

流動的神異故事 ——以三種《觀世音應驗記》為中心*

黎俊溢
清華大學

摘 要：通過分析《觀世音應驗記》，可以發現應驗記長期由居士創作，其主要創作目的不是為了向外人弘教，是對地域記憶和家族信仰的記錄，並主要在交友圈和姻親圈流傳。而且《觀世音應驗記》所載的神異故事，在志怪、應驗、感通三個文本系統中往往呈現出不同的面貌，並存在歧出的版本。版本差異之間的改寫和沿習。通過對不同版本的分析，可以一窺不同傳承脈絡的改寫目的，以及信仰背後的多元競爭。

關鍵詞：觀世音應驗記、神異故事、志怪、信仰競爭、居士

以往對於佛教神異故事的研究，主要可以分為三種思路：文體論、佛教文學和宣佛小說。傳統的志怪小說研究一般採取文體論的思路，認為志怪小說中存在一類以弘法為目的的著作，可以稱為“釋氏輔教之書”或“宣佛小說”。這類作品一般被視為志怪小說分類的一個例外或補充¹，甚至被視作志怪之末流²。佛教文學的取徑，則強調佛經故事對志怪小說和六朝文學的影響。這一路徑關注對佛經母題和概念對志怪的影響³，以及唱導和“釋氏輔教之書”之間的關係，將“釋氏輔教之書”視作佛教影響的直接產物⁴。

* 本文英文版發表作：Chon Iat Lai, “Miracle Stories in Motion: On the Three Editions of *Guangshiyin Yingyanji*”, *Religions* 14.9 (2023): 1114; <https://doi.org/10.3390/rel14091114>. 感謝兩位匿名審稿人提出的珍貴意見。本文曾於2022年11月在上海外國語大學《故事的旅行——中古敘事文學研討會》會上報告，得到張煜老師、羅寧老師及與會學者的意見。論文寫作期間也得到侯旭東師、陳宇航、謝奇燁、曹天江、辛放、魏兆源、梅笑寒等各位師友的幫助，特此一併感謝。

¹ 從魯迅所提出的“志人”、“志怪”分類，到劉葉秋以降所確立的“地理博物”、“兼叙神鬼”、“雜史雜記”三分法，“釋氏輔教之書”都沒有得到獨立的地位，祇是作為志怪的延伸或補充。

² 劉葉秋《略談歷代筆記》，《天津社會科學》1987年第5期，第83頁。

³ 關於佛教對六朝志怪小說的影響，主要研究可以參看劉惠卿、冷艷等人的研究。另外還有一些對於輪回思想和佛教其他文類的影響，也有學者進行過討論。劉惠卿《佛經文學與六朝小說母題》，北京：中國社會科學出版社，2013年；劉惠卿《佛教中國化進程與晉—唐文言小說演進研究》，西南交通大學出版社，2019年；金官布《佛教對魏晉南北朝志怪小說冥界觀念的影響》，《青海師範大學學報》2016年第3期，第118-121頁；冷艷《魏晉南北朝佛教與志怪小說研究》，吉林大學博士論文，2019年。黃豔燕《佛教輪回思想與我國古代小說關係研究現狀綜述》，《理論觀察》2013年3期，第119-120頁。彭安湘、周昌梅《釋教的賦體書寫：南北朝“釋類賦”源起、策略和意義論》，《湖南科技大學學報》2019年第4期，第145-151頁。

⁴ 對於講唱和“釋氏輔教之書”之間的關係研究，基本上都是以唐代的義疏、變文、講經文等晚出證據來反推，這或許跟相關研究把晉唐和中古視作一個整體有關。其中以李小榮的討論最為全面，他認為講唱、俗人記述靈驗、廣記博聞是這些故事的三種生成和創作的場所，這基本概括了“釋氏輔教之書”的各種創作動機。不過他仍然沒有解釋俗人記述應驗故事遠較僧人更早的原因。相關研究可以參看何劍平，周欣《南北朝佛教唱導的底本》，《西南民族大學學報》2013年第9期，第64-70頁；張弓《從經導到俗講——中古釋門聲業述略》，《中國社會

前兩種研究取徑多以“釋氏輔教之書”作為間接的研究對像，並不討論文本的性質和深入分析其內容。不過從魯迅提出“釋氏輔教之書”開始，這類作品就已經被視作一個獨立的研究對象，其定義和文本範圍在李劍國的《論南北朝的“釋氏輔教之書”》一文得到明確。⁵ 後來鄭欣、李希運等學者則是用“宣佛小說”來概括這類文作品，並開始討論其創作目的和作品性質。鄭欣認為這類作品的出現和當時崇佛抑佛之爭有關，張慶民、曹道衡則強調其與形神之爭、夷夏之爭有關，同時和其他志怪小說一樣存在政治意圖。但相關推論主要通過時間重合、作者等外部證據進行推論，⁶ 對作品的內部證據討論較少，也沒有對文本之間的性質差異進行討論。⁷ 為了進一步釐清宣佛小說的性質，則有必要從這一種

科學院研究生院學報》1995年第6期，第10頁；張二平《論釋氏講唱與中古小說的關係——以釋氏輔教之書的興起為中心》，《重慶社會科學》，2007年第12期，第43-46頁。李小榮《論晉唐佛教小說生成的三種場所》，《福建師範大學學報》2015年第5期，第48-57頁。

⁵ 李劍國《論南北朝的“釋氏輔教之書”》，《天津師大學報》1985年第3期，第62-68頁。

⁶ 曹道衡《論王琰和他的“冥祥記”》，《文學遺產》1992年第1期，26-36頁。張慶民《南朝宣佛志怪小說與思想界論爭探析》，《文學遺產》2018年第6期，第39-49頁。

⁷ 學界對於唐前志怪的研究甚多，魯迅、余嘉錫等早期研究者奠定了以故事類型學、人物和史料考證為中心的研究方法，此後王國良、李劍國等重要學者基本都沿着此路徑進行研究，出版了《魏晉南北朝志怪小說研究》、《六朝志怪小說考論》、《唐前志怪小說輯釋》等一系列著作。王昕在《志怪“小說”研究一百年——以文學、史學與文化史的研究轉向為線索》一文中，就指出早期研究主要以目錄、版本、辨偽等文獻整理為主。這一時期的研究重點在於對志怪故事進行文獻整理和文體界定。不過進入到八、九十年代以後，傳奇出於志怪、志怪是否文學創作等原有判斷開始遭到質疑，學界開始反思志怪定義的模糊性，研究方向開始從歷史研究轉向文體學和文化史等多方向轉型，重視文學意象、詞語的語言學分析、“虛構敘事”的形成淵源和發展歷程、以及故事的流傳過程和反應的社會環境。前兩者與本文關係不大，就不在此展開。在形成淵源的問題上，張慶民認為志怪是對政治警戒作用的災異故事的改造性繼承，去除了原有的政治和倫理功能，重在突出故事本身的神異性、娛樂性；王瑤則認為志怪的淵源來自方士的“誇大之語”；李劍國、王昕等學者則強調志怪是魏晉時期博物思潮的產物，並且有着方術和“怪”的應對經驗，強調其技術和知識功能；姚小鷗、何晉等學者則着重討論志怪在出

型最早的文本——《觀世音應驗記》三種開始討論。

自上世紀中葉《觀世音應驗記》三種在日本京都青蓮院發現以來，多國的學者都對其展開研究。文本整理上，尤以牧田諦亮和董志翹的兩個校註本最好，前者長於史料上的比較，後者則糾正了文本的許多錯誤和提供了更多語言學上的補充⁸。此外，小南一郎、張學峰、于君方等人都對應驗記的流傳、文本性質⁹以及

土文獻之中的淵源。故事流傳和文化史的討論，最有代表的無疑是小南一郎的研究，他把故事放在講述者的脈絡下進行討論，對不同志怪小說文本的流傳造成了詳細討論；王昕則關注到了地理書和志怪之間的互文性，指出六朝地記中的洞窟不是自然地理的客觀記錄，而是被各類神異事包裝出來的靈異聖址與紀念物；魏斌則討論了安世高現有的神異敘事，混合了多種不同來源的記述，顯現出神異故事本身的記述目的的複雜性。縱觀先行研究，近來研究一方面延續原有的文體學討論，分析小說的淵源，關注志怪作品的性質；另一方面則愈發關心故事本身的生成語境和流傳脈絡，更多祇關心單個題材或母題下跨文本的故事。但後者如果脫離文體討論，則忽略了志怪文本的撰集意圖。前者不考慮母題和故事情質的話，則容易陷入志怪作品作為封閉整體的迷思。因此兩者之間有必要進行有機整合。參見謝明勳《六朝志怪小說研究述論·回顧與論釋》，臺北：里仁書局，2011年；寧稼雨《六朝小說研究的回顧、反省與展望》，《中國文學研究》2017年第2期，第37-41頁；張慶民《論漢代神學思想對魏晉南北朝志怪的影響》，《齊魯學刊》2000年第2期，第11-13頁；蔣述卓《經緯異相對梁陳隋唐小說的影響》，《中國比較文學》1996年第4期；王瑤《小說與方術》，《中古文學史論》，北京：北京大學出版社，1998年，第134頁；王昕《論志怪與古代博物之學——以“土中之怪”為線索》，《文學遺產》2018年第2期，第128-140頁；魏斌《安世高的江南行跡——早期神僧事蹟的敘事與傳承》，《武漢大學學報》2012年第4期，第39-48頁；小南一郎著，孫昌武譯《中國的神話傳說與古小說》，北京：中華書局，2006年；王昕《志怪“小說”研究一百年——以文學、史學與文化史的研究轉向為線索》，《中國人民大學學報》，2017年第4期，第137-145頁。

⁸ 牧田諦亮《六朝古逸觀世音應驗記の研究》，京都：平樂寺書店，1970年；董志翹《〈觀世音應驗記三種〉譯註》，南京：江蘇古籍出版社，2002年。有關《觀世音應驗記三種》的研究綜述可以參考董志翹和于君方的整理。參見董志翹，《〈觀世音應驗記三種〉譯註》，第4-9頁；于君方著、陳懷宇譯《觀音》，北京：商務印書館，2012年，第165頁。

⁹ 張學峰主要是在語文學的角度，對孫昌武的校本作出修正，並討論了《觀世音應驗記》的傳播情況。其校訂工夫和董志翹本是平行的，兩者可以對照參考。文本內容方面，牧田諦亮和孫昌武則進行了一些綜論性質的討論，前者傾向於相關觀音經典的介紹，後者則傾重於小說中的信仰記載。真正開拓性的研究，還是小南一郎的《六朝隋唐小說史の展開と佛教信仰》一文，其中對佛教對志怪小說的影響，應驗記特有的家族性內部流傳都進行了討論，並提出了六朝小說的新分類。

觀世音信仰情況展開研究¹⁰。不過相關研究主要是以文本的整理為主，對《觀世音應驗記》的文本生成和故事的跨文本流傳還有很大的推進空間¹¹。而通過跨文本流傳的分析，可以更好的回答兩個問題，應驗記和“釋氏輔教之書”的性質為何？“釋氏輔教之書”的文體性質為何，其中是否存在區別？

一、神異故事的撰寫—從三種《觀世音應驗記》說起

（一）“傳諸同好”到“神奇世傳”：三種《應驗記》的撰寫目的

以往研究一般把三種應驗記當作同質的整體，並且習慣從弘

可惜這一研究對六朝小說研究的影響頗深，卻沒有提高學界對《應驗記》本身的關注。于君方在討論歷代觀音應驗記的視野下，對之進行了一些討論。吳勇則從觀音名號的角度，也討論了這一文本。谷文彬的博士論文《六朝應驗類小說研究—以三種觀世音應驗記為中心》是唯一對《應驗記》進行全面探討的著作，主要從三位作者的生平、應驗記在後世的流傳與著錄、六朝的觀音信仰和相關的民俗三個方面進行討論。材料搜集齊全，但基本不出前人學者的討論範圍。近來佐野誠子的專著則是在小南一郎所提出的分類上，對各種佛教志怪的取材對行了對比研究。總而言之，相關研究主要關注文本內記載的觀音信仰，反而《應驗記》內容差異和流傳性質的討論不多。參見張學峰《漢唐考古與歷史研究》，三聯書店，2013年，第54-68、405-417頁；小南一郎《六朝隋唐小說史の展開と佛教信仰》，收入福永光司編《中國中世の宗教と文化》，京都大學人文科學研究所，1982年，第415-500頁；牧田諦亮《六朝古逸觀世音應驗記の研究》，東京：平樂寺書店，1970年，第109-156頁；孫昌武《六朝小說中的觀音信仰》，《佛教文學與藝術學術研討會論文集》，台北：法鼓文化出版社，1998年，第201-228頁；佐野誠子《怪を志す：六朝志怪の誕生と展開》，名古屋：名古屋大學出版會，2020年，第238-267頁；于君方《觀音》，第167-182頁。谷文彬《六朝靈驗類小說研究》，華中師範大學博士論文，2015年。吳勇《觀世音名號與六朝志怪小說》，《江漢論壇》2007年第8期，第123-127頁。

¹⁰ 牧田諦亮《六朝古逸觀世音應驗記の研究》，東京平樂寺書店，1970年，第109-156頁；孫昌武《六朝小說中的觀音信仰》，《佛教文學與藝術學術研討會論文集》，台北：法鼓文化出版社，1998年，第201-228頁。

¹¹ 跨文本的故事研究主要見於對單個神祇或神異人物的研究，又或故事的發生地點又或故事題材，主要用於上述的佛教文學取徑，宣佛小說取徑的討論反而不多。

法和講唱底本的預設立場出發。但相關說法祇有間接和晚出的證據，並且對序言這一寫作意圖的直接證據缺乏關注。孫昌武、小南一郎雖然已經關注到序言的重要性，指出早出的傅、張兩書和後來陸杲所撰存在差別。¹² 但兩者的具體差別，以及差異原因都未獲解答。要解答這些問題，仍然要先從序開始分析。先將三篇序文條列如下：

傅亮(374-426)：謝慶緒往撰《光世音應驗》一卷十餘事，送與先君。余昔居會土，遇兵亂失之。頃還此竟，尋求其文，遂不復存。其中七條具識事，不能復記餘事。故以所憶者更為此記，以悅同信之士云。

張演(5世紀上半葉)：演少因門訓，獲奉大法，每欽服靈異，用兼緬慨。竊懷記拾，久而未就。曾見傅氏所錄，有契乃心。即撰所聞，繼其篇末，傳諸同好云。

陸杲(459-532)：昔晉高士謝敷，字慶緒，記光世音應驗事十有餘條，以與安成太守傅瑗，字叔玉。傅家在會稽，經孫恩亂，失之。其子宋尚書令亮，字季友，猶憶其七條，更追撰為記。杲祖舅太子中舍人張演，字景玄，又別記十條以續傅所撰，合十七條，今傳於世。杲幸邀釋迦遺法，幼便信受。見經中說光世音，尤生恭敬，又睹近世書牒及智識永傳其言，威神諸事，蓋不可數。益悟聖靈極近，但自感激。申人人心有能感之誠，聖理謂有必起之力，以能感而求必起，且何緣不如影響也。善男善女人，可不勸哉！今以齊中興元年(501)，敬撰此卷六十九條，以繫傅、張之作，故連之相從，使覽者並見。

¹² 小南一郎《六朝隋唐小說史の展開と佛教信仰》，第425頁。

若來哲續聞，亦即綴我後。神奇世傳，庶廣滄信。此中詳略，皆即所聞知。如其究定，請俟滄識。¹³

這裡提到的“同信”，固然指是同樣信仰的清信士。而“同好”也不能簡單視作一般意義上的朋友，而是特指共同趣味和層次的交友圈子。比如孔臧《楊柳賦》：“於是朋友同好，几筵列行。論道飲燕，流川浮觴”、¹⁴ 曹義的《至公論》言“保明同好者，朋友之至交”。¹⁵ 而在某些個人化的著作或記述，就祇會在這些圈子內流傳，比如曹植在書信中提到自己的一家之言時，就說“雖未能藏之名山，將以傳之同好”；¹⁶ 劉宋的慧嚴“嘗嫌大涅槃經文字繁多，遂加刊削，就成數卷，寫兩三通，以示同好”。¹⁷ 因此傳、張的取材和預想的交流範圍，祇是同一信仰的士人或地域群體，序中沒有着重過度強調自身的信仰，反而強調的故事的來源，以及希望得到特定佛教信仰群體的認可。它們並非基於傳教而撰寫，而是服務於個人社交和宗教交流、內部流傳的小冊子。¹⁸

¹³ 董志翹《〈觀世音應驗記三種〉譯註》，第1, 28, 59-60頁。

¹⁴ 傅亞庶《孔叢子校釋》卷七《楊柳賦》，北京：中華書局，2011年，第449頁。

¹⁵ 曹義《至公論》，收入嚴可均編《全上古三代秦漢三國六朝文》全三國文卷二十，北京：中華書局，1958年，第1163頁。

¹⁶ 陳壽撰，裴松之注《三國志》卷十九《陳思王植傳》，北京：中華書局，1982年，第559頁。

¹⁷ 道世《法苑珠林》卷一八，見《大正藏》編號2122號，第53冊，第41頁下欄第6行至第7行。

¹⁸ 這裡的內部流傳還和道教不太一樣，道教的流傳是以秘傳為主，強調師師相授，並配以儀式。

這可以類比為基督宗教中的個人宗教經驗分享，教友在敬拜聚會或集體禱告時會向教友分享個人經驗，主要目的是在彼此的經驗交流中驗證和分享彼此的啟示，鞏固宗教信念。反而除了靈恩派(Charismatic Christianity)以外，針對教外人士的講道會上不一定會有這種經驗分享。文獻上的例子，則可以參考《顏氏家訓·歸心篇》，顏推之在其中記載了幾個殺生相關的故事，這裡和同為其撰的《冤魂志》的撰寫目的無疑是不同的。前者是向家族警示因緣報應，鞏固和傳承家族信仰；後者則是略有宣教的意涵。這裡的功能類似於慧遠描述佛影傳聞時所說的“每想

傅亮同為宋少帝的顧命大臣。而且兩位作者也明顯處於同一個交友圈和姻親圈。²¹ 陸杲在序中明言張演乃其祖舅，又記錄了張演的堂兄弟，即自己外祖張暢之事；陸杲參考了王琰的《冥祥記》，而王琰又參考了陸杲另一祖舅張辯所作的傳記。²² 可見張氏、陸氏、戴氏、王氏之間似乎又是另一個交友和姻親圈。他們的故事在這些交友圈和姻親圈當中流傳，成為信仰群體之間共享的文化和思想資源。

不過情況還是在陸杲這出現了變化，陸杲在序中強調了“幼便信受”的家族信仰，以及推廣神異故事的熱誠。這充分體現在文體取材來源和編撰方式上，陸杲在原有取材範圍外，大量參考了“近世書牒及智識永傳”等家族外的知識來源。因此應驗記不再是家族記憶的整理，成為了有意識、個人編撰的宣教故事合集，傳播範圍不再限於“同信”、“同道”之人，撰寫的目的也從故事交流，轉變為文本編撰本身，也就是社交目的和宗教傳播之間發生顛倒。目的也更着重證成個人信仰。這種情況在對比和陸杲同期的《冥祥記序》更為明顯，王琰對其個人信仰歷程的描述更為

²¹ 傅亮和徐羨之都是宋武帝遺詔中的輔政大臣（共有四位），而且兩人都是寒門。這四位組成了太子劉義符的顧命集團，而且劉裕說傅亮和徐羨之是沒有野心，把他們視為一類人：“檀道濟雖有幹略，而無遠志，非如兄詔有難御之氣也。徐羨之、傅亮，當無異圖。謝晦數從征伐，頗識機變，若有同異，必此人也。”（《宋書》卷三《本紀三·武帝下》，北京：中華書局，1974年，第59頁）。顧命集團掌權時，一些吳郡張氏是此集團屬吏。徐佩之（徐之子）是徐羨之的侄子，也因徐羨之得勢。張暢的父親張邵“起家為太守徐佩之主簿，佩之被殺，暢馳出奔赴，制服盡哀，時論美之。”（《宋書》卷四六《張劭附張暢傳》，第1397頁）。張家跟徐家關係應該更緊密。傅亮可能和他們也有一定交往，但是關係可能並不緊密，傅亮去拜訪張劭之子張敷（張暢的堂兄）吃了閉門羹（《宋書》卷六二《張敷傳》，第1663頁）。如果是世交，雖然張敷比較任誕，也應該會見一面。由此可見，吳郡張氏和顧命集團關係比較複雜，但是確實均有交集。而隨著傅亮被誅，傅家沒落，兩家應該就沒有更多交往了。感謝匿名審稿人提供以上支持性例證。

²² 王曼穎給慧皎的回信中也提及該傳記。參見慧皎《高僧傳》卷一四，《大正藏》編號2059號，第50冊，第422頁中欄第29行至下欄第2行。

仔細，強調“若夫經塔顯效，旨證亦同；事非殊貫，故繼其末”²³，故事意旨上都是一致的，故事本身無關重要，都祇是論證信仰的工具。不過兩者的傳教並不明顯，直到唐初的《冥報記序》中纔出現了“勸人”一說。

傅亮提到他所繼承的是謝敷所撰寫的《光世音應驗》十餘事，因此應驗記最晚在東晉中期已經出現，²⁴而且從傅亮序可以看到謝敷本同樣是“以悅同信”的做法。因此應驗記至少在陸杲、王琰之前一百多年前已經出現，而且並沒有看到僧人有類似的做法。²⁵而在陸、王二人的撰述前後，《宣明驗》、《補續冥祥記》等弘教的故事集、以及僧人總傳類文獻都開始出現。因此“傅、張”到“陸、王”之間，隨着齊梁聚書、僧團發展等影響，應驗記的性質逐漸發生變化，最後在唐臨手上發展出向外傳播的特質。

（二）地域記憶：三種《應驗記》的取材及述作

這種意圖差異在取材範圍，以及創作方式上會更加明顯，兩者之間既有連續，也有斷裂。小南一郎曾經詳細分析過應驗記各條的來源，指出應驗記的取材基本來自於親聞、親近熟人或僧人的傳述。²⁶但小南一郎沒有解答一個重要問題，為何不少消息來源既是僧人，而僧人又有弘法的意願，應驗記何不出自僧人之手。²⁷

²³ 道世《法苑珠林》卷一七，《大正藏》編號 2122 號，第 53 冊，第 411 頁中欄第 12 行至第 13 行。

²⁴ 謝敷卒於隆和元年（362）。

²⁵ 根據李劍國的研究，最早的僧人撰寫的“釋氏輔教之書”是北魏曇永的《搜神論》，但此書內容不詳。再之後則要到隋代纔有出現類似作品，都遠較齊梁時期已經興盛的俗人作品晚出。

²⁶ 小南一郎《六朝隋唐小說史の展開と佛教信仰》，第 418-434 頁。

²⁷ 從儀式需求的角度出發，僧人對相關神異記載的記錄，主要出現在《法苑雜緣原始集》和《經律異相》所收錄的各種《記》當中，記載法會或儀式相關的神異來源，並不需要另編有《應驗記》。另外，六朝僧人佛教帶有很高的精英屬性，

要解答這個問題，就先要擱置“傳教”的潛在預設，先考究應驗記的撰述過程。傅亮和張演除了提到謝敷、傅亮等前人所述外，還記錄了自己的“所憶”和“所聞”，有些故事甚至直接標記了是從何處聽聞。陸杲也處處提到同一故事的不同版本，不少故事就出自其家族或親戚。這樣親歷和親聞，說明故事有着主要來源和發生場景，這在傅、張本上尤為明顯。傅亮本中三個故事和會稽一帶有關係，謝敷本人是會稽人，傅亮及其父也居於會稽；張演本中六個故事和荊州一帶有關係，其父在其年幼之時就曾任職荊州刺史咨議參軍和荊州司馬；²⁸ 陸杲本則多記載揚州各地的故事，應該跟其父任職揚州治中，以及個人在揚州的長期任職有關。因此這些故事無論來自於僧俗，它的首要屬性都是一種地域知識。

十分依賴於檀越的供養，或者僧人自己就是高門士族。他們更重視佛教義理的討論，往往書信往復議論，並撰寫義疏或立義以供講經論學。他們和一般平民的交往可能祇限於聆聽法會和受戒，在這種精英化的傾向下，滙編神異故事以傳教並不會是他們的關注重點。

匿名審稿者在此提出一個饒有意味的問題：“是不是可以結合《出三藏記集》、《高僧傳》簡單提一下六朝僧人著述的整體狀況，然後說明應驗記和註疏，譯經，詩文，書信之間的差異，由此來看為什麼應驗記不是僧人關注的重點”？似乎很難回答這個問題，僧傳和《弘明集》等教內文獻對僧人著述的收錄都是一個選擇性的結果。我們可以說明他們更重視著論、義疏、書信論學，但難以說明他們為何不撰《應驗記》。也可能他們編撰了但並不被時人重視，以至於經錄和傳記都不記載。因此我們更多祇能解釋應驗記作為俗人發明和流行於俗人群體的文本，它的性質是甚麼。卻很難說他們為何不模仿這種文本。

當然如果從僧團建設和精英佛教兩個角度，可以部份回答這個問題。六朝時期的佛教帶有很高的精英屬性，十分依賴於檀越的供養，或者僧人自己就是高門士族。他們更重視佛教義理的討論，往往書信往復議論，並撰寫義疏或立義以供講經論學。而針對僧團，他們也會抄有戒本或撰以僧制。但在講經法會方面，他們主要的交往對象還是僧人，和一般平民的交往可能祇限於聆聽法會和受戒，沒有甚麼平民和僧人交往的記載。這種態度在僧傳中得到了典型的體現，無論是《名僧傳》，還是後來兩部《高僧傳》，向俗宣教的唱導科都是繫於傳末。即使神異（神力）科的次序早期較高，但神異的展示對象也往往是君主或地方大員，且較義學的順位為低。在這種精英化的傾向下，滙編神異故事以傳教並不會是他們的關注重點。

另外一個方面是，他們撰或抄有儀式來源的《記》，這些《記》往往有着法會或儀式相關的神異來源，已經足以滿足他們弘法或儀式時的所需，這可能也是他們並未編撰應驗記的原因。

²⁸ 兩職皆為晉末時任，按張演活躍於元嘉年間，其年幼應是生活在荊州。

因此應驗記不單繼承了以往志怪“記異說”的目的，同時也是家族和地方性知識的建構。這可以從張演本中的一則故事（續-7）來說明：

僧融又嘗與釋曇翼於江陵勸一人夫妻戒，後其人爲劫所引，因遂越走。執婦繫獄。融遇途見之，仍求哀救，對曰：“惟當一心念光世音耳，更無餘術。”婦人便稱念不輟。幽閉經時，後夜夢見沙門立其頸間，以足蹴之令去。婦人驚覺，身貫三木忽自離解。見門猶閉，閤司數重守之。謂無出理，還自穿著。有頃得眠，復夢向人曰：“何以不去？門自開也。”既起，乃越人向門，門開得出。東南行數里，將至民居。時天夜晦冥，忽逢一人，初甚駭懼。時其夫亦依竄草野，晝伏夜行，各相問訊，乃其夫妻也。遂共投翼，翼即藏之寺內別處。無何，其鄉人有遠商者，翼令隨去，竟得免也。²⁹

這一故事在《法苑珠林》和《太平廣記》所引的《冥祥記》中都有記載，故事框架相同但內容略有差異，進一步提到此事發生元嘉初、故事中的居士名為張興。

	時間點	居士	地點	受戒	投寺
續觀世音 應驗記	無	夫妻	江陵	戒； 僧融、曇翼	曇翼
法苑珠林	元嘉初	張興 夫妻	（新興人）	八戒； 僧融、曇翼	僧翼

²⁹ 董志翹《〈觀世音應驗記三種〉譯註》，第48頁。

太平廣記	元嘉初	張興 夫妻	(新興人)	八戒; 僧融、曇翼	僧翼
續高僧傳	(梁初) ³⁰	夫妻	江陵	五戒: 僧融	* 改為 投商

在故事中出現的三個僧人當中，曇翼 (312-394) 和僧翼 (381-450) 的記載是最明確的，兩者都在《高僧傳》中有傳。³¹ 曇翼是道安的弟子，應師命前往江陵建立長沙寺及領導僧團，亡於太元十九年 (394)；僧翼是慧遠的弟子，曾北上關中求學，義熙十三年 (417) 在會稽建寺，此後山居三十年，卒於元嘉二十七年 (450)。相較之下，僧融的記載就非常少，《名僧傳》《高僧傳》都祇提到他是活動於九江廬山一帶的僧人，《高僧傳》則指出其有降伏鬼物之能。按照僧傳體例，他應該是活動在東晉晚期的僧人。綜而言之，曇翼是四世紀下半葉活動於江陵的僧人，僧翼是宋初活動於會稽的僧人，僧融則是東晉晚期活動在九江的僧人。三者各自活動在不同區域，僧翼年代也較後兩者為晚，看不到彼此之間存在任何關連。

如果對比《續》、《冥祥記》，第一個問題就是故事的時間，按照張演本提及年號和事件的下限，這個故事很可能發生在晉末。³² 而據《冥祥記》的說法，則發生在劉宋初年，但去世的曇翼不可能出現在劉宋初年。因此兩個版本之間是矛盾的。

如果假定《續》的內容全然為真，那麼《冥祥記》所增加的時間、以及改動的人物都是錯誤的。而且《冥祥記》有着明顯參考《續》的痕跡，《法苑珠林》和《太平廣記》的兩個版本都標明曇翼和僧融一起授戒，祇是把投寺的僧人從曇翼改成了僧翼。而

³⁰ 括號中為間接信息。

³¹ 《高僧傳》卷五《曇翼傳》，第 355 頁下欄第 2 行至 356 頁上欄第 12 行；《高僧傳》卷一三《僧翼傳》，第 410 頁下欄第 5 至第 17 行。

³² 張演提到最晚的年號是義熙 (405-418)，最晚的事件是孫恩之亂 (399)。

且兩個版本的行文都把俗人張興當成主角，並把江陵的曇翼改動成了會稽的僧翼，從而把一個東晉末江陵僧人曇翼救助夫婦的故事，改造成了劉宋初俗人遭難得救的故事。

除了《冥祥記》存在修改的可能，從僧融的另一則故事（續-6）可以看到《續》也存在修改的可能：

道人釋僧融，篤志泛愛，勸江陵一家，令合門奉佛。其先有神寺數間，以與之，充給僧用。融便毀撤，大小悉取，因留設福七日。還寺之後，主人忽見一鬼，持赤索，欲縛之。母甚憂懼，乃便請沙門轉經，鬼怪遂自無。融後還廬山，道中獨宿逆旅。時天雨雪，中夜始眠。忽見鬼兵甚眾，其一大者帶甲挾刀，形甚壯偉，有舉胡床者，大鬼對已前據之。乃揚聲厲色曰：君何謂鬼神無靈耶？便使曳融下地。左右未及加手，融意大不憚，稱念光世音，聲未及絕，即見所住床後，有一狀若將帥者，可長丈餘，著黃染皮袴褶，手提金枚以擬鬼，鬼便驚懼散走，甲冑之卒然粉碎。³³

這個故事可以分為江陵勸化和廬山遇鬼兩部份，僧融在勸化後就已經離開，神寺的鬼怪居然由其他僧人度化，和後半僧融遇鬼的大段情節顯得脫節，這和上則故事後半僧融的缺席顯得同步。（續-6）描述了曇翼、僧融二人明明在江陵勸化，婦人也是向僧融求救，但卻投奔的曇翼所在的佛寺；（續-7）描述僧融在江陵勸化，但主人遇鬼後卻是由其他僧人解決，僧融反而是在他的修行地廬山獨自遇鬼。兩則故都都以僧融在江陵勸化為開首，但都祇在故

³³ 董志翹《〈觀世音應驗記三種〉譯註》，第48頁。

事的一部份出現，因此存在拼湊的可能。

當我們重新對照三個僧人在僧傳中的記載，僧翼並無神異事跡；曇翼的神異事跡則是感應舍利和佛像，強調的是他的信仰致誠而非本具異能；祇有僧融有“苦節通靈，能降伏鬼物”的神通描述。因此僧融很有可能是作為一個神異僧的角色，加入主角原為長沙曇翼的故事當中；而僧融遇鬼則是增加了江陵背景的故事；僧融兩個故事還被合併收錄在《續高僧傳》中，僧融被改寫成一個梁初的神異僧人。兩個故事的場景雖然在江陵，但其他僧人的身影都被刪除，投寺也改成了投奔商人，僧融成了故事的唯一主角。《續高僧傳》還明確說明他是來自九江東林寺的僧人，³⁴ 因此可能參考了另一個流傳在九江的版本。³⁵

除了作者本身的撰寫，地域知識的構建還能見於故事原來的講述者。這種性質在南歸北人和本土故事的對比上尤為明顯。南歸北人的故事大多不是作者親聞，都是通過相熟僧人多重轉述而來。³⁶ 所以都是依托在某些戰亂的時間點，故事情節也比較單一，並不會記載當事人的後續或其他版本。本土故事由於主角本身就生活在南朝，所以基本都是當事人或其親朋的講述者，有些還有着是多個講述者，導致故事更為複雜且存在多重記述的特性。

這種多重撰述的特性可以借由彭城嫗（繫-16）的故事來說明：

³⁴ 《名僧傳》和《高僧傳》都祇提到他是廬山的僧人。

³⁵ 繫-3 也是另一個地域記憶轉移的例子，原載於發生於元嘉年間吳興的故事，在《宣驗記》中則是發生在元嘉八年的河東蒲阪。更晚但更具代表的地域性記憶構建，是并州劉薩訶相關的一系列傳說。比如他在河西的弘教，使其在西魏以後出現籍貫為丹州定陽的說法；而敦煌也在初唐出現劉薩訶在莫高窟授記的傳說。參見尚麗新《〈劉薩訶因緣記〉解讀》，《文獻》2007年第1期，第65-74頁。對於一現象筆者打算另文討論。

³⁶ 比如徐義（續-1）將親身經歷告之慧嚴，慧嚴再把故事告之張演；義熙中某人的故事（續-9）由毛德祖將其告之法宗，之後再轉傳到張演耳中；北彭城之事（繫-13）由德藏尼親聞，之後由陸杲的門師釋慧期告之。這可能由於當時僧人南北游錫比較方便。

彭城嫗者，家世事佛，嫗唯精進。親屬並亡，唯一子，素能教訓。兒甚有孝敬，母子慈愛，大至無倫。元嘉七年(430)，兒隨到彥之(?-433)伐虜。嫗銜涕追送，唯屬戒歸依觀世音。家本極貧，無以設福，母但常在觀世音像前燃燈乞願。兒於軍中出取獲，為虜所得。慮其叛亡，遂遠送北壩。及到軍復還，而嫗子不反，唯歸心燈像，猶欲一望感激。兒在北亦恆長在念，日夜積心。後夜，忽見一燈，顯其百步。試往觀之，至徑失去。因即更見在前，已復如向，疑是神異，為自走逐。日沒，還復見燈，遂晝停村乞食，夜乘燈去。經歷山險，恆若行平。輾轉數千里，遂還鄉。初至，正見母在像前，伏燈火下。因悟前所見燈即是像前燈也。遠近聞之，無不助為憲。其母子遭荷神力，倍精進。兒終卒供養，乃出家學道。後遂尋師遠遁，不知所終。

一說嫗既失子，恆燃燈觀世音像前，晝夜誦《觀世音經》，希感聖神，望一相見。又恐或已亡沒，兼四時祠之。虜以嫗子為奴，放牧草澤。母祠之日，輒夢還臨饗。母積誠一年，晝夜至到。後兒在山中，忽見一光如柱形，長一丈，去已十步。疑是非常，便往就之。恆縣十步，而疾走不及。逐之不已，得十日至家。至家，見光直歸像前，母正稽顙在地。有二本如此云。杲抄《宣驗記》，得此事，以示南豫州別駕何意。意，篤學厚士也。語杲：此嫗，其外氏。固從已小時數聞家中叙其事，云嫗失兒，恆沾淚，淚下燈爆，雨頰遂爛，其苦至如此。³⁷

³⁷ 董志翹《〈觀世音應驗記三種〉譯註》，第194-5頁。

加上何意的講述，這裡總共有三種版本。故事大意都是彭城一對母子的故事。兒子在元嘉七年(430)隨軍北伐被虜，後叛歸。南歸途中一路有燈指引，到家後發現原來母親一直以燈像供養。

有趣的是，陸杲這裡提到故事抄自《宣驗記》，但《辯正論》、《釋氏六帖》和《太平廣記》所征引的《宣驗記》中，記載卻是車母的故事，而且三者記載基本相同，此處征引《辯正論》的記載：

車母燃燈，不期兒至。車母者，遭宋廬陵王青泥之難，為佛佛虜所得，在賊營中。其母先來奉佛，即燃七燈於佛前，晝夜精心哭觀世音，願子得脫。如是經年，其子忽得叛還。七日七夜行，獨自南走。值天陰不知西東，遙見有七段火光，望火而走。似村欲投。終不可至。如是七夕，不覺到家。見其母猶在佛前伏地。又見七燈，因乃發悟。母子共談，知是佛力。自後懇到，專行檀忍。³⁸

《宣驗記》的時間點變成了義熙十四年(418)的青泥之難，指的是劉義真(407-424)自關中敗退之事。兩種記載在當事者的名稱、供養對象、燃燈³⁹等細節上都有所不同，並且《宣驗記》祇強調

³⁸ 法琳著、陳子良註《辯正論》卷七，見《大正藏》編號2110號，第52冊，第539頁中欄第20行至下欄第1行。

³⁹ 施燈供佛雖然是佛教本有的做法，但七燈組合可能是受到本土信仰的影響。最早提到七燈的佛典是劉宋中期的偽經《灌頂經》中的第七卷和第十二卷。其中第七卷所用的“七燈”是對應所召喚的七神王，和此處無關。但在第十二卷《灌頂拔除過罪生死得度經》，“七燈”是續命幡燈法的一部份，強調要五色神幡、燃七層燈（一層七燈）。伍小劭對續命幡燈法做過討論，指出這一做法受到本土信仰中料簡罪福的影響，並指出《三藏記集》中有載“《七層燈五色播放生記》，出《灌頂經》”，說明《宣驗記》所載的做法是《灌頂拔除過罪生死得度經》中的做法，這後來成為了藥師信仰的特定做法。道教方面，雖然燃燈模仿自佛教，但七燈的說法卻更早一些。晉宋之際的《上元金篆簡文》已經出現燃七燈的說法，分別對應人的七魄或七世父母。其中七魄說法的功能是“安神卻禍，制魄除邪”，和《灌頂拔除過罪生死得度經》的內容非常接近。因此燃七燈的做法可能是來自道教。

車母本人奉佛，故事發生地也不清楚。《繫》巧妙把應驗對象從“佛”轉移到了“觀世音”身上，並配以觀世音像、觀世音經等相應細節，使得一個因母奉佛而子得救的故事，成為一個家世奉佛、信奉觀世音而得救的故事。

如果簡單指出何者為真，或者兩個文本之間是傳抄和改寫的關係，並不能突顯應驗記的特性。但如果結合地方性知識的建構，以及家族、地域之間層累構建的特性，⁴⁰《繫》應該是有所本的改寫。劉義真編撰《宣驗記》時，距離青泥之難不過二十年。而陸杲則距離到彥之北伐已過七十年，距青泥之難近百年，他已經難以確定此事的準確發生時間，同時此事也會繫於不同地域、不同戰役來進行流傳。除了今本《宣驗記》可能和陸杲所見的版本不同外，也可能是陸杲根據自所聽聞的版本對之進行了增補，又或抄取的是一個增補後的版本。陸杲提到此事“遠近聞之，無不助為憊”，可以設想這樣成功叛逃返鄉的故事，無疑是極少數且印象深刻的，因此重點不在於哪種故事為真，畢竟《宣驗記》也祇是現存的最早版本。重點在於“彭城姬”的故事承擔了晉宋之際歷次北伐失敗後，身邊親故家破人亡的共同記憶，因此這一故事原型纔會生發出長久的影響力。⁴¹

參見伍小劭《〈大灌頂經〉研究》，上海師範大學博士論文，2010年，第128-131、201-217頁；呂鵬志《唐前道教儀式史綱（二）》，《宗教學研究》，2007年第3期，第10-12頁。感謝陳宇航博士提示《上元金篆簡文》纔是道教燃燈的最早說法。

⁴⁰ 志怪小說的研究者，基本對這類文獻持創作、建構的“虛構寫作”立場，但部分學者已經開始反思“虛構寫作”的立場。比如王昕在分析地記和志怪時，就指出兩類文本的地理知識存在互文性，並認為是一種對異事的記述，而非獨創。參王昕《志怪“小說”研究一百年——以文學、史學與文化史的研究轉向為線索》，《中國人民大學學報》2017年4期，第137-145頁。王昕《論六朝地記與志怪“小說”——以洞窟故事為中心》，《華東師範大學學報》2018年第2期，第119-128頁。

⁴¹ 再比如繫-46的釋開達遇虎、繫-47中裴安起遇狼相救、繫-59的釋僧朗遇虎以及《宋書》中王懿南逃的記載，故事結構都十分相近，都是南逃途中遇猛獸相救和指引而得逃。可見類似的敘述往往會被反覆使用。

多重撰述使得故事真假難以被考訂，但故事本身承載了特定的共同記憶，甚至可借以窺見故事如何構建，比如（繫-32）：

朱齡石 (379-418)，沛人也，為宋高祖功臣。晉義熙初，作吳興武康令，時縣有兇猾，齡石誅殺過多，朝廷使張崇之檢校其事，被收錄，繫在獄中，當死。家人訟訴，是非未辯。時有道人釋惠難與石有舊，乃往告，入獄看之。因教其念觀世音，又留一人像與供養。齡石本事佛，並窮厄意專，遂一心係念。得七日，即鎖械自脫。獄吏驚怪，以故白崇。崇疑是愁苦形瘦，故鎖械得脫。試使還著，永不復入。猶謂偶爾，更釘著之。又經少日，已得如前。凡三過，崇即吞以為異。爾時都下前論詳其事，已破申。會崇至，還復縣，齡石亦終能至到，兄弟有功名。⁴²

按朱齡石濫殺發生在義熙十年 (414) 伐蜀之後，《宋書·朱齡石傳》記載“初，齡石平蜀，所戮止縱一祖之後，產德事起，多所連結，乃窮加誅剪，死者甚眾”⁴³，可見此事在當時影響不小。但此事與這裡記載不能對應。不過朱齡石在吳興誅殺縣霸的事情的確有所發生。早在伐蜀的數年以前，朱齡石被任命為武康令。在任內誘殺劫盜數十人，使得一郡安寧，但沒有追責的記載且不久升遷。⁴⁴所以《繫》應該是混合了兩事後的改寫，同樣的嫁接還出現在其他感應故事中對朱齡石的記載。⁴⁵

⁴² 董志翹《〈觀世音應驗記三種〉譯註》，第132頁。

⁴³ 《宋書》卷四十八《列傳第八·朱齡石》，第1424頁。

⁴⁴ 按《宋書》記載，時確有吳興太守張崇。其事同見於《法苑珠林》。參見沈約《宋書》卷九一《孝義傳》，北京：中華書局，1974年，第2247-2248頁；道世《法苑珠林》卷四九，第659頁上欄第15行至第20行。

⁴⁵ 《法苑珠林》和《集神州三寶感通錄》皆載朱齡石使遼東獲救事，事末還有

通過上述分析，可以說明應驗記故事不一定是如實記載，但往往依託於某些真實事件來書寫，承擔的是特定的共同記憶。這種記憶的模糊性其實並不少見，寶唱收集數十年前益地善妙尼燒身一事時，益地已經有元嘉、孝建、大明三個版本流傳，⁴⁶ 因此不能低估傳說的流動性。相應的是，這些共同記憶也正是作為故事原型被不斷改寫，因為纔得以不斷流傳。

綜上所述，應驗記之所以不是由僧人編撰，正是因為應驗記是作者對生活周遭中，對流傳應驗故事的匯編，並在同一地域群體中交流。因此在會稽山居的謝敷把故事留給了傅氏父子，傅氏父子又加入自身所聽聞的會稽本土故事；作為傅氏親族的張演得到了傅亮本，在此基礎上加入了荊州本地流傳的故事；陸杲又在前人的基礎上，加入了許多揚州本土的故事，並和王琰、何意有所交流。⁴⁷ 他們不斷在前人基礎上增補邊親朋所說的故事，由此形成一個特定群體內部流傳的故事集。正是由於這種內部流傳的性質，故事往往沒有標記時間的需要。這在張演本中尤為明顯，十條故事中祇有三條標示了發生時間。⁴⁸ 沒有標示時間的七個故事中，四個故事都在後代記載中都增加了時間，並更寫了部份細節，並進入到僧傳之中。⁴⁹

這種傾向在陸杲本和《冥祥記》等宣教意涵較重的“釋氏輔

杯度出場。使遼東之事史傳無載，《法苑珠林》標此事出自《高僧傳》，但兩僧傳皆未載。此事很可能是混合了杯度坐杯度水的傳說而成。

⁴⁶ 寶唱《比丘尼傳》卷二《蜀郡妙善尼傳》，見《大正藏》編號 2063 號，第 50 冊，第 939 頁中欄第 15 行至下欄第五行。

⁴⁷ 曹道衡甚至根據王曼穎給慧皎的信和《高僧傳序》中的細節，認為他是王琰之子。如果此說成立，那麼《冥祥記》和《補續冥祥記》就一定程度上還是內部流傳的故事集。參見曹道衡《論王琰和他的“冥祥記”》，第 27 頁。

⁴⁸ 傅亮本也祇有兩條標示了發生時間，但它所標示的資料來源或提到的其他時間點，間接限定了故事發生時間。

⁴⁹ 剩下一個故事很短，另外兩個則是跟晉宋之間的名將毛德祖 (365-429) 有關。

教之書”中都漸次消失，因為他們需要明顯的時間和福報來增加可信度，並引用不同記載和說法來加強說服力。⁵⁰同時，他們的取材範圍也不斷擴大，陸杲收集了各地的故事和各種書牒記載，用以證明觀世音信仰的普遍性；《冥祥記》旨在收集明帝夢佛以來的所有神異故事，以佛教東傳和漢地佛教的發展為主軸進行編撰。⁵¹兩者都一步步走出內部、地域化的編撰框架，編撰目的從家族走向社會，信仰對象也從特定信仰對象走向整個佛教。

神異故事不是一時一地的產物，而是由親歷者、轉述者、記載者共同層累構建而成，這些故事還會在不同地域中生成不同的版本。即使故事記錄下來後，在不同類型的文本中仍然基於地域、立場等因素而存在許多差異。因此對神異故事流傳的分析不能停留於《應驗記》本身，有必要考察神異故事的整體流傳過程。

二、志怪、應驗、感通——神異故事的編撰歷程

由於《應驗記》與後來的「佛教輔教之書」的性質不同，因此對不同文本系統的區分就尤為重要。下面的討論將區分三種文本系統：沒有佛教傾向的“志怪”；由佛教居士編寫“應驗”⁵²；以及佛教僧人編寫的“感通”⁵³。相較於晚出的應驗、感通、傳奇等

⁵⁰ 比如“彭城姬”條記載了三種說法；“高荀”條引用了三種文獻。《應驗記》也明顯參考了《宣驗記》和《冥祥記》。

⁵¹ 有關《冥祥記》的編纂方針參見佐野誠子《怪を志す：六朝志怪の誕生と展開》，第233-238頁；王國良把《冥祥記》所載故事分成了十一類主題，侯旭東則分為七類，其包含了佛教信仰的方方面面。參見王國良《〈冥祥記〉研究》，台北：文史哲出版社，1999年，第27-45頁；侯旭東《佛陀相佑：造像記所見北朝民眾信仰》，北京：社會科學出版社，2018年，第44-45頁。

⁵² “應驗”一詞源自於《觀世音應驗記》。儘管“應驗”一詞並非在家修行者所獨有，但“應驗”強調了信仰者祈禱的目的性以及信仰對象的即時回應，因此“應驗”一詞更能代表居士的立場

⁵³ “感通”一詞源自《續高僧傳·感通篇》，之所以選用“感通”而非“感應”，

文本類型，志怪出於記事目的，保留了較朴素的描述性書寫，篇幅也大多較短。然而，應驗和感通則往往有着較強的寫作目的，因此故事的選擇和改寫中都有着不同的焦點，導致同一故事在三種不同的敘事體系中往往呈現出不同的面貌。三種《觀世音應驗記》中，有六個故事在教外文獻中存在平行文本；另外有七個故事同見於《宣驗記》。下面將圍繞這些記載展開分析。

（一）志怪與應驗：同見於教外史料的故事分析

六個存在平行教外文獻的故事中，其中五個有唐前文本，而裡面有四個故事記載較詳，因此下面主要圍繞這四個故事進行討論。

觀-7：沙門竺法義

直接來源：法義與傅亮之父遊時說

平行文本：《名僧傳》、《高僧傳》、《法苑珠林·觀音驗》引《冥祥記》、《法苑珠林·病苦》引《述異記》、《太平廣記》引《述異記》、北山錄

此故事非來自謝敷，而是作者傅亮繼承自其父的聽聞，因此應為原初的故事版本。故事大意为僧人竺法義得病後歸誠觀世音，後夢道人為之洗腸，夢醒後恢復正常。故事後來出現於齊梁之際的《述異記》、⁵⁴《冥祥記》和《名僧傳》，此後繼續在《高僧傳》、《法苑珠林》等教內文獻中流傳。

旨在與非佛教的靈異現象相區別。“感應”是在佛教和非佛教背景下泛用的術語，能夠代表任何神祇或者祖先的神異回應。而另一方面，感通則更常用來形容與孝道和佛陀有關的神奇回應，較少用於其他語境。因此，“感通”一詞更適合代表僧侶創作的文本系統，同時體現了孝感故事與佛教神異故事之間的密切關係。

⁵⁴ 但魯迅、李劍國、平田昌司所輯《述異記》皆不採此條，但都沒有解釋，祇把此條繫於《冥祥記》。但從本文的分析看來，《述異記》所代表的志怪系統，其敘事與其他系統的記載的文本存在不同，因此很可能是可靠的。

牧田諦亮認為《法苑珠林》中兩段同樣的故事，分別來自《冥祥記》和《觀世音應驗記》，《述異記》乃誤題，且這一錯誤被《太平廣記》所繼承。⁵⁵但這其實是把故事流傳簡單化的錯誤推導，因為《觀世音應驗記》是作者之父親聞，很可能就是故事的最早記述者，其講述較《述異記》、《冥祥記》都早上百年之久，是兩者的共同來源。那麼《法苑珠林》採用晚出的《述異記》其實十分合理，這一設想可以從《冥祥記》和《述異記》兩個版本的對比得到認證。

《法苑珠林》所載的兩個版本分別如下，《法苑珠林·觀音驗》引《冥祥記》：

晉始寧山有竺法義。晉興寧中(361-365)沙門，游刃眾典，尤善法華。受業弟子常有百餘。至咸安二年(372)，忽感心氣疾病，常存念觀世音。乃夢見一人破腹洗腸，寤便病愈。傳亮每云：“吾先君與義公游處無間，說觀世音神異，莫不大小肅然。”⁵⁶

《冥祥記》的敘事⁵⁷和《觀世音應驗記》大體相同，但前者增加了“興寧中”這一活躍時間。這一說法和《沙門曇宗寺記》⁵⁸的記載相融合，在《高僧傳》更出現了“興寧中始憩於始寧保山”的說法。而《法苑珠林·病苦》引《述異記》：

⁵⁵ 牧田諦亮《六朝古逸觀世音應驗記の研究》，第82頁。

⁵⁶ 法世《法苑珠林》卷十七，第409頁中欄第24行至第29行。

⁵⁷ 牧田諦亮認為《法苑珠林》引的是《冥祥記》的刪減版，但同樣沒有給出證據。參見牧田諦亮《六朝古逸觀世音應驗記の研究》，第82頁。

⁵⁸ 《名僧傳抄》竺法義條前半引《沙門曇宗寺記》，描述了竺法義早年從學於深公，在京的講經與交友，以及死後晉孝武帝為其立新亭寺。竺法義條後半內容則與《觀世音應驗記》重合。

晉沙門竺法義，山居好學，住在始寧保山。後得病積時，攻治備至而了不損。日就綿篤，遂不復自治，唯歸誠觀世音。如此數日，晝眠夢見一道人來候其病，因為治之。剗出腸胃，湔洗腑藏。見有結聚不淨物甚多，洗濯畢還內之。語義曰：“汝病已除。”眠覺眾患豁然，尋得復常。案其經云：“或現沙門梵志之像。”意者義公所夢其是乎。義以太元七年亡。自竺長舒至義六事，並宋尚書令傅亮所撰。亮自云：“其先君與義游處，義每說其事，輒懷然增肅焉。”⁵⁹

從兩者的段尾都能看出《觀世音應驗記》是共同來源。因此不能肯定《冥祥記》而否定《述異記》，不能排除其中一個版本是經由《述異記》而被《法苑珠林》抄錄。比如《述異記》版本所提到的卒年說法就未見於其他文本。⁶⁰而相應的是，《沙門曇宗寺記》對從學和建寺的記載也未混入這一系統。而且從《法苑珠林》的篇目，也可以知道這兩個版本的重點有所不同。在此可以先勾勒出故事的流傳脈絡：

1. 《應驗記》→《冥祥》+《沙門曇宗寺記》→《名僧傳》、《高僧傳》+ 未知文本)、《法苑·觀音驗》

2. 《應驗記》→《述異記》→《法苑·病苦》、《太平廣記》

繫 -15：高荀

直接來源：《述征記》、《甄異記》⁶¹

⁵⁹ 同上，第 988 頁中欄第 7 行至第 17 行。

⁶⁰ 《太平廣記》也持太元七年說。《名僧傳》和《高僧傳》則取《沙門曇宗寺記》的太元五年說。

⁶¹ 按《隋書·經籍志》的記載，戴祚撰有《甄異傳》、《西征記》，此事發生在

平行文本：《觀音義疏》引《應驗記》、《辯正論》引《宣驗記》和《續搜神記》、《法華經文句輔正記》、《太平廣記》引《宣驗記》、《三寶感應要略錄》引《宣驗記》

陸杲在文末引用《述征記》和《甄異記》，但祇是參考異說而非直接抄寫，故事主體還是出自《宣驗記》。《宣驗記》和陸杲都同樣刪去“賣身及妻子兒”的異說，可見兩者是有意識的刪去賣妻子的細節。有趣的是，後來的《觀音義疏》和《法華經文句輔正記》卻並沒有對之避諱。

另外，在《辯正論》所引的《宣驗記》版本中，主角祈求對象是“佛神”，同時一再強調佛神的神力，觀世音並沒有出現。但在更晚的《太平廣記》、《三寶感應要略錄》所征引的《宣驗記》版本中，佛神和觀世音會在故事中交替出現，形成了“共誦觀世音”、“專念觀音”，但祈求佛教憐憫救助的奇怪敘事，可見後來版本受到了《應驗記》的影響。

繫 -34：張會稽使君

直接來源：陸杲外祖張暢

平行文本：《觀音義疏》引《應驗記》、《太平廣記》引陽玠《談藪》

《太平廣記》所引當為隋代陽玠所撰的《談藪》。由於此事本於陸杲外祖親述其經歷，因此故事細節特別詳細，甚至加上了仕宦經歷。故事分為兩個部份：譙王因張暢勸諫而欲殺之，但每有惡意就會夜夢觀世音，因此住手；張暢坐譙王事而入獄，張暢誦經千遍而鉗鎖自斷，後得釋。相較陸杲的記載，《談藪》刪去了宗教背景、勸諫譙王等諸多細節，祇留下了兩次觀世音顯靈的記載。而且把譙王“每有惡意而夜夢觀世音”改為“欲害而夜夢觀世音”，每每應驗的敘事被簡化為夜夢神人。

繫-35：張達

直接來源：應為《張氏別傳》⁶²

平行文本：《辯正論》引《張氏別傳》、《太平廣記》引《（張氏傳）》、《釋氏六帖》

這條故事祇有三十來字，描述張達繫獄後誦經得救，後出為道人。但《辯正論》和《太平廣記》祇說張達“終身齋戒”，並沒有提到出家。而且兩者說的是禪定的“專念”，⁶³而非誦經。

從上述版本差異中可以歸納幾個特徵。首先，應驗記和教外文獻的重疊範圍不斷減少。傅亮本有三個，張本一個，陸杲本兩個。考慮到比例因素，愈晚的應驗記和教外文獻的取材範圍就愈不重合，體現出志怪和應驗之間的分化。其次，志怪和應驗兩個故事系統之間，會互相進行改寫。俗人宣教立場的應驗系統會刪去“賣妻兒”等不乎合世俗倫理的描述，但在志怪和僧人立場的感通故事中卻予以保留。⁶⁴

最後，志怪祇關心靈異之事，對佛教信仰的內涵和細節並不感興趣，因此會把一個生動細緻的感應故事簡化為夜夢神人。相應的是，應驗記也會對志怪或其他應驗故事進行改動，使之更乎合自己的信仰需求。比如把禪修改為誦經，把佛神改為觀世音。

榮陽，不在西征範圍內，所以應為《甄異傳》所載。

⁶² 此事既為唐初的《辯正論》所征引，那麼很可能是唐前之作。

⁶³ 這指的是大乘念佛的法門，其法門主要見於《般舟三昧經》、《觀無量壽經》等觀經或禪經。比如《般舟三昧經》：“佛言：‘菩薩於此間國土念阿彌陀佛，專念故得見之。’”；《法華經》也有這種表述：“欲得五通者，當處於閑居，精思專念道，爾能曉了此。”。支婁迦讖譯《般舟三昧經》，見《大正藏》編號417，第13冊，第899頁上欄第27行至中欄第1行；竺法護譯《正法華經》卷三，《大正藏》第9冊，第86頁上欄第29行至中欄第1行。

⁶⁴ 這個還能提供另一個例子。《法苑珠林》記載了竺長舒擁有家傳舍利之事，此事《集神州三寶感通錄》同記（出處），因此此記載很可能在唐前已經出現。故事中的竺長舒之子亦為沙門，其人常欲還俗，祇是因為舍利本身的靈驗纔屢次放棄。這種僧人有子，常欲還俗的“不理想”故事自然無法被採納。

再比如《觀世音應驗記》較其他接近志怪的應驗敘事更強調觀世音的威能。除了更改祈求對象外，還會踢除不能呈現感應威能的故事。陸杲就多次以“事不及此”為由，選擇性的剔除某些故事。其中還有三個能在其他文獻中找到踪跡：

《辯正論》引《宣驗記》：俞文汎海不畏洪波。俞文載鹽於南海。值風，默念觀音。風停浪靜，於是獲安。《釋氏六帖》亦載)⁶⁵

《法苑珠林》引《冥祥記》：宋顧邁，吳郡人也。奉法甚謹，為衛府行參軍。元嘉十九年(442)，亦自都還廣陵。發石頭城便逆湖朔，風至橫決。風勢未弭，而舟人務進。既至中江，波浪方壯。邁單船孤征，憂危無計。誦觀世音經得十許遍，風勢漸歇，浪亦稍小。既而中流，屢聞奇香，芬馥不歇。邁心獨嘉，故歸誦不輟，遂以安濟。⁶⁶

《法苑珠林》引《冥祥記》：宋居士卞悅之，濟陰人也。作朝請，居在潮溝。行年五十未有子息，婦為取妾，復積載不孕。將祈求繼嗣，千遍轉觀世音經。其數垂竟，妾便有娠，遂生一男。元嘉十八年(441)已五歲(《太平廣記》亦載，但作元嘉十四年[437])。⁶⁷

不難看出這幾條都是朴素的記實，信仰相關的幅篇很短，無法突出應驗的靈驗性，因此被陸杲評為“事不及此”而不取。⁶⁸ 雖

⁶⁵ 法琳著、陳子良註《辯正論》卷七，第539頁上欄第21行至第22行；義楚《釋氏六帖》卷二，《大藏經補編》第13冊，第44頁上欄第4行至第5行。

⁶⁶ 道世《法苑珠林》卷二七，第484頁中欄第16行至第22行。

⁶⁷ 同上，第678頁中欄第8行至第12行；李昉《太平廣記》卷一百一十一，北京：中華書局，1986年，第760-761頁。

⁶⁸ 感謝謝奇燁博士對《宣驗記》行文風格的提醒。

然《宣驗記》不斷以“被嫌棄”的角色出現，但正說明陸杲是有意識的對故事作出取捨和改寫。因此志怪和應驗記之間其實是相互改寫的關係。

(二)《宣驗記》系統和《冥祥記》系統

《宣驗記》一般被視作“釋氏輔教之書”的濫觴，這一論斷主要來源於劉義慶晚年信佛的記載。不過現有研究已指出劉義慶所撰的《世說新語》、《幽明錄》、《宣驗記》大多為門下仕吏門客所編撰。⁶⁹而且《幽明錄》、《宣驗記》都是他晚年相繼編成。因此劉義慶的信仰程度有多深，佛教信仰又在多大程度上影響了《宣驗記》的性質，都是未解之迷。根據佐野誠子的研究，《宣驗記》不像《幽明錄》收入冥界之事，反而收入了應驗、應報等更為佛教的內容。但又和《觀世音應驗記》祇收應驗，以及《冥祥記》同時收入異僧、入冥的做法都不盡相同。⁷⁰

如前所述，《應驗記》的故事在《宣驗記》和《冥祥記》⁷¹的傳承脈絡中，往往呈現出不一樣的面貌。其中記載差異者較大者有兩條：

繫 3：吳興郡吏

直接來源：或為王韶之

⁶⁹ 范子燁《〈世說新語〉新探》，《學習與探索》1995年第4期，第118-124頁；寧稼雨《劉義慶的身世境遇與〈世說新語〉的編纂動因》，《湖北大學學》2000年第1期，第57-60頁；劉寶《盛弘之〈荊州記〉與〈幽明錄〉成書關係之考察》，《中國典籍與文化》2008年第2期，第18-23頁；趙建成《劉義慶家世、生平與著述考實》，《長安學術》2020年第1期，第19-51頁。

⁷⁰ 佐野誠子《怪を志す：六朝志怪の誕生と展開》，第228-238頁。

⁷¹ 《冥祥記》的性質和作者生平，可參 Robert Ford Campany, *Signs from the Unseen Realm*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2012, pp.1-62; 王國良《〈冥祥記〉研究》，第2-4頁。

平行文本：《觀音義疏》引《應驗記》、《辯正論》引《宣驗記》、《太平廣記》引《宣驗記》、《法苑珠林》引《冥祥記》、《釋氏六帖》引《幽明錄》吳興郡吏

此故事大意为元嘉中吳興太守王韶之(380-435)出見治下民居大火，唯見郡吏所居草屋不焚。郡吏素不事佛，但因為常聽王韶之講觀世音，在大火中至誠念觀世音而得救。此事借由王韶之之口說出，又強調王韶之勸郡吏歸信之功，因此故事來源很可能就是王韶之。

這個屋舍獨不焚的故事還存在很多平行版本：

來源	現存文獻	時間	地點	不焚處	信仰
	觀世音應驗記	元嘉中	吳興郭	郡吏家	觀音稱名
繫觀世音應驗記	觀音義疏		吳興郭	郡吏家	
宣驗記	辯正論	元嘉中	吳興郭	經堂車舍	佛經
冥祥記	法苑珠林	元嘉八年(431)	河東蒲坂城	精舍塔寺、屋有經像	寺及經像
宣驗記(誤題)	太平廣記	元嘉八年(431)	河東蒲坂城	精舍及白衣家經像	寺及經像
幽明錄(誤題)	釋氏六帖	元嘉八年(431)	河東蒲坂城	寺及經像	寺及經像

就時間、地點和信仰細節而言，《太平廣記》和《釋氏六帖》所引都可能是誤題，畢竟兩者和《冥祥記》的描述重合度太高，而且《幽明錄》並不記應驗故事。而從故事的寫作風格而言，《觀世音應驗記》版本無疑是最寫實、細緻的。但《宣驗記》年代在《繫》以前，而且兩者所提到的時間點都重合，因此兩者可能是同一故事來源的不同版本。

三個文本系統在信仰細節上也存在重要的差異：《宣驗記》描述的是聖物崇拜和入冥，《應驗記》描述的是佛教中的菩薩信仰，而《冥祥記》的應驗對象則泛及所有的佛教事物。總體而言，《應驗記》是兩者的折衷。《應驗記》雖然是三者中最晚出，其撰寫又曾參考過《宣驗記》和《冥祥記》，但由於故事細節過於細緻，以至於很難斷定是否直接參考另外兩者。值得注意的是，《應驗記》記載的是吳興地區的版本，正合乎上文地域記憶的觀點。

繫-24：郭宣

直接來源：或為郭宣之遺書

平行文本：《辯正論》引《宣驗記》、《法苑珠林》引《冥祥記》、《釋氏六帖》、《太平廣記》引《辯正論》、《釋氏通鑑》引《僧史》

此故事大意为義熙十一年(415)，郭宣、文處茂(?-410)兩人坐梁州刺史濫殺而入罪，在獄中雙雙許願若出獄後在寺中作福事，而後得救。《應驗記》在最後特地提到郭宣有“遺書兩傳”，應為這故事的來源之一。

在故事諸多版本中，《冥祥記》的記載尤為獨特，不單其他文本所見的文處茂並沒有出現，它也是唯一在見異相之後纔起誓的敘事。加之異相和還願的細節也全然不同，可以肯定《冥祥記》是一個獨立傳承的文本系統。

來源	記載文本	梁州太守	文處茂是否出現	文處茂違誓流矢	作福事或立寺	信仰方式	異相
	觀世音應驗記-1	楊孜敬	有	無	上明西寺作福事	誠念觀世音	夢觀世音

	觀世音 應驗 記 -2						見八尺 道人， 未見菩 薩
宣 驗 記	辯正論	楊收 敬	有	有	上明西 寺作功 德	念觀 世音	夢一菩 薩
宣 驗 記	太平 廣記	楊收 敬	有	有	上明 西寺	念觀 世音	夢一菩 薩
冥 祥 記	法苑 珠林	楊思 平	無	無	造像 立寺 ⁷²	一心 歸向 觀世 音	(觀世 音)菩 薩光照 獄
	釋氏 六帖	楊牧 敬	有 (處筏)	有	西明寺 作功德	念觀 音	夜夢菩 薩
僧 史	釋氏 通鑑	楊牧 敬	有 (處筏)	有	西明寺	念觀 音	夜夢菩 薩

該故事雖以《宣驗記》系統為主流，但不同版本之間還是存在細節差異。比如，雖然文處茂在《應驗記》也作為共同作誓者出現，但違誓的情節卻被刪去。而這在《宣驗記》系統以及另一個派生系統都被沿習；⁷³ 雖然各個版本都以念觀世音作為信仰方式，但獲得的異相卻不盡相同。更早的《宣驗記》系統甚至暗示夢見的菩薩並非觀世音，而《應驗記》還存有八尺道人這個神僧

⁷² 見異相後纔誓願。

⁷³ 存目為僧史的書，視乎祇有梁代王巾的《僧史》和南宋的《大宋僧史略》。此系統把東晉所建的上明西寺改為唐代所建的西明寺，因此應不出自王巾的《僧史》；而《大宋僧史略》又較這系統的兩個文本都成書晚。

信仰的版本。⁷⁴

有趣的是，這事應該是偽造或部份虛構。根據《晉書·安帝紀》的記載，梁州刺史楊孜敬早在故事發生的十年前(406)已經伏誅。而且兩人坐梁州刺史之罪，卻不系於當地或京城，而繫於荊州獄。出獄後又在荊州上明西寺作福事，說明這是一個以荊州為背景流傳的故事。

通過上述兩個故事流傳的對象，可以明顯看出《宣驗記》和《冥祥記》不單在傳承系統上分立，故事細節和主旨也有所差異。而強調特定信仰對象和地域記憶的《應驗記》，往往繼承的是前者。不同於混同於志怪，以及荊州地區為核心的《宣驗記》，《冥祥記》不單在序中就這一作品是對其虔誠信仰的印證，同時有着向外弘揚佛法的目的。因此他的神異對象不止於特定菩薩或神物，而是泛及塔、像、經等各種佛教之物，所收入的地域和題材也更廣。這在很大程度上打破了述異式應驗的模式，發展成宣教式應驗記，最後被《冥報記》等文獻所繼承。

(三) 志怪、應驗、感通三個流傳系統

小南一郎曾以志怪與宣教為兩端，對六朝小說進行過分類。可惜小南氏並未考慮到僧傳等教內文獻，因此相關分析並不充分。同時他也並未對不同文本類型流傳中產生的差異進行討論，因此

⁷⁴ 即使折合最短的南朝尺 24.7cm，此道人也近兩米，遠高於一般身高，更不用於北朝或隋唐尺都在 30cm 左右。因此八尺在史書、僧傳以及小說，都常配以氣質非凡之類的形容詞來稱讚一個人。而且八尺道人這種高大僧人的傳說似乎也流行於當時，《集神州三寶感通錄》和《法苑珠林》都記載了關於西晉太康時(280-289)抵世常的故事，說是一個比丘在顯現神通時會化身八尺。參見丘光明《中國歷代度量衡考》，北京：科學出版社，1992 年，第 520 頁；道宣《集神州三寶感通錄》卷三，《大正藏》編號 2106，第 52 冊，第 432 頁上欄第 7 行至第 15 行；道世《法苑珠林》卷二八，第 492 頁上欄第 25 行至中欄第 8 行。

下面將就重新檢討文本的分類和故事流傳之間的關係，對故事流傳的過程進行更深入的分析。

如果說志怪的目的在於“存逸事、異說”，⁷⁵應驗記則在於讓佛教同信者交流信仰故事。而根據目的和取材的傾向，又可以細分為強調地域記憶和接近志怪記載風格的述異式應驗，以及取材範圍廣泛、宣教色彩更濃的宣教式應驗；另外還有感通系統⁷⁶的僧傳、講經義疏和應驗記。⁷⁷

俗人	居士	居士	僧人	僧人、俗人
志怪	述異式應驗	宣教式應驗	感通	匯編
續搜神傳 述異記 甄異記	宣驗記 觀世音應驗記 續觀世音應驗記	冥祥記 繫觀世音應驗記	僧傳 法華義疏 觀音義疏 法華輔正記	法苑珠林 太平廣記

不同系統間的元素取捨，可以通過竺長舒（光-1）和高荀（繫-15）的故事來說明：

觀-1 竺長舒

平行文本：《觀音義疏》、《法華義疏》引《觀世音應驗傳》、《辯正論》引《晉錄、冥祥記》、《法苑珠林》引《冥祥記》、《法華輔正記》、《釋氏六帖》引《晉錄、冥祥記》、《法華傳記》引《法苑珠林》、《太平廣記》引《辯正論》

⁷⁵ 小南一郎並沒有明確解釋四個分類，而佐野誠子把小南的分類總結為：I型（應驗記）；II型（文體更完備的應驗記）；III型（一般志怪但近於佛教志怪）；IV型（一般志怪）。參見佐野誠子《怪を志す：六朝志怪の誕生と展開》，第227頁。

⁷⁶ 這名取自《續高僧傳》的感通科一說，旨在表與教外的應驗、志怪系統相區分。

⁷⁷ 僧人編撰材志怪和應驗記的時候，可以看到大量細節的被改寫，這個問題筆者另有專文討論，參見待刊拙作《中古僧傳編撰的雙重結構》。

傳承系統：

1. 應驗記 → 晉錄、冥祥 → 辨正、義楚 → 太平
2. 應驗記 → 冥祥 → 法苑、法華傳記
3. 應驗記 → 觀音義疏、法華義疏、法華輔正記

	記載文本	信仰方式	族屬	地點	好誦觀 世音經	勅家人不 得携物
	觀世音應驗 記	誦經	先西域人	洛陽	有	有
志 怪	辯正論	誦念	本天竺人	吳中邑內	有	無
	釋氏六帖	誦念	本天竺人	吳中邑	有	無
	太平廣記	誦念	本天竺人	吳中邑內	有	無
應 驗	法苑珠林	誦經	先西域人	洛陽	有	有
	法華傳記	誦經	先西域人	洛陽	有	有
感 通	觀音義疏	稱名	無	洛陽	無	無
	法華義疏	誦念	西域人	無	無	無
	法華輔正記	稱名	無	洛陽	無	無

志怪系統出自《晉錄》和《冥祥記》，但通過和應驗系統相比，不難發現志怪所載是吳地本土化後的版本，很可能是以《晉錄》⁷⁸ 為主的敘事。此系統最早見載於《辯正論》，此後被滙編性質的《釋氏六帖》和《太平廣記》所收。這一系統都是滙編性質，經常是直接抄錄而不作太多改動。

⁷⁸ 時題為晉錄者至少有虞預《晉錄》、何法盛《晉錄》、竺法祖《晉錄》，但均已佚。《辯正論》引《晉錄》三次，另一次是東晉謝晦破塔得報應時，再者是王凝之夫人遇亡兒勸化。因此不可能是記載西晉事的虞預書。而竺法祖錄作為經錄，一般沒有記載俗人靈應故事的先例，這些人也和譯經無關。因此此書應為劉宋何法盛所作之《晉錄》，此處記載應較《觀世音應驗記》稍晚。

應驗系統以傅亮本《觀世音應驗記》為底本，被《冥祥記》所收，之後見載於《法苑珠林》和《法華傳記》。這一系統和傅亮本的重合度最高，《冥祥記》和《法苑珠林》都是宣教性質比較強的文本，但由於是滙編性質，所以也沒有作太多改動。

以上系統多為俗人所作，或受俗人寫作影響較大，更強調誦經這樣的宗教實踐。重在突現宗教行為的應驗性，說明行為備具可重複性。教內立場的感通系統則重在強調事情的神秘性，重在說明應驗的即時性和信仰對象的神聖性。因此把行為改為更體現信仰對象的稱名。同時，感通系統也往往存在去歷史化的簡化傾向，要麼不記時間，要麼把內徙時間改為事發時間，是改動最大的文本系統。

	記載文本	內徙時間	事發時間	勅家人不得携物
	觀世音應驗記	元康中 (291-299)	無	有
志怪	辯正論	無	晉世	無
	釋氏六帖	無	晉	無
	太平廣記	無	晉	無
應驗	法苑珠林	元康中	無	有
	法華傳記	元康中	無	有
感通	觀音義疏	無	元康年中	無
	法華義疏	無	無	無
	法華輔正記	無	元康中	無

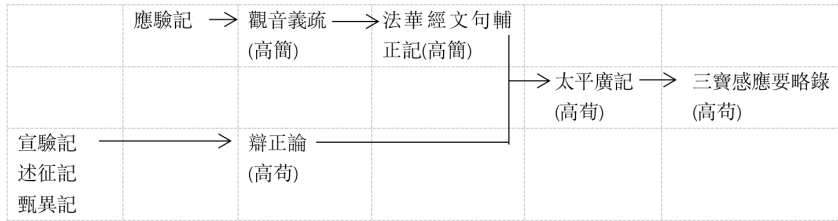
繫 -15：高荀

直接來源：《述征記》、《甄異記》

平行文本：《觀音義疏》引《應驗記》、《辯正論》引《宣驗記》和《續搜神記》、《法華經文句輔正記》、《太平廣記》引《宣

驗記》、《三寶感應要略錄》引《宣驗記》

這一條在上面已經有所分析。兩個系統不單在主角名稱上不同，對卒年的記載有所差異，《宣驗記》系統持太元五年(380)說，而《應驗記》及後來的感通系統則持太元七年(382)說。流傳脈絡如下：



志怪更記實且使用本土色彩的“佛神”，同時強調其神力。應驗系統的《應驗記》則強調西方無量佛國有觀世音菩薩可以救人。感通系統則敘事最為簡短，祇強調刀斬頭而刀碎，以及賣身及妻子供僧。

去除或更改具體時間的做法也常見於教內立場的感通系統敘事，這種作法同在釋道罔（繫-6）、⁷⁹釋僧洪（繫-22）、⁸⁰郭宣（繫-24）⁸¹等等例子中屢見不鮮。不過這種做法主要出現在神異僧人的敘事。反之，比如義解科的竺法義，雖然他有着豐富的神異記載。但僧傳選擇加入《沙門曇宗寺記》中有關受學於名僧深公、講經、帝為其建寺安葬等記載，使得傳記風格改為記實，時間地點也得以保存，神異敘事則成了輔助性質的次要敘事。

神異故事在不同系統中有差異的情況其實不在少數，孫尚勇在研究“魚山梵唄”的傳說時指出，這一故事最早見於《異苑》，

⁷⁹ 關於《高僧傳》去除時間脈絡的述事手法，篠原亨一特別以釋道罔為例進行了討論。參篠原亨一著，李巍、劉學軍等譯《佛教修行的敘述》，新加坡：World Scholastic Publishers, 2021年，第43-48頁。

⁸⁰ 諸種記載中祇有《高僧傳》把義熙十一年簡化為晉末。

⁸¹ 諸種記載中祇有《釋氏要覽》沒有記載時間。

且同時記載了佛子與道徒兩個不同版本。前者講的梵唱，後者講的步虛聲。祇是後來祇剩下佛子的版本，同時發展出了轉經或梵唄等不同說法。⁸²

由於神異故事在漫長的流傳過程中，許多不同系統的記載早已佚失。現存的版本又主要保存在佛教立場的文本，導致給人一種連貫、立場一致的印象。而通過釐清神異故事的不同流傳脈絡，有助於把握不同文本的性質及其背後的時代背景。進而打破佛教史的傳統敘事，把故事放回原有的時空背景被審視。故事不單在流傳過程中由多個行動者傳播，故事本身也是由親歷者、講述者、轉述者、記錄者、地域記憶等多元行動者參與構建。由此可見是多元立場的行動者在傳播、改寫、拼湊着這些故事。因此通過分析和拆解其中的元素，可以更好地回到歷史場境中去理解這些故事。

三、餘論

通過上述的分析，可以發現應驗記最初並沒有向外弘法的意圖，而是士族內部流傳的宗教故事集，並且承載了家族和地域記憶的雙重特性。不同應驗作品之間的立場、目的和取材都存在差異，並不一定存在明確的弘法目的。因此“釋氏輔教之書”的概括是需要被檢討的，並且需要放在志怪和教內之間的光譜下進行思考，同時唱導和應驗故事之間的影響關係也應該是倒置的。⁸³

⁸² 孫尚勇《釋僧祐經唄導師集考論》，《中華文史論叢》2008年第3期，第144-148頁。

⁸³ 以往研究更多把應驗文本視作僧人講唱故事世俗化後的版本，比如張二平就論定“‘鬼神志怪之書’嬗變及‘釋氏輔教之書’興起均由東晉以來僧侶講唱直接促成”。這種論斷主要來自兩種證據，一種是認為《賢愚經》、《百喻經》等等故事集是應驗故事題材的前身；另一種是認為齋會或講經的記載中，所提到僧人講述“因緣”、“應驗”故事應該是本土應驗故事的來源。首先，某些故事的确是取

不同文本對神異故事的態度和處理手法存在差異，志怪和應驗記為了證明自己的所說非虛，往往會採用傳記的方式來記述，並加入對發生場景的描述。《觀世音應驗記》所記很多是身邊親故的故事，還會填充許多和故事不直接相關的細節⁸⁴以及消息來源。而感通系統則一定程度放棄了這種寫實的敘事手法。僧傳的敘事主要使用經錄、寺記等較寫實、可靠性較高的文獻來進行描述。神異敘事祇作為一個故事塊插入敘事，對時間、地點、來源都不多作強調，這在曇翼、竺法義等例子都可以看出。而《法華義疏》、《觀音義疏》等教內的文本，則把故事篇幅、人物和事件的細節盡量壓縮，祇強調神異事件和信仰對象之間的關連。把幾個同樣主題的故事羅列出來，作為火事、羅刹事等信仰應驗的例證。

但無論哪一個系統，系統內部也不是線性繼承，祇是共享某種撰寫傾向，彼此之間仍然存在改寫和競爭的關係。應驗系統之間的競爭在《宣驗記》、《觀世音應驗記》和《冥祥記》三者的對比中尤為明顯，三者取材、敘事目的上都存在差異。《宣驗記》記載的是荊州為中心，各地的應驗和應報故事；《觀世音應驗記》記載的是作者親故和所在地域的應驗故事；《冥祥記》則旨在收集

材自印度中亞的譬喻故事，這在魯迅和李劍國的研究中都已指出。但這些故事往往不是應驗文本的主流。更重要的是，《賢愚經》、《百喻經》等異域故事也並不是講唱的主要內容，反而更多以本土發生的“近事”為證，《法苑珠林》列舉“古今善惡禍福徵祥”時也未見《賢愚經》、《百喻經》。因此講唱內容還是以本土故事或僧人個人的聽聞為主，而不是佛教本有的譬喻故事；另一方面，由現在志怪小說或應驗記的記載中，有過這樣的說法：一些故事是在講經或唱導過程中聽取而來的。因此這一推斷實際上沒有直接證據。相反，無論是僧傳，還是《觀音義疏》、《清涼傳》、《法華傳記》等講經底本，又或因緣記這樣的唱導文本，他們都更多採用了本土背景、居士俗人記載的神異故事，甚至可以追溯到志怪小說之中。而且這些文本還都是晚於應驗文本出現的。此外，最初的導師還有俗人擔任的例子，應驗文本和唱導的興起大致是同步的，而且應驗故事的出處也都是俗人給出的。這都可以說明俗人視角的應驗故事創作很可能和僧人講唱是平行的，甚至後者對前者取材更多。僧人弘法時對“近事”的引用，參侯旭東《佛陀相佑》，第48頁。

⁸⁴ 比如仕宦、交遊等。

佛教入華以來的靈應故事，異僧、應驗、入冥等主題無所不包。

感通系統中最明顯的差異，則是《法華傳記》等教內應驗文本和僧傳之間的區別。前者祇強調和記載特定的菩薩信仰的應驗故事；後者則把重點放在僧人身上，同一個僧人會發生多種多樣的靈應故事，比如道忞、僧苞等人都同時有普賢、觀音等不同信仰對象的神異故事發生。

既然“釋氏輔教之書”並不是同質的，不同應驗和感通文本之間也存在隱性的信仰競爭。如果說佛神改為觀音是一個明面上直接改動，那麼對其他佛教信仰的刪改與塗抹則更為隱秘。《繫》中載有王球（繫-23）一事：

王球(393-441)，字叔衡，太原人也。宋元嘉九年(432)作涪陵郡。坐遭賊失守，繫江陵獄。著一具大鎖，釘之極堅。球在獄中，恒持齋，長誦《觀世音經》。一夜，忽夢已自坐高座上，有道人與其一分經，題云《光明安樂行品並諸菩薩名》。球得便開讀，忘第一菩薩名，憶第二觀世音，第三是大勢至，皆有國土及名號，因是眠覺，便見雙鎖已解。球知有感應，不復憂怖。因自釘治其鎖，依常著之。涉三日，事非意便散。球元嘉十九年(442)見為衛府行參軍，從鎮廣陵。⁸⁵

這裡提到的佛名經已佚，但所提到的《安樂行品》和《普門品》同出於《法華經》。其在法護本作《安行品》，⁸⁶《安樂行品》則

⁸⁵ 董志翹《〈觀世音應驗記三種〉譯註》，第110頁。

⁸⁶ 《冥祥記》系統的《法苑珠林》、《太平廣記》作《光明安行品並諸菩薩名》，應是取舊譯之名。

是鳩摩羅什本的譯名。與《普門品》不同的是，《安樂行品》以文殊師利為主角，講述佛陀對其講述惡世中應行四安樂行之法，並誦持《法華經》。

一般聯想到包含觀世音和大勢至的三人組合，都會是西方三聖。但由於是菩薩名，所以可以排除這一組合。而祇要翻看《正法華經》第一品中所開列的菩薩名單，就可以發現這個“忘掉”的菩薩名，正是《安樂行品》中所出現的文殊師利（溥首）。⁸⁷ 所以王球真的是祇知觀音、大勢至，而不知文殊師利嗎？

如果對照這個故事的《冥祥記》版本，首先發現誦《觀世音經》的細節消失了。而且還能看到另一信仰的影子：

宋王球，字叔達，太原人也。為涪陵太守。以元嘉九年(432)於郡失守，繫在刑獄。著一重鎖，釘鑠堅固。球先精進，既有囹圄用心尤至。獄中百餘人並多飢餓，球每食皆分施之。日自持齋，至心念觀世音。夜夢昇高座見一沙門，以一卷經與之，題云光明案行品，并諸菩薩名。球得而披讀忘第一菩薩名，第二觀世音，第三大勢至。又見一車輪。沙門曰：“此五道輪⁸⁸也。”既覺鎖皆斷脫。球心知神力，彌增專到。因自釘治其鎖，經三日而被原宥。⁸⁹

⁸⁷ 這一組合在鳩摩羅什所譯的《文殊師利問菩提經》，以及劉宋時偽經《灌頂拔除過罪生死得度經》中都有出現。當然當時還存在兩位菩薩並列的其他組合，但祇有和文殊師利並列時三者纔居首三位，而且文殊師利一直是首位。于君方還指出在東漢三國的大乘佛經中，文殊師利最常作為菩薩之首出現，其次則是彌勒菩薩，觀音的角色則自三國時譯的《佛說無量壽經》以後纔逐漸突顯。參見于君方《觀音》，第43-45頁。

⁸⁸ 《太平廣記》(卷一一〇，北京：中華書局，1961年，第759頁)作“五道門”。

五道輪，又作五趣輪，⁹⁰ 講述的是五道生死輪迴，《雜阿含經》：“如是眾生轉五趣輪，或墮地獄、畜生、餓鬼及人、天趣，常轉不息。如是無始生死，長夜輪轉，不知苦之本際”；⁹¹《佛所行讚》：“亦無五道輪，生者不應滅。”⁹² 而僧祐的《新集續撰失譯雜經錄》中就載有《五道輪轉罪福報應經》一卷。⁹³ 此經的兩個版本都收錄在《大正藏》第十七冊，內容講述的就是罪福報應，並強調要親自燒香、齋食、轉經以求功德。因此王球在獄中分食的做法，其實對應的是這一經典中的做法。除了這個例子外，還有郭宣故事中出現的神僧信仰，以及《高僧傳》版本的釋法純，善誦的是古維摩經。⁹⁴

由於六朝圖像和文獻材料的有限，以往六朝佛教信仰的圖景往往局限在觀世音、阿彌陀等少數信仰對象身上。而通過神異故事的版本和流傳的分層，其實可以看到更多元的宗教圖景。即使某些信仰對象或經典根據出現較少，並不代表其價值較低。一個故事或經典根據被刪改，正好說明它在當時的流傳是不容低估。祇有通過不斷挖掘被塗抹的敘事原型，纔能更好的還原當時語境下的宗教圖景。

⁸⁹ 道世《法苑珠林》卷二三，第 459 頁中欄第 21 行至下欄第 1 行。

⁹⁰ 梵語原語都為 Pañcagati。

⁹¹ 求那跋陀羅譯《雜阿含經》卷三四，《大正藏》編號 99，第 2 冊，第 243 頁中欄第 5 行至第 11 行。

⁹² 曇無讖譯《佛所行贊》卷四，《大正藏》編號 192，第 4 冊，第 34 頁下欄第 27 行。

⁹³ 另見《開元釋教錄》卷五，《大正藏》編號 2154，第 55 冊，第 528 頁中欄第 9-10 行：“罪福報應經一卷（一名輪轉五道罪福報應經，亦云輪轉五道經，亦云五道輪經）”；參見僧祐《出三藏記集》卷四，《大正藏》編號 2145，第 55 冊，第 30 頁上欄第 27 行；智昇《開元釋教錄》卷五，見《大正藏》編號 2154，第 55 冊，第 528 頁中欄第 9 行至第 10 行。

⁹⁴ 除此之外，本土信仰和道教元素也會在後代流行中被刪減，比如敦煌本的《冤魂志》就比現行本多了數個“天帝”和託夢相關的情節。參見王國良《談敦煌所藏隋唐古體小說整理研究之成果——以〈冤魂志〉為例》，《湖南科技學院學報》2014 年第 1 期，第 71-72 頁。