

## 佛教傳記文學研究方法的建構 ——從敘事的角度解讀高僧傳記

黃敬家\*

### 摘要

高僧傳記結合了佛教、歷史和文學三方面元素，由高僧的宗教實踐歷程，提供一個足以垂範後世的修行典範。然而，作者運用對史料的揀擇和改寫來建構高僧的典型形象，其創作的背後往往承載作為僧史身份的宗教使命。敘事本身是一個包含主觀成分的解釋活動，敘事者觀看傳主的角度、敘述的方式、介入故事的程度，及其與讀者的關係位置等，都將影響傳主的形象塑造。因此，本文根據僧傳的多重特質，檢討以往僧傳研究以史料考證為主的侷限性，嘗試提出從敘事的角度來研究僧傳的可行性，並以《宋高僧傳·慧昭傳》為例，尋繹高僧是如何被形塑出來，以及作者透由塑造高僧典範所欲傳達的宗教意義，以期建構佛教傳記的解讀基模，拓展僧傳的研究路徑和文本價值，重新來審視中國歷代僧傳傳統的發展脈絡。

關鍵字：敘事、研究方法、宋高僧傳、贊寧、佛教文學

---

\* 國立台東大學華語文學系助理教授

# 佛教傳記文學研究方法的建構 ——從敘事的角度解讀高僧傳記

黃敬家

## 一、前言

歷代高僧傳記一直被視為解讀佛教歷史的第一手資料，以及考證高僧生卒事蹟的重要根據，然而，若我們檢視不同僧傳對同一位高僧生平敘事的差異，便不能不面對僧傳不全然是真實的歷史，其中隱含許多作者的觀點和詮釋的事實。有了這層認知之後，關於僧傳的研究，或許可以從過去致力於史實考證的路徑跳脫，轉而從建構高僧生命史的脈絡來看待僧傳當中的作者性、修飾性和功能性的存在。因此，本文以檢視過去的僧傳研究成果為出發點，重新反省僧傳本身的文類特質，並且，嘗試提供一個從敘事文脈來觀察高僧傳記的價值面向，以建構僧傳的分析模式。

這個解讀進路對於舊有看待僧傳的角度而言，是一個新的研究方向的嘗試，希望藉此拓展佛教傳記文學研究的可能和視野。

## 二、現有僧傳研究面向的檢討

傳統史傳對於在中國有悠久發展歷史的佛教人物和事件的記載份量，與佛教對中國文化的實際影響實在不成正比，必得靠既有的僧傳，才能彌補中國歷史的廣角鏡中殘缺的這面視角。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，所以每一篇僧傳都可視為佛教歷史在其所處時代的橫切面的縮影，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，這對於被正史刻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。前人關於僧傳研究的面向，大體可歸納成以下三類：

### （一）關於僧傳的發展與佛教史研究

以僧傳作為研究佛教史素材的研究成果，專書方面，林傳芳《中國佛教史籍要說上》和陳垣《中國佛教史籍概論》性質都是屬於佛教史籍的題解，對中國佛教史上較為重要的史書、僧傳均加以說明，包括著者、體例、版本、文本的依據、歷代著錄與批評等，言簡意賅。曹仕邦《中國佛教史學史——東晉至五代》將此期間各類僧傳、僧史和佛教經錄作題解式的介紹。鄭郁卿《〈高僧傳〉研究》對《高僧傳》的版本、體例，高僧籍貫都做了歷史性的初步勘訂。唐龍的碩士論文《晉南北朝隋唐兩宋釋家傳記提要》可說是僧傳的題解。徐燕玲的碩士論文《慧皎〈高僧傳〉及其分科之研究》針對十科僧人形象與《續高僧傳》、志怪小說作比較。單篇論文方面，日文山內晉卿〈高僧伝の研究〉可說是對中國僧傳研究的早期代表作，其後有牧田諦亮〈高僧伝の成立〉繼之，主要針對慧皎及其《高僧傳》的材料、十科體裁作追溯和考證。蔡惠明〈四朝高僧傳〉、陳士強〈《名僧傳抄》與《高僧傳》比觀〉、蘇晉仁〈梁釋慧皎及其《高僧傳》〉、釋智慧〈從《高僧傳》的撰寫及組織架構探其特色〉、曹仕邦〈淺言現存兩種最古僧傳的傳記分類和編次〉及日文

里道德雄〈南朝三僧傳の研究〉，主要都著眼於六朝時的僧傳發展和架構。

釋果燈《唐道宣〈續高僧傳〉批判思想初探》將《續高僧傳》的十科分別歸納成僧人的修學制度、佛教弘通的社會活動等三個面向，來探究道宣著作僧傳所持的立場及其思想特色。作者認為道宣，一方面指出佛教發展至改革期的弊端；一方面重新提起高僧典範，以重建佛教倫理。石井修道《宋代禪宗史の研究——中國曹洞宗と道元禪》第一章《景德傳燈錄》的歷史性格，討論從《宋高僧傳》到《明高僧傳》之間僧傳十科分類的崩壞，及僧傳傳統的中斷問題，並比較《景德傳燈錄》與《宋高僧傳》、《祖堂集》不同的歷史敘事特色，僧傳的傳記性格與燈錄的系譜功能不同，此書是歷史意義的論述，而非僧傳本身的討論，主要在突顯傳統僧傳承載功能的中斷，而出現燈史來補足禪宗歷史，正反應了佛教發展的實際情況。山崎宏《支那中世佛教の展開》統計《續高僧傳》、《宋高僧傳》共737位高僧的駐錫地，來觀察佛教區域發展的勢態。英文博士論文有Kieschnick John（柯嘉豪）*The Eminent Monk : Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography* 針對三部高僧傳來討論中世紀中國佛教高僧所建立的修行典範及其宗教意涵。他從社會文化層面切入，著重於宗教行為的比較研究，分別從苦行、神異及義解三個方向，來尋繹高僧典範的塑造過程及其意義。Arthur F. Wright（亞瑟·賴特）”Biography and Hagiography: Hui-chiao’s Lives of Eminent Monks”是西方早期研究中國高僧傳記的重要論文，他運用彼得·布朗研究基督教史的「雙層模式」作為解讀神異類高僧傳的分析架構，探討高僧傳記的起源。他認為慧皎僧傳並不強調神異，而重在說服當時的貴族和知識階層，佛教哲理深奧，僧侶們過著嚴

謹、濟世而具創造性的生活。篠原亨一“Biographies of Eminent Monks in a Comparative Perspective: The Function of the Holy in Medieval Chinese Buddhism”則認為亞瑟·賴特的雙層分析模式不當，反對賴特所言相對於知識份子的佛教，另有庶民的佛教，並質疑他所說的慧皎宣揚菁英佛教而鄙視神異能力的觀點。

以某一類高僧為研究對象，如藍日昌〈論師的時代——對僧傳中六朝義學論師的分析〉討論義解型高僧，李豐楙〈慧皎高僧傳及其神異性格〉區別佛教對神異的態度不同於道教。日文如船本和則〈梁唐高僧伝における神異と狂と禪〉、田中敬信〈梁高僧傳における神異について〉討論神異僧，須山長治〈梁唐宋高僧伝考察——習禪者と達摩系禪僧〉探討三本僧傳中的禪僧，水尾現誠〈捨身について慧皎立場〉探討捨身高僧，岡本天晴〈僧伝にみえる臨終の前後〉探討僧傳所描述的高僧臨終情境。冉雲華〈中國早期禪法的流傳和特點：慧皎、道宣所著「習禪篇」研究〉是以僧傳的習禪篇為材料來追溯早期禪法的特色。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的書寫〉比較傳統僧傳和禪宗燈錄對禪師形象描寫和塑造的差異，切入點相當有創意。

## （二）關於個別僧傳的考證

對個別僧人的生平加以考證的研究成果，無論中、日文都相當多，以歷代對佛教思想和發展有重大貢獻的僧侶為主，無法一一列舉檢討。例如關口真大的《達磨の研究》，以達磨傳記文本為考察對象；駒澤大學禪宗史研究會所編著的《慧能研究——慧能の傳記と資料に関する基礎的研究》，將十八種慧能傳記資料，按照時代

先後逐句比較，以見出慧能傳記內容的演變和發展情形，其比對嚴謹客觀，非常具有參考價值，並啟發後來學者僧傳研究的路徑。伊吹敦〈關於《續高僧傳》之增補〉和李明芳〈慧皎《高僧傳·僧肇傳》疑點考釋〉均是考釋傳文。達安伯〈贊寧大師的研究〉、陳士強〈贊寧和他的《宋高僧傳》〉，有關於贊寧生平的簡略研究。

### （三）關於僧傳的史觀研究

從僧傳探究僧史家的觀點的研究成果，如釋道修《梁《高僧傳》「論贊」之研究——以歷史性與文學性的考察為主軸》、王志宏《梁《高僧傳》福慧觀之分析與省思——〈興福篇〉「論」之研究》，前者以僧傳論贊的特質為研究基點，後者從〈興福篇〉的「論曰」探討佛門福慧觀的建立，作者有意建立僧傳論贊的研究基模，立意甚佳，不過論文內容旁涉太多，論述主題的部分反而較少。黃啓江《北宋佛教史論稿》也有一章探討僧史家惠洪與其「禪教合一」觀，對惠洪僧傳運用史料碑文，及惠洪所反應的宋代禪門情狀有具體的說明。阿部肇一《中國禪宗史——南宗禪成立以後的政治社會史的考證》，論述從唐五代到宋代重要的禪宗派別和人物，第十四章並針對贊寧與德洪的僧史觀作一比較，注意到二人因所屬宗派不同，導致對禪宗發展的評判產生落差。日文方面，桐谷征一〈梁慧皎の歴史意識と鑑戒意識〉即在探討慧皎繼承中國史傳傳統，作為佛教僧史，其《高僧傳》的敘事中所隱藏的以史為鑑的意識。陳垣《中國佛教史籍概論·宋高僧傳》已注意到《宋高僧傳》中系、通的運用，但僅點到為止。丸田教雄〈宋僧贊寧佛教史觀〉、安藤智信〈宋高僧傳著者贊寧の立場〉、牧田諦亮〈君主獨裁社會に於ける佛教

團の立場(上)——宋僧贊寧中心〉、〈贊寧とその時代〉等，都能注意到贊寧僧傳是奉詔而作，因此，他對人物的評贊立場，往往從當時社會文化意識及三教關係著眼，並顧及宋代君主獨裁的政治情勢對佛教發展的影響。

綜觀前人的僧傳研究成果，可歸結如下：

既有僧傳研究，主要以《梁高僧傳》為最多，《續高僧傳》次之，尚無針對《宋高僧傳》的研究，僅有關於贊寧史論方面的單篇論文。內容上大多集中在討論十科分類的架構和作用，及對後代僧傳體製的影響；或從歷史的層面，對個別僧傳生平事蹟作考證；或從佛教發展史的角度，視僧傳為佛教史料，藉以說明佛教發展的現象；或將僧傳視為說明人物思想或當時佛教發展的歷史文本。這些僧傳的研究成果，主要是佛教歷史面向的研究，以僧傳作為佐證史料，甚少將之視為獨立的文本，從僧傳本身作為佛教傳記這個文類的層面給予定位。

黃啓江認為要賦予一部佛教經典應有的文化意義與定位，必須將其放入歷史文化脈絡之中來考察，因此，對於佛教典籍的社會意義，及佛教實踐相關問題的歷史與文化研究，是近年美國佛教研究的一個趨勢。研究者不再以從事佛學研究為滿足，而多半接受跨學科的嘗試，開展佛教與相關論題的對話，表現了重新檢討前人研究觀點和成果的意圖。<sup>1</sup>林鎮國也認為，歐美的佛教學者逐漸擺脫肇始於十九世紀的歷史語言文獻學風，認知到歷史實證主義的侷限乃在於對客觀真理

---

<sup>1</sup> 參見氏著，〈從佛教研究法談佛教史研究書目資料庫之建立〉，《現代佛教學會通訊》第12期，2002年，頁63。

的獲取表示過度的樂觀，未能自省到「前理解」或「成見」恆作用於歷史知識的構成活動上。換言之，未能認清理解活動的語言性與歷史性。<sup>2</sup>因此，若能正視僧傳文本的多重價值作整體性的考察，也許可以拓展以往研究面向的侷限。

以僧傳作為佛教傳記文學作品而言，應著力於文本內在系統的探討，而不應只注意作品的外緣關係。因此，筆者以為跨越前人對僧傳作文獻考證的研究方式，從敘事文脈來觀察僧傳虛與實交融的敘事圖景，將有助於更深入了解僧傳創作意義的本質。

### 三、高僧傳記的文類特質

過去學術界面對歷史與文學的分野時，往往視歷史為真實，文學為虛構，認為傳記的價值在於它真實地呈現傳主的歷史事實，並受史實的束縛，與想像、虛構的文學作品有本質上的差異。然而，從現代文學理論看待文本的角度而言，個別傳記本身所顯現的文體、語調、人物刻劃、敘事觀點，對所謂的「史實」的取捨運用，以及情節佈局等，這些塑造傳主的技巧，凸顯傳主其實是一個被建構出來的形象。傳記作者是透過各種日記、書信、他人傳述、時代環境等素材來再現傳主，所以這個傳主其實是已被這些素材「文本化」了的傳主。從這個角度而言，傳記可說遠離了史實一步而跨向文學。

---

<sup>2</sup> 參見林氏著，〈多音與介入：北美的佛學論述〉，《空性與現代性：從京都、學派新儒家到多音的佛教詮釋學》（台北：立緒出版社，1999 年），頁 167。

其次，完全客觀重建過去的歷史，事實上是不可能實現的，歷史多少包含歷史學家對過去的重建的詮釋，這幾乎已為當代歷史學界所共許了。<sup>3</sup>歷史具有人為性成分，不同讀者閱讀歷史時，必然是透過個人的背景知識和思維傾向來理解歷史，所以，很可能同一個事件、史料，經由不同的作者來敘述，再由不同的讀者來閱讀之後，將產生完全不同的解讀版本。所以，對過去歷史的描述應該不會只有一種樣貌，對過去歷史的解釋更可能有多種聲音。

傳記與歷史不同，史書記錄的是某個時期、某些人、某種制度和事件；傳記往往集中描寫一個人的生平思想。傳記是根據真實的歷史材料，加以選擇性編纂敘述而成，當然，必須合理的想像，以模擬傳主的處境，表達其生命歷程，因此，難免有因過渡推理想像而加以虛構的危險。由於傳記作者很難完全客觀超然，在描述傳主的過程，難免從個人觀點來取捨史料而透露其史觀。那麼，傳記作為一種文類，其文類的特性為何呢？傳記所記的人物、事件、環境都得合於歷史的真實性；傳主是歷史上真實存在過的人物，他的生平經歷、關鍵事件，乃至重要細節都必須符合整體歷史的原貌，不能虛構，因此傳記本身具有一定的歷史價值，以反映某一歷史時期翔實的人物史實。其次，選擇傳主最有代表性的事蹟，以史實和時

---

<sup>3</sup> 凱斯·詹京斯謂：「不論歷史的可驗證性多高，可接受性或可核對性多廣泛，它仍然不免是個人的思維產物，是歷史學家作為一個『敘述者』的觀點的表示。」而且，「歷史學家的觀點和偏好，仍然決定了對歷史資料的取擇，而我們個人的思維結構則決定我們對這些歷史的了解。」引自氏著，《歷史的再思考》（賈士衡譯，台北：麥田出版社，1996年），頁66。

代背景為依據，運用形象化手法，描述傳主的生活經歷、精神風貌，以再現傳主較為完整的經歷。同時，注重刻畫人物，即真實事件加上適度的想像，以及藝術加工描述之，以彰顯其人的精神面貌，使傳主具有生動鮮明的形象和完整的生命情節，這是傳記有別於純歷史著作的文學性特質。<sup>4</sup>傳記作者在敘述傳主的事蹟與精神活動的關係中，既要重視傳主重要事蹟的交代，又得兼顧傳主精神活動的發展變化，因此傳記的特質實兼具歷史性與文學性。所以，杜維運認為：「傳記學家係自史學家始，以文學家終。」<sup>5</sup>

中國正史以紀傳體為主，這是一種以人物為主的史傳體裁，宋吳縝於《新唐書糾謬·序》中提舉出史傳的創作特色：

夫為史之要有三：一曰事實，二曰褒貶，三曰文采。  
有是事而如是書，斯謂事實。因事實而寓懲勸，斯謂褒貶。事實、褒貶既得矣，必資文采以行之，夫然後成史。至於事得其實矣，而褒貶、文采則闕焉，雖未能成書，猶不失為史之意。若乃事實未明，而徒以褒

---

<sup>4</sup> 傳記作家根據語言的描述或圖像的樣式，在腦中形成相應於傳主的新形象，當然這一形象必須與傳主本人的特徵相符合，但有時也要根據人物的環境和性格的前後發展，通過創造想像，補寫出人物在特定環境中的對話、獨白和神態等細節描寫，顯示出人物內在的性格特徵，再現傳主的生命精神，這是運用「再造想像」。陳蘭村、張新科，《中國古典傳記論稿》（西安：陝西人民教育出版社，1991年），頁62。

<sup>5</sup> 引自氏著，《史學方法論》（台北：三民書局，2003年），頁254。

貶、文采為事，則是既不成書，而又失為史之意矣<sup>6</sup>

這說明了史傳必須以真實人物為對象，用藝術的手法使之重現於史書的歷史情境中，最後針對傳主加以褒貶評論，以寄寓個人歷史教化的目的。事實記載和褒貶評論，必以文采方能達到充分表達的目的，反之，若無事實，光有褒貶、文采，則失去記史的意義了，可見史傳的基本要求在於歷史事實，但文采是達到寫實記載的必要手段。

中國高僧傳記的成立，要溯源至傳記自「紀傳體」史書中原屬「列傳」的部份獨立出來，再經魏晉時代各類雜傳蓬勃創作的影響，而推動僧徒也為教門先哲作傳的風氣興起。六朝以來，佛教僧傳撰作的風氣興起，從梁慧皎（497—554）《高僧傳》，經唐道宣（596—667）《續高僧傳》，到宋贊寧（919—1001）《宋高僧傳》，總集十種類型的高僧為傳，正好反映出佛教在中土發展的多元性，高僧自我實踐方式的差異，以及高僧與世俗互動的樣貌。三部僧傳正是魏晉到唐宋兩個佛教發展高峰期的沙門活動記錄，特別是習禪一科，在唐代以後，可說成為中國佛教發展的主流。此後以十科分類的僧傳傳統中斷，到了明代如惺《大明高僧傳》和明河《補續高僧傳》均已不復此體例規模。

佛教能夠在中國流傳迄今，全賴歷代僧尼努力弘法而傳承下來，保存這些修行人的傳記，可作為後世取法的典範。慧皎〈高僧傳序〉云：「顧惟道藉人弘，理由教顯，而弘道釋教，莫尚高僧。」

---

<sup>6</sup> [宋]吳縝，《新唐書糾謬》（四部叢刊本，台北：臺灣商務印書館，1966年），頁4上。

故漸染以來，昭明遺法，殊功異行，列代而興，敦厲後生，理宜綜綴。」<sup>7</sup>由此可知慧皎對高僧在佛教弘傳存續上的貢獻之肯定，及其編撰僧傳以為後代修行者樹立典範的意圖。

過去對僧傳的研究，都是從歷史角度著手，著重於考證傳文的敘述是否符合高僧的真實面貌，然而，傳主的真實面貌實際上是作者藉由敘事，將傳主經歷的片段加以縫合成完整的故事，這當中難免具有想像還原的成分和作者的主觀判斷，所以，高僧傳記較之史傳，除了歷史性和文學性的特質，又多了宗教性的成分。然而，僧傳的文學性特質，向不為人所承認和重視。因此，本文試圖從舊有以考據方式來追究真實傳主的研究路線，提舉一個有別於過去的僧傳研究方向，嘗試從敘事的脈絡來探究作者塑造僧傳人物的方式和意義的可行性。

其次，文學敘事與歷史敘事最大的差異在於虛構的成分不同，僧傳的題材必然會涉及某些無法檢證或理解的神異或靈驗現象，這些內容該視為虛構還是真實呢？這時作者與讀者的認知可能會出現歧異。就僧史家而言，站在修行者的立場，不可思議的神蹟只是修行成果的附加產品，不足為奇；若就普通的讀者或歷史學者看來，這當中就充滿了虛構性的敘事內容。這時必須能跳脫歷史批評所強調的證據或所謂的歷史原貌，去了解僧傳中神異敘事的作用，才能進入信仰層次，從閱讀中去感受這些神異情節的意義。

《大智度論》云：「菩薩離五欲得諸禪，有慈悲故，為眾生取神通，現諸希有奇特之事，令眾生心清淨。何以故？若無希有事，

---

<sup>7</sup> [梁]慧皎，《高僧傳》，收入《大正藏》，第 50 冊，頁 422 下。

不能令多眾生得度。」<sup>8</sup>所以，神通感應是僧傳敘事的一項重要特質，而非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，有時能迅速激發一般人皈信佛法，其所產生的宗教感召，有時超越理性的講經說法。尤其靈驗事蹟對於凡夫心理很能激發信心，所以，僧傳的敘事不只是〈感通篇〉，可以說多數僧傳或多或少都有關於神異事蹟的著墨，達到「展少小神功，使已發心、初發心、未發心、不信心、必信心五等人，自我神蹤，知有佛有神，有能有不能，有自然有非自然者。」<sup>9</sup>

僧傳中事實與想像的界線最為複雜而難以釐清，透過想像重組傳主的經歷，往往伴隨編造傳主的神話成分，來強化宗教性傳記人物的典型性。然而我們承認僧傳中難以檢證的靈驗成分，並不會降低傳主的真實性，寫傳的活動表面上是藉由修辭和文筆，事實上是經由主題、結構和解釋，再造傳主的一生。如果一味地以理性態度，試圖檢驗僧傳中難以解釋的感應內容是否虛構，而容不下超自然的啓示或經驗存在的可能性，並竭力摒除宗教信仰的寫作因素，所得到的傳主生平只是一些零星事蹟的拼湊，也很難稱為歷史真貌。

因此，每一篇高僧傳記，都是一位高僧的宗教實踐史，同時也是佛教整體歷史的部分縮影，僧傳的內容具有歷史性、文學性和宗教性的特質，作為歷史文獻，足以反映一個時代的佛教實況，因為僧傳的對象不同於傳統史傳人物，而是一群特殊的宗教實踐者，他們的生命實踐呈現何種宗教意涵；作者藉由敘事脈絡所塑造的宗教

---

<sup>8</sup> 收入《大正藏》，第 25 冊，頁 264 中。

<sup>9</sup> 范祥雍點校，《宋高僧傳》（北京：中華書局，1993 年），卷 19〈唐嵩嶽閑居寺元珪傳〉，頁 476。

實踐典範，將對讀者產生什麼樣的教化作用，都是僧傳敘事所應關注的問題。

#### 四、僧傳解讀進路的嘗試——敘事學的角度

高僧傳記結合了佛學、史學和文學三方面的元素而具綜合性特質，透過僧傳的敘事來重現一位高僧的人格典型，以高僧的宗教實踐歷程為內容，提供一個足以垂範後世的修行典範。那麼，僧傳作者如何運用對史料的揀擇和改寫，建構高僧的典型形象呢？這是一個值得深入探究的問題，畢竟作者不是將史料照單全收，其創作的背後，往往承載作為僧史身份所欲傳達的宗教使命，而這樣的撰作目的，是透過史料的還原敘事來實現的。因此，從敘事脈絡來分析僧傳，更有助於我們進一步了解高僧是如何被形塑出來，及作者藉由塑造高僧典範所欲傳達的宗教目的為何，以拓展僧傳本身更多元面向的價值。

當傳記作者考慮如何呈現傳主的人物性格、生命經歷和內在思想，以及採取何種敘事技巧來組織既有的史料時，已然較史學更趨近於文學表現了。傳記的撰寫必須儘量把傳主放回到他所處的時代背景裡，但是，無論作者如何設身處地想像傳主的時代，仍難免受到作者個人歷史意識的掌控而增加傳記內容層次的複雜性。即使相同的材料，不同的作者，看待傳主的視角便有所差異，所呈現的傳主面貌也將不盡相同，所以敘事本身其實就是在重新建構傳主的一生，作者可以透過傳記傳達他希望讀者看到的傳主的面貌；讀者也可由此探究作者的用意之所在，所以討論的焦點就不再是真實的傳

主本身與其傳記相符與否的問題，而是作者運用什麼樣的方法來敘事，而形成讀者所見到的傳主面貌？這種面貌的呈現，透露了什麼樣的作者意識和時代意義？

歷來對於僧傳的研究，多半僅從史學的角度，討論傳文記載是否合乎事實，史料是否可靠無誤，這其實已經預設了必然有一客觀的、先在的傳主真實存在，用來檢覈傳記是否符合這個先在的事實。然而這樣的假設，若我們能理解歷史不免存在人為意識，即使是真正經歷歷史事件的人本身，也是從其個人的角度來理解事件；就算敘事者自詡從一個較客觀的角度來俯瞰事件，也不免受其所處的時代氛圍影響而隱藏不自覺的觀點。那麼，探究歷史的存在意義可能較追溯歷史的真實性更具意義。因此，或許可以嘗試從敘事的角度來看僧傳作者如何描述這些人這些事，這些編排的匠心，運用了哪些文學的手法？作者的用意為何？這樣的傳記所呈現的歷史，將對讀者產生什麼作用？或許作者便是透過選擇事件來呈現其史觀。

「敘事」概念是中國傳統史論和文論所固有，《說文解字》謂「敘」有「次第」之義，段玉裁《說文解字注》云：「古或假『序』為之。」<sup>10</sup>所以古代「敘」和「序」兩字相通，敘事也可稱作序事，有依序記事之意。「敘事」，即是按某種時間性，有次序地來敘述事件的發展變化。<sup>11</sup>唐代劉知幾《史通·敘事篇》贊《春秋》敘事

<sup>10</sup>（台北：漢京出版社，1980年），頁127。

<sup>11</sup>張素卿：「所謂『敘事』是指敘述事蹟之始末，以表現其發展脈絡的一種文體。這種文體可以自由發揮想像，造事傳奇；也可依據實錄，撰述歷史人物之行事。」引自氏著，《敘事與解釋：《左傳》敘事研究》（台北：

的簡要特質<sup>12</sup>，南宋真德秀《文章正宗》收錄辭命、議論、敘事和詩賦四種文類，在〈敘事類〉的綱目云：

按敘事起於古史官，其體有二：有紀一代之始終者，書之堯典、舜典，與春秋之經是也，後世本紀似之。有紀一事之始終者，禹貢、武成、金縢、顧命是也，後世志記之屬似之。又有紀一人之始終者，則先秦蓋未之有，而昉於漢司馬氏，後之碑志事狀之屬似之。

13

敘事成爲一種獨立的文類，所包含的文體種類眾多，有記一代之史的史傳，有記一事之史的志紀，後代即有專記一人之史的碑傳行狀出現，這些都是以歷史敘事爲骨幹。清代劉熙載《藝概·文概》將敘事方法分爲九對十八類<sup>14</sup>，可知敘事行動是由作者來掌控，藉由不同的敘事方式穿插運用，言而有序地呈現故事的脈絡。

---

書林出版社，1998 年），頁 29。

<sup>12</sup> 「夫國史之美者，以敘事爲工；而敘事之工者，以簡要爲主。簡之時義大矣哉！」浦起龍釋，《史通通釋》（台北：藝文印書館，1978 年），頁 154。

<sup>13</sup> 《文章正宗·綱目》（台北：臺灣商務印書館，1975 年）。

<sup>14</sup> 《藝概》卷 1：「敘事有特敘，有類敘；有正敘，有帶敘；有實敘，有借敘；有詳敘，有約敘；有順敘，有倒敘；有連敘，有截敘；有豫敘，有補敘；有跨敘，有插敘；有原敘，有推敘。種種不同，惟能綫索在手，則錯綜變化，惟吾所施。」（台北：廣文書局，1969 年），頁 23。

西方文學批評理論中，關於敘事學<sup>15</sup>的分析，可以啓發中國敘事文類的研究面向。從文學敘事學的範疇而言，「敘事」就是在敘述故事，意即採用某種語言表達模式來講述一個故事，所以，是「敘

---

<sup>15</sup> 「敘事學」(Narratology) 之名是茨維坦·托鐸洛夫 (Tzvetan Todorov) 於 1969 年在研究薄加丘的《十日談》時首先提出的。參見胡亞敏，《敘事學》(武昌：華中師範大學出版社，1994 年)，頁 2。敘事學所受的深刻影響來自結構主義，這既表現於它的分析對象，也表現於它的分析方法。結構主義基本上視文學作品為一個結構體，作品本身具有內在的邏輯關連，因此透過系統分析可以探究文學作品的表達形式特徵，以連結成一有機的敘事結構，主要研究敘事作品的結構與其內在的關係，旨在挖掘敘事文學的深層結構。若從文學的角度而言，是指敘事性文學作品的敘事本質、功能、結構和技巧等研究。西方結構主義敘事學的發展，是由俄國形式主義開啓，它繼承亞里斯多德 (Aristotle) 以來的古典敘事理論傳統，研究對象以虛構性的小說為主，以雅克慎 (Roman Jakobson)、普洛普 (Vladimir Propp) 為代表。接著法國結構主義加以發揚，以托鐸洛夫 (Tzvetan Todorov)、布雷蒙 (Claude Bremond)、熱奈特 (Gerard Genette) 為代表。英美修辭學派承繼俄國形式主義文學理論和法國結構主義語言學理論，嘗試建立兼具理論和實踐應用的敘事理論，以布斯 (Wayne C. Booth)、巴爾 (Mieke Bal) 為代表。參考巴爾 (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 3-11；戴衛·赫爾曼著，馬海良譯，《新敘事學·第六章社會敘事學：分析自然語言敘事的新方法》(北京：北京大學出版社，2002 年)，頁 148。

述」加「故事」兩種要素的結合。<sup>16</sup>敘事學分析可以廣泛運用於任何學科，其中以小說研究最為常見，事實上，它適用於任何敘事文類，當然包括傳記。然而，敘事學關注的焦點不是個別文學作品內容的詮釋和分析，而是透過個別作品歸納出文學作品的普遍特徵，以建立一普遍性的敘事理論。

近來有不少學者將敘事學的理論運用於中國文學的研究<sup>17</sup>，不過，到目前為止，研究的文類多集中於小說，很少注意到史傳。史

---

<sup>16</sup> 徐岱謂：「所謂『敘事』，也即採用一種特定的言語表達方式——敘述，來表達一個故事。換言之，也即『敘述』+『故事』。」《小說敘事學》（北京：中國社會科學出版社，1992年），頁5。

<sup>17</sup> 傳統西方的敘事學主要的研究對象是小說，不過，當代西方敘事研究已非只侷限於小說文類或文學領域，而擴展運用到歷史、哲學、心理學、社會學等領域。〔美〕蒲安迪《中國敘事學·導言》主要探討西方「narrative」的觀念在中國古典文學分析上的運用：「『敘事』又稱『敘述』，是中國文論裏早就有的術語，近年用來翻譯英文（narrative）一詞。」（北京：北京大學出版社，1996年），頁2。楊義《中國敘事學》（嘉義：南華管理學院，1998年）企圖融合中西文學表現的觀點來分析中國敘事學的特色，將敘事分析劃分為結構、時間、視角、意象四個層面。陳平原《中國小說敘事模式的轉變》（北京：北京大學出版社，2003年）則由敘事時間、敘事角度、敘事結構三個層面來探討中國小說敘事模式的轉變。張素卿認為「敘事」文體呈現的是一種理解方式，就其為「理解方式」而言，「敘事」對人的行為具有解釋的功能；就其「普遍而基本」的理解方式而言，中西敘事觀念是殊途同歸的。參見氏著，《敘事與解釋：《左傳》經解研究》，頁97。

傳文類的研究，多集中於史料考證，或視為理解社會文化的史料，很少人以史傳的敘事性作為研究的焦點。事實上，歷史敘事與文學敘事最大的不同在於面對虛構的態度的差異，就歷史敘事而言，自然時間是延續的，但透過歷史記錄，自然時間即可被有序地轉化為歷史時間，因此，史書所記載的其實是歷史時間而非自然時間。藉由書寫，史實是被選擇、安排、銜接、重組等刻意還原而成的歷史拼圖，在重整時間序列時，表面上是自然時間的記錄，事實上它已是一種敘事時間的組成結果。敘事時間之不同於自然時間是它具有可斷性，可隨時抽離、插入、銜接，加上敘事中有意無意的意識型態介入，連接其所選擇的事件「點」，經巧妙的安排選擇，主導其所欲呈現的歷史圖景。所以我們所熟知的歷史，其實是透過時間的可斷性而連續出來的圖景，它同樣可以從不同的點做不同的連線組合，以形成不同的歷史圖景。因此，可以說現存的歷史記載並非唯一的事實，我們可以試圖去挖掘其組成歷史背後的企圖，破除一貫的歷史觀，從不同的敘事角度來解讀這些史傳文本。因此，敘事研究應該可以成為史傳研究的一個新的方向。<sup>18</sup>

傳記的敘事並非簡單的將既有史料拼湊組合，而是經由作者組織、取捨和重述而成，這當中即隱含了作者如何敘述傳主的問題。即使僧傳多由既有的碑塔傳文連綴而成，一旦經過作者的取捨剪裁，就已隱含其構思觀點，必須視之為獨立的傳記。所以，從某個角度而言，歷史也是一種創作，其中必隱含作者性及人為建構性，只是它

---

<sup>18</sup> 張素卿，〈從《左傳》敘事論中國史傳研究的一個發展方向〉，《全球化下中華文化的發展研討會論文集》（香港：香港中文大學，2003年），頁155-183。

的創作必須以既有史料為基礎，就此點而言，它與文學敘事的虛構性有明顯的差異。

作者在文本中選擇的講述者即是敘事視角，透過該講述者的視角來發展故事，則同樣的故事，不同的視角，就會有不同的詮釋。傳統傳記理論往往視敘事語言為一透明的媒介，以為選用正確的文字即可準確傳達事件，納杜爾在《傳記：虛構、事實與形式》的緒論說：「構成一本傳記的是語言和敘述方式，而不是內容。建立傳記作品價值的不是事實，而是事實的表現（presentation）。」<sup>19</sup>事實上，無論作者如何宣稱其寫作的客觀性，其作品也絕不僅僅只是記錄，必然包含他對傳主生命材料的解釋、組合於其中，所以我們應將重點放在表達方式上，而不應僅僅只是像歷史家般去考證材料的正確性。傳記是以人物為敘述對象的一種文體，傳主一生的經歷，必須經過邏輯的串連，將之編成線性組織，再按此線性順序，形成一個有情節連貫和起伏的佈局，這個佈局便會決定哪些事件要敘述及如何敘述的問題，這也是撰寫傳記之前，往往會先為傳主編寫年譜<sup>20</sup>的原因。所以，當作者在統籌組合傳主一生經歷的同時，已為傳主生命建立了主題旋律，「作為一種文類，傳記的挑戰是傳記作家如何一手拿著語言作工具，一手拿著傳主一生的資料去創造

---

<sup>19</sup> 引自 Ira Bruce Nadel(納杜爾), *Biography : Fiction , Fact and Form* (Landon:Macmillan,1984) p3. 翻譯參考廖卓成，〈《傳記：虛構、事實與形式》評述〉，《書目季刊》（第 23 卷第 1 期），頁 119。

<sup>20</sup> 年譜是以編年的形式記述譜主一生經歷及相關的人與事，可以提供研究傳主的素材，同時因敘述譜主的社會活動，能夠多方面反映社會生活面貌，具有重要的學術價值。

一件真實而滿意的作品。」因此，「敘述不只建構傳主，更控制我們對傳主的印象，我們就能夠了解傳記的豐富性和複雜性了。」<sup>21</sup>

文本分析的方法必須相應於研究對象的特質，余國藩先生謂：「歷史都是過去事件的言辭陳述，是一種『敘述出來的故事』，因而也會具有多數敘事文學所共有的某些形式特徵。」<sup>22</sup>因此，王靖宇先生爲了有助於建構中國敘事文普遍性的敘事分析架構，將西方敘事學的一些觀念和方法應用於中國早期敘事文的分析，從情節、觀點、人物和意義這四個敘事文必不可少的要素進行《左傳》的敘事分析，對中國敘事文學的研究視野相當具有啓發作用。<sup>23</sup>當然運用西方敘事理論的分析，是否能貼切於中國僧傳文本的特質，是一個有待檢驗的問題，所以筆者並不贊同對方興未艾的敘事理論照單全收，而

<sup>21</sup> 以上兩段引文，引自 Ira Bruce Nadel, *Biography: Fiction, Fact and Form*, p.151-155. 翻譯參考廖卓成，〈《傳記：虛構、事實與形式》評述〉《書目季刊》（第23卷第1期），頁119。

<sup>22</sup> 引自氏著，〈歷史、虛構與中國敘事文學之閱讀〉，《余國藩西遊記論集》附錄一（台北：聯經出版社，1989年），頁223。

<sup>23</sup> 王靖宇先生參考 Robert Scholes（羅伯特·斯科爾斯）和 Robert Kellogg（羅伯特·凱洛格）合著的 *The Nature of Narrative*（敘事文的特性）一書，所提出敘事文的四種特質：情節（plot in narrative）、觀點（point of view in narrative）、人物（character in narrative）和意義（meaning in narrative），這四種要素可說存在於任何類型的敘事作品中，具有相當的普遍性和涵蓋性。（N.Y.: Oxford U. Press, 1966），p82-282. 參見氏著，〈中國早期敘事文論集·中國敘事文的特性——方法論初探〉（台北：中央研究院文哲所籌備處，1999年），頁6。

是從中尋找具啟發性的觀念，使僧傳文本的分析架構能更具體而深入。以僧傳的特性而言，同樣可以這四個層面來分析僧傳文類的敘事特質，以彰顯僧傳作者的創作精神：透過敘事結構的分析，了解僧傳的深層結構意涵；透過敘事視角的分析，了解僧傳敘事的主、客觀元素；透過敘事人物的分析，了解高僧人物的塑造；並從中歸結整部僧傳的主題意涵。這並不是直接栽植西方的敘事觀念來討論中國僧傳文獻，而是希望從中國既有敘事傳統出發，借用西方敘事學的分析架構，啟發僧傳研究新的思考面向。

當然，每一種分析理論都有它的優、缺點，敘事研究是從創作的角度，著力探討作品的敘事特徵與結構關係，深化我們對作品本身的結構、表現方式、審美特徵乃至主題意涵的認識。但是敘事研究也有其侷限，其重點不在詮釋個別作品，而在於探究敘事作品共通的結構、成分、規律和特色。由於其只重視作品本身共通的敘事規則的探討，相對而言，在某種層面上，較為忽略作品與社會、歷史、文化等外緣環境的互動關連。因此，筆者以為除了僧傳的敘事探討，也應注重僧傳本身的歷史性意義、宗教性意涵，以及文本產生的外緣時代環境的影響性等問題，以補敘事理論本身之不足。

高僧傳記是作者根據既有材料敘述出來的，了解作者的敘事手段，當我們在看僧傳時，就不會只是在閱讀高僧生平史實，而可以更進一步揭發作者敘事的企圖，如此，對僧傳的思考視野將變得更加寬廣而多層。所以，我們不該只是一味探求作者寫作的年代，以及傳主生存年代的真實性，更應注意讀者面對本文的年代，因此會發現這當中有三層不同的歷史情境：一是傳主的，二是作者的，三是讀者的。因此，對於僧傳的研究，應該關照這三者不同的歷史情境的

交織，所產生的敘事結果，並針對文本本身的宗教性，深入更核心的宗教精神的詮釋層次。歷史研究可以做為我們詮釋活動的前理解，增加我們對於本文歷史背景的掌握，以便更能深入解釋本文，但是，若只停留在歷史考證階段，其實與真正的理解活動已經脫節。因此，對於佛教中兼具記人與記史功能的僧傳研究，可以另闢蹊徑，從中國佛教文化發展的脈絡，結合文學、歷史和宗教的視角來解讀高僧傳記的敘事特質，分析高僧傳記的敘事元素和組織架構，以期建構一個能普遍運用於中國僧傳文學研究的分析基模。

## 五、僧傳文本敘事分析的操作：以《宋高僧傳·慧昭傳》為例

任何傳記在作者下筆時，對作品中的章節安排，及其功能和意義必有一「先在結構」，依此對史料加以分解、斟酌、改動、調整和完善，賦予傳文以外在形體，方能完成傳記的敘事結構。<sup>24</sup>所以，任何類型的傳記，無論作者如何宣稱其寫作態度的客觀性，其作品也不可能僅僅只是生平的還原而已，必然包含他對傳主生平材料的重組、解

---

<sup>24</sup> 結構一詞在敘事學體系中，雖已是名詞，但在中國詞源上看，它是動詞、或具有動詞性。「結構的動詞性」，是中國人對結構的獨特認知，它將結構視為一個過程，因此，我們考察敘事作品的結構時，既要視之為已完成的存在，又要視之為正在完成中的過程。它具有自身的完整性，各部分間不是可以機械式拆解的，而有氣脈神韻貫注於其間，形成一個統一的生命體。不對結構進行動詞性解讀和生命感的體驗，則難以窺見結構的深層奧秘。楊義，《中國敘事學》，頁 38-49。

釋於其中。

敘事結構取決於敘事對象，高僧傳記的結構要素，決定於「高僧」特有的精神修持和生命價值發展而成。世尊可說是高僧求法的終極典範，他在娑婆世界苦修成道的歷程，成為後代僧侶求道修證的仿效對象，所以中國佛教僧傳的敘事結構，大抵是以佛傳中八相成道的敘事模式予以增減，再加上中土史傳敘事規則的影響，形成中國僧傳特有的敘事方式，以彰顯此一特殊群體的生命型態。高僧群傳的人物、情節有很強的類似性，敘事結構大抵亦類似，《高僧傳》和《續高僧傳》，較能在既定的敘事模式中，因應不同人物生平的差異而有所調整，相對而言，《宋高僧傳》較之前二部僧傳，敘事結構性最強，無論傳主的生平多麼豐富，都可將之簡化納入既定的敘事模式中。它重視的是一位高僧的典範性被記錄下來，所以重點似乎已經從個人生平情節，轉化成以一個固定的敘事結構來完成一群高僧的生命記錄，以標示高僧人物的存在意義，這是《宋高僧傳》與前二傳很不相同的地方。加之它是傳統僧傳十科分類最後的繼承者，歷來學者研究多集中於前二部僧傳，而忽略《宋高僧傳》的價值，實則此傳繼承並恪守前二部僧傳所累積形成的敘事結構，因此，以《宋高僧傳》的敘事結構為例，更能體現佛教聖徒傳記必備的敘事內容。

從《宋高僧傳》可歸納出一篇高僧傳記的結構點<sup>25</sup>，依序包括：

---

<sup>25</sup> 結構主義敘事分析理論中，關於敘事文的「結構點」分析，可做為我們分析僧傳敘事結構的參考理論。俄國普洛普（V. Propp）在 1928 年出版《民間故事型態學》一書，他以故事結構為研究重點，重視結構中的單元組織和結合方式，分析俄羅斯一百多個民間故事，歸納出三十一個「功能」（function），是故事組成的基本單元，這些功能受到一固定的結構制約，

(一) 出身世系，(二) 出生瑞兆，(三) 性格特質，(四) 出家因緣，(五) 修證求道，(六) 駐錫度化，(七) 臨終遷化，(八) 封諡功德，(九) 補述，(十) 評贊。高僧人物本身已經規範了傳記的敘事結構，而僧傳的敘事結構又會形成一貫的敘事風格來取擇史料，進而影響所形塑的高僧形象，因此，人物和結構之間，形成一種互為影響的關係。結構並非一成不變的機械框架，而能有機地協調增減，使每一個敘事環節，順著傳主人生時序的推進而展現生命發展的層次感，所以個別傳記相應於高僧獨特而個殊的人生遭遇仍有相當的差異。

敘事模式主要分析故事如何串連，及情節發展的邏輯結構。《宋高僧傳》每一篇傳文都以類似的敘事結構來進行書寫，有一個俯瞰全篇的敘事者，按時間順序來鋪排故事，不若小說好用多線情節交織敘事的結構。這種書寫方式，形成了一個固定的敘事模式：捨俗→求道→利生。

這種模式具有一種框架作用，使讀者只要一看到僧傳，即能形成

---

按照一定的結構次序出現。參考張寅德選編，《敘述學研究》（北京：中國社會科學院，1989年），頁3-4。以及高辛勇，《形名學與敘事理論》（台北：聯經出版社，1987年），第一章俄國形式主義，頁30-3。法國格雷馬斯（A.J. Greimas）將普洛普的結構「功能」點，修正為二十個結構點（point），並且認為外在結構的變化，其實是由一基本形式衍生而來，此即深層模式。布雷蒙和普洛普類似，也視「功能」為敘事結構的基本單位，但他從敘事的內在邏輯關係，另外提出「事綱」，作為敘事結構的基本單位，一個「事綱」，由三個功能結合而成，包括：可能、過程和結果。他認為這個敘事模式，適用於任何敘事文類的分析。參考高辛勇，《形名學與敘事理論》，第三章結構主義與敘事理論，頁144-152。

對傳主生命歷程的預期想像和宗教理解。《宋高僧傳》有很強的結構模式，不論傳主的生平多麼豐富，都可以將之簡化納入既定的敘事結構中，如此固定的敘事模式，是其強烈的特色？還是僵化呢？情節的機械化，可能影響了人物形象的鮮明程度，然而，贊寧重視的是一位高僧的典範性被記錄下來，所以重點似乎已經從個人生平情節，轉化成以一個固定的敘事結構來完成一群高僧的生命記錄，所以藝術的創造性並非贊寧撰作的重心，傳遞宗教的實踐精神才是其目的。

任何敘事文體必然都有一內在於其敘事結構所決定的基本意涵。敘事學所強調的敘事主題，指的就是文本內容的意義或基調，這關係著作者對於題材的特殊態度。從敘事模式可以觀察出敘事者透過文本所欲表達的思想意向，當我們閱讀僧傳時，會發現高僧生平敘事模式化的特色，這是因為作者除了敘述高僧的生命歷程之外，其實更藉此模式向讀者揭示一種修行者的生命態度。由於《宋高僧傳》基本敘事結構是以傳主完整的生平作為架構，在高僧捨俗、求道、利生的模式前後，加上誕生和臨終的情節，正是將高僧生命予以聖化<sup>26</sup>的重要環節。此中又可將之歸納為兩種層面的內

---

<sup>26</sup> 伊里亞德（Mircea Eliade，1907-1986）從「聖」與「俗」的二元對立結構之辯證性、顯聖類型與象徵系統等，展開對於宗教經驗意義的揭示及宗教現象的闡釋，主要是以神聖的本質探究作為宗教核心。他認為宗教是人對神聖的體驗，而視神聖為人類意識結構中的要素。事實上，伊里亞德所用的「神聖」概念的意義，是從奧圖（Rudolf Otto，1869-1937）的觀念借用來的。奧圖所從事的是宗教經驗的型態分析，其「神聖」一詞是與「凡俗」相對立的概念，指涉的是那個超脫於世俗的世界。參見氏著，《聖與俗：宗教的本質》（台北：桂冠圖書公司，2000年），頁59。蔡耀明主張佛

容：自求解脫和廣度眾生。前者指高僧捨俗、求道的敘事；後者是高僧弘化利生的敘事，此二種內容結合，形成佛教聖徒傳（Hagiography）的基本敘事主題。加上佛傳神話性特質的影響，使得僧傳對於高僧超越世俗的求道典範及修行生活的描述，頗不同於中國史傳人物傳統，神通感應事蹟的表現普遍存在於僧傳中，幾乎成為多數高僧傳記共具的敘事特質。

所謂敘事視角，是指一篇敘事文中作者所選取的敘事者（Narrator）敘述故事所採取的視角（Perspective）。<sup>27</sup>就像運用「鏡頭」來呈現

---

教不應採用西方宗教學的「神聖」概念，應將「神聖」（sacred）一詞的「神」字去掉，直接以「聖」或「聖化」（sanctification）來代替。參見氏著，〈從佛教的聖化觀探討《大般若經·第四會》的般若波羅蜜多的聖化理路：兼論在親見不動佛國的時刻表現出來的對聖境的感知品質〉，收錄於盧蕙馨編，《宗教神聖：現象與詮釋》（台北：五南出版社，2003年），頁210-222。

<sup>27</sup> 敘事者不同於作者，胡亞敏：「文本中的敘事者與真實作者有別，真實作者是創作或寫作敘事作品的人；敘事者是真實作者的代言人。敘事者身上有時也會有真實作者的影子。真實作者與敘事者是兩個不同的概念，前者是生活在現實世界的人；後者則是真實作者的產物，敘事者在文本中只是虛構之物。」參見氏著，《敘事學》（武昌：華中師範大學出版社，1994年），頁37。楊義也認為西方敘事學將敘述者、隱含作者和真實作者做了細緻的劃分，其實，所謂敘述者無非是作者在文本中的心靈投影，或者他故弄玄虛的一種敘事謀略。但中國人評論作品，講究「知人論世」，應該透過文本和真實作者進行心靈對話，認真考察從真實作者到文本的敘述者的心靈投影的方式，往往具有解開文本蘊含的文化密碼的關鍵性價值。因

故事，敘事視角是「作者把他體驗到的世界轉化為語言敘事世界的基本角度」<sup>28</sup>。一般而言，敘事視角約可概括為三類：一、全知視角：以全知觀點來敘事，視角可隨時變化不受限制，以照顧到人物內在思想和外在行動變化的關連。採用此種觀點，便於將歷史發展的來龍去脈及其複雜的因果關係合理地置入故事之中。二、限知視角：敘事角度或定位於某個人物，故事發展依據此一人物的知識、情感、知覺來鋪陳表現；或輪流採用幾個特定人物的視角，來展現事件發展的不同階段；或採多重視角，從各個人物不同的視角反覆呈現某一事件，以拼合其故事的完整性。三、客觀視角：此種敘事方式是排除一切人物的思想情感的傳達，將敘事視角限定於人物外在的語言、行為及其與環境事物的互動，就像檔案記錄一般，不對人物內在、事件因果表達任何意見。<sup>29</sup>

敘事視角是歷史敘事一直以來不斷被關注的焦點，因為敘事者觀看故事的角度、敘述的方式、介入故事的程度、對傳主的看法及其與

---

此，作者和敘述者的關係，是形與影、甚至是道與藝的關係。參見氏著，《中國敘事學》，頁 217。

<sup>28</sup> 楊義，《中國敘事學》，頁 207。

<sup>29</sup> 參考胡亞敏，《敘事學》，頁 36-49。另外，法國結構主義敘事研究的一位代表人物熱奈特（Gerard Genette），從敘事「語氣」的不同，將敘事聚焦分成三種模式：一是零聚焦，或稱全聚焦，敘事者是全知者，可縱貫古今，統籌全局，即通稱之全知觀點；二是內聚焦，敘事者置身於故事之中，以某一人的角度進行觀察，即通稱之限知視角；三是外聚焦，敘事者從旁觀角度，對故事、人物進行客觀描述，即通稱之客觀視角。參考高辛勇，《形名學與敘事理論》，頁 33。

讀者的關係位置等，對於傳主將產生不同的解釋和評價。作者便是仰賴敘事視角來組織傳主生平情節，並將他所欲傳達的道德評價或歷史鑑戒隱含其中。即使作者如何自覺地在敘述言詞中保持客觀，事實上，已不知不覺由其不自知的內在理解和思想意識來說故事了——這是敘事不可避免的主觀性成分，因此，對讀者而言，了解作者的詮釋角度和敘事策略，才能掌握其言論的深旨或意涵。

中國傳統史傳敘事往往採取第三人稱全知視角，才能全面探究史實的來龍去脈，及其背後複雜的因果關係，並藉由用字褒貶達到以史為鑑的目的，由此可知中國史家所肩負的歷史和道德使命。依筆者觀察，中國僧傳從《高僧傳》、《續高僧傳》到《宋高僧傳》，敘事視角都是承襲傳統史傳，以第三人稱全知視角來進行敘事，全知的敘事者可隨時轉換其視角，以掌握故事全局的進行。就實際操作而言，敘述故事的視角並不一定通篇統一，有時會隨情節轉變而流動，以增加故事的藝術表現。

以《宋高僧傳》卷十八〈唐武陵開元寺慧昭傳〉為例，此傳情節頗富傳奇色彩。全傳先以第三人稱全知視角描繪慧昭性格特質：

其為僧也，性僻而高，恒修禪定，貌頗衰羸，好言人之休戚，而皆必中。與人交言，且不馴狎。閉關自處，左右無侍童。每日乞食，里人有八十餘者云：「昭居此六十餘年，其容貌無異於少時昔日也。」但不知其甲子。<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> 范祥雍點校，《宋高僧傳》，頁 459。

慧昭是一位特立獨行，好預言他人吉凶的修行人，性格孤僻，然而閉關自處時，全知的敘事者卻能敘其行止。年齡是貫穿全文的重要線索，藉以凸顯慧昭的高壽，所以藉一位八十餘歲老人的視角來描述慧昭的年齡：「昭居此六十餘年，其容貌無異於少時昔日也。」這種超乎常態的生命樣貌，若不藉由故事中的第三者的視角，決無法取信於讀者。

接著，敘述慧昭遇故人長沙王之六世孫陳廣，且悲且喜問曰：「陳君何來之晚乎？」陳廣心之所思，只有利用全知視角才能全然為讀者得知：「自揣平生不識此僧，何言來晚？」接下來從「昭曰」以下，全文有三分之二篇幅是慧昭以第一人稱向陳廣陳述他與長沙王的淵源及後來出家過程：「我劉氏子，宋孝文帝之玄孫也。……」既然以「我」為自述人稱，視角就不可能全知，只能限於慧昭自己的觀點。

慧昭自言：我原是南朝劉宋孝文帝之玄孫，生於梁普通七年夏五月，年三十於陳朝為卑官，與友沈彥文為詩酒之交，同侍長沙王門下，後因長沙王兄弟被誅，乃與沈避禍於山林，「拾橡栗而食，掬溪澗而飲，衣一短褐，雖寒暑不易，以待所憂之所定。」後遇一老僧謂吾：「骨法甚奇。」勸吾曰：「塵俗以名利相勝，竟何有哉？唯釋氏可以捨此矣。」我接受了他的建言，從此不問世事，一過十五個年頭。這是慧昭自言出家前的歷程。

接著，繼續藉由慧昭的視角陳述陳、隋的歷史興衰：陳滅隋起，我與彥文訪故都建業，宮闕盡毀，文物衣冠，蕩然而盡。故老相泣，而長沙王於遷徙流放中，仍日日沈淪於酒色，「吾與沈再拜於前，長沙悲慟，久之瀝泣而起，乃謂吾曰：『一日家國淪亡，骨肉播遷，豈非天乎？』」君臣舊義，於此可知。及長沙王及好友彥文相繼去世，睹此家國親近之更替死滅，乃剃髮為僧，遁跡會稽山佛寺二十年，「時

已百歲矣！」這是慧昭自己親說，應該可信。「雖容體枯瘠，而筋力不衰，尚日行百里。」印證了當年老僧說他骨法奇特的事實。

在慧昭的自述中，又用回溯法，倒敘十一年前夢見長沙王在夢中話舊傷感，並託付：「後十年，我之六世孫廣當官於此郡，師其念之。」所以一見陳廣，即悲喜交加曰：「何來之晚乎？」因為自夢後過了十一年才與陳廣相見。

從以上慧昭自述，推估他自梁普通七年生，至唐元和十年，與陳廣相遇，已二百九十歲，歷經梁、陳、隋、唐四朝更迭的人世滄桑。至此運用第一人稱限知視角，集中於傳主自身的視角，將其半生經歷娓娓道來，同時約束廣大時空於慧昭生命史的推進，增強敘事的真實感，給讀者以真誠自白的餘韻意味，令人感歎其人生際遇之曲折漫長，讀來無限感傷。

文末換回第三人稱全知視角，慧昭對於人生際遇曲折如夢，不禁悲惋，「泣下數行」。陳廣本好浮圖，因求慧昭為師，隔日慧昭竟已遁去。至太和初年，又與慧昭不期而遇於道途，陳廣再度請求隨慧昭為物外之遊，慧昭同樣許之，卻同樣於翌日遁去。「廣茫然若有所喪，神情沮敗，自是盡不知所往也。」慧昭的作為令人難以理解，或許他是以人生際會無常來啟悟陳廣；而陳廣二度與昭遇而復別，應也深切感悟此理，因而變跡不知去向。慧昭何以不念恩地之裔孫邪？贊寧通曰：「神仙隔一塵，猶未可與之遊。且廣是具縛凡夫，昭為度世上士，飛鳶與淵魚蹤跡相遠。此何怪歟？」<sup>31</sup>或許，因為慧昭的啟悟，陳廣將成為另一個慧昭吧？全文從敘事視角的流動運用，俯瞰慧昭漫

---

<sup>31</sup> 范祥雍點校，《宋高僧傳》，頁 462。

長一生，逆推作者心靈思維，更可感受贊寧溫和細緻的筆觸，和對修行生命的真誠禮讚。

人物形象塑造方面，整部僧傳多為僧人求法及傳教活動的外部描述，對於傳主的性格多用三言兩語簡潔說明，傳主內在思想和感情變化的描述含蓄，所以，人物性格的刻畫往往一貫到底，多屬「扁形人物」<sup>32</sup>。常遇是少數性格有轉折改變的「圓形人物」之例。他早年極力擺脫世俗聲名，隱跡於山林，尤其具有強烈的向道之心，千里涉雪朝禮華嚴寺求見文殊聖容，並且燃右手中指以為供養，以至誠故，感見金光燦爛的金色世界，令常遇「悲喜交感」，由是久居山頂十七年，潛心克念，不遺寸陰。晚年，卻一反從前精警修道的態度，變得瘋癲佯狂：「易舊規，或拊掌大哈，或擊石異語，類不輕之海記，同楚客之佯狂。」<sup>33</sup>

《宋高僧傳》中，高僧的基本形象，建立在外貌「相好莊嚴」的基礎上，若無殊特外表，則強調其性格之與眾不同。由於全書多以第三人稱全知觀點敘事，對高僧的外在動作、語言的描述，多於內在心靈思想的刻畫。然而，思想是呈現傳主內心世界的基點，由此看來，《宋高僧傳》人物形象的塑造不是以凸顯個別高僧的精神特質為目的，而是以高僧群體的印象不斷疊合於讀者腦中，來累積起時代高僧的整體形象。從人物敘事的角度來看，這也許是缺點，但

---

<sup>32</sup> 以福斯特《小說面面觀》的分法，將人物分成「圓形人物」和「扁形人物」。

圓形人物是指人物的性格從出場到終場有發展轉變；扁形人物是指整個故事中，人物個性始終保持不變，十分單純，易於辨識和留下記憶。（台北：志文出版社，1980年），頁92。

<sup>33</sup> 范祥雍點校，《宋高僧傳》卷21〈唐清涼山祕魔巖常遇傳〉，頁542。

是，就僧傳敘事模式的運用而言，《宋高僧傳》所欲展現的，並非每位高僧獨一無二的存在，而在傳遞一個時代，一群同類型的修行典範，所以他的重心是高僧宗教實踐精神的傳揚，而非傳記人物的藝術經營。從讀者對傳記的期待而言，這是本傳不足之處；但是從另一個角度來說，這正是其僧傳的敘事特質。

《宋高僧傳》前有傳文，後有系、通作為贊評的形式，乃承襲自中國傳統史傳而來，多數傳文數百字，以記錄傳主重要經歷為主，而且，受到史傳傳統的鑑戒觀念影響，僧傳敘事中往往亦隱含道德教化的意義。其次，它承襲雜傳體製的敘事特質，能在短小的篇幅中，選擇傳主較具特殊性或戲劇性的生命情節作為敘事核心，使得僧傳能在有限篇幅中，展現高僧特殊的人格精神。

綜之，由僧傳的敘事結構、主題意涵、敘事視角及人物經營等元素的分析，加上高僧特殊的宗教人物特質，形成佛教傳記獨特的書寫模式，兼具高僧自求解脫和行道度化兩方面修行歷程的敘事元素，再配合時代佛教發展的歷史因素，及僧傳史家撰作的宗教鑑戒及宗派意識作用的觀察，即可建立僧傳在宗教、歷史及文學這三個層面探討的立體架構，作為開展僧傳研究的分析基模。

## 六、結語

中國僧傳以記錄高僧求道歷程為主線，並旁及傳主時代的佛教發展實況，可說是結合了傳記文學、宗教修持和歷史記載三方面的內容，過去佛教和史學研究領域，僅僅將僧傳視為佛教史書來看待，忽略其獨立自存的傳記價值，實則窄化了高僧傳記文本意義的多樣性。因此，對中國佛教高僧傳記敘事與解釋共構的特質進行評

價，實有助於挖掘歷代僧傳的豐富性價值。學術界關於這方面的研究相當缺乏，因此，本文提舉一個值得嘗試的解讀路徑——由敘事的角度來分析僧傳的多重內涵，以界定其佛教傳記文學這一面向的特質。這個解讀模式對僧傳定位的探索如果可以被接受，將可以開拓僧傳在宗教、史學之外，另一個文學層面的探討路徑，豐富僧傳的文本價值；並且，形成一種可行的解讀模式，重新來檢視中國歷代僧傳。亦即，從中國佛教文化發展的脈絡，結合文學、歷史和宗教的視角，由敘事的角度來分析僧傳的敘事內涵、敘事元素和組織架構，實乃一可行之研究路徑。

其次，中國僧傳有悠久的發展歷史和豐富的著作成果，只是一直以來很少成為研究的焦點，即使少數僧傳研究仍受限於佛教史書的觀點，無法將僧傳與其所隱含的想像、虛構，和人為意識操控成分聯想在一起。本文藉由敘事學的分析，提供對高僧傳記內容分析可行的研究路徑，未來透過這個僧傳解讀基模，可以對中國佛教傳記進行歷時性的研究，建立中國佛教傳記文學史的脈絡。

## 主要參考文獻

### 一、古典文獻

- 梁 慧皎：《高僧傳》，《大正藏》第 50 冊。  
唐 道宣：《續高僧傳》，《大正藏》第 50 冊。  
宋 贊寧：《宋高僧傳》，《大正藏》第 50 冊。  
宋 贊寧著，范祥雍點校：《宋高僧傳》，北京：中華書局，1982 年。

### 二、現代論著

- 王靖宇 2001 《中國早期敘事文論集》，台北：中央研究院文哲所籌備處出版。
- 〔荷〕米克·巴爾（Mieke Bal）著，譚君強譯 1995 《敘述學：敘事理論導論》，北京：中國社會科學出版社。
- 李劍亮 1994 〈《宋高僧傳》的文學史料價值〉《杭州大學學報》第 24 卷第 1 期，頁 17-23。
- 李玉珍 1998 〈Kieschnick John（柯嘉豪）：《The eminent monk：Buddhist ideals in medieval Chinese hagiography》書評〉《新史學》第 9 卷第 2 期，頁 187-192。
- 李紀祥 2001 《時間、歷史、敘事：史學傳統與歷史理論再思》，台北：麥田出版社。
- 李坤寅 2002 《釋迦牟尼佛傳記的神話性初探：以八相成道為例》，台北：輔仁大學宗教所碩士論文。
- 牧田諦亮 1978 〈贊寧與其時代〉《佛教人物史話》，台北：大乘文化出版社，頁 351-381。

- 阿部肇一著，關世謙譯 1988 《中國禪宗史——南宗禪成立以後的政治社會史的考證》，台北：東大圖書公司。
- 侯傳文 2002 《佛經的文學性解讀》，台北：慧明文化出版社。
- 胡亞敏 1994 《敘事學》，武昌：華中師範大學出版社。
- 高雄義堅私著，陳季青等譯 1987 《宋代佛教史研究》，台北：華宇出版社。
- 高辛勇 1987 《形名學與敘事學理論——結構主義的小說分法》，台北：聯經出版社。
- 浦安迪演講 1998 《中國敘事學》，北京：北京大學出版社。
- 海登·懷特 (Hayden White) 著，張京媛編譯 1993 《新歷史主義與文學批評》，北京：北京大學出版社。
- 梁啟超 1989 《佛學研究十八篇》，北京：中華書局。
- 曹仕邦 1999 《中國佛教史學史——東晉至五代》，台北：法鼓文化出版社。
- 曹剛華 2006 《宋代佛教史籍研究》，上海：華東師範大學出版社。
- 張曼濤主編 1978 《中國佛教史學史論集》，台北：大乘文化出版社。
- 張素卿 1998 《敘事與解釋——《左傳》經解研究》，台北：書林出版社。
- 陳垣 1983 《中國佛教史籍概論》，台北：新文豐出版社。
- 彭雅玲 1993 《史通的歷史敘述理論》，台北：文史哲出版社。
- 楊義 1998 《中國敘事學》，嘉義：南華管理學院。
- 廖卓成 1989 〈評述兩本論傳記的書——《書寫生命》(《Writing Lives》by Leon Edel) 與《傳記：虛構、事實與形

- 式》(《Biography: Fiction, Fact and Form》by Ira. Bruce, Nadel)《中國文學研究》第3期,頁185-201。
- 鄭郁卿 1990 《高僧傳研究》,台北:文津出版社。
- 釋智慧 1996 〈從《高僧傳》的撰寫及組織架構探其特色〉《護僧雜誌》第2期,頁12-33。
- 龔雋 2005 〈唐宋佛教史傳中的禪師想像——比較僧傳與燈錄有關禪師的書寫〉《台大佛學研究中心學報》,第10期,頁180。
- 山内晉卿 1921 〈高僧伝の研究〉《支那仏教史之研究》,京都:佛教大出版社,頁1-41。
- 丸田教雄 1973 〈宋僧贊寧佛教史觀〉《龍谷大學佛教文化研究所紀要》第12期,頁143-147。
- 石井修道 1987 〈《大宋高僧傳》から《大明高僧傳》へ——十科の崩壊と高僧傳の斷絶〉《宋代禪宗史の研究:中國曹洞宗と道元禪》,東京:大東出版社。
- 安藤智信 1971 〈宋高僧傳著者贊寧の立場〉《印度學佛教學研究》19號,頁325-329。
- 牧田諦亮 1953 〈君主獨裁社會に於ける佛教團の立場(上)——宋僧贊寧を中心として〉《佛教文化研究》第3期,頁63。
- 牧田諦亮、井上四郎編 1977 《宋高僧傳索引》上中下,京都:平樂寺出版社。

- 牧田諦亮 1989 〈高僧伝の成立〉《中国仏教史研究》第三，東京：大東出版社，頁 1-72。
- 牧田諦亮 1955 〈宋代における佛教史學の發展〉《印度學佛教學研究》，3：2，頁 249-251。
- 林傳芳 1979 《中國仏教史籍要說》上，京都：永田文昌堂。

Arthur F. Wright, 1990

“Biography and hagiography: Hui-chiao’s Lives of Eminent Monks” in *Studies in Chinese Buddhism*, edited by Robert M. Somers, New Haven and London: Yale U. Press, pp.73-111.

Koichi Shinohara (篠原亨一), 1994

“Biographies of Eminent Monks in a Comparative Perspective: The Function of the Holy in Medieval Chinese Buddhism” 《中華佛學學報》第 7 期，頁 477-500。

Kieschnick John (柯嘉豪), 1997

*The eminent monk: Buddhist ideals in medieval Chinese hagiography*, Honolulu: U. of Hawaii Press.

The Construction of Research Method in  
Biographical Literature of Buddhism  
— — From the Narrative angle to interpret the  
Hagiography of the Eminent Monk

Jing-Jia Huang\*

Abstract

Hagiography of the eminent monk is a combination of Buddhism, history and literature, based on the eminent monk's practice of his religious belief, to offer a great moral example for the followers. However, the author based on selected historical materials and adaptation to build up a typical figure of an eminent monk, behind the creation there often carried the religious mission of the Buddhist monk. Narratives itself is a subjective interpretation activity, the narrator's viewpoints towards the main character of the biography, the way of narrating and the degree of involvement to the story, as well as the relative position with the readers, are all contributing to the image of the main character of the biography. Therefore, this article is based on the multiple properties of the Buddhist monk's biographies, to review on the limitation of the previous Buddhist monk's biographies that was mainly based on textual research of historical materials, and try to figure out the possibility of study Buddhist

---

\* Assistant Professor, Department of Chinese Language and Literature,  
National Taitung University.

monk's biographies by narrative methods. Take "Song Gaoseng Zhuan" as an example, to find out how eminent monk's image was built and what the religious meaning was behind the eminent monk's moral practice. The purpose is to set up a basic interpretation foundation of Buddhist monk's biography, and so as to extend the different research ways on the Buddhist monk's biography and the value of the text, and to examine the development and progress of the traditional Chinese Buddhist monk's biographies of all the past dynasties

Keyword: Narrative, Research method, Song Gaoseng Zhuan, Zanning,  
Buddhist literature.