別要素或特點，如人物、情節等等，並沒有對「小說」這一文體做完整且通達的定義。²⁰⁴直至民初，文學理論的研究方法受到西方影響，才開始出現各類文體的理論專書。綜合中國詮釋小說的理論文章，大抵可以得出中國文學中對於小說的概念，乃是以人物的形象刻畫為中心，通過一定的故事情節和具體的環境描寫，多方面地反映社會生活的一種語言文學樣式，「小說」即是作者試圖用某種形式來「說故事」的文體。

傳記則是遵循真實性的原則，用形象化的方法記述人物的生活經歷及精神風貌的一種敘事性文體，此文體的特點是兼具文學與史學的雙重性質。其中，歷史性是傳記的第一特徵，側重於時代的變遷及朝代的興亡，甚至會觸及社會變遷的議題，但是，**傳記**卻不同於一般寫實、枯燥及嚴謹的歷史記錄，它具有文學性，

²⁰⁴ 黃霖、韓同文選注，《中國歷代小說論著選》（南昌：江西人民出版社，1982年10月），頁38-47。

並可以通過傳者的選擇、剪輯與組接，傾注個人的主觀情感，以現代文學理論的觀點來看，「文學性」是表現一段「歷史」的必要手段，文學技巧使得這一段歷史不但栩栩如生，讀來宛如親睹其人其事，增加讀者閱讀的趣味外，也從中表現出傳記家的個人風格。傳者在尊重人物性格和經歷的基礎上，可以運用文學寫人敘事的方法，達到人物歷史的真實性和藝術性²⁰⁵，優秀的傳記文學應該是歷史的真及文學的美的結合。因此，當傳記處在一個「不排斥某些想像性描述」的灰色地帶時，不僅讓傳記寫作的空間擴大，也使傳記與小說的界線越來越模糊。在彼此互相涵容的範圍裡，傳者或小說家對文本進行有意識的「材料加工」，逐步創作編寫新的情節，就產生了傳記「小說化」的效果。

高中語文教學中的「擴寫」技巧，即是在不違背原文大意的的前提下，對所提供的句子及短文添枝加葉，發揮創作者的想像力，增加必要的文字，合理的擴充內容，使得原文由簡單的表達方式變成豐富的文學性作品。在創作方法及立意上與傳記體的小說化多所相合，筆者就以上的理論基礎及九十七學年度大學國文指定科目考試裡語文表達練習的作文題目，設計兩個教學活動：一為**基礎教案**，以高中教育部規定之四十篇古文中〈鴻門宴〉為範例，進行擴寫教學；另一個則為**延伸教案**，使用唐筆記小說《酉陽雜俎》的內文篇章，進行深度的鑑賞閱讀。分析敘事者段成式在撰寫僧人一行的記錄時，與史傳類《宋高僧傳》的情節差異，從而引導學生分析兩種文本在寫作上的動機及價值觀的不同。

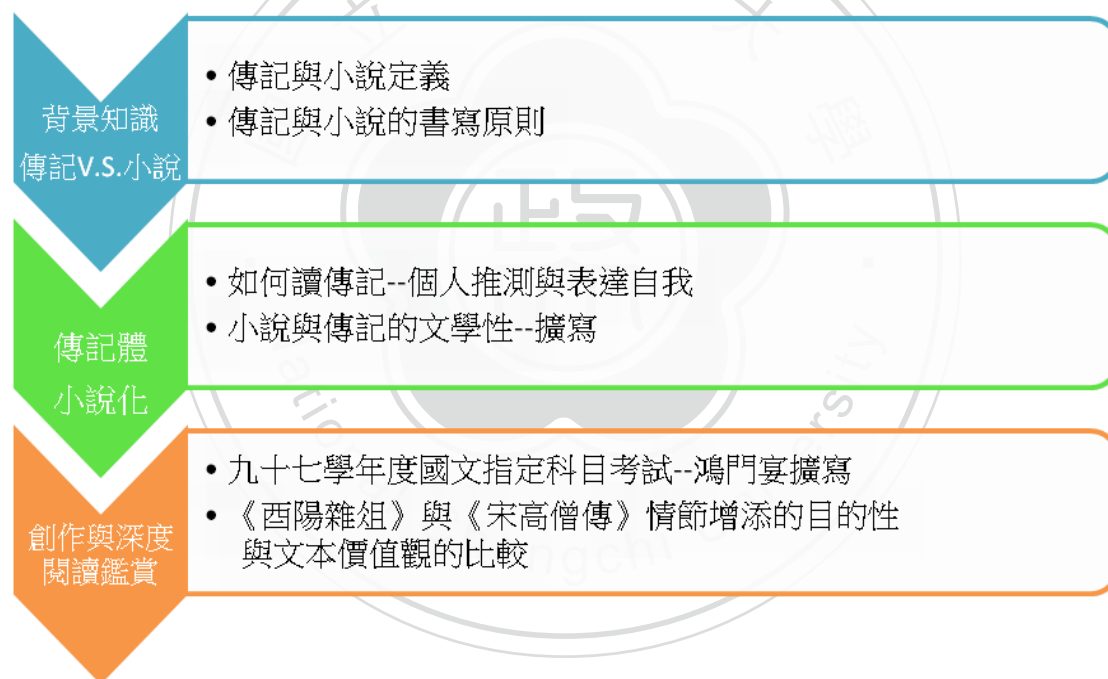
一、教學活動

（一）教學主題與學生學習條件分析

²⁰⁵ 《漢語大辭典》：「傳記分為兩大類：一類是以記述詳實史實為主的史傳或一般傳記文字；另一類屬文學範圍，以史實為根據，但不排斥某些想像性的描述。」漢語大辭典編輯委員會，《漢語大辭典》（上海市：上海辭書出版社，1986年），頁1238。

教學主題	加油添醋畫小說（一）	設計者	戴欣怡
教學對象	高三班級一班約 45 人，同一教學活動實施於三個班級。	教學時數	50 分鐘*3 堂 1. 傳記小說化 2. 擴寫技巧指導 3. 文本互文性解讀
學生學習條件分析	1. 屬於第二類組自然組學生，理性思考勝於文學性鑑賞 2. 三個班級屬性不同：09 班－思辨性強、10 班－認知性強、12 班－文學藝術感最佳 3. 具備獨立閱讀文言文能力		
教材來源	1. 九十七學年度國文指定科目考試--鴻門宴擴寫 2. 《酉陽雜俎》與《宋高僧傳》自編教材		

（二）教學課程設計心智圖



在教學現場裡，教學者必須先鋪陳傳記與小說的定義，再就擴寫的步驟及方法一一陳述。²⁰⁶惟教學者須注意學生對於擴寫技巧的掌握及原則：

1. 不可以任意改變原提供文句或短文的主題意思。形式上是由簡入繁、由小而大、由綱要到細節、由概括到豐實的語言運用，增添後所呈現的應為內容豐富且情節更加具體的作品，若是任意增加不必要的文字，輕微的會造成文句的蕪亂，嚴重的甚至會遠離題目宗旨。

²⁰⁶ 教學活動中所使用的投影片內容，詳見附錄一。

2. 仔細閱讀原文所要表達的主旨及精神，就所提供的材料與內容找出最恰當的擴展點。以「基礎情節」作整體的考量，加以構思如何增添情節外的劇情張力。所謂的擴寫並不是將「原文」的所有材料全部打散，對每一句話或每一個情節作等量的全面擴充，這種彷彿以原汁加水的稀釋與補充，並不是擴寫的真精神。

二、教學成果及評量

此部份包含教學檔案及學生作品分享，課程為「寫作與教學」主題。評量以學生作品為主，將表現程度分為值得推薦、精熟及基礎三種，所謂「值得推薦」乃分析能力高於教學現場所給的教材內容，學生對問題的掌握度佳並有獨特的創見；而「精熟」為能清楚解釋事件的因果，並對兩種文本內容具備比較異同、排列順序及詮釋詞句的能力；「基礎」為僅能描述事件的背景、人物及目的，並未擁有解釋及分析資訊的能力。另外，九十七學年度國文指定科目考試〈鴻門宴〉擴寫，因其課程內容與本論文所使用的文本《西陽雜俎》並無相關，但基於課程完整性，仍於課堂上實施，學習單及學生作品僅列於附錄中，不附載於教學成果內²⁰⁷。以下為「《西陽雜俎》V.S.《宋高僧傳》一文本互文性解讀」之學生作品²⁰⁸：

加油添醋畫小說學習單

文章鑑賞 擴寫的部分以方框顯示，閱讀下文後，請回答以下問題：

《西陽雜俎》	《宋高僧傳》
僧一行，博覽無不知，尤善於數，鉤深藏往，當時學者莫能測。幼時家貧，鄰有王姥，前後濟之數十萬。及一行開元中承上敬遇，言無不可，常思報之。尋王姥兒犯殺人罪，獄未具，1. 姥訪一行求救。 一行曰：「姥要金帛，當十倍酬也。明君執法，難以情求，如何？」王姥戟	次有王媪者，行隣里之老嫗。昔多瞻行之貧，及行顯遇常思報之。一日拜謁云：「1. 兒子殺人即就誅矣，況師帝王雅重，乞奏減死以供母之殘齡，如是泣涕者數次。 」行曰：「國家刑憲豈有論請而得免耶！命侍僧給與若干錢物，任去別圖。」媪戟手謾罵曰：「2. 我居隣周給送

²⁰⁷ 〈鴻門宴〉擴寫此課程之教學成果及學生作品，詳見附錄二。

²⁰⁸ 「《西陽雜俎》V.S.《宋高僧傳》一文本互文性解讀」之學生作品，詳見附錄三。

<p>手大罵曰：「2.何用識此僧！」一行從而謝之，終不顧。一行心計渾天寺中工役數百，乃命空其室內，徙大甕於中。3.又密選常住奴二人，授以布囊。謂曰：「某坊某角有廢園，汝向中潛伺，從午至昏，當有物入來，其數七，可盡掩之，失一則杖汝。」奴如言而往。至酉後，果有群豕至，奴悉獲而歸。一行大喜，令置甕中，覆以木蓋，封於六一泥，朱題梵字數十，其徒莫測。詰朝，中使叩門急召。至便殿，玄宗迎問曰：「太史奏昨夜4.北斗不見，是何祥也，師有以禳之乎？」一行曰：「後魏時，失熒惑，至今，帝車不見，古所無者，天將大警於陛下也。夫匹婦匹夫不得其所，則隕霜赤旱。盛德所感，乃能退舍。感之切者，其在葬枯出繫乎？釋門以瞋心壞一切善，慈心降一切魔。如臣曲見，莫若大赦天下。」玄宗從之。又其夕，太史奏北斗一星見，凡七日而復。5.成式以此事頗怪，然大傳眾口，不得不著之。</p>	<p>互，襁褓間抱乳汝，長成何忘此惠耶？」一行心慈愛終夕不樂。於是運算畢，3.召淨人，戒之曰：「汝曹挈布囊於某坊閑靜地，午時坐伺得生類，投囊速歸。」明日果有彘引豚七個，淨人分頭驅逐毋走矣，得豚而歸。行已備巨瓮，逐一入之閉蓋，以六乙泥封口，誦胡語數契而止。投明，中官下詔入問云：「4.同天監奏：『昨夜北斗七座星全不見，何耶？』」對曰：「昔後魏曾失熒惑星，至今帝車不見。此則天將大儆於陛下也，夫匹夫匹婦不得其所，猶隕霜天旱，盛德所感，乃能退之。感之切者，其在葬枯骨乎？釋門以慈心降一切魔，微僧曲見，莫若大赦天下。」玄宗依之，其夜占奏，北斗一星見，七夜復初，5.其術不可測也。</p>
---	---

1. 在王姥向一行和尚求情的情節中，《宋高僧傳》增加了「1.況師帝王雅重，乞奏減死以供母之殘齡，如是泣涕者數次」用意為何？

值得推薦

- 1.增加老婦人苦苦哀求的意象，來表達事情的嚴重性（31033）
- 2.此乃作者為了塑造一行僧人的慈悲心，所以當王姥求情時，處處可見情感充溢其中，代表一行有憐憫之心（31208）
- 3.說明一行和帝王有密切的關係，並以行孝為理由求情（31036）
- 4.藉以凸顯王姥得可憐處境和無助感，而高僧則是他最後的希望。在表情與動作上多加著墨，令畫面生動，更加容易讓讀者動容（31003）
- 5.以況師帝王雅重，強調僧人的地位，而後句則是為鋪陳後段展現僧人之能力，智慧與憐憫之心而加上（31211）
- 6.高僧傳通常為了展現僧人的不忍人之心，因此便以王姥境遇淒慘及人倫觀念請一行求情於皇帝，表達對僧人之期望（31227）
- 7.因為佛教在後期逐漸本土化，將儒家孝悌的觀念拿入思想的體制，此加入了「減死以供母」為的或許是宣揚佛法吧！（31043）

精熟

- 1.表示自己的悲慘境遇，希冀僧人大發慈悲（31230）
- 2.因老嫗曾多次救濟僧人，又得知僧人無所不能，便藉此向僧人請託「乞奏減死」為兒子脫罪（31237）
- 3.凸顯出王姥的可憐，如此便能更顯現出一行和尚的慈悲，提高其地位和德行（30937）
- 4.只因僧人具備慈悲之特質，老嫗為了增加成功機率，利用出家人悲天憫人、慈悲為懷的性格來說服僧人（31226）
- 5.強調一行的影響力之大以及王姥的願望之微小，彼此相映襯以凸顯張力（31011）
- 6.表現出王姥愛子心切，並交代如何向皇帝求情之方法，讓傳記更加平易近人，使得高僧之地位感覺更加崇高（31025）

基礎

- 1.為了讓一行和尚有居高臨下的姿態（31218）
- 2.為了使請求的畫面更加感人（31213）

課堂中某位學生對於此課程的回饋，亦是課程設計者應反思的問題

後人進行擴寫時，真的有對增減的字句「深思熟慮」嗎？如果沒有，對兩篇文章的不同進行分析，充其量只是猜測作者的想法，重視枝微末節，而不是理解整篇文章。（31241）

2.承上題，《宋高僧傳》選用了「2.我居隣周給迭互，襁褓間抱乳汝，長成何忘此惠耶？」溫婉的柔性訴求，與「2.何用識此僧！」一行從而謝之，終不顧。」在敘事語氣上及王姥的形象建立上，與《西陽雜俎》有何異同？

值得推薦

- 1.宋高僧傳特別強調婦人撫養一行長大的情感細節，有凸顯出老婦人慈悲之心轉為怨懟的過程。相較之下西陽雜俎中，並不著墨過多在婦人心灰意冷而謾罵的過程，只簡明的敘述這段小插曲，反而沒有給讀者情感上的衝擊（30105）
- 2.宋高僧傳中，王姥以較為溫婉的柔性請求，塑造無助的形象，較能融入普渡眾生傳揚道法的主旨，而西陽雜俎中王姥的個性較為強硬，也符合小說中平易的大眾性格（31007）
- 3.高僧傳中王姥的態度柔婉，對比西陽雜俎中的直白與憤怒，讓高僧傳中王姥的處境更令人同情，且不至於讓讀者產生反感，也增加了高僧的慈悲（31003）
- 4.在西陽雜俎中，王姥是個魯莽之人，一氣之下不悅的情緒表露無遺，在宋高僧傳中，描述王姥的傷心，除了不悅，更表現出他重情感的形象（31208）

精熟

- 1.宋高僧傳中王姥以溫柔之手段，企圖以過去的種種求取一行的幫助，西陽雜俎中王姥因為一行不救而大怒，並企圖以「何用識此僧」表達後悔幫助一行和現今的不快（31025）
- 2.語氣方面，前者用養育之情，暗指出一行公私分明的無情，後者則由一行的謝罪透露其懦弱，形象方面，前者的王姥懦弱襯托出一行的無情，後者王姥悍婦破

口大罵的形象襯托一行的懦弱（31011）

3.小說寫此的目的要使故事的發展結局更加凸顯一行處理事情的巧妙，然而傳記則是讓王姥表現出父母付出許多心力應當報恩的態度（31043）

4.西陽雜俎中的王姥形象似賭氣應為常人之反應，宋高僧傳中卻為了表示人之內心，以及對於基本精神之塑造，故擴寫出了泣訴此段（31227）

5.前者王姥是以較為平順且帶有悲傷的方式，來表達自己的不滿，後者則是以憤怒的語氣，直接當面不留餘地的指責他，而一行在前者中因拒絕王姥要求而不樂，但在後者卻只是向他道歉，最終是一走了之（31226）

6.語氣上前者較為懷柔，後者較為直接而激進，前者用恩惠與慈心以激發僧人的不忍人之心，表示僧人的善心與慈悲，順便建立王姥較為慈悲的形象，而後者則是可以看出王姥暴躁易怒的形象（31211）

基礎

1.將王姥的姿態、語氣降到最低，更能映襯出一行和尚神的境界（31218）

2.宋高僧傳中，婦人形象較可憐，語氣較委屈；西陽雜俎中，婦人形象較強硬，語氣兇悍（31230）

3.第二篇是希望再次請求他（31213）

4.宋高僧傳中以溫柔的語調責備一行和尚，表現出王姥對一行的行為雖感失望，仍不忍大聲喝斥。西陽雜俎中，同樣請求被拒，王姥氣憤不已，並以「何用識此僧」斥責一行，表達對一僧不報恩感到憤怒（31237）

5.西陽雜俎中王姥比較激動，講出的話比較偏激，而使得一行終不顧，不想理會王姥，而宋高僧傳中王姥講出的話較委婉，採取悲情攻勢，使一行不忍心，顯現出其悲憫之心（30937）

6.老婦人的形象較為和藹，雖同為斥責一行，但言之以理較為和緩，不同於西陽雜俎中的直接了當（31033）

7.宋高僧傳用與一行從前親子般的互動，以感性的口吻述說。西陽雜俎刻畫王姥當下的憤怒（31036）

3.在禳北斗的故事敘述中，角色和情節略有差異，請以方框內文字分析，故事加以「編排刪減」的動作，對文本增加了什麼效果？

文本相異處	《西陽雜俎》	《宋高僧傳》
角色	密選常住奴二人	召淨人 ²⁰⁹ ，戒之曰：汝曹…
交代的事項	從午至昏，當有物入來，其數七，可盡掩之，失一則杖汝。	午時坐伺得生類
施法經過	朱題梵字數十，其徒莫測	誦胡語數契而止

值得推薦

²⁰⁹ 佛寺中服勞役的一般人，他們未出家受戒，因此可以執行某些佛教僧侶受戒律限制不能做的日常事物。

- 1.在西陽雜俎中，敘述僧人私底下幫助老嫗的兒子的經過，以「密」、「杖」等字詞，強調計謀不可失敗；而在宋高僧傳中，「戒」、「生類」等詞語，除了表達僧人應有的態度外，更增添一點神祕。(31237)
- 2.西陽雜俎的描述接近於「人」的思想，將行動隱匿、精確而嚴厲怕被人知情，而因神祕而讓人感覺「怪」。宋高僧傳則呈現一種一切都在掌握中，一人獨掌天機，超然於俗事之風範。(31211)
- 3.西陽雜俎：從行動的神祕性和透露數量的隱藏觀點，皆呈現難以預測的氛圍。宋高僧傳：不詳細的描寫，以平白或概括的方式闡述。(31036)
- 4.«戒»字隱含著釋家«戒»的道理，用«汝曹»不用二人則凸顯釋家人數眾多，而未有懲罰內容的描寫則要說明釋家不以法令約束，而是以佛理感召，施法經過中，一行誦胡語且未寫出旁人不得其理的情景則要說明佛法的念誦及其清楚易得，全文改寫充滿強調造神的色彩。(31011)
- 5.角色方面來說，宋高僧傳詳細交代出人物身份及一行對他們的語氣，增加了色彩和故事張力。交代的事項方面看來，西陽雜俎鉅細靡遺地敘述出細節，令讀者了解事情的來龍去脈更為透徹。施法經過方面，西陽雜俎特別仔細描述，令人感覺神鬼莫測，增加了故事可看度。(31040)
6.
 - (一) 角色：以汝曹代替二人，表現多人聽從高僧行事，使用«戒»字強調事情的謹慎性。
 - (二) 交代的事項：不同於西陽雜俎的緊張，宋高僧傳表現出勢在必得的感覺。
 - (三) 施法經過：讓感覺自然生成，並使句子簡短有力。(31025)

精熟

- 1.西陽雜俎的描述非常詳細，而宋高僧傳的描述相對較少，可以襯托出整件事的神祕性。(31033)
- 2.在西陽雜俎中，這樣的增減使得一行和尚更為神祕；而宋高僧傳中，一行和尚則較符合大眾對和尚之觀感。(30937)
- 3.在西陽雜俎中，一行的口吻像個大官，對行事不力的僕人加以責罰，毫不手軟。而在宋高僧傳中，為了凸顯它是一位得道高僧，在口吻行事上做些修改。(31207)
- 4.角色：«密»是因為此舉動可能會造成他人的疑心與驚訝，但宋高僧傳卻以«戒»即可，因為一行乃一神人。交代的事項：去掉數字，便可增加故事的神祕感，去掉«杖汝»是因為一位高僧不會有如此粗暴的行為。施法經過：原本的«其徒莫測»說明旁人對此舉只感到奇怪，去掉之後，代表無需懷疑，因為他本就是個奇人。(31208)
- 5.在西陽雜俎中，一行之行為較似常人，但情節鋪陳需要，仍帶些許神話色彩；宋高僧傳中神力色彩更加鮮明，便是連串的神奇預測及正常«僧人»會做的事加以鋪陳。(31227)

基礎

- 1.宋高僧傳中的敘述方式較為隱晦、較為神祕。(31230)

2.宋高僧傳不用詳細的數字而讓大家猜不透他的高深莫測，更能創造出和尚神的形象。(31218)

3.小說點點的埋線在故事逐漸推演後，使人了解資訊在最後真相大白時營造出不可思議的感覺。簡單說就是讓故事的節奏出現了快與慢的差別了吧!?(31043)

4.為了增加神秘感，並不想讓他破壞佛門高僧的形象，而不說明白抓甚麼與施法過程，是為了保持其高人形象，第一篇是以全知觀點，第二篇是以路人觀點。(31213)

5.在西陽雜俎中描述僧人是暗中要兩人做事，和宋高僧傳僧人召集一大堆人要他們約午時「坐伺得生類」不同，這種神祕感和前者提及共七隻，且失一個則杖打他們，有明顯隱惡揚善的意思。最後作法也是在宋高僧傳中特別不講明，藉以更彰顯僧人的非凡。(31226)

4.北斗七星消失後，玄宗詢問於一行和尚的語氣及內容，請推測一行和尚在玄宗心中所認知的地位為何？

(1)《西陽雜俎》：太史奏昨夜北斗不見，是何祥也，師有以禳之乎？

(2)《宋高僧傳》：司天監奏：「昨夜北斗七座星全不見，何耶？」

值得推薦

1.在西陽雜俎中，一行在玄宗的地位較像是個占星望氣的大臣，由問話的內容，感覺占星和提出解決方法是其「責任」，但宋高僧傳中比較像是「參考」，讓出家人顯得更為清高。(31014)

2. (一) 皇上親迎一行，視其為重臣。

(二) 皇上為親迎一行，視其為一般的僧人，而這也是作者改寫的目的，希望讀者心中存有僧人的形象，藉此達到傳教的目的。(31011)

精熟

1.前者針對北斗七星消失無蹤，而叫一行和尚解釋原因給他聽，而後者把和尚塑造成一個德高望重的學者，玄宗並不直接請他解惑，而是簡單詢問他，很明顯對他抱有敬意。(31226)

2.一行和尚在玄宗心中所認知的地位是崇高的，很明顯可以看出其說話口氣相較於司天監是客氣很多的，代表其在玄宗心中，有一定的地位。(30937)

3.在西陽雜俎中，皇帝的態度是不確定他知不知道，更不確定他能否解決。而在宋高僧傳中，皇帝則是對和尚直接表以信任。(31211)

4.西陽雜俎：僧人為玄宗心中一個類似巫師手下的地位，並要求他想辦法。

宋高僧傳：僧人為玄宗心中一個高人、聖人的存在且完全信任之。(31003)

5. (一) 玄宗認為一行乃一位禪師，或許對天象之異能有所解釋。

(二) 玄宗認為一行乃一位高僧，必懂天象之事，所以直接問為什麼，這也說明一行非一般人。(31208)

6.西陽雜俎中一行地位頗高，以太史稱之為師即可以看出重要性，然而在宋高僧傳司天監以「何耶」表示一行之地位與其平等或不如他。(31025)

基礎

1. 酉陽雜俎：帝王對一行抱持尊敬的態度，認為他是一位通曉天下並能消災解厄的能人。宋高僧傳：上位者對臣下的態度。(31036)
2. (一) 自故事看來，一行在玄宗眼中是位上知天文、下知地理、神鬼莫測之人。
(二) 就此觀來，一行只是個關心占卜之人罷了(31005)
3. 應該是一個很博學的人，可以做為帝王的顧問。(31043)
4. 無所不知，無所不能，神通廣大。(31227)
5. 第一篇：一行比較像玄宗的臣子，但是是一位玄宗敬重的人。
第二篇：一形象深藏不露，感覺只是普通人。(31213)
6. 酉陽雜俎中像是同儕間各自詢問意見，宋高僧傳中，一行和尚在玄宗心中，有著不可撼動的地位，似乎有甚麼問題問他都有辦法得到答案。(31218)
7. 在酉陽雜俎中，僧人地位較受尊重，在宋高僧傳中，僧人地位在玄宗心中較普通。(31230)
8. 酉陽雜俎中一行的地位較高，而宋高僧傳中較低。(31033)

5. 敘事聲音即是敘述者對故事中的人物或事件，做出價值判斷、解釋等等。對一行和尚人北斗的事件，《酉陽雜俎》及《宋高僧傳》的結論，同中有異，請試著分析兩種文本對於此上的看法為何？

值得推薦

1. 酉陽雜俎較多情緒化字眼且主觀，但較少刻意營造高深形象。宋高僧傳較刻意隱藏部分不利於僧人形象的事實，所以造成「高僧」的印象。(31230)
2. 宋高僧傳：對於整件事保持一股神祕感，使一行的行為傳奇化，並處處以僧人的角度敘述。酉陽雜俎：用事實的角度表達一行的計謀，將一切朦朧的面紗撥去，強調僧人以計謀騙取皇帝。(31237)
3. 酉陽雜俎中，作者因此事的奇異性而創作此文，「好奇求異」的創作目的濃厚。相反的，宋高僧傳中，以其術不可測結尾，給予讀者佛法高深莫測之感，傳教味道濃厚。(31011)
4. 酉陽雜俎：對於此篇作者認為這只是巷弄間誇大的軼聞，顯而易見，作者並不相信種種怪力亂神之現象。宋高僧傳：其中，作者努力的描寫文中一行的異能，表現出的逆天行為，是為塑造僧傳中高僧的玄妙神祕且高強的現象。(31025)
5. 酉陽雜俎中最後提出以「此事頗怪，然大傳眾口，不得不著之」，強調故事之「怪」；而宋高僧傳則是以「其術不可測」作結，強調術之「高」。(31007)

精熟

1. 宋高僧傳是為了造神目的，創造出他深不可測的形象，酉陽雜俎只是描述一個鬼怪的現象。(31218)
2. 酉陽雜俎中作者對於整件事抱持著懷疑的態度，但宋高僧傳則只是單純敘述，不論事之真假。(30937)
3. 酉陽雜俎中，作者並非完全相信此事，只因外人皆口耳相傳，而不得不把他記

下。宋高僧傳中，作者把僧人塑造成一位能力高強的聖者，且其中的神祕感讓人會更加崇拜景仰。(31003)

4.酉陽雜俎:作者並不太相信有此事，只是因為眾人皆傳，所以把他當成一件怪事記下。宋高僧傳:藉「其術不可測」凸顯一行的高深莫測，也說明他的非凡。兩者都對此是充滿驚訝，但後者才有為讀者塑造一個有如神一般的僧人形象。(31208)

5.酉陽雜俎中，對僧人的描寫十分寫實，凡人有的特質，他幾乎也都具備，在最後，作者更時提及此事甚怪，只因眾人口耳相傳而記載。相反地，宋高僧傳中的僧人，是位擁有善良慈悲之心，同時也是位神祕的高人，最後提及「其術不可測」，更是為僧人增添神祕的色彩。(31226)

基礎

1.酉陽雜俎中敘述者以較客觀的角度敘述整個事件，而宋高僧傳較傾向於一行的主觀角度描述。(31033)

2.在酉陽雜俎中，作者只是記敘一件軼事。(31207)

3.酉陽雜俎：認為此事有荒誕詭異之處。宋高僧傳：認為一行的法術高深莫測。(31036)

4.酉陽雜俎中認為這是一件怪事，宋高僧傳中則認為這是近似於神蹟般高僧不可思議的展現。(31211)

5.小說想要較客觀的表現，一行雖是德高望重之人，亦擁有人性的一面，然而傳記則要讓一行的事蹟轉化成聖人的形象，因此才會是不同的敘事聲音。(31043)

因為參與此課程的學生基本上均已具備了獨立閱讀文言文的能力，對於文本中的文意大致能理解，所以在故事情節及其所相關的人、事、時、地、物等的描述與鋪陳，在行文過程中回答得相當清楚。就上述的學生作品分析，**值得推薦、精熟與基礎**三種類型的差異在於，學生在閱讀時對於文本中「What」與「How」的理解是否充足，也就是讀者除了在複製作者所創作的情節外，是否能重新創造小說在文字之外的另一種生命。

屬於值得推薦類型的學生群組裡，在文本的解讀上皆能結合教學者所提供的敘事觀點理論及高僧背景知識。從「宗教信仰」的思想層面或是「神異建構」的書寫目的著手，進一步分析文本角色行為、情節增添及作者的價值判斷；而精熟類型的學生往往將答案聚焦在講述故事及描述現象上，卻未能理解此事件發生所造成的影響；至於，基礎類型的學生群組裡，明顯地看到自然組的學生對於國文

科學習意願的低落，因此對於非學測及指考類型的課外學習既無法推敲文本含義，亦無力深化文本內涵。

三、教學省思及建議

此次的教學主題命名為「加油添醋」實際上即是語文教學中的「擴寫與改編」課程。課程教學的目的除了將故事情節交代清楚外，還要具備「藉題發揮」的能力與精神。教學者在本次的教學活動落幕後，主要的省思面向為一在大多數的小說情節或角色心理只能透過人物的動作及對話展現，學生對於故事情節「編排刪減」的用意又能經此課程理解到什麼程度？因此，在經過對學生作品的分析後，身為課程設計的筆者分享五點實際操作後的省思：

(一) 在本次教學活動設計的過程中，**教學者體會到高中生缺乏閱讀文本的方法**，也深深體會到高中國文科教學不是只有審美與欣賞，**也要注重閱讀策略的建立**。因此，促成了本論文中另一堂課程設計—「有效閱讀v.s.學習地圖」的產生。

(二) 在完成此教學主題後，教學者開始思考閱讀系統教學的重要性，因此著手整理與高中國文課程相關文本的閱讀思索講義²¹⁰，也**建議此教學課程的授課時間應實施於高一上下學期，提早建立學生的基礎閱讀型態**。

(三) 在第一堂的**擴寫理論建構**時，教學者秉持著創作應從鍊字造句開始的立場。在製作教學投影片時，**將原訂半節課三十分鐘的擴寫課程延長為五十分鐘一節課的深度課程**，並在課後以分組的方式請學生練習句子與段落的擴寫。此學習效果推及至〈鴻門宴〉擴寫的課程上，學生於創作時所採取的題材內容及使用的寫作技巧明顯進步許多。

²¹⁰ 筆者於 103 學年度整理學測與指考 A 類選文問題思索之講義，並於當年度在成功高中全三年級 24 班實施。講義編整方式即以閱讀系統教學的方法，理解古典散文及小說中運用的「寫作技巧」所要表達的敘事者用意及價值觀的展現。

(四) 在第二堂課《西陽雜俎》的延伸閱讀中，**教學者**感受到學生對神異書寫的**興趣**。並與成功高中高三國文科團隊夥伴設計「**魔幻書寫**」的語文表達課程，結合近年科技電影與魔幻小說，如：《哈比人》、《波西傑克森》、《雷神索爾》、《哈利波特1-6》等，如此既可以給學生自由發揮的想像空間，也可能**激盪出更多的創意與創作**。

(五) 教學者在反省教學的過程中，有以下幾點建議：

1. 課程的深度性似乎可以**規劃得更完整**，教學者依照概念至實作的理念，設計由第一堂的寫作理論教學至第二堂的〈鴻門宴〉擴寫練習的課程，並於當中作分組練習的實作加強。因**練習的次數仍過少**，所以無法在當下為學生建立帶著走的能力。

2. 本次教學設計的**焦點多置於閱讀理解**。然教學者認為閱讀除了理解外，**主動書寫及創作也須並重**，如此才能對學生語文表達的能力有所增加。下次可於課程中增加神異書寫的實作課程，**建立更全方位的深耕閱讀**。

3. 此次因授課年級的限制及大考的逐步逼近，在教學方法上，除了資訊結合教學的運用及基礎的講述法外，仍以學生語文練習的作品為主。國文科教學方式一直是靜態多於動態，因此在課程設計上可以試圖增加小組拼貼、共同創作、演繹情節或舞台創作等評量。**建立多元評鑑**，給學生一個動起來的舞台，**此為教學者未來努力的目標**。

四、教學活動現場

		
資訊融入教學	擴寫課程的理論建構 1	擴寫課程的理論建構 2
		
〈鴻門宴〉擴寫練習	《西陽雜俎》篇章閱讀	學生思考及寫作時間

第二節 有效閱讀畫小說—談創造性概念

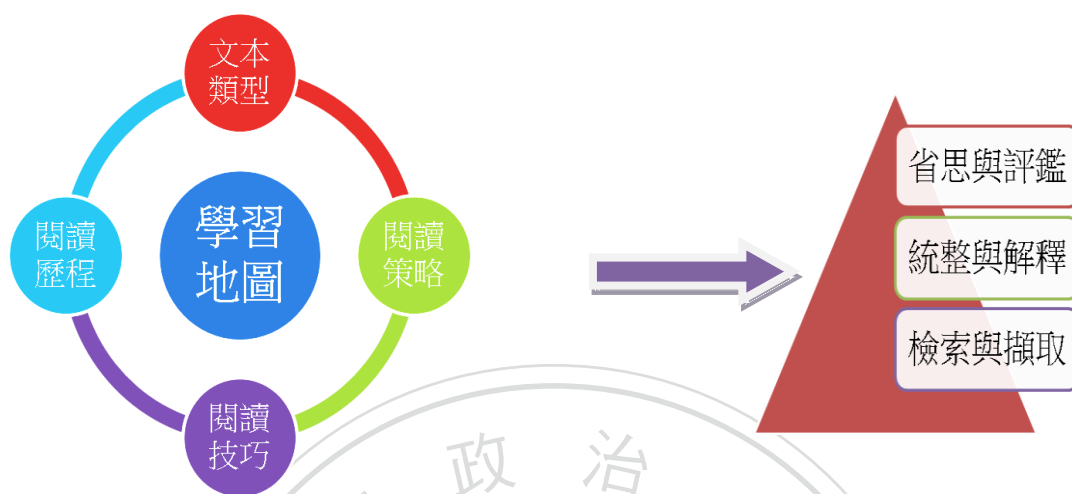
在成功高中的教學現場中，學生基本上皆能獨立擷取文本中有用的資訊，以累積的閱讀能力對訊息做基礎的理解，並具備解釋文本的能力。但在訓練語文表達能力的過程裡，教學者發現學生在詮釋文本的過程中，缺乏「全面性」的「解讀」，並且在提出「看法」的「創造能力」上往往不足。眾多學生表示無法準確閱讀出敘事者所要表達的寫作寓意，並擔心對文本作過度解釋，反而失去原意。

因此，教學者以「有效閱讀」的教學策略，希望帶領學生從「螞蟻式」閱讀²¹¹，進階到「蜜蜂式」閱讀²¹²的過程。以「統整」、「組織」、「思考」及「內化」四個教學理念，建立一個循序漸進的系統化閱讀歷程，從而醞釀出屬於自己的獨特創見。課程設計的主要理念為：整個閱讀歷程中應力求完整有效，從理解訊息、

²¹¹ 螞蟻式學習：就如同螞蟻只知採集食物、囤積食物一般，閱讀材料雖然多元，卻只會將作者所說的內容照單全收，未有主動的思考、組織及內化，一種被動式的學習類型。語見鄭圓鈴，《有效閱讀》（台北市：天下雜誌，2013年），頁15。

²¹² 蜜蜂式學習：將採集的食物轉化創造，成為可口的蜂蜜。閱讀時如果先利用系統化的思考歷程，使材料成為對自己有用的資料，轉化為創造性的個人見解或創作，一種創造式的學習類型。語見鄭圓鈴，《有效閱讀》（台北市：天下雜誌，2013年），頁15。

用概念圖組織重要訊息、使用相關閱讀策略與技巧，進而提出看法並舉證，所謂完整的閱讀行動計畫因此產生。



圖一、學習地圖—為創造性閱讀搭建鷹架

圖二、有效閱讀策略

此閱讀策略的教學活動分為兩個單元，一為「分析與解讀—層次」共兩堂課，命名為「閱讀心，心閱讀」。第一堂課以文本細讀的方式帶領學生解構文章，從引導文本層次的分類，至對作品的語言、構成、意象等進行細緻的分析。所設定的文本為各學年度國文科指定考科或是歷年北區模擬考試題，因為本課程施測對象為高三準考生，由考試引導教學，較能激發學生積極的學習態度。需要說明的是，本文的所謂「文本細讀」，與英美新批評派的「細讀」(close reading) 不盡相同。「細讀」為英美新批評中的最重要的評論方法，其邏輯的前提是「文學研究應該是絕對『文學的』」²¹³。換言之，即是以純文學研究的方式將文本視為自足的研究客體。從這一前提出發，該派文學批評的實質為「作品中心論」，強調研究的客觀性及文學性，此文學批評固然有其合理性的一面，但過於排斥對作品的歷史背景及作者的有關信息的「外部研究」，又會產生對文本閱讀理解的侷限性。因為任何的文本都是在一定的歷史背景下，由特定的作者創作出來的。因此，若是只強調文本的「內部研究」，則將走向形式主義的文學評論；若是排斥文本的

²¹³ 勒內·韋勒克 (René Wellek)、奧斯汀·沃倫 (Austin Warren) 著，劉象愚等譯，《文學理論》(香港：三聯書店，1984年)，頁19。

「外部研究」，必然導致文學批評走向徹底的封閉。所以，本文所謂的「文本細讀」指的是一種廣義的文本闡釋策略。在汲取新批評理論合理性的基礎上，不排斥社會歷史及作者的寫作背景，進而帶領學生發現文學作品的幽微精妙之處。「分析與解讀－層次」的第二堂課則以上述的文本細讀為基礎，使用排列階層的方式畫出心智概念圖，再根據此圖找出作者價值觀未能觸及的領域，提出自己的看法。在對文本的闡釋過程中，緊緊扣住文旨，再分別從結構、例子及寫作技巧等方面揭示文本的意義，通過「審其行跡，申其文理」，達到「直探文心」的目的。

二為「閱讀與鑑賞－詮釋」共兩堂課，命名為「『異』起瘋狂讀小說」。以一百零二學年度的指考考題《宣驗記·鸚鵡救火》、唐代筆記小說《酉陽雜俎·一行祈雨》及《酉陽雜俎·神異義師》三個小說情節，分別依「開始、發展、高潮、轉折及結果」等五個層次分類，將閱讀的重心放在詮釋作者如何使用不同的寫作技巧，表達自己特殊的價值觀。藉由閱讀策略中：摘取訊息、解釋因果、寫作技巧、小說所呈現的效果與目的等方法，建立學生閱讀小說時擷取主線情節的能力，並能從概念圖中了解情節鋪陳的必要性及解釋事件所發生的影響。

一、教學活動

(一) 教學主題與學生學習條件分析

教學主題	加油添醋畫小說(二)	設計者	戴欣怡
教學對象	高三班級一班約 45 人，同一教學活動實施於二個班級。	教學時數	50 分鐘*4 堂 1.「閱讀心，心閱讀」*2 2.「異」起瘋狂讀小說*2
學生學習條件分析	1.屬於第二類組自然組學生，理性思考勝於文學性鑑賞 2.二個班級屬性不同：10 班－認知性強、12 班－文學藝術感佳 3.具備獨立閱讀文言文能力		
教材來源	1. 一百零二學年度的指考考題《宣驗記·鸚鵡救火》 2. 《酉陽雜俎》自編教材		

(二) 教學課程設計心智圖

在閱讀的世界進行探險

- 閱讀策略的建立
- 如何分辨有效閱讀的類型
 1. 解釋例子與結論的關係
 2. 解釋概念
 3. 提出看法
- 心智概念圖的範例與比較

閱讀心，心閱讀

- 運用及分析
- 北模101-2〈詩歌鑑賞中的評鑑問題〉
- 一百學年度國文指定考科〈途中〉的看法評論
- 九十八學年度國文指定考科〈馮諼客孟嘗君〉的心態描述

「異」起瘋狂讀小說

- 一百零二學年度的指考考題《宣驗記·鸚鵡救火》分辨閱讀類型
- 《酉陽雜俎·一行祈雨》解釋作者寫作目的
- 《酉陽雜俎·神異義師》從概念圖中了解情節鋪陳的必要性及解釋事件發生的影響

在教學現場中，教學者必須先指導文本細讀的方法，帶領學生時時關注文本中的意識、情感、語氣與意向，並於課堂中建立「文學作品是完整而多層次的藝術客體」此一概念。如此才能使學生建立自信並擺脫作者的影響與過度詮釋的寫作陰影，鼓勵學生嘗試著從意義含混的散文及小說的意蘊中，適度提出自己的看法。此教學主題運用鄭圓鈴所著《有效閱讀》一書中的閱讀策略，配合「概念的建立」、「示範心智圖的繪製」、「指考題目的應用」、「使用自編教材」等四個面向，在課堂上循序漸進地建立一套閱讀系統模式。學生於黑板上繪製心智圖，「畫」出藉由閱讀所得的概念性文本結構，親自詮釋自己的思考脈絡，與課程「加油添醋畫小說」互為呼應。在課程的進行中，教學者須具備隨時正向補充及擴大文意的能力，因此教學前的自我深耕閱讀及廣泛備課變得相當重要。另外，若能在課堂中時時給予學生對其他同學概念圖的詮釋機會，將能有事半功倍的效果，並可以適度減輕教學的壓力。

二、教學成果及評量

此部份包含教學檔案及學生作品分享，評量方式以學習單為主，分享繪製概念圖歷程為輔；評分標準為學生對文本內容掌握的深淺、繪製圖形的合理性及對文章本身價值觀外的創造性看法；在教學成果的呈現上，以學生的優秀作品為評論對象，分析學生在使用細讀及有效閱讀策略後，在閱讀及解題兩方面的能力是否有提升。另外，因「閱讀心，心閱讀」此課程所使用的文本內容與本論文文本《西陽雜俎》無直接相關，但卻是閱讀策略建立的步驟之一，因此基於課程完整性的要求，仍實際於課堂上實施。相關學習單及作品，並未附列於下列的教學成果內，而是放於附錄中呈現²¹⁴。

以下為「『異』起瘋狂讀小說」學習單及學生作品：

「異」起瘋狂讀小說學習單

【練習 1】閱讀下文後，請填入選項：

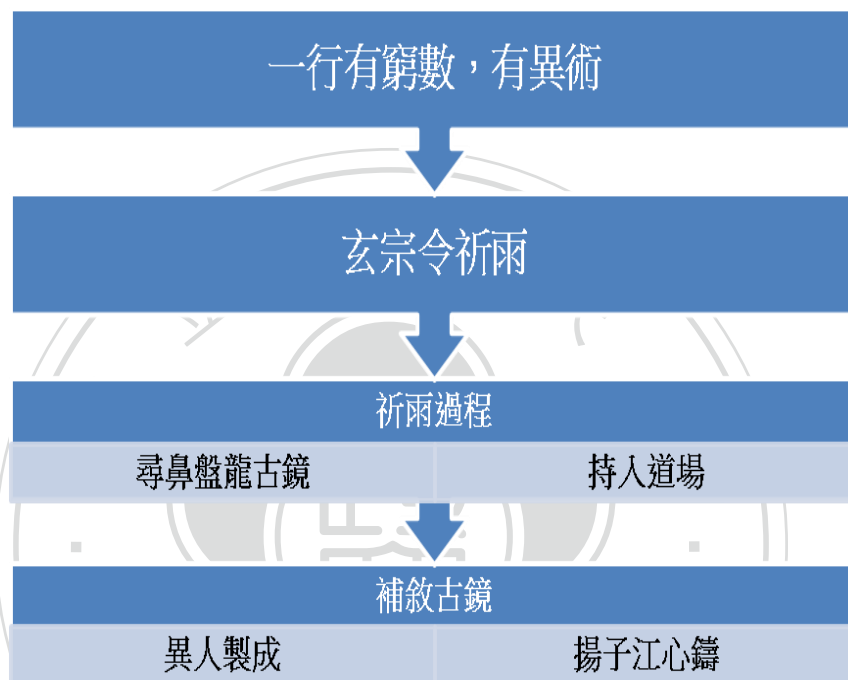
僧一行窮數，有異術。開元中嘗旱，玄宗令祈雨。一行言當得一器，上有龍狀者，方可致雨。上令於內庫中遍視之，皆言不類。數日後，指一古鏡，鼻盤龍，喜曰：「此有真龍矣。」乃持入道場，一夕而雨。或云是揚州所進，初範模時，有異人至，請閉戶入室，數日開戶，模成，其人已失。有圖並傳於世。此鏡五月五日，於揚子江心鑄。（段成式《西陽雜俎·一行祈雨》）

- (A) 「開元中嘗旱，玄宗令祈雨。」說明玄宗視一行為呼風喚雨，廣施神蹟的靈異之士
- (B) 「（一行）乃持入道場，一夕而雨」，烘托出一行施法時高超的鮮明形象
- (C) 「上令於內庫中遍視之，皆言不類。數日後，指一古鏡，鼻盤龍，喜曰：『此有真龍矣。』」描述所需的法器，也襯托了一行的慧眼獨具
- (D) 補充古鏡的來源，替奉敕祈雨此事增添了一股似假若真的神秘色彩

²¹⁴ 「閱讀心，心閱讀—分析與解讀」此課程之教學成果及學生作品，詳見附錄四。

選項	解讀方法	詳解
(A)	解釋概念	
(B)	解釋概念	烘托出一行施法時密而不宣的形象
(C)	解釋概念、提出看法	
(D)	提出看法	

概念圖



寫作技巧：

- 1.古鏡之異烘托僧人之奇；密而不宣烘托神秘感。(31005)
- 2.以古鏡之異烘托出僧人之奇；以神秘烘出「能力」。(31218)

與異術相呼應的形象：

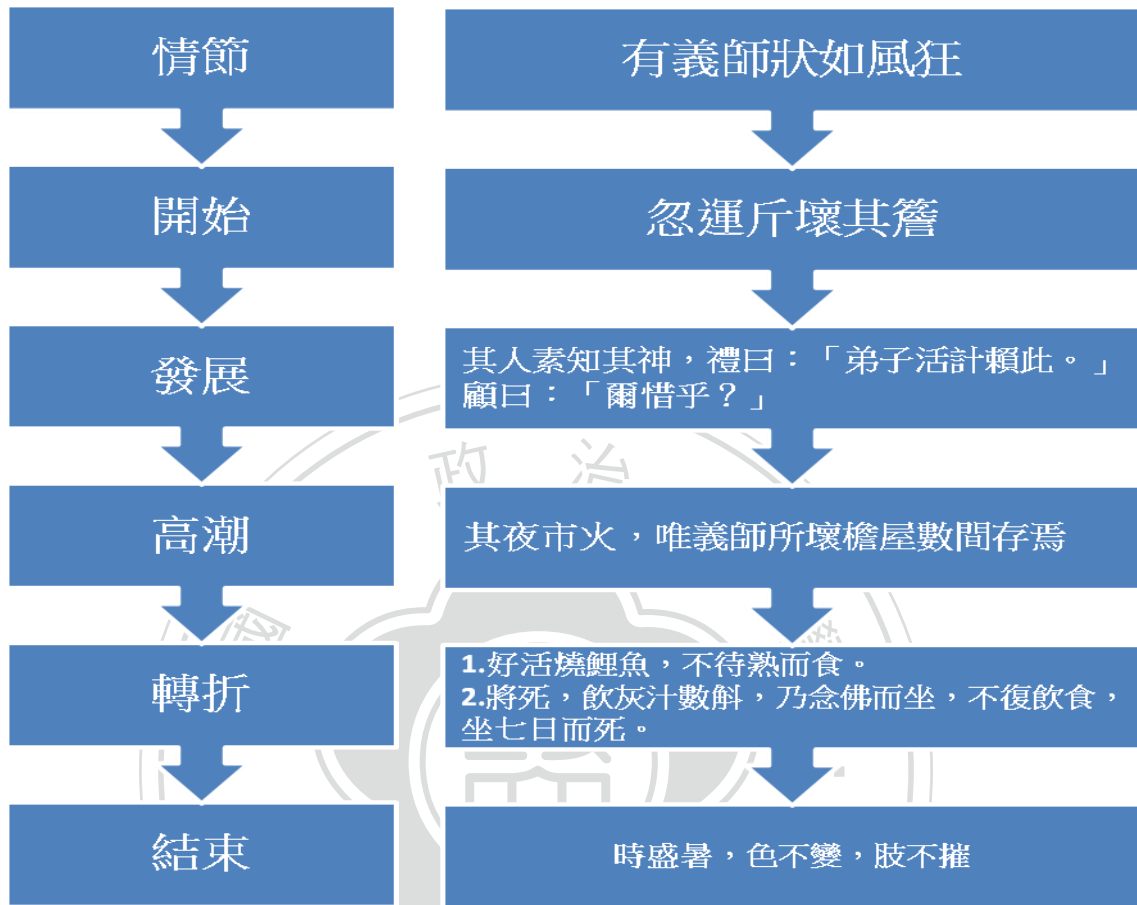
- 1.從許多寶藏中見真龍，開門不出而造雨。(31004)
- 2.持入道場，一夕而雨（道高）。喜曰：「此有真龍也！」（慧眼）。(31037)
- 3.尋到鼻盤龍古鏡，具慧眼。一夕而雨，法力高超。(31205)

為什麼補敘古鏡來源？

- 1.烘托一行施法的神秘度。(31005)
- 2.增添故事似假若真的色彩，烘托一行神秘懸疑的一面。(31030)
- 3.烘托出整件事之奇與異。(31203)

【練習 2】請依照概念圖，閱讀文章後回答以下問題：

概念圖



蘇州貞元中，有義師狀如風狂。有百姓起店十餘間，義師忽運斤壞其簷，禁之不止。其人素知其神，禮曰：「弟子活計賴此。」顧曰：「爾惜乎？」乃擲斤於地而去。其夜市火，唯義師所壞檐屋數間存焉。常止於廢寺殿中，無冬夏常積火，壞幡木象悉火之。好活燒鯉魚，不待熟而食。垢面不洗，洗之輒雨，吳中以為雨候。將死，飲灰汁數斛，乃念佛而坐，不復飲食，百姓日觀之，坐七日而死。時盛暑，色不變，肢不摧。安國寺僧熟地，常燒木佛，往往與人語，頗知宗要，寺僧亦不之測。(段成式《酉陽雜俎·神異義師》)

1.作者說義師狀如瘋狂，請從段落中例舉證據。(閱讀策略—你認為)

義師忽運斤壞其簷。常止於廢寺殿中，無冬夏常積火，壞幡木象悉火之。
好活燒鯉魚，不待熟而食，垢面不洗，洗之輒雨。(31003)

→此題為舉例，學生的回答皆大同小異，因此僅列舉一項

2.為什麼作者猜測義師「狀如」瘋狂，而非真的瘋人？(閱讀策略—解釋因果)

1.運斤壞簷，罵人，但救其宅。垢面不洗，洗之輒雨。吃鯉魚，燒佛像，為了暗示鄉

民不要迷信，不要拘泥於形式上的束縛，回歸最初的信仰。(31003)
2.義師「狀如」瘋狂，因為他所的事都有其中意義，運斤壞簷防止了火災，洗臉後便降雨，烹鯉魚燒木佛看似對佛教的不敬，其實是要傳達佛存在心中而不是在雕像裡，每件事看似瘋狂，其中道理卻值得學習。(31004)
3.文中多處描寫義師的狂，但是從「運斤壞簷」到「壞簷間存」看得出義師所做都是有因果、有道理的，不太像是一個真正的瘋人的行為。(31037)
4.因為其行為皆有原因，如：壞屋反救人，每每洗澡皆下雨。燒佛、吃魚：說明真佛並不是加諸戒律或迷戀佛像，而是存在於心中最真誠的信仰。(31018)
5.所作所為皆有目的。運斤救屋，洗面而雨。破戒意謂突破禮制限制，提醒世人真理(佛)存於心中。(31209)
6.因為他的行為皆有原因，早已預知行為發生後果。燒佛像、破戒等行為勸人別拘泥於禮法。(31222)
7.從運斤壞其簷到壞簷屋數間皆存可知，他的行為是有目的，只是常人不知。而吃鯉魚、燒佛像對信徒是莫大的禁忌，但義師卻泰然施之，可謂心中有佛便有佛，不被外相所限制。(31230)
8.因為義師所作的事都是有理由的。揮執斧頭毀壞民宅是為了救助民眾，而燒毀佛像乃是表明人心中若沒有佛，只是盲目的遵守禮制、佛法，卻沒有活出這個信仰是徒然的。(31205)

3.想一想作者利用哪些伏筆，暗示義師是一個奇異僧人？(閱讀策略—寫作技巧)

1.利用「運斤壞其簷」、「垢面不洗」來烘托接下來發生的好事，乃謂先抑後揚的筆法。(31005)
2.運斤壞其簷令人驚訝，但結果卻為義師所壞簷屋數間存，得知狂態後的真意；另一伏筆，垢面不洗，洗之輒雨，從這兩句可以看出作者使用先抑後揚。(31030)
3.運斤壞簷，垢面不洗(先抑後揚)，死後色不變，肢不摧→烘托義師是高人。(31022)
4.運斤壞簷，壞簷之屋卻未受火燒，得以保存。垢面不洗，洗之輒雨。先抑後揚的手法烘托僧人的不凡。(31204)
5. (一)先運斤壞其簷，而後救了世人→先抑後揚。 (二)垢面不洗，一洗卻降雨→皆運用伏筆在前，驚喜在後，暗示義師確實為一位「奇異僧人」。(31218)
6.先抑後揚的筆法，先以義師忽運斤壞其簷及垢面不洗描述義師怪異的行徑，再以壞簷屋數間都存在，洗面後就下雨，襯出僧人為奇異之人。(31004)

4.故事結束，作者描述義師圓寂時的神異現象—「時盛暑，色不變，肢不摧」，這樣的結尾有什麼特色？(閱讀策略—所呈現的效果、目的、寓意)

1.以死亡但肉體的奇異不摧，表示義師精神上的永存，還更加強了他奇異的形象。

(31003)
2.增加了義師神秘的形象，令我不禁對他產生敬意，有義師成仙化為不朽之身的意味。間接的也為他生前所作的異事增添了令人深思其中的意義。(31004)
3.給人一種神聖、懸疑的結尾，使僧人從凡人進化成仙人。(31037)
4.以「似死卻非死」留給讀者對於僧人之神力的無窮想像。如:此一僧人，透過假死，晉升「活佛」。(31218)
5.鋪陳僧人之神秘，以對應僧人「狀」如瘋狂而非真瘋狂，由怪異轉為奇特。(31243)
6.對於僧人的觀感改變，從一狂人變成一聖人。(31022)
7.由作者描述可知義師非普通僧人，而末二句表現出義師從神僧轉往得道成佛的聖僧。這樣的結尾，把故事性放大，增添傳奇性、神秘性與宗教性。(31030)
8.顛覆了讀者對他「瘋狂」負面的形象，暗示了義師從原本的「人性」增加了「神性」，展現出不朽的生命，活出了真正的「佛」的精神—博愛。(31005)
→此題回答因先備知識的建立，因此 10 班的作品明顯優於 12 班

在「閱讀心，心閱讀」課程裡，心智圖的繪製占了大部分的課程時間及內容。學生在經過十五分鐘的思考後，畫出屬於自己理解的心智概念圖，接著在黑板上繪製並分享自己繪製心智圖的過程。最後藉由彼此討論的互相激盪，最後補足作者文章中尚可擴充的價值觀，得到具有創造性的看法。²¹⁵

「『異』起瘋狂讀小說」此課程的教學成果，主要呈現的方式為學習單的回饋。在批改學生的作品過程中，教學者發現先備知識的建立，幾乎可以決定學生作品的優劣與否。此次施測的兩個班級中，同屬於第二類組自然組的學生族群，在平常課程的表現中往往以理性思考方式詮釋文學內容，但 12 班的文學閱讀能力遠勝於 10 班的學生，因此在運作《西陽雜俎·神異義師》此單元課程時，教學者以兩種教學方式施測於 10 班及 12 班。12 班的教學引導以文章表面訊息為主，在解釋概念圖的脈絡中，僅依靠學生在課堂上所提出的問題建構，因此並未觸及「佯狂」的寫作目的；但在 10 班的課程引導中，教學者增添了禮教與衝突的文化現象，因此 10 班學生所呈現的學習單裡，在內容層面上的擴展往往優於 12 班。

²¹⁵ 「異」起瘋狂讀小說學習單及學生作品，詳見附錄五。

三、教學省思與建議

(一) 閱讀的多元學習，跟從考試潮流的課程設計：

從不同層面閱讀唐代筆記小說《西陽雜俎》，引導學生深度學習與運用閱讀策略。透過繪製、建構、反思、重組、推敲等不同方式切入，幫助學生從不同觀點探索小說的背景與表現方式。從學生專注的繪製心智圖，更可發現此課程藉由多篇文章的反覆操作，逐步培養學生分析文章的能力，並由學生公認其為協助考試的有益課程之一。

(二) 貫穿小說的情節，引導學生創作思考：

藉由學生的作品及上課筆記的回饋，教學者可以感受到學生從聽講的認知領域漸次轉變為個人的技能。「情節是事件的敘述，重點在因果。」²¹⁶小說運用各種敘事方式，保有情節的完整與周密。而學生藉由階層式的分析方法理解小說內容中所反映的作者意識，並嘗試找出作者所運用的想像力及違背常規的比喻或象徵。進一步感受反覆解讀情節所帶來的欣賞體驗，並從課程中建構新的思維與價值觀，展現另類思考與創作力。

(三) 有主題的軸心教學，讓教學有明確方向性：

架構閱讀深耕的軸心主題，利用系統化的閱讀方式，讓學生不至於偏離學習軌道，也不會流於無意義的課外補充。就教學者的觀察，學生於台上詮釋心智圖時，以直接的語言，呈現他們對於作品的觀感及喜好；或以深刻的言論，表達對於各項議題的意見與反省。藉此教學，教師得以更貼近青少年的思考模式及所喜好運用的語言，也能即時發現學生學習的障礙及盲點。在閱讀經驗交流時，透過分享作家作品的過程，展現每個人的閱讀品味及習慣。學生所分享的閱讀經驗更

²¹⁶ 佛斯特 (E.M.Forster)，李文彬譯，《小說面面觀》(台北：志文出版社，1973年)，頁75。

打破了教師的習慣窠臼，豐富了教師的視野，讓師生一起重新接觸文本的不同面向，體會不同的閱讀樂趣，試著以多元的角度理解文本。

(四) 由課程成效分析，在建立有效閱讀的目標內，大部分的學生都能掌握實際的操作方法，少數學生甚至表現十分優異，能夠自行創造複雜度較高的心智圖形。但是有限的時間及部分學生能力的不足，讓教學目標較不易達成更高層次的創意應用，**教學者建議可以由分組的方式改善，如此較能擺脫差異化的學習情況。**

四、教學活動現場

		
<p>心智圖的繪製過程</p>	<p>心智圖完成</p>	<p>完成後的省思與紀錄</p>
		<p>① 孟嘗君認為依自己的身份財力收養此無能無好之人並不會影響自己，而當作飲饕餮一般地收養了馮諼。</p> <p>② 左右之人認為馮諼不僅無能無好，還還敢大膽要求，實在可笑而不屑地笑之。</p> <p>③ 馮諼認為既然己衣食住行不憂，且孟願意以客之禮待之，他就願意誠心地為君主效勞而開心愉悅地向世人證明孟是真正地以客之禮待他。</p>
<p>九十八學年度國文指定考科語文表達題目練習</p>		

小結

以小說教學的主軸來說，人物和情節都是小說的重要元素。教學重心可以單一集中在人物上，當然也可以只集中在情節上，找出故事的開端、發展、高潮、結局，進而掌握故事的主題。不過，筆者認為從人物著手還是比情節脈絡著眼容易，因為當同學都看不懂作品時，又如何去釐清故事的結構發展呢？當然若只從

單一面向去閱讀，必然無法觀照故事的全貌。因此本章提供的方法只是閱讀的切入點，可由此再回到文本作更進一步的閱讀與分析，就更容易掌握故事的全貌。

此兩種小說教學設計的目的都是以提升同學的鑑賞能力為主學習，但也能同時提昇同學的寫作能力。這種學習經驗和 95 年學測非選擇題第二題「議論評述」，針對老師、家長、吳生及同學間的對話寫一段論述是相似的。不同的思維角度，都是一種新的觸發。因此，本著提升教師教學研究知能，展現教師專業能力的精神，此教學行動研究與教育局的重要政策「深耕閱讀」結合，設計「有效閱讀」的創新教學活動。內容包含：教學目標設定、教學活動設計、教學活動歷程、教學方法、教學評量、教學成果與省思等。目前正以協同教學的方式，建立國文與生活藝術的「魔幻」主題進行探討，例如：好萊塢電影《哈利波特》，結合西洋戲劇與中國古典小說的創作課程；配合成功中學的特色招生，開設「小說動起來」課程，內容將由小說展演至劇本的動態表演課程，藉由情節增添與劇本改寫，建構學生閱讀角度及思考模式的多元發展。

教學場域就像電影的運鏡與分鏡，教學者所觀察到的現象與學生感受到的體驗都是值得捕捉與分享的鏡頭。教學者期望以持續發展更多樣化的主題式軸心教學，透過社群的督促與協同教學的動力促進專業成長，持續在創新教學之路耕耘。以啟動學生的多元學習為目標，從課程中找到教與學的價值，期待站得更高，看得更遠，為學生找到國文科學習的桃花源。



第五章 結論

本論文運用敘事學的方法，採清代《四庫全書總目提要》譽為自唐以來「小說之翹楚」的《酉陽雜俎》為文本，以其中高僧神異表現與佯狂表現兩類主題的敘事為主要研究內容。並佐以正史《舊唐書》及僧傳《宋高僧傳》不同屬性的文本，進行「互文性」的比較，發掘出三個互文性文本不同的敘事聲音，各自承載著所要表達的不同敘事意涵。此外，亦觀察到在唐代三教融合的時代氛圍下，段成式以士人階層的敘事視角所創作的《酉陽雜俎》，既能表達唐人當時的社會及民俗思想，在某層面上亦反應了唐代佛教面貌的多樣性。

本論文首先在第二章〈高僧一行神異形象的建構〉中，歸納出《酉陽雜俎》對一行事蹟的蒐錄：分為「成道歷程與善記覽的特色」及「一行的神異展現」兩主題。因此本章首先討論一行「成道歷程與善記覽的特色」，發現在關於一行出家的背景，段成式以「烘雲托月」的方式，簡短敘述一行的能力與相關佛教背景，而對於出家之事僅輕描淡寫的交代而已。對比正史及僧傳的敘事角度觀察，《舊唐書》強調一行的出家是來自於武三思的逼迫，敘事者以當朝的政治角度觀察敘事；反觀《宋高僧傳》則強調一行遇普寂高僧而受浸染，感化頓悟入佛門。三個文本各自展現了敘事視角及敘事聲音的不同。在成道歷程此一主題中，一行至天台國清寺求算數之學此事，結合了一行對天文曆法的認真執著，不遠千里求之；與一行的到來應驗了「自然變異」的預言兩個情節，呈現了一行官方性與神異性的雙重形象。以互文性觀點分析，《酉陽雜俎》將此事歸納至〈怪術〉一卷，由「詭異」的敘事觀點切入，透過國清寺僧人預言的驗證，展現其好奇設幻的敘事角度；而《宋高僧傳》在情節上與《酉陽雜俎》相同，卻以此事「一舉成名天下知」的敘事聲音，建構一行為知名高僧的形象，既而開展《宋高僧傳》中玄宗與一行相見的情節，這樣的敘事角度表達了政治關注佛教的特質，側重了一行在朝廷上的影響力，對於被正史有意忽略的宗教歷史及宗教人物而言，別具史學價

值；至於《舊唐書》對演算時所發生的種種神異事蹟皆省略不提，只提一行修正麟德曆與對曆法的創見，著重彰顯一行在天文上的卓越能力與貢獻。三個文本再度顯示敘事意涵不同時，敘事者在題材揀選上的差異。

在正史上關於一行的記載，除了本論文所引的《舊唐書·方伎列傳》外，《新唐書》與《舊唐書》皆在〈天文志〉中提及一行修正大衍曆一事，由此可知，一行聞名於世的原因除卻高僧形象外，另則來自於其對天文曆法的貢獻，因此《舊唐書》、《酉陽雜俎》及《宋高僧傳》皆有記載其對此之貢獻。《舊唐書·方伎列傳》對其如何修正大衍曆的過程，記載最為詳細，以科學客觀的角度描述一行整理舊曆的用心及的態度，從而重新推算舊曆，完成《開元大衍曆經》，建立中國曆法的另一個里程碑；《酉陽雜俎》在同樣的題材上則增添了道士邢和璞對一行的評論，彰顯除科學的貢獻外，並以精通術數的形象及與漢人洛下閎預言相應的敘事表達對一行的頌讚；而《宋高僧傳》同樣使用了道士邢和璞評論一行的情節，但在贊寧「佛教依附皇權政治而生存發展」的敘事意旨影響下，《宋高僧傳》以道士邢和璞的高深道術襯托出被稱讚者一行的高明及傳奇形象，接著再補充《舊唐書》與《酉陽雜俎》未提及的師承及其對密教的貢獻，對一行進行高僧形象的建構，對此事蹟賦予某種程度的評贊。

一行成道歷程最終極的表現就是裴寬、普寂見證一行的滅度。此則為純粹佛教性的事件，神異特色極為濃厚，《酉陽雜俎》以敘事者的全知及裴寬、普寂兩位見證者的限知兩種視角，採用彼此交替及互相轉換方式，以打掃齋房、密談、偷窺等動作營造神聖空間的存在。在故事鋪陳上則使用兩位見證者態度的對比、劇情所製造的懸疑、一行的顯聖及間接感化裴寬等多重情節，建構志怪小說的藝術特質；《宋高僧傳》吸收轉化那些本已流傳在志怪小說中的僧人神異事蹟，對此題材的處理增添兩個情節以建構形塑一行高僧典範。其一為一行的死亡記載，藉由玄宗令一行的重疾轉危為安，暗示著佛教興隆與帝王的支持有密切的關係。

接著再以度滅前的齋戒行為及無疾而終的形象，強化一行死亡的神聖性；其二為側面補充一行度滅時的神異形象，以大眾的見證及哭號聲顯示一行的宗教地位及影響力，更以遺體的持續生長進一步建構神異的氛圍及情景。由此可見，《宋高僧傳》透過不同情節的敘事參照，凸顯人物的多重形象和事件的客觀性，更以神聖性的死亡寄託教化的宗教目的；而《舊唐書·方伎列傳》的傳主多通醫術及天文、占卜、相命、遁甲、堪輿等術，內容雖涉及其生平及預言能力，卻採用陳述事實及客觀評論的敘事聲音，對一行的描述重點以天文的貢獻為主，因此對度滅此一神異性的事蹟採闕而不論的態度，不列入記載。

除此之外，一行善記覽的個人特質亦是《舊唐書》、《西陽雜俎》及《宋高僧傳》著力描寫的形象，不論是正史、小說或僧傳，作者皆以其創作目的為選擇題材的取捨標準，坐覽宮人冊過目不忘、師事普寂及遇盧鴻、解太玄經此三個故事情節，皆因「善記覽」此一特質展開情節鋪陳，側面補充一行捷悟的聰慧形象。《西陽雜俎》為一本雜記、實錄、志怪相融合的筆記小說，因此在一行個人特質上記載最為完整，三個情節皆記錄於〈怪術〉一類，故事的編排以先提出一行過目不忘的結論，再找證據支持「善記覽」的特質，在一行獲得聖人之稱的讚歎後，再以追述的方式描寫一行拜普寂為師及遇見名士盧鴻的事件，敘事上採多人見證的視角，以對比及誇張的手法強調贊文之難及一行閱讀時之從容鎮定，營造此故事的戲劇張力。接著再補充一行解《太玄經》時所表現的領悟力，從各層面印證了一行聰明穎悟的具體樣貌；有別於《西陽雜俎》追述性及對比性的展現方式，《宋高僧傳》以三個情節的錯落編排，巧妙地由一行善記覽的個人特質中，呈現高僧弘化起信的宗教目的。故事情節由盧鴻對普寂「縱其遊學」的建議，開始塑造一行遊覽各處、尋求名師、研究讖緯之學及完成〈律藏序〉等博學廣知的全面性形象，接著再佐以發生於國清寺的自然異象，交代一行之所以聞名於世的原因。如此一來，令玄宗產生百聞不如一見的興趣，間接促成了兩人的相見及日後諮詢政事的倚賴，不僅符合《舊唐書》所載的一行官方形象，再度印證了當時

政教相交流的情形；《舊唐書》在描述一行聰慧及反應敏捷的形象上，略過了《西陽雜俎》與《宋高僧傳》所描繪「善記覽」的能力，而是以善記覽所產生的「博覽經史」及「捷悟」的表現，刪減坐覽宮人冊過目不忘與遇盧鴻兩個情節，徒留一行解《太玄經》一事，極力將視角聚焦於一行研究解讀的時間之短，並以所撰的《大衍玄圖》及《義訣》表現一行對其理解之深，最後再以「顏子」的聰敏形象比擬，此敘事聲音對一行博學且聰慧的形象產生了畫龍點睛的效果。

由上述可知，從高僧一行的成道歷程及個人特質的同樣題材中，藉由不同的描述技巧及情節刪減，即可多元化地呈現一行的高僧形象。《舊唐書》、《西陽雜俎》及《宋高僧傳》分別以「天文」、「怪術」、「盛讚高僧」的敘事聲音編輯文本：以天文、醫筮、算學等科技人才為記錄要旨的《舊唐書·方伎列傳》，對一行的聰敏特質、認真的研究精神及其科學著作依照時間排序編列，成就了一行「天文僧人」的形象；「作意好奇」的《西陽雜俎》，對高僧一行的「怪」術記載尤為詳盡，以誇飾、對比的手法，營造一行「神異僧人」的形象；《宋高僧傳》則在故事的尾聲往往會介入贊寧的評論，建構出一行「神聖僧人」的形象。

此章所關注的第二個主題為「一行的神異展現」，《西陽雜俎》與《宋高僧傳》均記載著「禳北斗」及「奉敕祈雨」兩事件，皆以「展現神通」為敘事主題，內容均描述一行為人解厄的本領與祈雨的能力。

《西陽雜俎》藉由普羅大眾見證一行的神蹟，從整件事的前情提要至施展術法後的結果，不僅再次印證一行精通數術，更加深了眾人對一行形象感知上的神祕感。「禳北斗」此事以順敘法記載，先是一行幼時遭困，接著一行拒絕王姥的情求及心感愧疚的模樣，點出了高僧涉足世事的側面形象。為了使王姥之子得以脫罪，一行施展封印七豚的神祕術法，從而產生了北斗七星消失的天象變異，《西陽雜俎》在此篇採用了不斷地設置懸念的敘事手法，由步步揭開事情的真相，營造了一種現場真實的緊迫感，從中建構其神異性的特色。關於「禳北斗」神異事

件的敘述，《宋高僧傳》與《酉陽雜俎》在結構編排上並無太多差異，唯一的差別在敘事聲音上的表現。《酉陽雜俎》的作者段成式即使深通佛典，又處於好神幻的世代風尚中，但對高僧展現神通影響天象此事，卻跳脫了「作異好奇」的創作意圖，以「成式以此事頗怪，然大眾傳之於口，不得不著之」一句，表明此事的可信度有待商榷，此一略帶貶抑的敘事聲音，反而間接展現了《酉陽雜俎》的實錄價值，開拓了前代對筆記小說的定義與境界。相對於《酉陽雜俎》，《宋高僧傳》以玄宗的謹慎應對、恭敬諮詢為基礎，營造一行示現神通的敘事場景，傳達出「其術不可測」的思想觀點，用此敘事聲音將神異與高僧解困厄的形象結合起來，形塑高僧的神異性，此點將有利於一般世人對佛教的信仰及皈依。

以神通為敘述主題的另一事件為「奉敕祈雨」，一行精通數術的能力與祈雨的形象互相結合，不僅暗示著一行對曆法精確的掌握，更可以建構高僧與自然天象溝通的神異形象。《酉陽雜俎》與《宋高僧傳》不約而同的選擇使用隱晦的方式描述一行的施法過程，以虛寫實的敘事筆法增加文本的想像空間，反而營造出一行高深莫測的神異形象。但在故事的結尾，《酉陽雜俎》與《宋高僧傳》卻選擇了不同的敘事策略表達各自的敘事角度：《酉陽雜俎》在文末道出祈雨施法的媒介—龍型古鏡的來源及鑄成經過，補充了高僧對於神異事物能有所感應而現神通的通感形象；《宋高僧傳》則在一行攜龍鏡、神秘施法及一夕而雨的情節發展中，以「其異術通感為若此也」總論一行以神變示人的通所感形象。另外，我們可以從一行「奉敕」祈雨一事發現，當時的高僧示現神通於朝廷的原因，多半是為了藉此得到統治者的信賴，而獲得宣教的方便性與權利。

由第二章〈高僧一行神異形象的建構〉的研究結果可知，高僧一行的神異形象經過《舊唐書·方伎列傳》、《酉陽雜俎》及《宋高僧傳》前後三種文本是逐步分化衍變及取捨改編而各成其特色。《酉陽雜俎》以分門別類的方式，將描述重點集中於神異與非常的事件，凸顯此書實錄性質及作異好奇的撰寫目的；《舊

唐書》傳述其與當朝所往來的相關事件，以實際可採的術數天文之事側面補敘一行非關神異的真實樣貌；而《宋高僧傳》在文本敘述中同時體現了小說的神異性及中國史傳真實性的特質，展現宗教聖化的書寫特色，凸顯僧傳敘事中的宣教及依附皇權的特色。由此三文本對一行的敘事可證明「互文性」是透過對其他文本的吸納與轉化，產生了意義轉換與生成的可能性，是文本產生的重要創作方式之一。

第三章為〈《酉陽雜俎》佯狂僧人神異形象的表現〉，此類僧人的記載與《酉陽雜俎》的寫作目的有極大的關係，此種「常態」與「狂異」二元混融的僧人形象展現，即是「志怪神異」筆記小說所關注的對象，本論文歸納出作者段成式以「違反戒律」、「遊戲神通」及「預言度化」三種敘事角度，記載唐代狂僧的佯狂形象。

《酉陽雜俎·貝編》與《酉陽雜俎·諾皋記下》分別記載了高僧「破戒佯狂」的特殊文化現象，破戒與佯狂為對外界禮法制度的一種反抗，因此《酉陽雜俎》中對受戒僧人違反宗教戒律的形象建構，往往以「不執戒律 V.S.神通示現」及「瘋狂舉止 V.S.救厄解困」兩種對比的敘事角度開展情節。〈貝編〉所記載的義師一事圍繞在「神異」的主題上，卻同時有兩條故事線在進行：義師居廢寺、焚佛像及吃活燒鯉魚種種破戒行為，表現出與高僧典範完全相反的行為模式，義師在破戒行為中卻擁有影響降雨的神通能力，此種對比即可讓眾人對佛教的常規常格產生衝擊和反思。其實，所謂的守戒乃是「防非止惡」而已，究其本源仍歸於攝心為戒，因此，若能控制自性之良知，則人人皆可成佛。此故事的另一支線則是義師在毫無理由的情況下，打破一般商鋪的屋簷，卻因此避免了商鋪的祝融之災，寄託在義師「爾惜乎」與民眾「弟子活計賴此」對話裡的「破執相」思想，在高僧預見災厄的神異形象外，更增補了高僧隨機度化的宗教形象。另一則「破戒佯狂」的故事為〈諾皋記下〉的惠恪與巨魅鬥法，《酉陽雜俎》本著求異好奇的著

作特色，將敘事聚焦於惠恪「降妖除魔」的場景，以限知視角描述巨魅的形象，利用高僧施法及鬼魅神怪形象推動情節的發展，藉以凸顯惠恪的力大無窮與不驚不懼，透露出惠恪異於其他僧人的見識與能力。此外，故事雖由敘述惠恪破戒展開，縱觀全文惠恪如何破戒、破何戒皆未曾提及，但所有事件的啟動卻皆由破戒而來，因此「不守戒」為整個故事承上啟下的重要關鍵。就此亦可印證筆記小說因篇幅短小，集中形象描述及確立價值觀的書寫特色。

另外，結合《酉陽雜俎》中佯狂僧人與佛教遊戲神通的概念，亦可以幫助我們了解唐代僧人佯狂的本意。此種以三昧的定慧力，展現神通的僧人形象，往往將假象及真實對比，在誇張式展演之後揭開真相點化眾生。以〈怪術〉中的難陀為例，《酉陽雜俎》將故事分為三個部份：一為破執的遊戲點化、二為生死的震撼展演、三為拋棄執相的呼應。梵僧難陀具奇術的能力卻不守清戒，與三艷尼調笑行事，並因此得到眾人的注目及禮遇。此敘事背景引導了遊戲神通介入的契機，在眾生沉迷酒色之時，梵僧難陀以砍殺三艷尼的頭顱，血濺當場的驚嚇畫面，打破了酒酣耳熱的宴飲場面，故事使用對比手法，由佯狂的難陀親手打開實相的大門，原來之前所有的虛幻之景皆由現實中的竹杖及美酒所幻化而成的。此種敘事方式除了展現其以非常道的行徑出入施化外，更藉著虛實對比間接寄託「色即是空」的破執概念；若就敘事結構分析，如此的安排亦能夠以鮮明的色彩及強烈的表達效果，在事件的開端與結局之間凸顯作品的藝術變化與反差。接著，梵僧以斷頭無血、身座席上的形象自在喝酒，並在觥籌交錯之後，再度復頭於頸，首身分離的神通表演為故事劇情再一次地製造生死對立的高潮，並以此誇張式的表演提點了眾人「世間相常住」的現象，若能以心眼看見在假象之後的真實，即能有「若見諸相非相，即見如來」的領悟。但是如果仍一心追求施展神通所產生的幻象，就會形成迷信與執迷的情形，所以當信眾們試圖幽禁具有預言能力及法術神通的難陀，難陀則再度施演神通，以穿牆而去的方式呼應拋棄執相的思想。就布局剪裁來看，故事以建構梵僧遊戲神通的形象開始，再以遊戲神通的形象結

束，透過敘事的穿插與分派所產生的對照意義—「破執」則因此完整地凸顯出來，如此的編排展現了作者高度凝鍊形象的藝術手法。

由上述對遊戲神通的分析可知，當時民間對神異僧人的禮遇及崇敬除了神通的展現外，每言必中的預言特徵更可以獲得眾人的認同。段成式的《酉陽雜俎》在〈忠志〉及〈貝編〉篇章裡，對「預言度化」此一主題頗為關注，狂僧萬迴以善於預言世人吉凶禍福而聞名於世，並運用讖記為眾生解除苦厄，具有鮮明的形象特徵。〈忠志〉記載萬迴準確預言唐中宗的駕崩時日，以歷史上的真實而可求證的事件，印證萬迴多顯靈驗的神異形象；〈貝編〉則結合瞬間飛移及預言的神通展演，解釋了「萬迴」一名的由來，並以萬迴靜默形象及突發讖言此兩相對立的情態，製造「異常」與「不可知」的狂態與預言能力融合的形象；而《酉陽雜俎》以萬迴為博陵王崔玄暉解厄一事，建構其癡狂瘋傻卻具有料事如神的雙重形象，故事以多人接受武后專政脅迫構陷為背景，解釋萬迴以預言能力解救博陵王的原因。萬迴以謝禮銀箸投於屋梁之上驀然離去，此舉止不僅呼應佯狂僧人的具體形象，更有著施恩不望報的意涵。而博陵王於屋梁上發現讖緯之書因此逃過武后構陷，就此揭開其狂異行止的真相，重新賦予高僧與神聖性展現的新詮釋。在敘事上，更製造了文本「奇異」的審美趣味。

總體而論，此類僧人以狂態面對世人，在關鍵時刻展演神通，將「聖與俗」及「常與異」的雙重對立概念融合於一身，打破常規常格，遊戲三昧，看似顛狂，實則是以顛狂的方式證明自己秉持著「眾生已醉，我若未醉，如何醉裡度他」的原則，展現出大戒不持、內心自在與無掛無礙的僧人形象。《酉陽雜俎》多由描述高僧們無法被人理解的癡狂行為開始，接著展現神異與神通能力，驗證其癡狂行為與預知事實的關連性。佯狂高僧採癡狂的形貌面世，隱藏神通能力，避免無知的世人徒增異心，再以神異言行展現破執、現證空性的智者形象，建構了高僧超越理性的認知面向。

第四章〈《西陽雜俎》神異僧人形象建構在教學上的運用〉則為繼神異僧人形象研究主題後，筆者關注於教學現場與志怪小說敘事方式及人物形象的相關性，深入探討敘事者對故事結構的安排與撰寫動機，由此引導學生另一個閱讀層次的的能力，採用有效閱讀教學策略，有步驟地教導學生系統化的學習，落實高中小說語文教學的課程。

本論文將《西陽雜俎》相關議題與高中國文科教學的語文表達練習互相結合，因此配合文本的神異敘述及互文性特色，以「建構閱讀概念，豐富語文表達能力」與「搭建閱讀鷹架，培養認知解釋的能力」的兩大課程目標，將課程設計分為兩個部分，分別實施於台北市立成功高中的三個高三班級，每班人數約四十五人，為期約三週，課程實施過程含課程內容介紹、主題式研究、作業批改及課堂檢討：

第一部分為「傳記小說化—人物擴寫技巧」三堂課程，研究動機來自於九十七學年度國文指定考科的題目，該題要求學生掌握《史記·項羽本紀》中的〈鴻門宴〉的主旨及精神，並運用想像力加以渲染。因此筆者在課程上講述傳記的特色，兼具文學性的特質使得它可以通過傳者的選擇、剪輯與組接，傾注個人的主觀情感，傳者或小說家對文本進行有意識的「材料加工」，逐步創作編寫新的情節，就產生了傳記「小說化」的效果，在創作方法及立意與文學書寫的擴寫技巧多所相合。因此，使用唐筆記小說《西陽雜俎》的內文篇章，進行深度的鑑賞閱讀，分析敘事者段成式在撰寫僧人一行的記錄時，與史傳類《宋高僧傳》的情節差異，從互文性的角度帶領學生認識「敘事情節增添」的趣味性與意義。在教學處理上，著重在分析及檢討學生在閱讀時對於文本意義的解讀與建構形象的理解，以學生作品中的三種層次表現：1.「掌握敘事觀點及神異書寫角度」、2.「正確解讀情節卻無法推測事件影響」及3.「無力深化文本內涵」，將學生分為值得推薦、精熟及基礎三種類型，並以此作教學省思與檢討。

透過此課程的實施後，授課者在進行深耕閱讀課程時，應選取高一為授課時間點，以便提早建立學生閱讀形態。在課程評量上，以分組討論的方式降低學生差異化，以共同創作及動態舞台創作等建立多元評鑑，開拓學生對國文科的認知面向。

第二部分為「有效閱讀畫小說—談創造性概念」四堂課程，課程編寫的概念來自於 PISA 教學，從平日研究的教材教法著手，閱讀鄭圓鈴《有效閱讀》一書，從中建立以三種解讀策略，分別為「解釋例子與結論的關係」、「解釋概念」及「提出看法」，透過方法上的建立，可以加強學生對文本內容或形式提出合理看法的判讀能力。因此在課程設計上採用「學習地圖」的方式，提供閱讀技巧，再反覆練習歷屆模擬考與指考的散文題目，學習心智概念圖的繪製方式，建立完整閱讀行動策略。接著落實教育部帶著走的能力之理想教學，從《西陽雜俎》中〈一行祈雨〉及〈神異義師〉二則故事的閱讀，分析小說情節因果及敘事技巧的策略，訓練學生對敘事者敘事意圖的理解。教學活動分為兩個單元，一為「分析與解讀—層次」共兩堂課，命名為「閱讀心，心閱讀」，第一堂課以文本細讀的方式帶領學生解構文章，配合「概念的建立」、「示範心智圖的繪製」、「指考題目的應用」、「使用自編教材」等四種教學策略，運用學生親自詮釋自己繪製於黑板上的心智圖，透過同儕討論在課堂上共同建立一套循序漸進的閱讀系統模式，建議授課教師以鼓勵表達意見的提問法進行課程，不僅活絡班級氣氛，更能減輕授課教師的教學負擔。此課程評分標準為學生對文本內容掌握的深淺、繪製圖形的合理性及對文章本身價值觀外的創造性看法，藉由閱讀策略的建立，學生對文本解讀的方法更具概念，也更有自信。「分析與解讀—層次」的第二堂課則以上述的文本細讀為基礎，使用排列階層的方式畫出心智概念圖，再根據此圖找出作者價值觀未能觸及的領域，提出自己的看法，在理解文本之時，從而發現文學作品的幽微精妙之處。

二為「閱讀與鑑賞－詮釋」共兩堂課，命名為「『異』起瘋狂讀小說」，此教學研究則完全聚焦在《酉陽雜俎》神異形象書寫的主題，以〈鸚鵡救火〉、〈一行祈雨〉及〈神異義師〉三個情節設計閱讀策略學習單，從摘取訊息、解釋訊息的因果關係兩種基本策略引導學生理解故事情節，再將閱讀的重心放在詮釋作者如何使用不同的寫作技巧，表達自己特殊的價值觀。學生藉由階層式的分析方法，理解情節內容中所反映的作者意識，以作者違背常規的比喻或象徵，感受僧人神異性主題的特殊文學象徵，開展對宗教文學作品的興趣。從中發現，神異性書寫課程為學生極度關注的寫作主題，在此次教學時與當時電影〈雷神索爾〉互有連結，學生舉一反三地將閱讀技巧所學的層次分類－「開始、發展、高潮、轉折及結果」應用於電影的劇情理解，學生對劇情內容的掌握，不再只有聲光效果的展現，更有著推論劇情合理性的能力。

總結而論，以敘事學、互文性及國文教材教法的研究方式處理《酉陽雜俎》神異形象的主題，我們可以發現「神」與「異」為中國志怪小說書寫的主軸，經過唐代多元文化的社會風氣薰染後，使得僧人展現神異成為書寫的內容，以一行、萬迴及佯狂僧人等為描述對象，經由情節的增添與刪減，了解《酉陽雜俎》雜錄性質的傳著特色、好意作奇的著作目的及敘事聲音的使用，並進一步觀察與理解唐代佯狂僧垂跡民間的生動形象及宗教意義。最後，建立理論與實踐互相結合的實境空間，使用有效閱讀的觀念將筆者所研究的文本及閱讀策略落實於高中國文教學課程中，從而達到教學相長的教育目的。



參考書目

一、專書

(一) 傳統文獻（依時代先後排列）

1. 漢·班固撰，唐·顏師古注，《漢書》，北京：中華書局，1974年。
2. 漢·揚雄撰，宋·司馬光注，《太玄經》，台北：中華書局，1966年。
3. 南朝·梁·沈約撰，《宋書》，台北：中華書局，2008年9月。
4. 唐·房玄齡，《晉書》，北京：中華書局，1999年。
5. 唐·段成式，《酉陽雜俎》，台北：源流文化，1982年。
6. 唐·段成式，《酉陽雜俎》，上海：上海古籍出版社，2012年。
7. 後晉·劉昫等撰，《舊唐書》，台北：中華書局，2008年9月。
8. 宋·朱熹集注，蔣伯潛廣解，《四書新解》，台北：啟明書局，未著出版日期。
9. 宋·李昉，《太平廣記》，北京：中華書局，1961年。
10. 宋·歐陽脩、宋祁，《新唐書》，台北：中華書局，2008年9月。
11. 明·天花藏主人編次、香嬰居士重編，《醉菩提傳》，北京：人民文學出版社，1999年。
12. 明·胡應麟，《少室山房筆叢》，上海：上海書店出版，2002年。
13. 清·李慈銘，《越縵堂讀書記》，台北：商務印書館，1959年。
14. 清·段玉裁，《說文解字注》，台北：漢京出版社，1980年。
15. 清·紀昀，《四庫全書總目》，臺北市：藝文，1979年。
16. 清·劉熙載，《藝概》，台北：廣文書局，1969年。

(二) 近人專著（依出版時間先後排列）

1. 汪辟疆校錄，《唐人小說》，上海：上海古籍書版社，1978年。

2. 周振甫，《文心雕龍選譯》，北京：中華書局，1980年。
3. 黃霖、韓同文選注，《中國歷代小說論著選》，南昌：江西人民出版社，1982年10月。
4. 袁珂校注，《山海經校注》，臺北：里仁書局，1982年。
5. 路工，《古本平話小說集》，北京：人民文學出版社，1984年。
6. 漢語大辭典編輯委員會，《漢語大辭典》，上海市：上海辭書出版社，1986年。
7. 孫昌武，《佛教與中國文學》，上海：上海人民出版社，1988年。
8. 陳尚君編，《全唐詩補編》，北京：中華書局，1992年。
9. 《大正新修大藏經》，台北：新文豐出版公司，1992年。
10. 吳汝鈞，《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》，臺北：臺灣學生書局，1993年。
11. 李劍國，《唐五代志怪傳奇敘錄》，天津：南開大學出版社，1993年。
12. 楊明教，《佛宗仙源》，天津：天津人民出版社，1995年。
13. 周勛初，《唐人筆記小說考索》，江蘇：鳳凰出版社，1996年。
14. 李豐楙，《誤入與謫降——六朝隋唐道教文學論集》，臺北：臺灣學生書局，1996年5月。
15. 楊義，《中國敘事學》，嘉義：南華管理學院，1998年。
16. 劉守華，《中國民間故事史》，武漢：湖北教育出版社，1999年9月。
17. 羅鋼，《敘事學導論》，昆明：雲南人民出版社，1999年。
18. 王月清，《中國佛教倫理思想》，台北：雲龍出版社，2001年。
19. 《聖傳與詩禪——中國文學與宗教國際學術研討會》，臺北市：中央研究院中國文哲研究所，2005年6月17日。
20. 龔雋，《禪史鉤沈——以問題為中心的思想史論述》，上海：三聯書店，2006年。
21. 魯迅，《中國小說史略》，上海：上海古籍出版社，2006年4月。

22. 丁敏，《佛教神通》，台北市：法鼓文化，2007年。
23. 黃敬家，《贊寧《宋高僧傳》敘事研究》，台北市：學生書局，2008年。
24. 蔡清田，《教育行動研究》，台北：五南，2008年02月。
25. 高慎濤、楊遇青，《中國佛教文學》，陝西：陝西人民出版社，2009年。
26. 熊十力，《存齋隨筆》，上海：遠東出版社，2012年。
27. 鄭圓鈴，《有效閱讀》，台北市：天下雜誌，2013年。

(三) 中譯書 (依出版時間先後排列)

1. 佛斯特 (E.M.Forster)，李文彬譯，《小說面面觀》，台北：志文出版社，1973年。
2. 勒內·韋勒克 (René Wellek)、奧斯汀·沃倫 (Austin Warren) 著，劉象愚等譯，《文學理論》，香港：三聯書店，1984年。
3. 彌爾頓·英格 (J.MiltonYinger)，高丙中譯，《反文化：亂世的希望與危險》，臺北：桂冠圖書公司，1995年。
4. 胡伊青加 (Johan Huizinga) 著，成窮譯，《人：遊戲者—對文化中遊戲因素的研究》，貴陽：貴州人民出版社，1998年。
5. 茱莉亞·克莉斯蒂娃 (Julia Kristeva) 著，納瓦蘿 (Marie Christine Navarro) 訪談，吳錫德譯，《思考之危境—克莉斯蒂娃訪談錄》，臺北：麥田出版社，2005年。
6. 蜜雪兒·福柯 (Michel Foucault)，劉北成、楊遠嬰譯，《瘋癲與文明》，北京：三聯書店，1999年。
7. 伊利亞德 (Mircea Eliade) 著，楊素娥譯，《聖與俗：宗教的本質》，台北縣新店市：桂冠，2000年。
8. 米克·巴爾 (Mieke Bal) 著，譚君強譯，《敘述學：敘事理論導論》，北京：中國社會科學出版，2003年。

9. 華萊士·馬丁 (Wallece Martin) 著，伍曉明譯，《當代敘事學》，北京：北京大學出版社，2005 年。

二、學位論文（依出版時間先後排列）

（一）碩士論文

1. 李卓穎，《分類、疆界與身份：《酉陽雜俎》與東漢到唐代目錄之研究》，台灣大學歷史學系碩士論文，1994 年。
2. 劉宜芳，《《酉陽雜俎》神異故事研究》，國立成功大學中國文學系碩士論文，1998 年。
3. 李莉，《《酉陽雜俎》的博雜特徵及其文化人類學研究》，廣西師範大學碩士研究生學位論文，2001 年。
4. 趙修霈，《段成式與《酉陽雜俎》之研究》，東吳大學中國語文學系碩士論文，2003 年。
5. 黃美秀，《《酉陽雜俎》之民間童話研究——以諾臯記、支諾臯為例》，國立台南大學教育經營與管理研究所國語文教學碩士學位班碩士論文，2005 年。
6. 顏建真，《論酉陽雜俎對《聊齋誌異》的影響》，山東師範大學碩士學位論文，2005 年。
7. 林虹君，《《酉陽雜俎》「他界」研究》，國立臺南大學國語文學系國語文碩士班碩士論文，2007 年。
8. 姚春華，《段成式《酉陽雜俎》研究》，上海師範大學人文與傳播學院碩士論文，2011 年。
9. 廖桂君，《《酉陽雜俎》中的異域書寫研究》，雲林科技大學漢學資料整理研究所碩士論文，2011 年。
10. 李宗惠，《《酉陽雜俎》變化故事之研究》，臺北市立教育大學中國語文學系碩士論文，2013 年。

（二）博士論文

1. 鄭啓暉，〈《段成式的《酉陽雜俎》研究》〉，中國社會科學院研究生院博士學位論文，2002年。
2. 葉珠紅，〈《唐代僧俗交涉之研究—以僧人世俗化為主》〉，台中：逢甲大學中國文學系博士班博士論文，2008年。

三、單篇期刊文章（依出版時間由後至前排列）

1. 方南生，〈《酉陽雜俎》版本流傳的探討〉，《福建師大學報》第3期，1979年。
2. 郭立誠，〈來自異邦的傳說：《酉陽雜俎》書中所收外來傳說〉，《幼獅月刊》，1983年12月。
3. 楊義，〈從《酉陽雜俎》到《夷堅志》〉，《齊魯學刊》第2期，1992年。
4. 薛克翹，〈從《酉陽雜俎》看中印文化交流〉，《南亞研究》第2期，1992年。
5. 張先堂，〈敦煌本唐代淨土五會贊文與佛教文學〉，《敦煌研究》第4期，1996年。
6. 歐陽健，〈從《酉陽雜俎》看神怪小說的真諦〉，《明清小說研究》第4期，1997年。
7. 寇養厚，〈唐代三教並行政策的形成〉，《東岳論叢》第4期，1998年。
8. 陳連山，〈《酉陽雜俎》在李朝成宗時代的刊刻〉，《中國典籍與文化》第2期，1998年。
9. 石麟，〈論段成式中《酉陽雜俎》的傳奇作品〉，《黃岡師範學院學報》第5期，2002年。
10. 馮煥珍，〈說「無念為宗」〉，《中華佛學學報》第6期，2002年。

11. 夏廣興，〈段成式《酉陽雜俎》與佛教〉，《欽州師範高等專科學校學報》第 17 卷第 3 期，2002 年 9 月。
12. 劉苑如，〈眾生入佛國，神靈降人間——《冥祥記》的空間與欲望詮釋〉，《政大中文學報》第 2 期，2004 年 12 月。
13. 蔡志誠，〈漂移的邊界：從文學性到文本性〉，《福建師範大學學報：哲學社會科學版》第 4 期，2005 年。
14. 龔雋，〈唐宋佛教史傳中的禪師想像——比較僧傳與燈錄有關禪師傳的書寫〉，《佛學研究中心學報》第 10 期，2005 年 7 月。
15. 石鐘揚，〈從《禹鼎志》到《西遊記》——《西遊記》作者新證之三〉，《明清小說研究》第 4 期，2006 年。
16. 黃敬家，〈佛教傳記文學的建構方法〉，《世界宗教學刊》第 10 期，2007 年 12 月。
17. 安正發，〈論《酉陽雜俎》及其敘事特徵〉，《電影評介》第 20 期，2008 年。
18. 黃曉華，〈傳統文化與實用理性的雙重解構——論中國現代文學的癡狂敘事〉，《二十一世紀》第 80 期，2008 年 11 月 30 日。
19. 張朝富，〈《酉陽雜俎》所反映的唐代軍隊佛教信仰〉，《齊齊哈爾大學學報：哲學社會科學版》第 6 期，2008 年。
20. 李萌昀，〈何為癡狂——試論中國古代小說中的癡人故事〉，《廣西師範大學學報：哲學社會科學版》第 45 卷第 3 期，2009 年 6 月。
21. 李曉霞，〈《酉陽雜俎》中的鬼文化淺探〉，《遼寧工程技術大學學報：社會科學版》第 2 期，2009 年。
22. 倪楊，〈論《酉陽雜俎》奇異故事的雙重特性〉，《語文學刊》第 11 期，2009 年。
23. 黃敬家，〈幻化之影：唐代狂僧垂跡的形象及其意涵〉，《臺大佛學研究》第 20 期，2010 年 12 月。

24. 丁敏，〈從漢譯佛典僧人「神通」到《高僧傳》僧人「神異」：佛教中土化過程考察面向〉，《政大中文學報》第 14 期，2010 年 12 月。
25. 韓釘釘，〈近二十年段成式《酉陽雜俎》研究綜述〉，《柳州師專學報》第 25 卷第 6 期，2010 年 12 月。
26. 柯惠玲，〈古典傳奇的重生與再造--以謝武彰與蔡其典的葉限三書為例〉，《兒童文學家》，2011 年 06 月，頁 2-17。
27. 陳國川，〈中西方文化差異下的翻譯探究〉，《文學教育》第 4 期，2013 年。

四、電子資源

1. Cbeta 電子佛典：

- 《寂志果經》(T.01n0022, p.0275b08-p.0275b15)
- 《雜譬喻經》(T.04n0207, p.0526b20-p.0526c10)
- 《佛垂般涅槃略說教誡經》(T.12n0389, p.1111a03-p.1111a07)
- 《大智度論》(T.25n1509, p.0119a11-p.0119a12)
- 《梁·高僧傳·釋僧慧傳(保誌)》(T.50n.2059, p.0393c12)
- 《宋高僧傳·序》(T.50n2061, p.0709c06)
- 《宋高僧傳·義解篇》(T.50n2061, p.0732c11)
- 《宋高僧傳·義解篇》(T.50n2061, p.0732c27-p.0733a05)
- 《宋高僧傳·義解篇》(T.50n2061, p.0732c11、p.0732c24-、p.0732c25、p.0733a16)
- 《宋高僧傳·義解篇》(T.50n2061, p.0733a03-、p.0733a05)
- 《宋高僧傳·義解篇》(T.50n2061, p.0733a05-、p.0733a09)
- 《宋高僧傳·義解篇》(T.50n2061, p.0733a11-、p.0733a22)
- 《宋高僧傳·義解篇》(T.50n2061, p.0733a11-、p.0733c21)
- 《宋高僧傳·義解篇》(T.50n2061, p.0733a23-、p.0733b15)
- 《宋高僧傳·義解篇》(T.50n2061, p.0733, b15-、p.0733, b19)
- 《宋高僧傳·義解篇》(T.50n2061, , p.0733a28-、p.0733, b02)
- 《宋高僧傳·義解篇》(T.50n2061, p.0733c02-、p.0733c07)
- 《宋高僧傳·義解篇》(T.50n2061, p.0733c07-、p.0733c21)
- 《宋高僧傳·義解篇》(T.50n2061, p.0753c15- p.0753c16)
- 《宋高僧傳·習禪篇》(T.50n2061, p.0760c)
- 《廣弘明集》(T.52n2103, p.0168b15-p.0175c13)
- 《集神州三寶感通錄》(T.52, n, 2106, p.0432c)
- 《卍新纂續藏經·芝園遺編》(X.59, n1104, p.0642a18-、p.0642a21)

2. 《佛光大辭典》 https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx
3. 中華線上百科全書：
<http://ap6.pccu.edu.tw/Encyclopedia/data.asp?id=9980>
4. 台北市孔廟儒學文化網：
<http://www.ct.taipei.gov.tw/zh-tw/C/Sage/Confucian/1/2/54.htm>
5. 《中國哲學書電子化計畫·康熙字典》
<http://ctext.org/dictionary.pl?if=gb&char=%E8%A1%93%E6%95%B8>



附錄

附錄一 傳記教學--擴寫 PPT

附錄二 〈鴻門宴〉擴寫課程之學生作品

附錄三 「加油添醋『話』小說」學習單：

「《西陽雜俎》V.S.《宋高僧傳》—文本互文性解讀」之學生作品

附錄四 「閱讀心，心閱讀—分析與解讀」此課程之學生作品

附錄五 「『異』起瘋狂讀小說」學習單：

「《西陽雜俎》閱讀策略應用」之學生作品

