

追憶與交通 ——六朝三種觀世音應驗記敘事研究

劉苑如*

摘要

本文以三種《觀世音應驗記》為材料，在後經典敘事學的影響下，探討經驗者、記錄者、編輯者與閱聽者藉由靈異經驗的追憶、編排與佈局，重新召回與神靈接觸的感動、交通與認同，形成一個「活」的信仰網絡，凸顯其在六朝文學與宗教的意義與價值。

首先探討《觀世音應驗記》的傳承關係與篇章佈局，《繫觀世音應驗記》有清楚的經典意識，以七難二求為架構，《光世音應驗記》與《續光世音應驗記》的散漫結構與記憶特質相關。傅亮透過歷史化的記憶編碼，融合光世音信仰、個人政治動作、劉裕集團對北方的關注，連結集體與個人記憶；更利用傳播事件的副文本，強化其父傅瑗在會稽群體的話語權；又透過案語介入敘事，以「悅同信者」的建康品味，凌駕謝敷原書「化納」的目的。張演《續光世音應驗記》則與家族信仰記憶連結，既有與荊州官府僧侶的說話，也隱然與其父張茂度在孫盧之亂免官遭難有關，亦與陸杲《繫觀世音應驗記·張會稽使君》遙相呼應。

其次結合傳統評點，模擬遭難敘事的時間句法與應驗敘事的時空變化，藉由時間的中際性，使人的現場與現在的敘事交織，賦予此一記憶新的身份；歷史場景彷彿鏡射出既是且非的對應空間，打破此界

* 中央研究院中國文哲研究所研究員。

／彼界的限制，將感通經驗轉化為感應敘事，將主人翁的現實、心理和神聖時空交織在一起。

關鍵詞：觀世音應驗記、記憶、佈局、感通、應驗

一、前言

從 19 世紀末開始，西方敘事理論化的研究逐漸興起，在 20 世紀中期形成以對小說敘事話語分析為主的「經典敘事學」研究模式，無論是克勞德·布雷蒙（Claude Bremond, 1929-2021）和格雷馬斯（Algirdas Julien Greimas, 1917-1992）對民間故事敘事文本「深層結構」的考察，及對推動敘事的「行動元」（actant）的分析，或是托多羅夫（Tzvetan Todorov, 1939-2017）對《十日談》（*Decameron*）中「敘事句法」（narrative syntax）進行歸納，或是羅蘭·巴特（Roland Barthes, 1915-1980）從「功能」（functions）、「行動」（action）和「敘事」（narrative）等三個層次探討小說敘事，乃至加拿大敘事學家諾斯羅普·弗萊（Herman Northrop Frye, 1912-1991）和韋恩·布斯（Wayne Clayton Booth, 1921-2005）關注小說敘事中人物形象塑造和修辭作用，凡此都還是把敘述文本視為一個封閉系統。有別於此，「後經典敘事學」嘗試從認識論重新界定敘述性，加入語用學、接受等理論，強調讀者與語境的重要性。¹ 特別是保羅·呂格爾（Paul Ricoeur, 1913-2005）試圖在「人」的世界中，探究敘事意義的理念，並以「三重模擬」（Threefold Mimesis）理論將敘事與現象世界緊密結合，也即是在三重模擬的構作中，經由敘事與閱讀不斷推進發生，成為一種循環的創造活動；² 在此同時，時間也就此展示出來：「過去」可因「現在」說故事的活動而被回憶，並帶入新的（將來的）記憶之中。³ 換言之，

¹ 相關研究不少，分見譚君強，〈發展與共存：經典敘事學與後經典敘事學〉，《江西社會科學》2007 年第 2 期（2007 年 2 月），頁 28；申丹、王麗亞，〈西方敘事學：經典與後經典〉（北京：北京大學出版社，2010 年）。

² Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, vol. 1, trans. Kathleen McLaughlin and David Pellauer (Chicago: The University of Chicago Press, 1990), p. 53. 關於「三重模擬」沈氏翻譯成「三層再現」。參見沈清松，〈呂格爾〉（臺北：東大圖書公司，2000 年），頁 112-114。

³ Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, vol. 3, trans. Kathleen Blamey and David Pellauer (Chicago:

重述歷史就不僅是在回憶過去，也是經由敘事，帶出了從過去不斷朝向「將來」的體驗歷程。因此，這種方法常常被運用於具有反思性的宗教文本，⁴ 或帶有追憶性的自傳小說研究。⁵

六朝的三部《觀世音應驗記》，也就是傅亮（374-426）輯東晉謝敷（313-362，字慶緒）所撰《光世音應驗記》（後簡稱《傳記》）、劉宋張演（?-?）撰《續光世音應驗記》（後簡稱《續記》）、陸杲（459-532）撰《繫觀世音應驗記》（後簡稱《繫記》），三書共蒐集了 85 則觀世音應驗故事。⁶ 在短短靈驗敘事中容納了眾多的地點、時間、角色元素，以及敘述層移動的現象，形成一種追憶、述說、見證與分享神聖體驗的宗教文體，可謂是敘事研究的絕佳體裁。歷來研究頗多，也不乏敘述結構與靈驗敘事的分析，但尚未從後敘事學的角度，將三部書文本視為三個獨立的敘事行動，同時從敘事與閱讀的互動推進，比較其敘事的異同，在與菩薩的交通感應之外，特別著重於當時信仰者間對於靈驗經驗的追憶敘述和交流網絡，故特別標舉出「追憶」與「交通」為題。然本文無意套用理論，而是在理論的啟發下展開具體的閱讀策略，可能遭遇的問題和形成的視野，詳述如下。

The University of Chicago Press, 1990), p. 102. 中文亦可參閱羅麗君，〈時間〉，王一奇編，《華文哲學百科》，2021 年 3 月 14 日，網址：http://mephilosophy.ccu.edu.tw/entry.php?entry_name=%E6%99%82%E9%96%93#_ftn116，瀏覽日期：2021 年 4 月 9 日。

⁴ 郭朝順，〈「時間」與「敘事」之視域融合：以呂格爾「三重再現」及法藏「新十玄門」為線索〉，《正觀雜誌》第 73 期「空性、譬喻與詮釋」專刊（2015 年 6 月），頁 77-125；蔡秀卿，〈敘事與救贖：晚明《誦念珠規程》圖像中的與神聖會遇〉，《哲學與文化》第 37 卷第 11 期（2010 年 11 月），頁 125-139。

⁵ 鄭慕尼，〈超越自傳：從呂格爾詮釋學探討反猶大屠殺圖像小說《鼠族》〉，《文山評論：文學與文化》第 13 卷第 2 期（2020 年 6 月），頁 99-119。

⁶ 本文三部《觀世音應驗記》引用皆採用董志翹，《觀世音應驗記三種譯注》（南京：江蘇古籍出版社，2002 年）。

二、研究路徑的形成

六朝《觀世音應驗記》相關的文學與宗教研究頗多，歷經牧田諦亮（1912-2011）、于君方、小南一郎、孫昌武、康儒博（Robert Ford Campany）等著名學者研究，乃至謝明勳、李利安、林淑媛、佐野誠子、黃東陽、徐一智，甚至學位論文也往往有所見。⁷ 于君方〈感應故事與觀音的本土化〉一文鉤稽從六朝至明代散逸於感應記、僧傳、類書中的觀音感應故事，藉此觀察中國對於觀音信仰的接受與變化，以及觀音信仰中國化的過程；在六朝《觀世音應驗記》中，特別強調這種信仰的階層的普遍化、地域分布以北方為主，以及故事集編排由隨意到根據〈普門品〉諸難劃分等特色。⁸ 孫昌武在〈六朝觀音應驗傳說〉一章中統計分析觀音應驗故事的傳播者、應驗者身分，指出觀音靈驗故事多為圍繞著僧侶產生、傳播，然將之著錄成文字從而使之產生更大影響的是奉佛的官僚士大夫，並從語言成就、藝術形式、故事主題等面向全面探討三本《觀世音應驗記》。⁹ 林淑媛《慈航普渡：觀音感應故事敘事模式析論》從作者撰寫感應故事的文體意識、宗教

⁷ 林茗蓁，《兩晉南北朝「救難型」觀音信仰之探究——以三種《觀世音應驗記》為討論中心》（新北：淡江大學歷史學系碩士論文，2011年）。重點放在《觀世音應驗記·普門品》在特定時空中現世應許，由此理解此一時代對於災難生活下的救贖盼望。邱學志，《形神空間的觀看、顯應與冥遊——六朝觀音感應故事研究》（臺中：國立中興大學中國文學系碩士論文，2012年）。從空間作為切入視角，論述三本《觀世音應驗記》中觀音如何以神通靈感濟眾解厄出入於現實／虛幻與鬼道幽冥之間。

⁸ 于君方，〈感應故事與觀音的本土化〉，于君方著，陳懷宇、姚崇新、林佩瑩譯，《觀音——菩薩中國化的演變》（北京：商務印書館，2015年），頁158-201。另佐野誠子的〈『繫觀世音應驗記』の構成と觀世音應驗譚の南北〉，也注意到南北的差異。見〔日〕佐野誠子，〈『繫觀世音應驗記』の構成と觀世音應驗譚の南北〉，《中國古典小說研究》第21期（2018年3月），頁1-18。

⁹ 孫昌武，〈六朝觀音應驗傳說〉，收入孫昌武，《中國文學中的維摩與觀音》（天津：天津教育出版社，2005年），頁114-135。

意識探究觀音感應故事敘事模式化的原因，並從一心稱名的信行法門、普陀山的神聖建構、救度故事的倫理化解析觀音感應故事的宗教價值與文化思維。¹⁰

黃東陽〈六朝觀世音信仰之原理及其特徵——以三種《觀世音應驗記》為線索〉則將焦點放在〈普門品〉中現世應許與稱名遠禍的法門，契合中土傳統宗教的信仰與當時民眾懼禍的心理，故相較於關注死亡的淨土觀音，較能接受具有立即果效的密咒式觀音。¹¹ 徐一智〈從六朝三本觀音應驗記看觀音信仰入華的調適情況〉分別從六朝三本觀世音應驗記中的人物身分、故事地點、敘事情節探討觀音信仰初傳時的調適情況。¹² 谷文彬《六朝靈驗類小說研究——以三種《觀世音應驗記》為中心》，從歷史語境出發的思路，藉由編撰旨趣、材料來源的類型和特點，指出它們既有傳承之實，又有出入變革之跡，以說明觀音靈驗傳說的時代性，以及如何從日常靈驗體驗上升為歷史話語和普遍的生活習俗。¹³ 佐野誠子〈『繫觀世音應驗記』の構成と觀世音應驗譚の南北〉，探討陸杲《繫觀世音應驗記》在系列應驗故事中的特殊性，如何從北方素樸的記載轉化為有規則的記載。¹⁴ 康儒博則提醒在佛經注疏詮釋之外，可從另一種文類——即僧傳與靈驗記中的應驗故事，觀察中土接受佛經的過程，並在接受理論（Reception theory）的啟發下，論述經典的權威和權力不存在於文本中，而應探討社群或相近幾個世代的人如何看待、討論、思考，乃至運用經典的

¹⁰ 林淑媛，《慈航普渡：觀音感應故事敘事模式析論》（臺北：大安出版社，2004年）。

¹¹ 黃東陽，〈六朝觀世音信仰之原理及其特徵——以三種《觀世音應驗記》為線索〉，《新世紀宗教研究》第3卷第4期（2005年6月），頁88-113。

¹² 徐一智，〈從六朝三本觀音應驗記看觀音信仰入華的調適情況〉，《成大歷史學報》第43期（2012年12月），頁57-126。

¹³ 谷文彬，《六朝靈驗類小說研究——以三種《觀世音應驗記》為中心》（武漢：華中師範大學文學院中國古代文學研究所博士論文，2015年）。

¹⁴ 〔日〕佐野誠子，〈『繫觀世音應驗記』の構成と觀世音應驗譚の南北〉，頁1-18。

方式。¹⁵

在六朝《觀世音應驗記》的研究中，論者都注意到這些作品反映了南北朝社會生活的宗教信仰與體驗，如小南一郎首先對於編撰者傅亮、張演、陸杲等人的信仰團體做了整體的研究，其他研究者也分別做了個別事件與人物的考察；¹⁶ 值得一提的是，陸帥在〈晚渡北人と南朝觀世音信仰——三つの『觀世音應驗記』を手がかりに〉一文中，則注意到晚渡北人與當時觀世音信仰的關係，其事跡甚至還多於南方，並可以太元八年（383）、泰始五年（469）兩個關鍵時間來分期，統整相關歷史與人物事跡，頗具參考價值。¹⁷

除了上述經典來源、信仰生活、救難類型、敘述策略等討論外，其中有兩個關鍵卻時有所重疊的面向，一個是從「應驗」的角度來討論故事中「應而有驗的種種事跡」，主要是透過諸般神奇靈驗的故事，證明此一信仰徵實可信；另一個則是從「感應」、「靈感」等角度切入，探討觀世音信仰中人神感應的神秘經驗。從研究史來說，應驗角度實乃依循魯迅（1881-1936）的腳步，將此類作品歸於「釋氏輔教之書」的論述方向發展，著重的是接受者的閱聽效果；然從文學創造的標準來說，此一看法往往就導向孫昌武所認為故事千篇一律的結論。¹⁸ 其次，感應角度則可追溯自小南一郎所提出「聖靈極近」的說法。換言之，也即是從編撰者的信仰交往為起點，將感應視為一種一群人共同的修行法門，既容攝〈觀世音菩薩普門品〉中菩薩有感於信者之聲，就有救苦之應的庶民信仰，更進一步可與竺道生（355-434）以「佛性」

¹⁵ Robert Ford Campany, "Miracle Tales as Scripture Reception: A Case Study Involving the Lotus Sutra in China, 370-750 CE," *Early Medieval China* (Oct. 2018): 24.

¹⁶ 〔日〕小南一郎，〈《觀世音應驗記》排印本跋〉，收入〔南朝宋〕傅亮、〔南朝宋〕張演、〔南朝齊〕陸杲撰，孫昌武點校，《觀世音應驗記》（北京：中華書局，1994年），頁69-87。

¹⁷ 陸帥，〈晚渡北人と南朝觀世音信仰——三つの『觀世音應驗記』を手がかりに〉，《歷史文化社會論講座紀要》第13卷（2016年2月），頁1-18。

¹⁸ 孫昌武，〈六朝觀音應驗傳說〉，頁114-135。

為基礎的感應思想結合，也就是上感菩薩慈應，下以開顯編撰者與閱聽者共通的內在佛性。此說重在神聖體驗的述說、見證與分享，構成聖靈流行的一種循環系統，形成持續不斷的共鳴效果。

無論是應驗或感應的角度，基本上學者都注意到這三種《觀世音應驗記》的延續性，也多少注意到其差異性，如于君方即指出，單是從光世音到觀世音稱號的改變，即可見從 3 世紀到 5 世紀此一信仰歷經了竺法護（229-306）到鳩摩羅什（344-413）兩種不同的《法華經》譯本。¹⁹ 于先生由此推演出觀音菩薩被接受與信奉的速度與廣度，而這裡所要提問的是，三位編撰者，同時也是前作的讀者，在此兩百多年的分裂時期，如何透過敘事、閱讀的遞迭，分享共同的資源，又如何翻轉出個人信仰的記憶與感動？

敘事往往是記憶的重要中介，可藉此創造各種故事，將失去的記憶尋找回來，並且在無序的狀態中建立其因果關係。人類更可以運用其認知上的預測能力，將矛盾對立的事件重組成其預期的樣式，進行個別的創造。靈驗經驗的成立，與敘事密切相關，特別是對沒有組織和含糊不清的事情，透過敘事可以再做確認和回憶。而劇情性的記憶（episodic memory）更牽涉到時間、地點以及事件的情境因素，代表人類經驗中的「在哪裡」（where）、「何時」（when）以及「跟什麼人」（with whom）。既可從靈驗事件中抽繹出眾多的地點、時間、角色元素層；又誠如呂格爾所指出，任何敘事都是以不同的比例結合事件插曲和形構兩個面向，前者構成故事的事件特徵，後者以情節（plot）將散漫的事件解釋／構造（construes）出一個有意義的整體。²⁰ 事件插曲將時間構成一個線性的卻開放的再現，從而能加上一個個「然後」、「後來」、「就這樣」（and so on）等不可逆的時間序列。情節的形

¹⁹ 于君方著，陳懷宇、姚崇新、林佩瑩譯，《觀音——菩薩中國化的演變》，頁 186。

²⁰ Ricoeur, *Time and Narrative*, vol. 1, p. 65.

構則從這個序列中抽引出模式，加置一個「終結的意義」。²¹ 另一方面，敘事與閱讀也是彼此相依的，文本世界與聽者或讀者世界的交錯，可在不斷交通循環中發掘新的意義。²²

更具體的說，本文將六朝感應敘事中的「感應」、「交通」等現象視為一種宗教行動，而非只是敘述內容，探討如何在往復循環的文本傳遞的時間過程中，構成神靈敘事與自我體認。因此在分析六朝冥感敘述的「敘事」行動，不僅只於神異故事的情節，或者某一定型的故事組織，而應更重視故事如何在不同接受者之間被追想回顧、重複敘述、情節又如何被重新排列。從而將這三本觀世音應驗記放在信仰者的人際網絡中，作為一個「行動」觀察——包括經驗者、記錄者、編輯者與閱聽者，彼此之間如何藉由靈異經驗的追憶、編排、佈局，重新召回與神靈接觸之際的感動、交通與認同，方可形成一個「活」的信仰經驗的交流網，並闡釋此一敘事的意義與價值。

首先，從謝敷編撰《光世音應驗記》，爾後每一種應驗記都是前作的閱讀反應，再進行輯錄、續作，並有清楚的序文說明彼此關係，形成「敘事——閱讀」循環的絕佳範例，召喚來者再一次閱讀詮釋。因此，本文既以每書為獨立的敘事行動，以全書的編次結構為綱，兼及文本結構，同時也關注三書之間的再構關係。其中陸杲《繫記》，上承 1（已失謝本）+2 的《觀世音應驗記》，在張、陸奉佛家風下，已有明顯的經典意識，故以〈普門品〉、《請觀音經》諸難的分類作為全書的架構，其中〈普門品〉火不能燒三條、大水所漂六條、羅刹難一條、臨當被害八條、檢繫其身廿二條、滿中怨賊十四條、設欲求男一條；《請觀音經》則有示其道徑五條、接還本土四條、遇大惡病三

²¹ Paul Ricoeur, "Narrative Time," in W.J.T. Mitchell, ed., *On Narrative* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), p. 174.

²² Ricoeur, *Time and Narrative*, vol. 1, p. 71.

條，以及惡獸佈畏二條；²³ 並有意識地與當時重要的佛教志怪小說集《幽明錄》、《宣驗記》和《冥祥記》有所區隔，²⁴ 至此已構成一種穩定的文類範式。然而越是整備的結構，越喪失了流動性；相對來說，結構看似散漫無序的《傳記》與《續記》，其實保留更多詮釋的空間。過去學者曾試圖從時間序列、地域分布，或是社會階級來尋找其脈絡，都無功而返。值得注意的是，在二書的序中都聲稱皆與回憶有密切關係，或可提供本文一個新的切入角度。

其次，應驗故事是以靈驗事件作為敘述的主體，在災難的當下，透過呼求感受神佛的同在，雖然已有不少前行研究，本文將進一步從追憶與交通兩種角度探討如何從靈感經驗轉化為靈感敘事。

三、觀世音應驗記的敘事模式

三種《觀世音應驗記》作為感應、見證、紀錄和宣揚觀世音為安樂一切眾生、成就一切眾生道業，示現為菩薩，拯救世間苦難的宗教文本，《法華經·普門品》、《請觀音經》等固然可作為這些敘述的前文本，²⁵ 成為三種觀世音應驗記的文本依據；作為副文本的書序，更提供不少文本構成的訊息，包括誰在做、做什麼，並涉及行動的結構、象徵的使用和時間的向度等。

更詳細地來說，現存的三種《觀世音應驗記》，從《傳記》、《續記》到《繫記》三部分，每書一開始，都有一個序論，先條列篇名，然後說明接觸觀世音應驗的因由和撰寫意圖。傅亮在〈序〉中指出，該書始於昔居會土（會稽），其父傅瑗（？-？）獲謝敷致贈《光世音

²³ 小南一郎教授已考證出其運用〈普門品〉和《請觀音經》的實際經文，見〔日〕小南一郎，〈《觀世音應驗記》排印本跋〉，頁 75-76。

²⁴ 〔日〕佐野誠子，〈『繫觀世音應驗記』の構成と觀世音應驗譚の南北〉，頁 1-18。

²⁵ 于君方著，陳懷宇、姚崇新、林佩瑩譯，《觀音——菩薩中國化的演變》，頁 195。

應驗記》，儘管該書已佚失於兵亂之中，他還是因某種未言明的原因，「具識」其中的七條事蹟，「識」有標記、記憶之意，意有深刻記憶所能及者，旨在「以悅同信之士」，²⁶而「悅」作為動詞，則有悅服之意，有較強的權威感。繼之張演《續記》，其〈序〉指出，因紹承門訓，每「欽服靈異」，又見傅氏所錄，「即撰所聞」，「即」有當下之意，強調情境的臨場感，而「傳諸同好」，²⁷「傳」有轉之意，意在同好之間傳播、散佈，偏重於共同信仰圈。至於陸杲《繫記》，陸氏不僅自幼便信受佛法，特重經中所說光世音，又受到傅氏、舅氏張演，以及當世各種相關記載啟發，「益悟聖靈極近」、「能感而求必起」，則是對於該一信仰的體認，經過一個「悟」的反省階段，而欲續作，「庶廣洵信」，²⁸則重在廣傳。通過序文可知，從謝敷、傅亮、張演到陸杲，《觀世音應驗記》各有特色，卻已經形成一個敘述系譜，在1（已失謝本）+3 文本之間存在著互文關係，並持續累積創作到了《繫記》，在義理結構與敘事結構都已經趨於完整，預示讀者此類應驗記基本情節的構成，不離光世音「靈異」（神）、「聖靈極近」（感）和「能感而求必起」（悟）等原理，凸顯出此一信仰的特質，也幫助讀者理解感應敘述的不可思議處，只要一心稱念觀世音菩薩名號，或可誦唸「陀羅尼」，就可脫離「七難」、「三毒」，實現「二求」的願望，同時藉由敘事交流與閱讀接受之間的認同作用，提高文本的神聖性，增加對於光世音的崇信。

綜言之，比較三篇序論，《繫記》不僅在篇幅上增加至三百字，詳述此一光世音的系譜，遠超過前二書不及百字的短文，全書亦經精心編輯。根據陸氏自言：在當時「神威諸事，蓋不可數」的狀況下，

²⁶ 董志翹，《觀世音應驗記三種譯注》，頁 1。

²⁷ 董志翹，《觀世音應驗記三種譯注》，頁 28。

²⁸ 董志翹，《觀世音應驗記三種譯注》，頁 60。

限定「此中詳略，皆即所聞知」，²⁹ 也就是所有內容都經過個人對於消息來源檢查而「究定」，數量也由傅、張兩書總共 17 條，擴大至 69 條；並且訴求的對象，則由「同信」、「同好」，放大為「覽者」，不再拘限於內部信仰圈，並期盼來哲「綴我後」，已有明顯的後代讀者意識。在閱讀效益上，三本應驗記也各有不同的設定，《傳記》強調「悅」，《續記》重視「傳」，而《繫記》志在「廣」。然而究竟三部書如何達到既定的目標，可再從其具體形構的方式來探討。

三種《觀世音應驗記》全書的編次結構，誠如前所言，《繫記》的結構佈局，受到經典七難二求的影響，暫不討論；至於《傳記》乃因遍尋謝敷原書不得，方才根據自己的記憶重述，故其條目的佈局，實與記憶的特徵密切相關；而《續記》的情況亦有相似之處，為「記拾」而得，所異之處則在於該書歷經長期聽聞，並有意識的記憶與收集而成。阿萊達·阿斯曼 (Aleida Assmann) 曾指出，過去並非能夠直接記起的，而是取決於意識行為、想像重構和媒介展現。重構與再現則暗示在事件本身和再現之間存在著一種根本且短暫的距離。³⁰ 茲此，回憶的重構，一方面如莫里斯·哈布瓦赫 (Maurice Halbwachs, 1877-1945) 所指出，將受到不同現實條件而有所不同；另一方面，又如馬賽爾·普魯斯特 (Marcel Proust, 1871-1922) 所見，瞬間的過去可通過一種無意識的身體感覺而復活，而這種無意識往往因回應了某一種暗示而被取出。³¹ 《傳記》、《續記》既如其序所言，乃是一種記憶的還原，那麼究竟有哪些現實條件？又潛藏了什麼樣的無意識？如

²⁹ 董志翹，《觀世音應驗記三種譯注》，頁 60。

³⁰ 〔德〕阿萊達·阿斯曼 (Aleida Assmann) 著，楊航譯，馮亞琳校，〈記憶作為文化學的核心概念〉，〔德〕阿斯特莉特·埃爾 (Astrid Erll) 著，馮亞琳主編，《文化記憶理論讀本》(北京：北京大學出版社，2012 年)，頁 117-118。

³¹ 〔德〕阿萊達·阿斯曼 (Aleida Assmann) 著，楊航譯，馮亞琳校，〈記憶作為文化學的核心概念〉，〔德〕阿斯特莉特·埃爾 (Astrid Erll) 著，馮亞琳主編，《文化記憶理論讀本》，頁 118。

何交織出既屬於集體、也屬於個人的觀世音記憶？以下論述較長，分為兩個獨立的小節。

（一）傅亮記憶的復原與偏移

傅亮為北地靈州人，乃魏晉名臣傅玄（217-278）、傅咸（239-294）之後；然咸之子傅敷（260-？）於永嘉之亂（311）遷至會稽後，三代事蹟不顯，一直到第四代傅亮，方再崛起。他曾跟隨宋武帝劉裕（363-422）鎮撫東晉、北伐關中，成為劉氏造宋的重要謀士，後又受命為扶持少帝（劉義符，406-424）的顧命大臣。³² 劉裕造宋，不僅透過武力征伐，在合理化的過程中，也善於運用各種政治、宗教與文化的象徵，形諸於各類行動與書寫，其中最關鍵的象徵行動，應該就是義熙十三年（417）北地僧人慧義（372-444）在嵩山獻璧、金；³³ 其次就是各種拜謁祠廟陵寢的行動。而出於傅亮之手的文書，則包括〈為宋公修張良廟教〉、〈為宋公修楚元王墓教〉、〈為宋公修復前漢諸陵教〉、〈為宋公至洛陽謁五陵表〉等，凡此試圖以代表「家國」的先聖塚墓、祠堂和先帝陵墓，召喚出對於徐、淮、兗，乃至伊、洛故土的種種記憶，觸動兩地人心，以化解南北百年隔閡。³⁴ 另外，傅亮曾撰〈文殊師利菩薩讚〉和〈彌勒菩薩讚〉，³⁵ 又常與道淵（?-?）、法琳（?-495）

³² 張亞軍，〈北地傅氏與傅亮〉，《南陽師範學院學報（社會科學版）》2006年第5卷第8期（2006年8月），頁61-65、69。

³³ 〔梁〕慧皎，〈釋慧義傳〉，《高僧傳》，收入大正新脩大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》（東京：大藏出版株式會社，1988年），冊50，卷7，頁368c。

³⁴ 有關劉裕造宋的象徵運用，分見劉苑如，〈三靈眷屬：劉裕西征的神、聖地景書寫與解讀〉，收入劉石吉、張錦忠、王儀君、楊雅惠、陳美淑主編，《旅遊文學與地景書寫》（高雄：國立中山大學人文研究中心，2013年），頁29-70；劉苑如，〈嵩山受璧／長安開霸——劉裕英雄試煉與創業神話敘述〉，《道教研究學報：宗教、歷史與社會》第10期（2018年1月），頁87-123。

³⁵ 〔東晉〕傅亮，〈文殊師利菩薩讚〉，《全宋文》，收入〔清〕嚴可均校輯，《全上古三代秦漢

等高僧往來，成為其座上賓，³⁶ 然此應該已是入劉宋之後的事。凡此提供傅亮個人生命事蹟的概略背景，可知傅亮不僅熟練於本土的儒家神道資源的運用，對於外來佛教菩薩信仰、齋會禮讚，以及與高僧往來等宗教儀禮與生活，應該都不陌生。而此一素養應該也就是這類應驗記成立的條件之一。由此重新觀察七條觀世音故事，依序簡述如下：

- (1) 西晉時內徙洛陽的西域富商竺長舒遇火自止事。
- (2) 中山（河北保定）經師帛法橋祈願而有嚙事。
- (3) 五胡十六國胡漢衝突下鄴都被濫殺的胡僧白刃不傷事。
- (4) 河內（黃河以北）被武將奴役的部曲竇傳縲鎖自解事。
- (5) 晉宋時僑居始豐兗州居士呂竦父不識水性而覆舟，火光導舟歸家事。
- (6) 南渡琅琊武將徐榮定山迴流導正、火光引路事。
- (7) 隱居始寧的義解僧竺法義剖腹療疾事。³⁷

梳理其中的理緒，大致可分為三個部分：

首先，從竺法護於泰始元年（265）攜帶大批胡本經典至東土，在長安、洛陽專事翻譯，³⁸ 並於 286 年完成《正法華經》的翻譯，到了晉元康年間（291-299），源出於《正法華經》的單品《光世音經》一卷（或云《光世音普門品》），³⁹ 已在國際都會洛陽的西域僑民間流

三國六朝文》（北京：中華書局，1991 年），卷 26，頁 2578a；〔東晉〕傅亮，〈彌勒菩薩讚〉，卷 26，頁 2578a。

³⁶ 〔梁〕慧皎，〈釋道淵傳〉，《高僧傳》，收入大正新脩大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，冊 50，卷 7，頁 369a。

³⁷ 逐條分見董志翹，《觀世音應驗記三種譯注》，頁 3-4；頁 7；頁 12；頁 16；頁 19；頁 21-22；頁 25。

³⁸ 〔梁〕慧皎，〈竺曇摩羅剎傳〉，《高僧傳》，收入大正新脩大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，冊 50，卷 1，頁 326c。

³⁹ 〔梁〕僧祐，《出三藏記集》，收入大正新脩大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》（東京：大藏出版株式會社，1988 年），冊 55，卷 4，頁 22b。

傳；約略同時，中山僧人帛法橋（256-約 345），從其姓氏看來，可能是龜茲後裔，或依師為龜茲人，則在河北地區信奉光世音信仰，其影響一直延續到後趙石虎末年。特別值得注意的是，在第一則故事中，有一個去魅的敘述，主人翁竺長舒在故事的結尾，亟強調自己「我了無神」，⁴⁰ 試圖將光世音靈應與一般術士、俗巫的幻術做區隔。姑舉一個時代較晚，同樣是入火不燒的故事，以為參照。《搜神記·天竺胡人》曰：

晉永嘉中，有天竺胡人來渡江南。其人有數術，能斷舌復續，吐火，所在人士聚觀。……又取書紙及繩之屬投火中，眾共視之，見其燒蕪了盡，乃撥灰中，舉而出之，故向物也。⁴¹

誠如康儒博所指出，觀世音乃是中國首次出現「有求必應，無比迅捷地化身示現，救苦救難」的神祇，既具有外國色彩，且尚鮮為人所知。⁴² 因此當時人很可能還是將竺長舒誤認為天竺胡人之類的術士，能入水入火。如何調整觀念，將光世音菩薩帶入漢地視野，乃是第一要務。

其次，在冉閔（？-352）統治下，《高僧傳》記載：「俄而梁犢作亂，明年虎死，冉閔篡殺，石種都盡。」⁴³ 當時籠罩在諸胡種族滅絕的危機衝突，五胡十六國亦與其藩屬不斷交戰，如冉閔征虜將軍呂護（？-362）先於 351 年向東晉投降，後又在 352 年，投奔慕容儁（319-

⁴⁰ 董志翹，《觀世音應驗記三種譯注》，頁 4。

⁴¹ 〔東晉〕干寶撰，汪紹楹校注，〈天竺胡人〉，《搜神記》（北京：中華書局，1979 年），卷 2，頁 23。

⁴² Robert Ford Campany, "The Real Presence for Joseph M. Kitagawa," *History of Religions* 32/3 (Feb. 1993): 256-268.

⁴³ 〔梁〕慧皎，《高僧傳》，〈佛圖澄傳〉，收入大正新脩大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，冊 50，卷 9，頁 386c。

360)，拜寧南將軍、河內太守；⁴⁴ 而高昌（？-？）原為石季龍（295-349）部將，在冉閔崛起之際，稱藩於慕容儁，另又結援苻堅（338-385）。在此混亂中，被殺害、俘虜或掠賣者，時有所聞，提供了以救苦為主的光世音信仰傳播的社會基礎。因此，4世紀中葉不僅後趙首都鄴城（河北臨漳）可見光世音救人免厄的信仰，黃河以北地區同樣是光世音慈應普及之地。

另一方面，從4世紀開始，江東地區的始豐、東陽、會稽、始寧等地，也都是光世音信仰流行的地區，而信仰的族群包括呂竦（？-？）父子一類徐兗僑民，寓居始豐，應屬早期南渡的下層士族；⁴⁵ 另徐榮（？-？）則為青齊僑姓武人。事實上，永嘉南渡之後（316），遷至江南的僑人中，以徐、兗、青、齊四州人數最多、影響最大，僑居晉陵的青、徐、兗三州戶民成為北府兵的主要來源，⁴⁶ 並與東晉南朝維持著天然的聯繫和特殊的感情，⁴⁷ 更值得注意的是，傳播呂竦靈驗事的郗超（336-377），本高平金鄉人（今山東濟寧市），也是桓玄（369-404）的重要謀士；其父郗愔（313-384）所領徐州，本為精兵所聚之地，也是光世音信仰傳播的重要基地。

最後，竺法義（307-380），特善《法華》，為深公（竺道潛，286-374）弟子，而深公為丞相王導（276-339）之弟，⁴⁸ 於是法義亦與王導、孔敷（？-？）等人為師友，也曾為孝武帝（司馬曜，362-396）

⁴⁴ 〔唐〕房玄齡等撰，〈石季龍載記下附冉閔傳〉，《晉書》（北京：中華書局，1974年），卷107，頁2796；〔唐〕房玄齡等撰，〈慕容儁載記〉，《晉書》，卷110，頁2839。

⁴⁵ 呂竦曾為儒林祭酒，見《隋書·經籍志·子·儒》：「《要覽》十卷晉郡儒林祭酒呂竦撰。」〔唐〕魏徵等撰，《隋書》（北京：中華書局，1982年），卷34，頁999。

⁴⁶ 田餘慶，〈北府兵始末〉，《秦漢魏晉史探微》（北京：中華書局，2004年），頁373。

⁴⁷ 分見章義和，〈青徐集團始末〉，《地域集團與南朝政治》（上海：華東師範大學出版社，2002年），頁23-60；陳春雷，〈論晉宋之際的青徐集團〉，《許昌師專學報》2000年第19卷第3期（2000年6月），頁96-98。

⁴⁸ 〔梁〕慧皎，〈竺潛深傳〉，《高僧傳》，收入大正新脩大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，冊50，卷4，頁347c。

講說，⁴⁹ 可見其地位榮顯，與建康上層士族保持密切往來。根據《高僧傳》本傳載，觀音為他破腹洗腸以療疾的故事，發生在咸安二年（372）棲居保山（今浙江省紹興市——嵊州市）期間；寧康三年（375）又受到孝武皇帝遣使徵請，入都講說。雖然不知道此一徵召是否與觀音療疾的神異經歷有關，但他的故事應該不會只定格在始寧一地，而可能會隨其入都而傳入建康的交遊圈。如此一來，似乎與小南一郎教授的說法似有扞格，他認為當時光世音故事主要流傳在會稽知識份子之間所展開的信仰交際圈。⁵⁰

綜合上述分析，傅亮的記憶，幾乎可說是一部光世音入華的傳播簡史，從西晉洛陽、河北→五胡十六國鄴都、黃河以北→東晉江東、建康，以二、二、三等分的方式，依序排列，此一記憶是否有太過整齊之嫌？然從記憶的特質來說，設計出自己容易記憶的脈絡，再將材料重新編碼，創造有意義的連結，乃是古今不變的記憶技藝。傅亮的記憶，顯然經過他個人對於此一信仰的理解、重構與再現，從中可以抽繹西域僑民、胡僧、部曲、南渡北人與徵召高僧等關鍵詞，而這些關鍵詞既是當時歷史的縮影，也表現出傅亮所理解的光世音信仰，並且融入個人的政治背景、宗教素養，以及劉裕集團對北方的關注，完成一種集體與個人記憶連結。

其次，要探問的是傅亮的記憶與原作者謝敷究竟有何關係？謝敷在這些記憶中又扮演什麼樣的角色呢？有關謝敷的生平，紀志昌已有詳細的研究，他指出謝敷出身於吳地大姓，最初在太平山（餘姚縣南百里）⁵¹ 以長齋供養為業，招引同事，化納不倦；亦與高僧于道邃（？

⁴⁹ [梁]慧皎，〈竺法義傳〉，《高僧傳》，收入大正新脩大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，冊 50，卷 4，頁 350c。

⁵⁰ [日]小南一郎，〈《觀世音應驗記》排印本跋〉，頁 74。

⁵¹ 〈山部下·太平山〉云：「《孔臯會稽記》曰：『餘姚縣南百里，有太平山，山形似繖，四角各生一種木，木不雜糅。』」見〔唐〕歐陽詢撰，〈山部下·太平山〉，汪紹楹校，《藝文類聚》（上海：上海古籍出版社，1999年），卷 8，頁 145。

-?)、竺法曠(?-?)結居塵外、遊履名山。曾與其論法的同道友人，包括郗超、傅瑗、支遁(314-366)、戴逵(331-396)等人，討論議題基本上環繞在「十住」等大乘菩薩修行階位、「三識」等心識真妄之理，屬於佛教修行的基本理據；當時亦流行經本崇拜，他信奉《首楞嚴經》，與其觀世音的信仰同為神異信仰的一環，然皆可與其「肇自發心，悲盟弘普，秉權積德，忘期安眾」的行禪目標相符，有類於郗超《奉法要》之「兼拯之功」、「非徒在己」之說。⁵² 由此看來，謝敷作為《光世音應驗記》文類的創始者，一開始即非常重視故事的來源，在現存的七則故事中，傳播者除了當事人徐榮、竺法義之外，間接傳播者，還有竺僧扶(?-?)、道壹(?-?)、支道山(?-?)、郗超、謝敷、傅瑗等，儘管他們不全部都是觀世音靈驗的親身接觸者，卻都同在故事層以外，以傳播者的身分出現，除了具有實證其事的效果，還可達到呼名攬絡的效益，以符合其「招引同事，化納不倦」的初心。從敘事角度來說，原本即告結束的敘事，卻又衍生出一連串與靈驗事件不直接相關的見證者，甚或連結出更多的聽聞者，從而構造出靈驗記敘事串珠結構的重要特徵。

再則，探問傅亮又如何介入此書？先試以傳播知識圖譜的方式呈現，圖中以顏色區分傳播者身分，灰色為沙門、草綠色為官員、黃色為武將、黃綠色為隱士、橙色為百姓、粉色為統治者。傳播者之間的灰色箭頭為傳播方向，箭頭邊緣的文字說明則標記了傳播者與傳播接受者的關係和傳播方式，如下：

⁵² 紀志昌，〈東晉居士謝敷考〉，《漢學研究》第20卷第1期（2002年6月），頁55-83。

謹篤士也，具見其事。後為余說之，與榮同說。」⁵³ 也就是在謝敷原本敘述的內容之外，另增加支道蘊（?-?）對傅亮親說，以印證此事。更在最後一則竺法義的故事，文末曰：「余先君少與遊處。義每說事，輒懷然增肅。案其經云：『或現沙門、梵志之像。』意者義公之夢是乎？」⁵⁴ 從這段話語，可知傅亮一方面強化其父傅瑗在會稽群體中的話語權；另一方面又加上自己的案語，藉由引述《光世音經》，介入敘事的解釋。再配合上列圖譜可見：在《光世音應驗記》的傳播中，傅亮透過復原此書，將本人加入故事的傳播網絡，並可從圓圈大小、箭頭方向表示其在傳播鏈中高頻率，甚或佔有中心的位置。換言之，在他一連串的增筆中，強化傅家父子在光世音信仰中的參與性、解釋權的同時，卻也弱化謝敷在原書中的傳播關係。

更值得玩味的是，傅亮在〈序〉中指出，該書的重記，企圖在謝敷的文本基礎上，「以悅同信者」，⁵⁵ 也就是將光世音靈驗所產生「悅」服的閱讀效果，凌駕謝敷原書「化納」的目的；另一方面，合乎入劉宋以後，傅亮高位居中書監、尚書令身分的語氣，正如同傅氏曾撰〈文殊師利菩薩讚〉和〈彌勒菩薩讚〉等文，在宗教性之外，還有濃厚的社會交際意涵。而這裡「同信」的屬性，應該也從原本謝敷以土著土族、北來士人與僧人為範圍在會稽所建立的信仰基地，逐漸隨著傅亮、竺法義的交際圈游離至建康的政治中心。

（二）張演記憶的記拾與遺忘

張演的生平資料很少，目前看到《續記》的作者題名為「宋太子中舍吳郡張演、字景弘撰」，與《宋書·張茂度傳》所記：「茂度（即

⁵³ 董志翹，《觀世音應驗記三種譯注》，頁 22。

⁵⁴ 董志翹，《觀世音應驗記三種譯注》，頁 25。

⁵⁵ 董志翹，《觀世音應驗記三種譯注》，頁 1。

張裕，名與高祖諱同，故稱字）子演，太子中舍人，演弟鏡，新安太守，皆有盛名，並早卒」⁵⁶，可互為補充。太子中舍人掌文翰，以才學美者為之，⁵⁷此一清職，應該就是張演的卒官。吳郡張氏在南朝時人才輩出，《南史·張邵傳》曰：「有晉自宅淮海，張氏無乏賢良。及宋齊之間，雅道彌盛。其前則云敷、演、鏡、暢，蓋其尤著者也。然景胤（張敷）敬愛之道，少微（張暢）立履所由，其殆優矣。」⁵⁸綜上，梳理其系譜，也就是：張敞（？-？）有張裕（376-442）、張偉（？-？）與張邵（？-440）等三子；以下裕子有張演、張鏡（？-？）、張永（410-475）、張辯（？-？）、張岱（414-484）；偉子有張暢（408-457）、張牧（？-？）、張悅（？-？）；邵子有張敷（？-？）、張柬（？-？）。其後，張暢子張融（444-497）曾作《門律》，亦自稱「吾門世恭佛」，⁵⁹可見至少有四代奉佛。小南一郎對此已有論述，曰：

張氏是吳郡吳地（蘇州）的四個有名望的家系之一。在張氏家族裡，當時有不少人信仰佛教。張演在這本書的序文裡說，自己因「門訓」而信奉大法（佛法）。張演的從子張融所著的《門律》一文，也表現了他們一族的佛教信仰的具體內容。……不是以知識為中心，而要把佛法與日常生活上的各種修養聯繫起來。⁶⁰

因此，張演《續記》的序言，一開始所緬懷的，正是此一門風。然後

⁵⁶ 〔梁〕沈約撰，《宋書》（北京：中華書局，1974年），卷53，頁1511。

⁵⁷ 〔唐〕房玄齡等撰，《職官志》，《晉書》，卷24，頁743。

⁵⁸ 〔唐〕李延壽撰，《張邵傳》，《南史》（北京：中華書局，1974年），卷32，頁841。

⁵⁹ 〔齊〕張融，《門律》，收入〔梁〕僧祐，《弘明集》（臺北：新文豐出版公司，2001年），卷6，頁38c。

⁶⁰ 〔日〕小南一郎，《〈觀世音應驗記〉排印本跋》，頁73；另可參鄧林濤，《吳郡張氏及南朝士族的佛教信仰》，《忻州師範學院學報》2001年第17卷第1期（2001年3月），頁26-28、72。

才是嘆服光世音的靈異。然字裡行間似乎暗示著這種靈驗與張氏家族有某種聯繫，故特別能感同身受，乃以「用兼綿慨」隱諱地表達未能言明的綿長感慨。是否就是有太沉重的記憶，以致遲遲無法將這些故事整理出來？直至看到傅亮所錄，方覺「有契乃心」，如何契合其心，張演還是沒有明說，但從序言以門訓為始，是否正可呼應傅亮將謝敷團體偏移，刻意轉向至傅氏家族的信仰有關？無論如何，至少已透露他發現這種文體具有「即撰所聞」的臨場感和方便性，於是用續作的方式，附尾於其後。

張演所蒐集的十條故事，時間始於淝水之戰（383）之後，一直到義熙年間（405-419），⁶¹ 包括為賊所獲的前秦尚書徐義（？-？）、⁶² 租稅失期的縣令張展（？-？）、⁶³ 入住鬼屋的東晉荊州刺史王忱（？-392）的門師惠簡道人、⁶⁴ 孫恩盧循之亂（399-411）後臨刑的兩人、⁶⁵ 預言壽命將終的北魏僧人道泰（？-？）、⁶⁶ 被鬼兵恫嚇的江陵宣法僧人釋僧融（？-？）、⁶⁷ 遇劫下獄的江陵受戒夫婦、⁶⁸ 追兵威脅的亡命

⁶¹ 董志翹的《觀世音應驗記三種譯注》指出《太平廣記》卷 110「宋張興」條引《冥祥記》，「一人」乃宋永嘉時的張興（？-？）。〈釋慧永傳〉附傳曰：「時廬山又有釋僧融，亦苦節通靈，能降伏鬼物云。」〔梁〕慧皎，〈釋慧永傳〉，《高僧傳》，收入大正新脩大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，冊 50，卷 6，頁 362b。〈釋僧融傳〉亦載其事，則曰僧融為梁人。〔唐〕道宣，〈釋僧融傳〉，《續高僧傳》，收入大正新脩大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》（東京：大藏出版株式會社，1988 年），冊 50，卷 25，頁 645b。事實上，即使曇翼（？-？）高壽 82 歲，也卒於義熙年間（405-419），故南梁時僧融不太可能還在世，但有可能是西晉時出生於梁國。兩人應該都卒於東晉，可見《冥祥記》和《續高僧傳》中記載有誤。

⁶² 董志翹，《觀世音應驗記三種譯注》，頁 30。

⁶³ 董志翹，《觀世音應驗記三種譯注》，頁 34-35。

⁶⁴ 董志翹，《觀世音應驗記三種譯注》，頁 36。

⁶⁵ 董志翹，《觀世音應驗記三種譯注》，頁 39。

⁶⁶ 董志翹，《觀世音應驗記三種譯注》，頁 41。

⁶⁷ 董志翹，《觀世音應驗記三種譯注》，頁 44。

⁶⁸ 董志翹，《觀世音應驗記三種譯注》，頁 48。

者毛德祖（365-429）家族、⁶⁹ 遇事被繫的義熙士人，⁷⁰ 以及呼沱河溺舟的平原韓當（?-?）。⁷¹ 從文本表面，無法直接看出吳郡張氏家族的故事，反倒是陸杲《繫記·張會稽使君》所記，正是張演的堂兄張暢涉及譙王劉義宣（415-454）叛亂事，張暢收監期間，「誦《觀世音經》千遍，鉗鎖遂寸寸自斷」。⁷² 此一事件發生在孝武帝孝建元年（454），非早卒的張演所能見；但可延伸一題外話，張暢之子融撰《門律》，是否與此家難相關？或可另文探討。

小南教授亦提供了張家與該書脈絡的線索，他指出，在張演收集的十條故事裡，三分之一跟荊州（江陵）有關；三分之一與五胡十六國的北方有關。而張演的父親張裕，曾任劉宋宗室、荊州刺史劉道憐（368-422）的咨議參軍。據此推測，這些故事主要是在荊州的官府中，張氏父子從往來於官府的僧侶們、或是從北方逃亡來到荊州的亡命者談話裏收集來的。⁷³ 從而該書對觀音幻化呈現更多元的書寫，或具形為夢中人、騎馬道人，或示現為金色光世音、金杵將帥、沙門、白龍等不同形象，遠較《傳記》、《繫記》更具說話的趣味。陸帥研究則補充，在該書的故事組合中應注意「道安——慧遠」僧團的關係人（僧融、釋曇翼）和晚渡北人間的關係，也就是說僧融、釋曇翼這兩位僧人，自東晉中期以後常南北奔走，在遊化的過程中，必接觸幫助不少流亡者，如〈江陵一婦人〉中被盜賊牽連而離散逃亡的夫婦；而毛德祖在東晉末年南渡之後，即跟隨劉宋宗室、荊州刺史劉道規（370-412），後來又負責虎牢（今河南滎陽）的守衛，一如其他晚渡北人都是被安置在南北交接的邊境。⁷⁴ 其中五胡十六國的故事終究事遙地

⁶⁹ 董志翹，《觀世音應驗記三種譯注》，頁 51-52。

⁷⁰ 董志翹，《觀世音應驗記三種譯注》，頁 53。

⁷¹ 董志翹，《觀世音應驗記三種譯注》，頁 70。

⁷² 董志翹，《觀世音應驗記三種譯注》，頁 128-129。

⁷³ 〔日〕小南一郎，〈《觀世音應驗記》排印本跋〉，頁 73。

⁷⁴ 陸帥，〈晚渡北人と南朝觀世音信仰——三つの『觀世音應驗記』を手がかりに〉，頁 6-7。

遠；但惠簡道人、釋僧融、釋曇翼等荊州僧侶的兩則故事，以及〈江陵一婦人〉則是標準的枷鎖難，另一則惠簡與僧融的故事則像是僧、鬼鬥法，非常適合長齋夜話的場合，卻都稱不上家族故事。

在歷經排除之後，發現還有兩則約略與張演同時的枷鎖難故事——〈孫恩亂後臨刑二人〉、〈義熙中士人〉，前者開頭即說道：「昔孫賊擾亂海陸，士庶多離其災」，⁷⁵ 架構出故事中明晰的歷史時空，然由於主人翁都以二人、一士人等代稱，一時難以判斷是否潛藏著張家的家族故事。張演生平不詳，但他的父親張茂度（本名張裕，為避諱劉裕而改以字行），卻是東晉末到南朝宋兩朝的有名官員，在《宋書》和《南史》均有傳。史稱他深具幹才，並在孫恩盧循之亂中遭逢大禍。《宋書·張茂度傳》即曰：

出補晉安太守。盧循為寇，覆沒江州，（張）茂度及建安太守孫蚪之並受其符書，供其調役。循走（403），俱坐免官。復以為始興相，郡經賊寇，廨宇焚燒，民物凋散，百不存一。茂度創立城寺，弔死撫傷，收集離散，民戶漸復。⁷⁶

在此不僅可以呼應張演對孫恩之亂的描述，並對地方民物的破壞，有具體的描述；另一方面，卻也挖掘出張裕的一段黑歷史，原來他曾棄守投降，並接受五斗米道。倘若理解當時人的信仰生活常佛、道兼融，⁷⁷ 本就不足為怪；而地方官為了保全地方而投降，亦情有可原；但在平亂後，還能夠全身而退，甚至復官，雖不知是否為光世音靈驗，此一轉危為安、因禍得福的神奇事件，原本當大肆宣揚，為何在張家

⁷⁵ 董志翹，《觀世音應驗記三種譯注》，頁 39。

⁷⁶ 〔梁〕沈約撰，〈張茂度傳〉，《宋書》，卷 53，頁 1509。

⁷⁷ 分見〔日〕小南一郎，〈《觀世音應驗記》排印本跋〉，頁 73；紀志昌，〈南齊張融的道佛交涉思維試釋——以《門律·通源》中與周顛的對話為主〉，《中國文哲研究集刊》第 35 期（2009 年 9 月），頁 45-88。

的家族史中都未見紀錄，保持緘默？

在《續記》諸篇中，〈義熙中士人〉亦可能以孫恩盧循之亂為背景，其曰：

義熙中，有一士人遇事被係。其素奉佛法精進，因夜靜不眠，乃自歸於光世音。至於將曉，假寐於地。仰向見一道人甚少，形明秀，長近八尺，當空中立，目已微笑。既而覺，拘繫頓解，便可得去。但自慮門禁嚴固，無可踰理。且恐有司橫羅此咎，便息意不動，俄頃，械還堅。後省（省），遇赦獲免。祖為法宋（宗）法師說其事。⁷⁸

該篇人、事、地、時的資訊皆十分模糊，卻在百來字的敘述中，對於光世音靈驗進行細描，對夢中道人的容貌、身形、姿勢、表情都有明確的勾畫；更特別的是深描這位無名的主人翁脫難情節的心理變化，從自慮、無可、恐有、息意的過程，也都一一關照。另從「恐有司橫羅此咎」一句，可推知這位無名士人與有司有舊，不忍心拖累，更可能本身就是官員。

至於該故事的傳播者——毛德祖「為法宋法師說其事」，根據董志翹考證，「法宋」可能是「法宗」之誤，⁷⁹《高僧傳》卷12有〈法宗傳〉，言其臨海人，少好遊獵，及長悔悟，出家參學。毛德祖與法宗法師原本一北一南，怎麼聯繫起來？有可能法宗在出家前，出身行伍。⁸⁰ 而毛德祖南歸後，先受劉道規提拔，後又命其為參軍，掃蕩盧

⁷⁸ 董志翹，《觀世音應驗記三種譯注》，頁53。

⁷⁹ 董志翹，《觀世音應驗記三種譯注》，頁55。

⁸⁰ 慧皎的《高僧傳》有不少僧人「少好田獵」的敘述，如〈釋慧達傳〉，也就是劉薩何。見〔梁〕慧皎，〈釋慧達傳〉，《高僧傳》，收入大正新脩大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，冊50，卷13，頁409b。然在王琰（?-?）的《冥祥記·劉薩何》的記載中，則曰：「未出家時：長於軍旅；不聞佛法；尚氣武；好畋獵。」見〔梁〕王琰，《冥祥記》，收入魯迅，《古小說鈞沈》（香港：新藝出版社，1967年），頁482。

循之亂有功，其次弟毛嶷（？-？）亦死於盧循之亂，⁸¹ 故毛家既屬盧循之亂的功勳，也是此亂的遺族，而在劉裕集團中地位日顯。由此或可推，法宗即便不是在毛氏軍中同袍，也應是毛在始興討伐盧循黨羽時交往的僧人。透過這條線索可以得知，這個故事發生的地點可能就在始興一帶。至於時間方面，義熙年號（405-419）一共十四年，故事記載士人拒絕脫械逃走，後來遇赦脫險，而遇赦的原因，則是當時發生了災異，而大赦天下。考察《宋書》義熙年間一共發生過兩次大疫，⁸² 分別在義熙元年（405）十月和義熙七年（411）春天，於是時間又呼之而出。而時、地既明，就可知士人遇事之事，無非與盧循之亂相涉。

如此細讀，並非意在做索隱式的附會，而是要凸顯這則記憶敘述既隱晦，又是如此鉅細靡遺，而將遇見道人的神異時間可以不成比例的鋪陳，拘繫頓解的心理時間也隨意伸展；卻對外界的真實時空模糊壓縮，表現出個人記憶的特質，也導引出更有趣的探問：這則故事的真實人、事、時、地究竟是被誰所遺忘？究竟是說故事的毛德祖？故事最初的接受者法宋（宗）法師（？-？）抑或是記其所聞的張演？儘管可能永遠無法確認，卻可從分析過程看到行動、記憶與敘述的交織、移動和選擇，並開啟張演的記憶，並對其所認知信奉的光世音信仰，有更進一步的認識。

相對於張演在《續記》隱微的家族記憶，陸杲從〈序〉、⁸³ 外祖張暢故事，⁸⁴ 乃至在〈唐永祖〉故事的傳播事件中，拉出陸杲與舅氏司徒左長史張融、從舅中書張緒（422-489）同聞其說的所有記憶，⁸⁵

⁸¹ 〔唐〕房玄齡等撰，〈毛寶傳附宗人德祖〉，《晉書》，卷 81，頁 2129。

⁸² 〔梁〕沈約撰，〈五行志〉，《宋書》，卷 34，頁 1010。

⁸³ 董志翹，《觀世音應驗記三種譯注》，頁 59-60。

⁸⁴ 董志翹，《觀世音應驗記三種譯注》，頁 128-129。

⁸⁵ 董志翹，《觀世音應驗記三種譯注》，頁 135-136。

所有記憶都理直氣壯地浮現在文本表層。若將其視為對張演《續記》的再構，藉由閱讀把欲說還止的故事讀回去，而轉化為屬於自己的故事詮釋，儘管「使君（張暢）亦繫在廷尉。誦《觀世音經》得千遍，鉗鎖遂寸寸自斷。於是喚獄司更易之」⁸⁶的敘述，可以是「義熙中士人」的一種擬仿，卻在先祖的枷鎖難之前，加入累篇叛亂的辯誣敘述。事實上，每位讀者在接觸歷史文本時，不免都會帶著原本的歷史視域來閱讀，使得讀者與文本間兩種不同的視域產生一種理解上的張力，就如陸杲既不可能完全擺脫自己固有的想法，但又不能任憑己意的曲解欲理解的文本。於是真正理解的發生，必須讓讀者的成見與文本內容互相融合。同時閱讀過程中讀者的「再構」，不斷回到文本的「前構」與「形構」進行辯證，三重模擬因而完滿的擴展了讀者原有的視域，促使讀者對歷史有了新的理解。經由三部應驗記間的彼此對讀，也可不斷發掘其中來回反覆的解讀張力。

四、觀世音應驗記的時空敘事

三種觀世音應驗記的敘事研究，一般都是歸納故事共同的敘事結構，前既有林淑媛從敘事模式和文體意識發現：其在求願者（同時也是承受者）、支使者（觀世音菩薩）、對象（願望的達成）和助手等角色的行動中，由「不滿的狀況」、「求觀音菩薩」和「願望的達成」三個核心事件共同組成，中間或插入「推進」或「阻礙」的衛星事件，以增加波瀾，構成一種慣用的文體；⁸⁷後又有江明淵從功能序總結出「遭難——誠念——感應——解難」的故事型態，⁸⁸已不需重複。然

⁸⁶ 董志翹，《觀世音應驗記三種譯注》，頁 128-129。

⁸⁷ 林淑媛，《慈航普渡：觀音感應故事敘事模式析論》，頁 60-61。

⁸⁸ 江明淵，《論六朝觀音應身形象及其故事形態——以三本觀音應驗記為例》，《中極學刊》第 10 期（2016 年 7 月），頁 22。

而西方敘事學如何與中國傳統敘事結合？竊以為中國傳統的評點善於分析敘事句法，實有助於解析敘事單元佈局的內在意涵，特別在這類應驗敘述的時間性建構。⁸⁹ 為便於分析，這裡將觀世音應驗記的敘事模式濃縮為遭難和應驗兩個部分。首先，在遭難的部分，可見常出現的幾種不同的句法型態：

(一)「無」、「不」如何如何

在「遭難」的敘事單元中，患難降臨之後，常見「無灌救者」(《傳記·竺長舒》)、「無聲久在」(《傳記·沙門帛法橋》)、「無免理」(《傳記·鄴西寺三胡道人》)、「無復計」(《傳記·徐榮》)、「無可踰理」(《續記·義熙中士人》)、「無能住者」(《續記·惠簡道人》)、「無餘術」(《續記·江陵一婦人》)、「無得免理」(《繫記·釋法力道人》)、「人事不見其方」(《傳記·竇傳》)、「無復生理」(《繫記·海鹽一人》)、「無計」(《繫記·釋法純道人》)、「無異」(《繫記·北彭城有一人》)、「必無活理」(《繫記·僧苞道人所見劫》)、「無復他冀」(《繫記·張達》)、「罪無所逃」(《繫記·王穀》)、「無他計」(《繫記·河北一老尼》)、「無復計」(《繫記·張崇》、《繫記·李儒》)、「決無見理」(《繫記·法智道人》)、「無得計」(《繫記·釋道汪法師》)、「愧然無計」(《繫記·釋道明道人》)、「無兒息」(《繫記·有人姓臺》)、「無復活理」(《繫記·釋僧朗》)、「既無歸緣」(《繫記·潘道秀》)、「憂怖無計」(《繫記·法領道人》)。⁹⁰ 凡此「無……」、「不……」等應驗敘事最

⁸⁹ 呂格爾企圖銜接海德格 (Martin Heidegger, 1889-1976) 的《存在與時間》，而海氏所關切的，就是透過人的時間化，觀察存有是如何揭露的。人的時間化過程展現為人的存在模態，而「境遇感」(Befindlichkeit)，即代表人對自己的「已是」有果感之。而過去建立在人的「已是」之上，有「已是」才有過去；有「能是」才有未來。而「能是」——人的存在模態就是「理解」。參見沈清松，《呂格爾》，頁 73、76。

⁹⁰ 分見董志翹，《觀世音應驗記三種譯注》，頁 3；頁 7；頁 12；頁 21；頁 53；頁 36；頁 4；

常使用的句法，模擬主角遭難的當下，呈現災難迫在眉睫，然過去的經驗卻已無可施用，未來眼見就此斷絕，主角被逼入一種空、廢的狀態，迫使故事立即轉入下一個情節，非經由新的因素加入，故事無法前進，加速故事時間的進行，造成極度迫切的閱讀感。

(二)「分」、「自分」、「自知」，或「自念」如何如何

次則是常有「自分覆溺」(《傳記·呂竦》)、「分無脫理」(《續記·毛德祖》)、「調無出理」(《續記·江陵一婦人》)、「分見誅滅」(《繫記·劉度》)、「自分必死」(《繫記·樂苟》、《繫記·李儒》)、「分死絕域」(《繫記·潘道秀》)、「自慮……無可踰理」(《續記·義熙中士人》)、「自知必死」(《繫記·釋法智道人》)、「自念此非差疾」(《繫記·釋惠緣道人》)、「判無復冀」(《繫記·彭子喬》)等等。⁹¹ 以上「分……」、「自分……」、「自知……」，或「自念……」的句法，表現陷入絕境當下的自覺，主角在災患來臨前，心中已預演即將發生的事，由此展開人物的心理時間，往往延長故事時間，同時也延宕了讀者的期待；然在審視「當下」的此時，隨即做出決定之際，也就指向未來的時間。

(三)「應」、「當」如何如何

還有則是「應死」(《繫記·蓋護》、《繫記·釋僧洪道人》、《繫記·張達》、《繫記·孫欽》)、「應入死」(《繫記·會稽庫吏姓夏》)、

頁 63；頁 16；頁 67；頁 75；頁 85；頁 122；頁 132；頁 133；頁 146；頁 159；頁 165；頁 163；頁 168；頁 171；頁 173；頁 181；頁 188；頁 207。

⁹¹ 分見董志翹，《觀世音應驗記三種譯注》，頁 19；頁 51-52；頁 48；頁 147；頁 150；頁 165；頁 188；頁 53；頁 65；頁 204；頁 142。

「當死」(《繫記·朱齡石》)。⁹² 此種「應死」、「當死」句法，通常用在違法者的敘述，可算是上述第二型的亞型，相對於前者突如其來的患難，此型則是心知肚明、法網難逃。雖有預期／非預期的差異，但兩者都還保有心理時間作用的空間。

無論是上述哪一種句法，在虛構時間的閱讀效果之外，更要探問這樣情節佈局的意義何在？儘管無常即苦，⁹³ 哲學家抑或從經驗論、處境論、理性論，乃至信仰論，已多闡述，但從敘事學的角度來說，當鋪天蓋地的災難來臨，人在其間，一個由無數「我執」的時間點所累積出的「我」，頓時遭受衝擊、擠壓的歷程，濃縮再現於隻言片語的語言節奏裡，對於閱聽人固然可能一晃而過，但對於有相近生命頻率者，則故事時間將與現實時間疊映感通，激盪出層層生命共感的漣漪效應，也就是張演《續記·序》所言的「用兼綿慨」，或陸杲《繫記·序》所說的「但自感激」。換言之，敘事使時間被敘述，而被敘述的時間又在閱聽的過程之中被發現，即使事件的回憶未變，而時間的中際性、刻與刻之間的再次被敘及，使人的現場與現在的敘事交織，方賦予此一記憶新的身分。這正是追憶的意義，在時間之中、時間之間際性中處理敘事，而感觸與感動就此被建立起來。⁹⁴

又如應驗敘事部分，先行研究已注意到中國佛教與感應宇宙論的關係，⁹⁵ 本文則從敘事學來看，在至誠呼求之後，應驗事件的敘事常

⁹² 分見董志翹，《觀世音應驗記三種譯注》，頁 101；頁 104；頁 132；頁 134；頁 107；頁 124。

⁹³ 學界論述頗多，以專題討論。如洪嘉琳，〈論《阿含經》中「無常即苦」之命題〉，《國立政治大學哲學學報》第 26 期（2011 年 7 月），頁 97-145。

⁹⁴ 有關「時間之中」的探討，參見黃筱慧，〈呂格爾詮釋學之「時間『中』」的敘事研究間際詮釋學初探〉。收入〔法〕勞辛（Philippe Roussin）等著，陳學毅、陶嘉代、黃筱慧譯，《哲學·符號·敘事》（臺北：書林出版，2013 年），頁 245-266。

⁹⁵ 分見 Robert Sharf, *Coming to Term with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2005), pp. 75-133；于君方著，陳懷宇、姚崇新、林佩瑩譯，《觀音——菩薩中國化的演變》，頁 177-184。

表現出劇烈的時空變化。首先在時間上，神應都是突然而至的，打開或中斷歷史的日常程式，故常用「忽」、「須臾」、「有頃」、「次」、「俄頃」、「尋」、「俄而」、「比」、「歎」等時間副詞，連結「便」如何，或「乃」如何等變化動作。而觀世音隨情境變化，大部分以「無形力量」出現，⁹⁶ 如使風回火止、枷鎖自斷、驟雲驟雨等。其次則是幻化形象，如火光指引、幻化為道人、甚至小兒，也有以老虎引路、白狼助逃、白鶴脫械等以動物為幫助者，同時也有佛像顯靈，或是觀世音示現等方式。如《續記·道泰道人》：

所座床前垂帷，忽於帷下見光世音從戶外入，足趺及踝間金色照然，曰：「汝念光世音耶？」比及褰開，便不復見。⁹⁷

在這則故事，即由「忽」見光世音，「比」及褰開，「便」不復見等迅速的時間推進，展現感應神變的倏忽不可思議。

事實上，就降臨者本身而言，並不受時間的限制，千年如一日，神聖時間總是藉由儀式循環，而不斷再生；⁹⁸ 但就信仰者而言，如此快速的時間敘述，固然是一種模擬，但故事中的現實時間，也可說是一種「意念」的隱喻，一旦動念，或者更準確地說，只要意念正好與神聖連接相通，也就無所不至。其中以《續記·釋僧融》最具代表性，故事敘及找碴的大鬼，把僧融拖倒在地，融乃稱念光世音，而聲音尚未歇止，即有將帥來護。聲音原本就是一種力量，以每秒 342.9 公尺的速度前進，而意念卻比聲音更快速，藉由稱念與聲音的競逐，揭開奇幻的宗教體驗。⁹⁹ 還有一個與聲音相關的故事，卻是另一偏極——靈

⁹⁶ 根據江明淵統計，在八十六則故事中，有五十則是觀世音以無形力量幫助受難者脫離危難。見江明淵著，〈論六朝觀音應身形象及其故事形態——以三本觀音應驗記為例〉，頁 11。

⁹⁷ 董志翹，《觀世音應驗記三種譯注》，頁 41。

⁹⁸ [羅馬尼亞] 耶律亞德 (Mircea Eliade) 著，楊儒賓譯，《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》(臺北：聯經出版事業公司，2000 年)。

⁹⁹ 董志翹，《觀世音應驗記三種譯注》，頁 44。

感甚遲的故事，也就是在《傳記·沙門帛法橋》。法橋一心祈求有一副誦經的好聲音，違反了先天秉受，以致周遭的人都一再勸告他要隨緣。但個性激烈的法橋，不惜七天閉心不食，專心至誠，死而不悔；最後衰弱得只剩下最後一口氣，在生死邊緣，才突然獲得善應。¹⁰⁰

為何法橋召喚聖靈，卻久不獲迴響？究竟是什麼遮蔽了法橋的求感？在這一則敘述中並未給予答案。但《繫記·韓睦之》或許可提供一些線索，其曰：

韓睦之，彭城人。宋泰始初，彭城沒虜，睦之流亡。兒於亂為人所略，不知在何處。睦之本事佛精進，乃至心轉《光世音經》。欲轉經萬遍，以得兒反。每得千遍轉，請眾僧齋，已得六七千遍，都無感動。睦之嘆曰：「聖人寧不應眾生？直是我心未至爾。」因此日夜不得數此遍，其唯自誓，以感激為期。¹⁰¹

韓睦之原本已是一個虔誠的佛教徒，知道轉誦《光世音經》的功德與效用，相信可以拯救流亡時離散的兒子，於是發願轉經萬遍，同時每轉千遍就齋僧一次。于君方已注意到從《繫記》開始，規定要達特定的念誦次數才有效驗，其中有四則明定一千遍，另外有三百遍、萬遍等不同情況，並從各自依據了不同翻譯經典來解釋其中的變化。¹⁰² 從經典意義來說，所言甚是；但從敘事的角度來說，亦可發現作者／編者其實是有意識地在跟讀者對話，當觀世音故事有越來越多閱聽人／信仰者，如何達到預期的效驗？或者反問為何有人稱念、誦經無效？此一問題勢必越來越迫切。而〈普門品〉全文 2400 字左右，念誦一遍只需要 5-6 分鐘，以 5 分鐘便於計算，千遍約需 83 小時，晝夜不

¹⁰⁰ 董志翹，《觀世音應驗記三種譯注》，頁 7。

¹⁰¹ 董志翹，《觀世音應驗記三種譯注》，頁 190。

¹⁰² 于君方著，陳懷宇、姚崇新、林佩瑩譯，《觀音——菩薩中國化的演變》，頁 195。

停約要三天半完成，萬遍則超過一個月，因此在不同的故事中得效驗的時間各有不同。更重要的是，在韓睦之的故事中，即使已經念了六七千遍，卻遭遇了「都無感動」的窘況，是否再唸三、四千遍就一定可獲感應？恐怕永無定準，還是必須回歸到誠心稱念的本質。於是故事中藉由韓氏的自我檢討，點出了念誦時一旦參雜數算次數的念頭，都會影響與菩薩的交通感動。

其次，在空間上，則常呈顯出一種拓樸的空間變化，¹⁰³ 也就是在維持不變的特定空間中，因外力介入，而產生連續映射的變換。比如《繫記·釋法智道人》曰：「俄而火過，一澤草無遺莖，唯法智所在處，容身不燒也。」¹⁰⁴ 同樣的一片草地，因著神聖的臨在，而同時並存燒盡與不燒兩種截然不同的空間形態，前者為故事中現實空間的展現，後者則是經轉化的神聖空間。或如《繫記·海鹽一人》曰：「因極得眠，如夢非夢，見兩人乘一小船，喚其來入。即驚起開眼，遂見真有此事。」¹⁰⁵ 當事人先是進入睡眠的狀況，彷彿在夢中看到來船，

¹⁰³ 拓樸學 (topology) 乃是數學幾何學中一個領域，鑽研不會受到形狀或大小的連續變化而改變的幾何性質。這些性質包括連續性、接近性、劃定界限等。而拓樸學的空間概念則是一種拓樸空間 (topological space)，有別於由歐幾里德幾何學 (二維或三維空間) 所限定的空間，甚至不能說它是具有維度的空間。拓樸的空間除了所有與距離、尺寸、面積、角度等的關係，而只是奠基於封閉性 (closeness) 或鄰近性 (neighbourhood) 的概念。科普性的著作可參見〔日〕名倉真紀、〔日〕今野紀雄著，衛宮紘譯，《拓樸學超入門：從克萊茵瓶到宇宙的形狀》(臺北：世茂出版公司，2020年)，頁3、10-17、34-41。凡此概念後被爭引進心理學、人文學等不同學科中運用，如傅柯 (Michel Foucault, 1926-1984) 〈論不同空間〉提出的異托邦即為一種異質同構的異質空間 (heterotopias)，也就是指兩個對立場域 (counter-sites) 性質相異，卻確實存在於現實的空間。在現實社會中可見於各種因時代的變遷，或者因生活方式的改變，以間隔的方式重新被組合的空間，如監獄、精神病院、墓園等。可參見〔德〕米歇爾·傅柯 (Michel Foucault) 著，陳志梧譯，〈不同空間的正文與上下文 (脈絡)〉，收入王志弘、夏鑄九主編，《空間的文化形式與社會理論讀本》(臺北：明文書局，2002年)，頁399-409。然本文所謂的拓樸變化，則是指神力介入而同時存在兩種性質的同一空間。

¹⁰⁴ 董志翹，《觀世音應驗記三種譯注》，頁65。

¹⁰⁵ 董志翹，《觀世音應驗記三種譯注》，頁67。

在呼喚聲中乍醒，卻發現真有其事，而這種睡醒之間、如夢非夢的所在正是一種真幻交織的異質空間。換言之，故事中同一個歷史場景彷彿經過摺疊、鏡射出既是且非的對應空間，同時打破此界／彼界二分的界線。

凡此不可思議的感通經驗，不僅考驗敘事者的敘事技巧，如何透過時間與空間的設計，將主人翁的現實、心理和神聖時空交織在一起。還須注意的，則是如何將此特殊的經歷帶入閱聽人的真實世界，則有待具有公信力、權威性的見證人、編纂者的介入，由此形成此類應驗記特有的敘事模式。過去研究者多已言及，本文也就不再贅述。

五、結論

《觀世音應驗記》作為佛教輔教之書，在敘事上有明顯的動機與目的，六朝 1（已失謝本）+3 的《觀世音應驗記》，不但構成一個前後相承，又能作意翻新的敘事文體，且在此後普遍被接受，一直流傳到今天，不斷有新的應驗故事產生。甚至還影響了道教、民間信仰傳播書寫的方式。過去曾吸引許多重量級的學者參與研究，累積眾多的精采前作，本文附驥於後，所關心的則是敘事、閱讀與詮釋的交融，探討三書如何以敘事作為記憶的中介，將散漫的事件解釋／構造出一個有意義的整體。於是重述歷史就不僅是在回憶過去，而是經由敘事，帶出了從過去不斷朝向「將來」的體驗歷程，以及自我認知與信仰體認的開啟門徑。

受到後經典敘事論的啟發，在《法華經·普門品》、《請觀音經》等經典依據之外，本文藉由重新審視三種《應驗記》的〈序〉，梳理彼此經由敘事交流與閱讀接受所形成的互文關係，並標誌出光世音「靈異」、「聖靈極近」和「能感而求必起」等原理，凸顯此一信仰的特質，幫助讀者理解感應敘事的不可思議處，以提高文本的神聖性，

增加對於光世音的崇信。同時也凸顯三書撰寫意圖與訴求讀者的差異。

其次，本文分析三種《應驗記》篇章的佈局結構，發現相對於《繫記》有清楚的經典意識，而以七難二求作為架構，《傳記》與《續記》的散漫結構則都與記憶的特質相關，傅亮透過歷史化的記憶編碼，幾乎構成一部光世音入華的傳播簡史，從西晉洛陽、河北，五胡十六國鄴都、黃河以北到東晉江東、建康的地域流動，從中抽繹西域僑民、胡僧、部曲、南渡北人與徵召高僧等關鍵詞，融合了他所理解的光世音信仰、個人政治動作，以及劉裕集團對北方的關注，構成一種連結集體與個人的記憶。另一方面，利用副文本的傳播事件，在原本的謝敷的內容之外，增加自己的見聞管道，或是強化其父傅瑗在會稽群體中的話語權；加上自己的案語，介入敘事的解釋。凡此皆企圖在謝敷的文本基礎上，以「悅同信者」的建康品味，凌駕謝敷原書「化納」的目的。而張演《續記》與家族信仰記憶密切連結，其中既有來往於荊州官府僧侶的說話，也隱然與其父張裕在孫恩盧循之亂免官遭難有關，同時也遙遙呼應陸杲《繫記·張會稽使君》，記載張暢如何涉及譙王劉義宣叛亂之難，既有情節的擬仿，也加入自己不同的時代詮釋。

而應驗記的結構則是以靈驗事件作為敘述的主體，透過災難的當下，經過呼求感受神佛菩薩的同在。然三種《應驗記》降神或顯靈的互動表現相對為少，更多透過無形的力量，用脫險解難的結果來反證觀世音確有濟應，應驗事件乃是真實可信。儘管無形的力量確實存在，還是得依靠故事人物的感知來形塑，特別是時空感知的敘寫。本文結合傳統評點的句法型態，模擬遭難敘事三種不同的時間句法，以及應驗敘事劇烈的時空變化，或藉由時間的中際性、刻與刻之間的再次被敘及，使人的現場與現在的敘事交織，賦予此一記憶新的身分；歷史場景彷彿經過摺疊、鏡射出既是且非的對應空間，同時打破此界／彼界二分的界線。由此乃將不可思議的感通經驗，轉化為感應敘事，將

主人翁的現實、心理和神聖時空交織在一起。

經由本文不斷出入《觀世音應驗記》敘事內外不同層次的詮釋冒險，謹以《高僧傳·釋慧嚴傳》中何尚之（382-460）與宋文帝（407-453）間的一段話作結：

度江以來，則王導、周顛、庾亮、王濛、謝尚、郗超、王坦、王恭、王謐、郭文、謝敷、戴逵、許詢，及亡高祖兄弟、王元琳昆季、范汪、孫綽、張玄、殷顛，或宰輔之冠蓋，或人倫之羽儀，或置情天人之際，或抗跡煙霞之表，並稟志歸依，厝心崇信。……慧遠法師嘗云：「釋氏之化，無所不可。適道固自教源，濟俗亦為要務。」竊尋此說有契理奧。¹⁰⁶

歷來學者在論述兩晉南朝佛教時，常引用這段話作為佛教信仰居士群體的例證。¹⁰⁷ 事實上，熟悉當時宗教實態者，則知道此一名單上的人物或許都是佛教社群的參與者，卻不只是佛教信仰者，也包括了政治領袖、德行名流、隱士高人等，其中如許詢（?-361）、孫綽（314-371）者，既是玄言詩的代表，也常與僧人遊談，甚至企圖將玄、佛、儒三教融合，但若一律歸之於皈依崇信者則太過。故此一名單，實具有濃厚的社會象徵意義，一旦列名，有如加冕，成為代表權威、人倫、玄思或志節的頭面人物，而何尚之將這些人全歸於佛教，意在使得當時最受推崇的社會價值與佛教相互定義，誠為宣揚佛教的一種手法。倘若要由此直接轉入觀世音信仰的社會現象，儘管存在一種推論上的

¹⁰⁶ [梁]慧皎，〈釋慧嚴傳〉，《高僧傳》，收入大正新脩大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，冊 50，卷 7，頁 367c。

¹⁰⁷ 如紀志昌，〈東晉居士謝敷考〉，頁 56。但他在另一篇文章也承認「這樣的稱述，或許是何尚之為了讚揚佛事而踵事增華」，見紀志昌，〈東晉戴逵之佛教理解及其於三教交涉意義析探〉，《臺大中文學報》第 23 期（2005 年 12 月），頁 154。

跳躍，但本文亟欲指出的是，對當時的《觀世音應驗記》的理解，同樣必須建立在社群生活中，藉由記憶敘事的趨同、傾斜與轉化等現象，意圖將這個時代與觀世音信仰串聯起來。

（責任校對：黃博英）

引用書目

一、傳統文獻

- 〔東晉〕干寶撰，汪紹楹校注，《搜神記》，北京：中華書局，1979年。
- 〔齊〕張融，《門律》，收入〔梁〕僧祐，《弘明集》，臺北：新文豐出版公司，2001年。
- 〔梁〕僧祐，《出三藏記集》，收入大正新脩大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，冊55，東京：大藏出版株式會社，1988年。
- 〔梁〕沈約撰，《宋書》，北京：中華書局，1974年。
- 〔梁〕慧皎，《高僧傳》，收入大正新脩大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，冊50，東京：大藏出版株式會社，1988年。
- 〔梁〕王琰，《冥祥記》，收入魯迅，《古小說鈎沈》，香港：新藝出版社，1967年。
- 〔唐〕歐陽詢撰，汪紹楹校注，《藝文類聚》，上海：上海古籍出版社，1999年。
- 〔唐〕魏徵等撰，《隋書》，北京：中華書局，1982年。
- 〔唐〕道宣，《續高僧傳》，收入大正新脩大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，冊50，東京：大藏出版株式會社，1988年。
- 〔唐〕房玄齡等撰，《晉書》，北京：中華書局，1974年。
- 〔唐〕李延壽撰，《南史》，北京：中華書局，1975年。
- 〔清〕嚴可均校輯，《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京：中華書局，1991年。

二、近人論著

- 于君方著，陳懷宇、姚崇新、林佩瑩譯，《觀音——菩薩中國化的演變》，北京：商務印書館，2015年。
- 申丹、王麗亞，《西方敘事學：經典與後經典》，北京：北京大學出版

- 社，2010年。
- 田餘慶，《秦漢魏晉史探微》，北京：中華書局，2004年。
- 江明淵，〈論六朝觀音應身形象及其故事形態——以三本觀音應驗記為例〉，《中極學刊》第10期，2016年7月，頁1-22。
- 谷文彬，〈六朝靈驗類小說研究——以三種《觀世音應驗記》為中心〉，武漢：華中師範大學文學院中國古代文學研究所博士論文，2015年。
- 沈清松，《呂格爾》，臺北：東大圖書公司，2000年。
- 林茗蓁，《兩晉南北朝「救難型」觀音信仰之探究——以三種《觀世音應驗記》為討論中心》，新北：淡江大學歷史學系碩士論文，2011年。
- 林淑媛，《慈航普渡：觀音感應故事敘事模式析論》，臺北：大安出版社，2004年。
- 邱學志，《形神空間的觀看、顯應與冥遊——六朝觀音感應故事研究》，臺中：國立中興大學中國文學系碩士論文，2012年。
- 洪嘉琳，〈論《阿含經》中「無常即苦」之命題〉，《國立政治大學哲學學報》第26期，2011年7月，頁97-145。
- 紀志昌，〈東晉居士謝敷考〉，《漢學研究》第20卷第1期，2002年6月，頁55-83。
- _____，〈東晉戴逵之佛教理解及其於三教交涉意義析探〉，《臺大中文學報》第23期，2005年12月，頁149-188。
- _____，〈南齊張融的道佛交涉思維試釋——以《門律·通源》中與周顒的對話為主〉，《中國文哲研究集刊》第35期，2009年9月，頁45-88。
- 徐一智，〈從六朝三本觀音應驗記看觀音信仰入華的調適情況〉，《成大歷史學報》第43期，2012年12月，頁57-126。
- 孫昌武，〈六朝觀音應驗傳說〉，收入孫昌武，《中國文學中的維摩與

- 觀音》，天津：天津教育出版社，2005年，頁114-135。
- 鄧林濤，〈吳郡張氏及南朝士族的佛教信仰〉，《忻州師範學院學報》2001年第17卷第1期，2001年3月，頁26-28、72。
- 陸帥，〈晚渡北人と南朝觀世音信仰——三つの『觀世音應驗記』を手がかりに〉，《歷史文化社會論講座紀要》第13卷，2016年2月，頁1-18。
- 張亞軍，〈北地傅氏與傅亮〉，《南陽師範學院學報（社會科學版）》2006年第5卷第8期，2006年8月，頁61-65、69。
- 陳春雷，〈論晉宋之際的青徐集團〉，《許昌師專學報》2000年第19卷第3期，2000年6月，頁96-98。
- 郭朝順，〈「時間」與「敘事」之視域融合：以呂格爾「三重再現」及法藏「新十玄門」為線索〉，《正觀雜誌》第73期「空性、譬喻與詮釋」專刊，2015年6月，頁77-125。
- 章義和，《地域集團與南朝政治》，上海：華東師範大學出版社，2002年。
- 黃東陽，〈六朝觀世音信仰之原理及其特徵——以三種《觀世音應驗記》為線索〉，《新世紀宗教研究》第3卷第4期，2005年6月，頁88-113。
- 黃筱慧，〈呂格爾詮釋學之「時間『中』」的敘事研究間際詮釋學初探〉，收入〔法〕勞辛（Philippe Roussin）等著，陳學毅、陶嘉代、黃筱慧譯，《哲學·符號·敘事》，臺北：書林出版，2013年。
- 董志翹，《觀世音應驗記三種譯注》，南京：江蘇古籍出版社，2002年。
- 蔡秀卿，〈敘事與救贖：晚明《誦念珠規程》圖像中的與神聖會遇〉，《哲學與文化》第37卷第11期，2010年11月，頁125-139。
- 劉苑如，〈三靈眷屬：劉裕西征的神、聖地景書寫與解讀〉，收入劉石吉、張錦忠、王儀君、楊雅惠、陳美淑主編，《旅遊文學與地景

- 書寫》，高雄：國立中山大學人文研究中心，2013年，頁29-70。
- _____，〈嵩山受壁／長安開霸——劉裕英雄試煉與創業神話敘述〉，《道教研究學報：宗教、歷史與社會》第10期，2018年1月，頁87-123。
- 鄭慕尼，〈超越自傳：從呂格爾詮釋學探討反猶大屠殺圖像小說《鼠族》〉，《文山評論：文學與文化》第13卷第2期，2020年6月，頁99-119。
- 譚君強，〈發展與共存：經典敘事學與後經典敘事學〉，《江西社會科學》2007年第2期，2007年2月，頁27-33。
- 〔日〕小南一郎，〈《觀世音應驗記》排印本跋〉，收入〔南朝宋〕傅亮、〔南朝宋〕張演、〔南朝齊〕陸杲撰，孫昌武點校，《觀世音應驗記》，北京：中華書局，1994年，頁69-87。
- 〔日〕佐野誠子，〈『繫觀世音應驗記』の構成と觀世音應驗譚の南北〉，《中國古典小說研究》第21期，2018年3月，頁1-18。
- 〔日〕名倉真紀、〔日〕今野紀雄著，衛宮紘譯，《拓樸學超入門：從克萊茵瓶到宇宙的形狀》，臺北：世茂出版公司，2020年。
- 〔德〕米歇爾·傅柯（Michel Foucault）著，陳志梧譯，〈不同空間的正文與上下文（脈絡）〉，收入王志弘、夏鑄九主編，《空間的文化形式與社會理論讀本》，臺北：明文書局，2002年，頁399-409。
- 〔德〕阿萊達·阿斯曼（Aleida Assmann）著，楊航譯，馮亞琳校，〈記憶作為文化學的核心概念〉，〔德〕阿斯特莉特·埃爾（Astrid Erll）、馮亞琳主編，《文化記憶理論讀本》，北京：北京大學出版社，2012年，頁117-130。
- 〔羅馬尼亞〕耶律亞德（Mircea Eliade）著，楊儒賓譯，《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》，臺北：聯經出版事業公司，2000年。
- Campany, Robert Ford. "Miracle Tales as Scripture Reception: A Case Study Involving the Lotus Sutra in China, 370-750 CE." *Early*

Medieval China, 24 (Oct. 2018): 24-52.

_____. "The Real Presence for Joseph M. Kitagawa," *History of Religions* 32/3 (Feb.1993): 233-272.

Ricoeur, Paul. *Time and Narrative*, vol. 1. Translated by Kathleen McLaughlin and David Pellauer. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.

_____. "Narrative Time," in W.J.T. Mitchell, ed., *On Narrative*. Chicago: University of Chicago Press, 1980, pp.165-186.

_____. *Time and Narrative*, vol. 3. Translated by Kathleen Blamey and David Pellauer. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.

Sharf, Robert. *Coming to Term with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2005.

三、網路資料

羅麗君，〈時間〉，王一奇編，《華文哲學百科》，2021年3月14日，
網址：http://mephilosophy.ccu.edu.tw/entry.php?entry_name=%E6%99%82%E9%96%93#_ftn116，瀏覽日期：2021年4月9日。

Remembrance and Numinous Communication: On Three Kinds of Prophetic Fulfillment Related to Guanshiyin during the Six Dynasties

Yuan-Ju Liu*

Abstract

This article studies the narratives found in three types of prophetic fulfillment related to Guanshiyin. Based on theories of Postclassical Narratology, it discusses the experiencer, the recorder, the editor and the reader/listener in their mutual relation, who through the remembering, ordering, and emplotment of the numinous experience, recall the affection, communion and identification stirred by contact with the deity, thus creating a living network of belief experience. Ultimately, the article emphasizes the meaning and value of the text in relation to Six Dynasties literature and religion.

First, the article analyses the interrelatedness and the emplotment of the chapters in three texts related to Guanshiyin. The *Xi Guanshiyin ji* uses the narrative frame of seeking help when encountering difficulties, while the scattered organization of *Guangshiyin yingyan ji* and *Xu Guangshiyin yingyanji* have to do with the specifics of memory. Fu Liang applies the codes of historicized memory in fusing his own understanding of the Guangshiyin faith with his personal political activities and the northern campaign of Liu Yu to express personal and collective memory. At the

* Research Fellow, Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica

same time, by using the sub-text of the transmission of the event, Fu Liang emphasizes his father, Fu Yuan's, right to discourse at Kuaiji. He also applies the "sincere (religious) conviction of a community of believers" typical of Jiankang to override the goal of "influencing" people's minds in Xie Fu's original text. Zhang Yan's *Xu Guangshiyin yingyanji* is closely related to the family's memory of belief, in which we can discern the language of both officials and monks from Jingzhou. He intimates the difficulties which his father Zhang Maodu had to go through during the Sun En and Lu Xun upheaval. The content also echoes the story "Zhang Kuaiji shi jun" in Lu Gao's *Xi Guanshiyin*.

Second, these works combine the traditional rules of commentaries, imitate the three different types of temporal syntax of predicament narratives, and the change in time and space in the narrative about prophetic fulfillment. In other words, they use the intermediacy of time, which allows for the interrelation between the story of the person onsite and the narration in the present, thus redefining memory. The apparent unfolding on the historical level mirrors a correlative time which is simultaneously present and absent, and which breaks the boundaries between this and the other world. This transforms the numinous experience into numinous narrative, and organizes into one whole the present and the psychology of the main character with sacred time and space

Key words: *Guanshiyin yingyanji*, remembrances, emplotment, numinous communication, prophetic fulfillment