

宗教英雄的解構與重構—— 以唐代釋儀光聖傳為例*

簡齊儒**

〔摘要〕

聖傳書寫，是傳記文學的一種重要體例，其敘述重心在於傳主何以為聖的敘事鋪陳，其於中國佛教教內敘述體系以及教外雜傳小說系統，咸有各自的書寫傳統。盛唐流傳的儀光禪師傳說，係是中國早期聖傳例證，其「拒色殘身」的驚悚母題充滿著傳奇色彩。

從專業宗教聖傳角度探知，牛肅創寫的雜傳《紀聞》〈儀光禪師〉一文，在教內聖傳體系，拒色傷身之情節前有所本（《賢愚經》），況且，牛肅的紀錄亦被宋代正統教內聖傳《續高僧傳》汲錄引用，顯示雜傳被引成教內聖典，將釋儀光視為宗教聖主之意圖。釋儀光歷經著英雄考驗模式的常軌，即「遺棄—引渡—女色考驗（斷根假性死亡）—成就（再生）」之過程。在牛肅的筆下，以釋儀光經歷人世間最大的考驗「美色、慾望」，作為成聖的試煉及確認，他歷經「斷根—假性死亡」模式，揭示精神超脫與重生，其形跡表露著「儒釋道」混融之人生理想。在牛肅所建構的雜傳敘述，被當作佛教經典，釋儀光成為中國高僧之宗教文化英雄典型。

然文本讚譽釋儀光之餘，似乎隱藏著諷刺他宗教霸主坐大之嫌，散發敘述的可疑性。釋儀光傳說掩藏「記奇諷諭」之雜傳作意，隱隱然藏匿著宗教英雄的解構與重構意義。本文將探索聖傳敘事的兩面性，及傳說背後的文化隱喻。

*非常感謝兩位匿名審查委員嘉許與鼓勵，委員們惠賜寶貴且細緻的建議，與詳盡靡遺摘陳意見惠予指正，針對佛教戒體定義、唐代律學發展、文本解讀、行文篇幅……等方面，提供了前瞻且精闢意見，尤其多述深厚佛教觀念之提點，筆者醍醐灌頂深受啟益，並盡力修正，如力有未逮之處，文責自負，特此謹致謝忱。

**國立臺東大學華語文學系助理教授

關鍵詞：聖傳書寫、拒色殘身、死而再生、宗教英雄

一、緒言：可疑的聖傳

（一）前言：聖傳書寫

聖傳書寫，作為傳記文學的一種重要體例，其結合了：傳記「何以為記」，與宗教「何以為聖」，企圖建構出宗教英雄所該有的聖性，與可傳性。是故，聖傳書寫其敘述重心總涉及傳主「何以為聖」的宗教敘事鋪陳，其書寫主要目的，多輔佐傳播教義，作為引領信仰徒眾，從生活走入宗教，宣揚傳主可資學習、或人格典範的事蹟紀錄。除了正規的聖傳書寫（暫稱「教內聖傳」）之外，中國尚有規模豐富的史傳書寫系統，這些史傳、雜傳、小說等文體，亦收錄許多正史（皇室、朝臣、文士、列女……）以外，各行各業許多值得記錄的「紀傳體式」，其中宗教人物，亦被蒐羅其中，與教內聖傳的宗教傳主的類型、傳記內容（本文或稱「教外聖傳」），題材多有重複，但兩者的書寫風格，卻可以因為撰寫的動機不同，而有所差異。

中國佛教教內敘述體系以及教外雜傳小說系統，咸有各自的書寫傳統，但甚有相互借用、汲引的現象。教內傳記，其敘事重心在於傳主如何傳教、修行成聖的過程。然而，教外傳記，必須探求其敘事要意，有時意義被藏匿在文理脈絡裡，必須反覆觀察，方能查知著者的弦外之音。本文希望藉由一篇小文，藉以探索，聖傳書寫，在教內教外不同敘事脈絡之下，是如何被陳述的。聖者，是否只存在著「俗者為聖」的特質，還是有可能在敘述過程中，被轉譯、隱匿、相嵌其他「反聖」諷諭的敘述質性，是需要反覆檢核，才可能發覺的敘事隱喻，藉以瞭解聖傳書寫之背後，有無可能隱藏著敘事的雙面性。

本文將針對唐代牛肅《紀聞》〈儀光禪師〉一文進行聖傳與雜傳敘述之探究，釋儀光在牛肅筆下，是一位守戒殘身、興福弘法的宗教聖者，然，如果係就其文本脈絡，本文將查知，牛肅何以為傳？其所遵循的是中國史傳雜記脈絡，抑或是建構佛僧聖傳脈絡，釋儀光是在何種脈絡意義上被建構，是嚴謹的佛教史傳，將儀光禪師作為宣教的樣版人物、理想範型，抑或是，他被引入「志怪傳奇」之「述異獵奇」的敘述模式，被視為奇人英雄般看待與被闡釋。本文將檢討釋儀光在唐代的傳記寫文，重新理解宗教模範人物（role models）的新意義，進行解構與重構的新文學詮釋。

是故，本文將以聖傳詮釋學（hermeneutics of hagiography）對於牛肅〈儀光禪

師〉一文，分析其「詮釋策略」，進行批判性闡釋。第一步，本文將順從文意脈絡，評析與詮釋「釋儀光」行文結構—在目前學界乃至宗教界所接受敘述—跟隨牛肅的文本意旨，將儀光禪師視為頌揚聖者、宗教英雄之文本策略。第二步，本文將解構文本脈絡意義，經由闡釋性研究以詮釋出文本的多樣性，重新理解儀光禪師傳說文本，重構其敘事脈絡，鑽研背後意旨，探勘聖傳書寫敘述的多義性。

（二）本事：釋儀光聖傳

盛唐時期（玄宗開元元年～代宗永泰元年，713-765）貞元（785-805）元和（806-820）間文人牛肅（698-760 左右）¹的傳奇小說集《紀聞》，當中記錄了許多佛教怪異傳說，因為原書已經亡佚，《太平廣記》曾摘錄不少該書文章，而得以保留。《紀聞》所載錄的傳說，以開元二十八、二十九年（740-741），下迄肅宗乾元（758-760），蓋收錄唐肅宗、代宗朝之述異時事為主，大約撰寫了一百二十餘篇，內容多是佛教道教故事（約佔四分之一篇幅），又涉妖鬼精怪、重生占卜之主題，已經漸漸從志怪朝向傳奇轉換題材，²正所謂「漸離輔教之旨，而重藝術旨趣」，³而且「雖為小說家言，然其遺文軼事，頗以足備史乘存文獻」，⁴其不但是虛構小說，更存有史料價值，是唐代傳奇小說開端重要的作品集錄。

其中〈儀光禪師〉⁵一文，記錄當時「拒色殘身」以修身護戒之奇異傳說，其主題頗為特殊。這則文本略述如下：唐宗室琅琊王逃避武后難，不料全族被誅，唯剩還在襁褓的儀光禪師（釋儀光，?-735）流落民間，他稍長後，因機緣關係，受到一位聖像所幻化而成的老僧引渡為僧，釋儀光用心佛法，洞曉經律，恪遵佛法，參禪寂靜。後來唐室中興，出詣歧州州郡長官李使君（禪師伯叔）並被招留，

¹ 關於牛肅的生平與《紀聞》成書考證，可參考李劍國：《唐五代志怪傳奇敘錄》（天津：南開大學，1993年），頁239-240。或可參考卞孝宣：〈《紀聞》作者牛肅考〉，《江海學刊》1962年第7期（1962年），頁14。

² 程毅中：《唐代小說史話》（北京：文化藝術出版社，1990年），頁59。

³ 吳至達：《中國文言小說史》（濟南：齊魯書社，1994年），頁305。

⁴ 汪辟疆：《唐人小說》（上海：上海古籍出版社，1983年），頁228。

⁵ [宋]李昉（925-996）等編：《太平廣記》（北京：中華書局，以譚愷刻本為底本，用陳校宋本、明沈氏野竹齋鈔本校刊，並參酌了[明]許自昌刻本和[清]黃晟刻本，1961年9月1版，1995年8月6刷），卷94，頁627-629。以下正文中所提之文本引文僅以頁數表示在後。

又被刺史女兒看中，屢次向禪師示意，皆被拒絕。某次趁著刺史夫人外出機會，刺史女兒盛服逼其成婚，禪師終不肯，後來佯騙李女要齋戒沐浴，禪師趁機關緊門室，省覺道：「以有此根，故為慾逼」（頁 628），遂「斷根」拋棄於地昏厥過去。不一會兒刺史回家，李女據實告知，刺史趕緊救治禪師。數月後，玄宗得知禪師乃是瑯琊王子，敕命他前往京城並給賞賜，禪師拒曰：「父母非命，鄙身殘毀，今還俗為王，不願也。」（頁 628）後來禪師廣領徒眾尋山置蘭若，最後安定於終南山，跟隨他的僧俗有數千人之多，修證道果，無疾而終，靈柩異香芬馥，出城時有「白鶴數百，鳴舞於空中。舞色彩雲，徘徊覆車」（頁 629）之傳聞軼事。

這則記載儀光禪師傳說頗為驚心動魄，到底「斷根守誠」在佛教教條誡律，乃至經典紀錄裡，是被推崇且認可的形跡？抑或牛肅則以「摘異傳奇」的心態，撰寫此文？本文考察之，發現關於佛教中「拒色殘身」這個奇特母題，其實教內正統的宗教傳記與經典內文，似前有所本，不論是傳說情節之始末、或是禪師選擇「殘身示節」的內容，都較之北魏翻譯的《賢愚姻緣經》〈沙彌守戒自殺品〉⁶一文，來得複雜而細緻。〈沙彌守戒自殺品〉該文敘述一沙彌嚴守清規，拒絕色誘，自勿明志的故事，兩文之間，有相似「拒色自殘」的驚悚母題，值得加以深思比對探詢。

《賢愚經》〈沙彌守戒自殺品〉是一篇主要宣揚宗教禁欲修戒的佛教作品，為僧侶修持「不淨觀」⁷的教材範例，其描述安陀國土裡有一長者令其男兒出家，一尊者將他度為沙彌，當時有優婆塞經常送食給尊者，某次優婆塞全家前往客會，只留女兒在家，沙彌奉尊者命令前往取食，優婆塞之女兒「容貌殊妙，年始十六，淫慾火燒」，當場色誘沙彌，沙彌「堅攝威儀，顏色不變」，自己深思「我今寧當捨此身命，不可毀破三世諸佛所制禁戒。」於是向少女佯稱要入房作所應作，沙彌自身在門內，得到一把剃刀，合掌跪向拘尸那城佛涅槃處，立下誓願：「正為持戒，捨此身命，願所往生，出家學道，淨修梵行，盡漏成道。」即自勿而死。少女懊悔不已，悲號泣淚近於瘋癲，向優婆塞稟告。優婆塞自毀其女，然後準備了當時國法所規定：沙門如在白衣房內死去，當罰白衣一千金錢，於是優婆塞前

⁶ 〈沙彌守戒自殺品第二十三〉，大藏經刊行會編輯：《大正新修大藏經》（臺北：新文豐出版公司出版，1983年1月2刷，1994年4月修訂2刷），第四冊本緣部下·賢愚經卷第五，頁380-384。

⁷ 賀世哲：〈敦煌莫高窟北朝石窟與禪觀〉，《敦煌研究文集》（甘肅：甘肅人民出版社，1982年）。

往王宮求罪，國王聽後心驚悚然，對沙彌生起敬信之心，並赦免優婆塞，且親自前往優婆塞家供養沙彌，將護戒捨命、身赤如檀的沙彌，用華車載至平原，堆置起香木，讓沙彌高高躺在上面，受人供奉祭拜。

該故事翻譯於魏晉南北朝時期，佛經傳到中國，由北魏（386-534）涼州沙門慧覺轉譯為國字，作為佛家弟子及信眾參閱的重要典範。除了教內聖傳有所紀錄之外，亦被中國本土接受，作為世俗宣教經典，繪製於石窟壁畫。「沙彌拒色自殺」的佛經題材，常被繪製成佛教畫窟，最早見於新疆石窟——克孜爾第 69 窟〈沙彌守戒自殺圖〉。此圖構圖簡單，僅只凸顯描繪少女獻媚誘惑，沙彌刎頸自殺兩個畫面，這也是該故事最中心母題「色誘—自殺」。北魏時期（386-534）敦煌第 257 窟、西魏時候（535-556）第 285 窟石窟，⁸亦分別以橫長卷式與連環化式來展現自殺品該文內涵，但情節較為豐富細膩，在構圖、技法上別有殊趣。這些壁畫皆扣緊著「拒色、自刎」的母題來敷衍發揮，顯示該則宣教故事的關鍵重心所在。

原有的教內聖傳《賢愚經》，轉譯至中國本土，沙彌拒色自殺，其極端守身，有其宣教世俗方便性，而在中國本土被選擇成為在地的宣教範例，而繪製成敦煌壁畫。

比較兩則文本〈沙彌守戒自殺品〉與〈儀光禪師〉，其相似的宗教母題如下：

其一、有相似的「拒絕女色→守誠殘身→備受崇敬」之聖傳敘事結構，亦以「拒色守身」作為宣教意旨。但前者作為教內聖傳，後者則為教外雜傳。這兩者定位不同的書寫集錄，卻擁有類似的宗教聖者題材。本文將藉此，探究「拒色殘身」在宗教議題與聖傳書寫方面有其關鍵意義，「因拒色而自殘守誠得以成聖，受人尊奉」之聖傳模式，如此激烈殘忍的行徑，何以成為宣教的典範經驗。

其二、兩位傳主的身份，都是教內人士佛教僧徒，但兩者原生身份皆有其特殊性，主角的父親都是重要人士：沙彌之父為長者，釋儀光其父是琅琊王，是皇家李氏，他們在宗教或政治權力方面，皆擁有非於常人的質性。傳主的殊異身份是否影響了文本的紀錄與詮釋？尤其釋儀光拒色殘身之後，牛肅還記載了其拒絕重回朝廷、續接弘法宣教、出柩祥瑞異象的歷程。釋儀光在守誠行止上，不如沙彌極端捨身，而遺世存活，到底這樣的生命情境模式，何以被納入教外聖傳書寫的一部分，其撰注意圖為何，頗令人起疑。

⁸ 蔡偉堂：〈莫高窟壁畫中的沙彌守戒自殺圖研究〉，《敦煌研究》1997年4期（1997年），頁16。

本文將以《紀聞》〈儀光禪師〉傳說為主線，探詢「拒色殘身」母題之意涵，何以成爲宗教聖傳書寫的「成聖」關鍵。〈儀光禪師〉「斷根」示節的反應，與祖本〈沙彌守戒自殺品〉之「自刎」不同，其原因爲何？又，牛肅在當時時代背景下，何以記錄了這則傳說，其用意爲何？有何特殊社會文化心理背景支撐？皆是本文亟待研析之處。

二、承續教內聖傳：禁欲思維

（一）人類慾望本性：食色性也

生存本能（食物欲求）、與生殖本能（異性愛欲），原來就是基本人性與欲求，原始時代沒有禁欲觀念，一切生活以兩大欲求爲目的，因爲環境險惡，面對大自然，難以生存，必須透過大量繁殖來戰勝自然界優劣競爭，提高生存率。滿足「食、色」需求，方能進一步尋求成就發展，催化文明之產生。

中國思想家告子很早即從經驗立場⁹透視了吾人生命實然內容——兩大「食色」欲望，是一般人無法抗拒且割捨的慾念，因此好好安頓慾望，不讓慾念苦惱身心，即是許多民族文化、哲學、宗教所要處理的基本問題。色欲，常作爲考驗人類堅定力之最難的試煉，在宗教觀念與文學展現當中，尤其被廣泛探討。以下即對宗教的禁欲觀念作闡析，從色欲出發，論析人的內心安頓議題。

（二）宗教禁欲觀念

宗教禁欲觀念的形成，人類學家和民族學者曾運用大量材料來說明，性禁欲的萌芽是與「原始時代的宗教信仰」有關。民俗學家研究顯示，古代閃米特人將事物分爲「神聖事物」（Holy things「懼於神的震怒而只能在嚴格的宗教禁戒規定下方可使用那些事物」）、「普通事物」（Common things）。¹⁰神聖觀念的另一方面便是「禁止」，一個事物在人的觀念中被視爲神聖，其實指的是在行爲上禁止人們隨意使用它，或者說在某種特殊情況下禁止使用它。

宗教信仰的神聖物、神聖觀念和禁忌規定在根源上相同，宗教禁忌本質上是

⁹ 王邦雄（1941-）等編著：《中國哲學史》（臺北：空中大學出版，1995年），頁86。

¹⁰ 呂大吉：〈概說宗教禁欲主義〉，《中國社會科學》1989年第5期（1989年），頁161。

宗教神靈的支撐物，如果沒有禁忌規定，宗教神靈就不復成其為神聖物。對神聖物的驚奇、恐懼以及尊敬、愛戴等宗教感情，衍生出「敬畏感」，在人與神的關係上表現為人對自身行為做出限制和禁戒規定，這就構成宗教禁忌。嚴酷的禁忌制度成了原始人日常生活中必須遵守奉行的至上命令，使原始人的動物式慾望受到限制，由此受到自制的教誨，有助於原始人培養倫理意識，強化公共道德規範。禁忌制度在社會生活中對確立和穩定政治，對確保私有財產不被盜竊，不受侵犯，對婚姻的神聖性，對保護和尊重人的生命都有社會道德之作用和意義。

宗教信仰的禁忌，大都包括語言禁忌、作業禁忌、食物禁忌、以及性禁忌（指的是：「對異性接觸和性生活，所做的暫時性的、永久性的禁戒」），一個禁忌比前一個禁忌之要求越來越嚴苛：

宗教禁忌的難度是隨著宗教賦予其神聖物以越來越多的神性而逐級增大的。食物禁忌與性禁忌所禁制的對象是「飲食、男女」兩項「人之大欲」。……食物禁忌後來演變為各種宗教中的「齋戒制度」；性禁忌則演變為各種宗教中的「潔身儀式」。……都起源於原始宗教生活中的禁忌制度。¹¹

宗教禁忌的成因，乃來自於普遍宗教理念中的「二重式世界論」，即現世一來世，一般多強調現實世界的苦難，並且在現實世界之外虛構一個幸福天堂或極樂世界的淨土，並把它和現實世界對立起來，以誇大來世幸福解脫，導致否定現實生活的禁欲主義。要使善男信女鄙棄這個現實世界，不要去爭取現實的物質利益，而要把物質世界的一切視為卑不足道的過眼雲煙予以鄙棄，鑽到宗教幻想的天堂去尋求最終的解脫。例如：西洋基督教，便是用現實生活中的禁欲主義去等待或交換未來的千年王國，要想得到天國的賞賜，過幸福的生活，必須忍受塵世的苦難，清心寡欲，與人無爭。

性禁忌之所以如此被一再規範，正因為它容易讓人失去理智與理性，淪入迷失境地中，性慾可說是動物層次的一種衝動，可說是人世間最強烈的誘惑。理性的禁欲覺醒、自制以及有條理的生活，最容易受到性行為之特殊的非理性所妨礙。

佛教初在印度發展時，當時的印度耆那教，即規定了根本誠律「不殺生、不欺誑、不偷盜、不姦淫、戒私財。」不再造新業障，人就可以滅其情欲，達到寂

¹¹ 同前註，頁 162。

靜，證得涅槃，獲得解脫，透過禁欲主義與苦行主義，回到問題原點，斷根截源，去欲苦修。

佛教出發點則落實在「諸行無常、人生極苦」、放棄一切塵世生活，一切都是因緣會合而成，因緣關係而滅，一切皆苦。生老病死、怨憎會、愛別離、求不得、五蘊熾盛（身心煩惱）」，皆因「無明」而生的貪欲，故佛教宗教修持方法在於斷除人的情欲追求。儘管不特別強調，事實上卻包含顯而易見的禁欲主義。佛家清楚地對在世弟子規範了五戒律：「戒殺生、戒偷盜、戒邪淫、戒妄語、戒飲酒。」主要乃針對「飲食男女」的欲求禁制，佛教對人的性本能更是嚴格地予以禁止，因為性能引起的衝動和慾望，最能引致佛徒們感情上的騷動（煩惱）。所以，佛陀規定其弟子最好拋妻別子，出家修行，修習禪定。佛教認為，凡修習禪定達到阿修羅果位者，應已斷盡一切煩惱，禁絕性方面的生理慾望，不僅斷絕男女性生活，甚至不許出現夢中遺精之類事體。總之，在飲食齋戒方面，佛教主張乞食、節食、以至素食；在男女方面，佛教提倡出家修行，禁止僧尼的性生活，追求斷除性本能。此食色二者便是佛教禁欲主義的集中化表現。

故佛教對現世的態度是消極的，他們把解脫的希望寄託在涅槃境界，眾生得放棄現世幸福的欲求，在禁制情欲的宗教修行生活中得到超脫，如同佛陀用一切苦刑法門來折磨自己的肉體，以求精神解脫一般。但是禁欲克制極限的苦修並沒有替釋迦牟尼佛帶來解脫，後來他放棄苦修，另尋正道，終於覺悟成佛。佛陀主張既不縱欲，也不禁欲的中道，所以在苦修的程度上有所緩和，此為佛教禁欲觀的普遍思維。

戒律除了禁止與斷滅，尚有度化悲願之意，¹²如《大品般若經·問乘品》：「戒是菩提心，空無不起慢，起於大悲心，教諸毀禁者。」¹³如心存正念、無所圖謀，即可滅絕意識與末那識所激起之我痴見愛慢，上達菩提心，亦「自行十善道，亦教他人行十善道」，除了自我修為，亦能推至度人善念。以上透過佛教戒律與戒體之意念，做為吾人探索禪師身份、信仰背景的前提爬梳。

¹² 此點特別感謝審查委員的提醒，戒律觀念實不僅只有消極禁忌，仍有善念與度化之意。相關佛教戒體觀念與敘事文學的交會，亦參見劉苑如：〈神遇：論《律相感通傳》中前世今生的跨界書寫〉，《清華學報》43卷第1期（2013年3月），頁127-170。

¹³ 《大品般若經》，收入《大正新脩大藏經》（臺北：新文豐出版，1983年）。

(三) 唐風背景之回顧

唐代的佛風日熾，在政策方面，佛教夾帶著魏晉以來穩健成長的背景，在數個君王提倡重視之下，的確使得佛教更中國化地融入當朝社會民心，在中國宗教發展史上被稱為「佛教時期」，¹⁴也是中國佛教發展高峰時期。除了佛教各宗派之義學理論高度發展，¹⁵在哲學層次上，各佛學支派林立交流，士人習業佛法風氣日熾之外，精深的佛理開始進駐文人生命，作為心性本質論的哲思探詢，¹⁶或者融入詩人意識之中，作為人生觀的補足，納入文人意識中深深影響著。

唐朝的宗教文化背景，係主張「三教融合」理論的大時代，中國人對宗教包容力較西方來得開放且自由，中國傳統文化即以儒家為本的知識倫理系統，再交融、吸收了釋道的文化，迥異於歐洲政教合一的宗教統治形式。歷代官方政權對於儒釋道三教採著兼容並蓄的政策，在民間體統信仰中，更展露中國人對於宗教的包容性，「一般人不執著於任何一種宗教，而是游移於三教之間，或集三教信仰於一身。」¹⁷許多人在一生中綜懷信仰於儒釋道之間，且在教義上，三教彼此互相交融補短：

唐代三教合流意識的形成，是三教鼎立、共同興旺的現實之反應；而三教鼎立之勢，又是唐代帝王堅定不移地實行三教並舉政策之結果。¹⁸

從唐太宗（626-649）召見去西域求佛的玄奘大師、舉行廣度僧尼活動開始，唐代君王不約而同地運用佛教引為政治利益工具，大興佛教，尤其在〈儀光禪師〉傳說背景發生的女皇武則天時期，更是佛教高漲的盛世。武后偽造瑞石假託「佛意暗示武氏當為天子」的輿論，¹⁹用以對抗以李氏政權尊崇的道家精神信仰。武后又差人去于闐取《華嚴經》並翻譯佛典（699），禮敬神秀，以致更甚地流於「公私

¹⁴ 馬焯榮：《中西宗教與文學》（長沙：岳麓書社出版，1991年），頁502。

¹⁵ 孫昌武（1937-）：《佛教與中國文學》（上海：上海人民出版社，1996年），頁85-86。

¹⁶ 如李翱（772-841）「復性論」、韓愈「性三品論」雖主張復興儒學，實際上其說卻受佛學影響。見王邦雄等編著：《中國哲學史》，頁503-510。

¹⁷ 馬焯榮：《中西宗教與文學》，頁501。

¹⁸ 同前註，頁525。

¹⁹ 據〔後晉〕劉昫（887-946）：《舊唐書》（臺北：商務印書館，百衲本二十四史，1981年），卷6，〈則天皇后本紀〉，頁116。武氏兩次偽造瑞石，刻曰：「聖母覽人，永昌帝業。」

田宅，多為僧有」²⁰等弊病，武周時期佞佛至此。至於牛肅記錄這則傳說的當朝，開元二十四年（736）唐玄宗還親注《金剛經》，厚禮諸僧，佛風盛行。唐王崇佛有其政治考量的目的，利用宣揚宗教來「度人為善、冀存來世」，裨益於管理人民，但是盛唐佛風興盛的現象是無疑的，在世人階層、佛教僧侶、廣土民眾同樣接受之社會意識。

唐代佛風盛行，深受君王寵愛，使得佛教徒享有一些經濟上的特權，如初唐均田制度亦適用於僧尼身上，且國立的寺院也享有免役免賦特權，由於政治庇護因素，倚靠政府財經資助，在社會上存在許多獨立經營權利的寺院，間接使得經濟在唐代空前發達起來。²¹

唐代特殊的國寺經濟，提供了佛學學術穩健發展的雄厚背景，但也帶來不少惡況，如：許多官僚豪富為保住私人家產，紛紛將田產移轉到寺院，以逃稅賦；加上許多僧侶本身仗勢欺民、罷奪資產，或兼營事業剝削，使得佛風聲名評價折損。至於唐朝民間集資或僧人自建之私立的寺院，「大多地處山野偏僻之地，介於合法與非法之間，其成員多由各色的流民組成」，²²律法未及之處，亦存在著許多社會問題。這些都是〈儀光禪師〉傳說的發生背景，係於帝皇提倡下佛風大盛的情況中，與佛教律宗興盛之時，所特別關注且記錄下來的聖教民譚。

三、拒色殘身——自我理想人格之求索

檢視了宗教禁欲主義的心理與成因，以及佛教在唐代極高發展之後，以下將重點放諸於文本本身，來探究儀光禪師在面對情欲衝突時的心理解讀，又在什麼樣的文化機制下，產生不同「殘身」示節的結果。

如從教內聖典觀之，釋儀光猶如理想人格典型的形塑，其必定來自於外在與內在兩方面的認知，外在包括環境與社會的約定俗成結果，宗教理想化信念認同……等方面；內在部分，則視其自身在面對衝突、面臨挑戰時，外部期望與自我認同、協調的選擇。儀光禪師的心理衝突，也是徘徊、擺盪在兩造之間的考慮，

²⁰ 司馬光（1019-1086）撰，胡三省（1230-1302）注，〔清〕嚴衍補撰：《資治通鑑》（臺北：廣文書局出版，1967年），卷205，唐紀21（692-696）〈則天順聖皇后中之上〉天冊萬歲元年，頁6498。

²¹ 梁鳴飛、趙躍飛：《中國隋唐五代宗教史》（北京：人民出版社，1994年），頁60。

²² 同前註，頁61。

以下分別解析之。

(一) 內在約束：殘身示節之情欲衝突

1. 凡俗的情慾衝突到理想人格之堅持

由於在時間的領域中，每個人只能過他自己的一生，所以他必須向自己的內在尋求花園的秘密。²³——愛西禮 (Loren Eisely)

在人生旅途中，即在追尋一個理想完足的生命典型，是自我理想人格的求索過程，生命無法擺脫慾念煩擾，佛教只好倡導一愉悅地參與世界的苦難。人間塵世宛如煉獄，感官情欲與物質眷戀更是考驗修行的最大障礙，儀光禪師面對女色誘惑逼婚，內心充斥著性衝動的感官情欲和肉體欲求妄念，他利用內化道德規範來自我控制性慾，在宗教範限裡，追尋最大限度的堅持。

「持戒能得到保佑？」從民間佛教與《灌頂經》、《法苑珠林》看來，頗有功利主義傾向，為了鼓勵信徒遵守戒律，認為只要遵守「五戒」（戒殺生、戒偷盜、戒邪淫、戒妄語、戒飲酒）即會受到二十五位善神的保護，經由誘導、消極地倡導恪守五戒，或許較適用於一般俗信大眾，或者在家信徒短期做「六齋日」，暫時遠離聲色塵囂俗務。沙彌、儀光禪師的守戒殘身，並非為了得到交換式的護祐，而是自我信念的堅持與執著，超脫於世俗之外的精神力量。

殘身示節是不是對心中生起淫念的自我懲罰？佛教雖然無罪的觀念，但做錯事就會招致因果報應。儀光禪師自覺美色當前，其心中情欲衝擊著他，宗教信仰煎熬著他，當超我及本我的力量，在心中形成勢均力敵的衝突與矛盾時，「自我」試圖調和兩者，精神與肉體兩造衝突過大，導致儀光禪師用自懲式方法，將慾念根源「陽具」強行閹割。

錢鍾書認為儀光禪師斷根乃基於「『斷』他人之『心』，使於己不存想耳」，²⁴「斷他人之心」指的是閹割了性具來阻滅女方的逼嫁妄心，實則不盡然，釋儀光斷根最大源由，當是「強斷自心」。佛教經典《四十二章經》記載佛陀對於患淫

²³ 丹尼 (Diane K. Osbon)，朱侃如譯：《坎伯生活美學》(A Joseph Campbell Companion)(台北：立緒文化事業公司出版，1997年)，頁193。

²⁴ 錢鍾書 (1910-1998)：《管錘篇 (二)》(臺北：書林出版社，1990年)，頁682。

斷根之看法：

佛言：「有人患淫不止，欲自斷陰。」佛謂之曰：「若斷其陰，不如斷心。心如功曹，功曹若止，從者都息。邪心不止，斷陰何益？」²⁵

淫念慾望不斷湧現，光靠斷陰，是不足以泯滅心中淫邪念頭，重要者需要「斷心」。儀光禪師身值壯年，強健而成熟的血氣身軀，骨子裡正奔流著肉體慾念的狂熱，硬生生需以凜冽信仰衿持，正因戒體之堅持，仍卻無法阻卻自己與他人的慾念，儀光禪師自省著「以有此根，故為慾逼，今既除此，何逼之為！」（頁 628）

在牛肅的筆下，再現了釋儀光閉室拒色的自言自語，他幫釋儀光，設定了這段對話，顯示牛肅認為釋儀光內心面臨強大的衝突。禪師想到之前「定於禪寂」的佛法修維，竟被區區肉體慾望牽動，一方面對於自己篤信宗教盈生褻瀆後的愧悔，一方面負氣式地深覺自己修行未臻極境，於是強行又決絕地，對世俗男女情欲抽象性地割裂，以作為「念頭違禁」的最大懲罰，闡削世間男子一向精力、權力表徵的性器，試圖用肉體的最大痛苦，來對聖潔的宗教意志懺悔贖罪，透過「肉體疾苦」變相地昇華成「心靈超脫」，藉以平撫心理傷痕。

沙彌、禪師的宗教信念過強，用強烈的懲戒來嚴罰自己，沙彌不惜以生命為代價，從而拒絕現世，了卻自身，到底沙彌是領悟？抑是超脫？或者是一了百了的躲避？或許佛教宣教時並無特別解釋這個癥結。

儀光禪師，從「自殺到斷根」，留在世間，把失去性器的痛苦，引以為戒，時時提醒自己，勿為慾念所苦，他心中或存有著人倫理性的考量：

任何違反倫理的行為皆構成「罪惡」。稍後，這些倫理觀念可能會出現一種體系化，此種體系化乃源自理性的期望，期望由於實踐令神喜悅的行為而得以為自己確保外在環境的安樂，以及認為罪惡乃是一種反神的（邪惡的）統一的力量，人若落入其掌握即會沈淪。²⁶

²⁵ [漢]迦葉摩騰、竺法蘭譯：《四十二章經》，大藏經刊行會編輯：《大正新修大藏經》，第 17 冊，頁 723。

²⁶ Max Weber（韋伯，1864-1920），康樂（1950-）、簡惠美（1959-）譯：《宗教社會學》（*Religionssoziologie*）（臺北：遠流出版事業公司出版，1993 年），頁 56。

面對相同的色欲，迥異性格、背景的人會有不同的解決方式。神話學家 Joseph Campbell 曾說，「在你選擇你的神時，你選擇了你自己看待宇宙的方式。」²⁷儀光禪師選擇一條倫理學的追求之路，他與沙彌所證悟的同樣是宗教理念，但是用著不一樣的詮釋方式。再如坎伯所言：「世上所有的神明都是隱喻，而不是權力。」佛教並不是要給所有的人框範教條，而是要信徒們自己運用宗教信念，去拆解、安頓每一狀況。宗教信念是進入宗教寺廟時所學習告知的，習得知識並不等於涅槃證道，佛陀存在是超越一切符號或舊有認知的內涵，信仰的完成，還是來自於自我的詮釋與面對。「上帝不是幻覺，而是指向了解贖罪奧秘一個超越它自身的象徵。」²⁸這是自己所構築的理式信念，屬於個人的成就方式。

儀光禪師在宗教義理的修行，在牛肅的營造之下，呈現「洞曉經律，定於禪寂」的修道成果，他佛教義理修練已臻上乘，然釋儀光又沒有著作或注疏佛書經典以宣達宗教理論，是故，需要另外的事件，用以檢驗其「成聖」行為，故「持戒守身」則成為宗教歷練之關鍵。

在牛肅經營的文本內，通過情欲試煉的釋儀光，作為其宗教試煉的關卡，在在皆在試探他靈通的佛教知識之下，形而下的肉身形體，到底是否遵奉誠律、儼然成聖。拒色殘身，用以驗收身心修為，亦進行成長儀式的考驗，拆解他所面臨女色考驗逼婚招式，努力規模出心中適切得體又理想的人格典型，超越凡眾，也超越自身。

就在心裡面，沙彌、禪師或許用著不同進路，一樣進入了涅槃，不再別有他境。「佛的意象不是一張佛的圖像，它是協助你冥思自己內在佛性的工具。」²⁹由過去自我累積的佛學修養、精神依託，冥思最適宜自我的方式，同樣契悟佛法，沙彌以斷絕塵世，禪師以擁抱未來理想，繼續完成心目中那張佛像。

2. 儒家孝道毀身觀及倫理規範

唐代佛教接受中國孝道觀的影響，佛教原本主張「出家出世，無父無母」，原初傳到國內時，立即受到傳統孝觀質疑，《孝經》言：「孝始於事親，中於事君，終於立身。」儒家對於離家出世的佛僧頗有微詞，道教亦以儒學為根據來詰難佛家，如《太平經》斥責佛僧有四毀之缺，道教批論佛教「棄親、無後」，³⁰《牟

²⁷ 丹尼 (Diane K. Osbon) 著，朱侃如譯：《坎伯生活美學》，頁 220。

²⁸ 同前註，頁 222。

²⁹ 同前註，頁 261。

³⁰ 湯用彤 (1893-1964)：《漢魏兩晉南北朝佛教史》(北京：中華書局，1983 年)，頁 74。

子理惑論》則認為沙門剃度就違反了「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷」的古訓。印度佛教視孝為次要行為的一種，東傳中國後，受到傳統社會的壓力機制：「外來的壓力來自儒家重孝的傳統、皇室的提倡、刑罰的威脅與鎮壓、家族組織的監督，與通俗文化推波助瀾所造成的形勢。」³¹不得不修正其原先觀念，勸導為善盡孝，如東晉慧遠〈沙門不敬王者論〉即認為沙門使命便是「能拯溺俗於沈流，拔幽根於重劫，遠通三乘之津，廣開天人之路」，出家與孝德並不衝突，³²甚且更為高尚。再如《父母恩重難報經》、《大目乾連冥間救母變文》旁收孝道觀念，就連唐代後期禪宗懷海別設《百丈清規》誠律來規範僧侶恣意妄為，已以儒家忠孝禮法為核心，³³顯現儒釋兩家交融情形。

傳統儒家的孝道觀：「孝始於事親，中於事君，終於立身。」帶給儀光禪師多重身份認同（佛教禪師、中國士人）複雜的調和關係，他不僅要面對情欲與理性的衝突，在協調衝突時，所選擇的思考方式，是要依循傳統儒家，還是皈依的佛法？儀光禪師面對李刺史女兒的色誘，斷根的「毀身觀」（身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也），實在違反了傳統倫理孝道觀，儀光禪師面臨諸種考驗時，必須調和出最適切的人格典型來，作為成就自己的第一步。

3. 儀光禪師內心反映了儒釋兩家調和與理想定位

儀光禪師在「沙彌守戒自殺」的佛家試煉模本中，不敢實踐自殺，乃因中國士人傳統的孝道倫理觀念：他的父母已被武后誅殺身亡，禪師本身無法克盡孝道，是故照顧好自己的軀體，係為最基本的「身體髮膚不敢毀傷」傳統孝道理念。孝道是中國人生命總根源，儒家講求著恪遵孝道後，應當「修身立名」，追慕安立自我的理想形象及生命情調。儀光禪師在調適、掙扎，最後擇善固執，在儒釋兩造的協調下安頓自我實現。

「中國佛教徒也是中國人」，所以當禪師的從父李刺史奏報他的真實身份，唐玄宗特別要「引見慰問，賞賜優給，復以為王」時，儀光禪師以「父母非命，鄙身殘毀」（頁 628）之由，不願還俗。

究其不還俗之因，或有二：一為懷恨父母非命，雪冤未明；其二為鄙身不全，

³¹ 周伯戡：〈慧遠「沙門不敬王者論」的理論基礎〉，《國立臺灣大學歷史學系學報》9期（1982年12月），頁 67-92。

³² 冉雲華（1924-）：《從印度佛教到中國佛教》（臺北：東大圖書股份有限公司，1995年），頁 53。

³³ 梁鳴飛、趙躍飛：《中國隋唐五代宗教史》，頁 46。

心底仍舊存在著儒家思考，不願違願入世。「鄙身殘毀」作為儀光禪師理想人格堅定的理由，更是他引以為戒、逃避情欲衝突的烙印。儀光禪師內在交雜著情欲、誠律、理想人格、自殘等心理因素，正可視為當朝儒釋兩家衝突與和解。佛教關於「佛戒」觀念，即指「人人自覺遵守」的意思，包括性道德的自我約束：

大乘佛教堅持把淨化自身的生命放在首位，即使在沒有外力強制的時候，也能自覺地堅持修行。這就是佛教戒律的基本含義。……在精神上賦予人們智慧和自律心，使每個人都能自發地控制自己的慾望和衝動。培養這種精神力量，才是宗教真正本領。所謂精神力量，不僅是具體的規範，而且更重要的是支配自己行動的生命力。獲得了這樣的生命力，就能夠與大宇宙融為一體，或是覺悟到宇宙萬物根源的法。佛教把這種境界稱之為成佛。³⁴

禪師「自覺修行」便是控制自己的情欲，斬除情根，繼續成就自己往後的弘法理想。然反觀〈沙彌守戒自殺品〉沙彌的自殺行徑，似乎擁有高度宗教潔癖，其用意或不在追求死後安樂淨土，而是作為「體現生命本質、淨化人格的道路」，斬斷一切凡俗牽繫，到達悟道涅槃極地，斷裂地割離人世，實缺乏了人性真實氣味，反倒不近人情。

相較來說，儀光禪師「斷根自宮」，更需要勇氣。作為慾念象徵的性器，此種「絕斷」並非對人生徹底的割裂，釋儀光心存「絕限」³⁵的態度，即象徵性與慾念和凡俗作個決斷，此後卻拋卻人間，而與人間保持若即若離的關係，在人世繼續追求他未竟之理想——在佛學場域中優遊講學弘法，因而選擇調合儒釋、調節理性情欲的正道。

³⁴ 池田大作（1928-）、Bryan Wilson（B. 威爾遜，1926-），梁鴻飛、王健譯：《社會與宗教》（成都：四川人民出版社，1991年），頁388。

³⁵ 林安梧（1957-）：《儒學與中國傳統社會之哲學考察：以「血緣性縱貫軸」為核心的理解與詮釋》（臺北：幼獅圖書公司，1996年），頁252。林氏詮釋古神話「絕地天通」之神人關係，認為「絕」是絕限的絕，非斷絕的絕，絕限而後，「人神異業，敬而不瀆」。林氏乃依據王夫之《尚書引義》〈皋陶謨〉之析論而來，詳見林安梧：《王船山人性史哲學之研究》（臺北：東大圖書公司，1987年），頁145。筆者以為此可用來詮釋儀光禪師斷根行為是與人世絕斷？抑是絕限？

佛教當中阿彌陀佛信仰，是崇尚著死後的極樂淨土的，認為：「人死後獲得的精神安寧，比現世不論是物質的富有還是慾望的滿足都更為幸福。」³⁶《賢愚經》沙彌拒色自殺，做為佛經經文當中的講經範例，充斥著強烈宗教說服性，並不尊奉生命真實，〈沙彌自殺守戒〉其重點在於「勸人拒色」，間接提倡了厭世、逃避、消極的觀念。宗教的傳播過程中，從他型社會轉移到我方社會時，勢必產生不適切現狀的情況，唯有通過當地傳統、經驗、心理文化等諸多檢驗，能符合社會狀況，方能被存留下來。沙彌拒色自殺對中國社會道德規範來說，似乎已遠超過常人所能實踐的限度了，所以，「沙彌守戒自殺品」被放入宗教講習裡，反覆被重申，就如將佛經故事刻畫在敦煌佛窟一般，做為佛經經文本身一樣的意識型態被敬重，但在某一現實性考量下，這些經文是被束之高閣，與真實格格不入的。

相對而言，儀光禪師拒色斷根，表面上看起來，不如沙彌一樣絕對果決，反覆深思，儀光禪師更像個活潑潑、血氣肉色的真人，背負著較多繁重的傳統累念，他苟活下來的勇氣，是更值得嘉許敬佩、青史永著的。

藉由控制慾望到昇華慾念，猶如儒家一般「發而皆中節」，調節慾望使服膺理性禮教。在唐代社會裡宗教發展，佛教迎合儒道，而儒道吸收佛教，從魏晉以來已成定勢。三教合一融合的熱潮，承續著魏晉南北朝的發展持續加溫。三教並用是唐朝基本國策之一，反映在唐代的文教政策上亦是如此，儒學的地位始終是確立的。主張「存天理，去人欲」的儒家倫理，強調克己復禮，發而中節，有別於各種宗教運用神聖權威來強化禁欲主義，消極歪曲人性，以人欲為惡。

如從教內聖傳經典看來，牛肅的立意或許如此，從中國人思維去思索一個信奉外來宗教信仰的人，面對衝擊時，他如何安頓迭沓的信仰思維，既要服膺佛家，又不違儒家，追求一個妥善的三教融合信念，成就完滿的人格典型。佛經系統（沙彌自殺品）的蕭規曹隨，加上太史公的儒家志氣（於後節詳加闡述），殘身作為當下拒色的強烈手段，這僅僅是理想人格特質的一環，生命理氣還未完滿，猶待後來努力一拒絕受惑還俗，追求超凡脫俗的精神境界。

（二）外在典型：宗教英雄理想人格

聖者之所以為聖，耶穌、佛陀之所以超越凡界，正因為他們可以超脫一般人無法橫越的「恐懼與慾望」的鴻溝。每一個人夢想追尋理想的花園，囿於現實的

³⁶ 池田大作、Bryan Wilson：《社會與宗教》，頁 393。

恐懼與無邊慾望，使人們卻步未果，東西方宗教所要信徒們思索的精義，即在超越畏懼及克制情欲，追求理想人格的典型。

用既簡單、卻又最難以抗拒的性誘惑，考驗文化英雄的人格，是中西普遍存在的母題，弔詭的是，只要通過這「一個」考驗，即被人尊稱為「宗教英雄」，人這麼輕而易舉以一單純事件被引以為傲，正如神話中殺一頭山豬也會被稱為英雄一般。然而性慾衝突可視為所有慾望中最難以抗拒的表徵，尤其男性英雄多必須經過「色誘」考驗，方能成聖成賢。何以英雄歷經女色誘惑試煉即能順利通過啓蒙儀式，直達重生與回歸的精神性歷程，其實，究其因果，乃肇因於古今中外「紅顏禍水」的性別偏見，而「女色多害」的觀念，更是植根於性與權力意志的心理機制：

男性將自己的性慾與意志衝突，歪曲為女色與事業的衝突。從而把實際上對自己意志力薄弱的恐懼，轉變成對女性魅力的恐懼。³⁷

傳統對於房中術「採陰補陽」、「真陽純上」等補益觀念的影響，以致於男性對女性存在著淫樂傷身的盲見，將女色誤視為詐取精力的象徵，以致擴張將「淫女形象」與「危險禍害」連結，成為諸多考驗當中，最無法抵禦的試煉項目的焦點所在。因此中西試煉故事不乏「色誘」母題，就是基於這樣的精神來源。一般男權社會最不能堪受的試煉典型，正影射著集體潛意識中對於女色的深層恐懼。

「拒色」這事件卻是一般人最無法達成的事，故不論是佛陀、耶穌，以致於中國柳下惠、關公、宋太祖趙匡胤，皆須通過一個關卡試煉，才可成就其文化英雄的身份。

面對色欲考驗，心中的無明染塵、恐懼與慾念皆是宗教所在意的：

以佛教的說法，人類迷失在恐懼和慾望的世界，也就是虛幻不實的世界（maya）。這就是基督教肖像研究（iconography）中的墮落。贖罪是要消除這些恐懼，並經驗到永恆生命。³⁸

³⁷ 孫紹先：《英雄之死與美人遲暮》（北京：社會科學文獻出版社，2000年），頁94。

³⁸ 丹尼（Diane K. Osbon）著，朱侃如譯：《坎伯生活美學》，頁193。

《四十二章經》裡規定「佛言：眾生以十事為善，亦以十事為惡。何等為十？身三。口四。意三。身三者：殺、盜、姪。口四者：兩舌、惡口、妄言、綺語。意三者。嫉。恚。癡。如是十事。不順聖道。名十惡行。是惡若止。名十善行耳。」³⁹佛教給 7 到 20 歲出家男子（沙彌）規定此「十戒」，成年的出家比丘與比丘尼更有「大戒」（具足戒）約兩三百條，這些繁冗律條，皆是範圍一個教徒所應具備的宗教律條。然，要到達宗教英雄的典型，必須含具更多的條件，應遠超出宗教教條的範疇。佛教四大戒以「淫」居首，跟中國的所謂「萬惡淫為首」的觀念暗合，是以佛教傳入中國後，淫戒向來最受僧徒們所重視，「慎誤視女色」的律則，是佛教徒所需戒慎的，也成為宗教考驗傳說中重要的主題，只要通過女色試煉，超越凡俗，就可以成就自身，成為理想性格的永恆存在。

「色戒」不乏有許多考驗情節出現在民間文學文本當中，被民眾樂此不疲地談著。傳奇的英雄，總是經歷一次次的考驗關卡，最後成功過關，之後其事跡不斷被傳誦，成為典型理想人物，民眾景仰戀眷的原型：

英雄在他的一生中，要通過一系列冒險活動來檢驗自己的勇氣，而這冒險本身又有助於他的個性。這些活動可以是國民的、宗教的，也可以是文化的或意識型態的，……全是心理的。……英雄在探索中的苦悶，反映了人類在情感與精神成長過程中的苦悶。⁴⁰

中外古今英雄傳說皆有著相近的母題，如「發生、成年、隱修、探索（或修煉）、死亡、降入地府、再生、神化（與未知世界重新合一）」。⁴¹英雄一生所面對的考驗，也正是一般人人生的縮減版之傳奇體，英雄所面臨的苦難與困境，亦為俗夫眾生身心挫折、畏懼的投射：

面臨生老病死，人類對自然不可抗拒等等超越自己理性及技術控制範圍的領域，都會運用文化符號及象徵性手段加以支配，試圖掩飾人類內心的焦慮與恐懼。⁴¹

³⁹ [漢] 迦葉摩騰、竺法蘭譯：《四十二章經》，頁 722。

⁴⁰ [美] Leeming David Adams（戴德·利明，1937-）、Belda, Edwin（埃德溫·貝爾德）：《神話學》（*Mythology*）（上海：上海人民出版社，1990年），頁 107-108。

⁴¹ 劉曉春：〈英雄與考驗故事的人類學闡釋〉，《民族文學研究》1996年4期（1996年），

民眾口耳相傳的傳說與民間故事，英雄主角總是能通過刁難恐怖的試煉，對人生糾結迎刃而解，而英雄神話的流傳，正揭示著人們文化心理的需要，除卻成長、生活焦慮。是故「神話是幫助我們發現內在自我的線索」，⁴²英雄是被神化的凡人，他一樣具有人性，其面對的試煉與困苦，也是俗世之人苦難的擴大版，神話裡流露的深刻矛盾與苦痛，亦為人類深層心理的折射。

英雄必須歷經超凡試煉才能成聖成賢，這個歷練的過程，正如古老儀式習俗的存留一樣，許多學者將英雄考驗歷險情節視為是「成年儀式、啓蒙儀式」⁴³的反映，係屆臨成年者，勢必經過隔離、身心考驗，才能被確定他的社會身份地位，獲得一個族群成員的平等位階。英雄也是如此，需要經過超凡艱苦關卡的試探，才能受人尊敬，其形象不斷被民族口傳反芻包孕，最後成為理想英雄典型。

將英雄傳說更簡約歸納為「啓程、啓蒙、回歸」的神話學者 Joseph Campbell（坎伯，1904-1987），認為英雄是能夠奮戰超越個人及地域的歷史局限，展現最為完足的理想人格特質，這樣的「一個人心中影像、觀念和靈感，都清新來自人類生命和思想的主要泉源。」⁴⁴英雄形象反射了人類集體潛意識，英雄作為完美不朽的原型，不斷在各世代的人們心中重生，轉形地成為吾人生命的理想典範，為生活心靈帶來慰藉與鼓勵。

儀光禪師傳說在唐宋年間流傳，其拒色殘身的驚悚軼聞，正可謂中國「宗教文化英雄」教外聖傳典型的旁支。古來「拒絕女色」的男性英雄就有許多，如：儒家體系的柳下惠（當然原先柳下惠即展禽，並非是「拒色」之「聖人」，而原是以道德思想著稱之賢人，⁴⁵僅是因為訛傳而約定俗成的文化英雄典型）、宋玉等；佛教佛陀成佛的考驗中不乏女色誘惑，但是因為拒色而自殘的例子卻僅出現於佛家系統的脈絡裡（沙彌自殺守戒、儀光禪師），以致於後來宋元明話本文學大量出現的「誘僧」系列（五戒、玉通、可常和尚），描摩「僧侶破戒或者寺院頹廢……

頁 47。

⁴² Campbell Joseph（坎伯，1904-1987），Betty Sue Flowers 編，朱侃如譯：《神話》（*The Power of Myth*）（臺北：立緒文化事業公司出版，1995 年），頁 7。

⁴³ Max Lüthi, "The European Folktale—Form and Nature", trans. By, John D. Niles, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1986, p.115。

⁴⁴ Campbell Joseph，朱侃如譯：《千面英雄》（*The Hero With A Thousand Faces*）（臺北：立緒文化事業公司出版，1997 年），頁 18。

⁴⁵ 楊朝明：〈柳下惠道德思考論〉，《孔子研究》1994 年第 2 期（總第 34 期），頁 3。

暴露性描寫」⁴⁶主題。比較起誘僧傳說，其坐化的轉折性充滿「宣戒」意旨，盛唐儀光禪師直接就「修身護戒」更屬難得，堪為經典。

從這個脈絡來看，佛教徒因篤守戒律而拒色殘身的行為，確實比儒家以道德言說、道貌岸然地來勸退、壓抑女色，更加來得激烈與鮮活，也因此唐代釋儀光傳說而被演繹流傳。禪師以盛年十八之齡，卻能「捨身全戒，實在極之難得」，⁴⁷驚奇的情節延展，深深吸引著群眾心靈，維護戒體、弘法度人的「釋儀光」尤屬宗教文化英雄中的奇葩。這類的理想典型為人們所樂於傳播，其要旨在於「拒色殘身」的考驗環節，所透露出的深層意義：

將人分為靈魂與肉體兩個互不相容的東西，彼此對立，藉以保持「至上神」的誠律的忠誠。誘僧系列故事所敘述的即是自我分化、純化、人天合一的心理歷程。⁴⁸

儀光禪師拒色殘身傳說，係如忠誠於戒律、宗教與自我的典型英雄類型。所謂類型，即是某文本呈現著某一「價值觀念」共性規範與模式，「是一種觀念、態度、身份，由人所獨具的特性和堆積雷同而形成的概念。」⁴⁹英雄「拒色」類型，在不同宗教政治文化轉易分迭，釋儀光便是盛唐時期宗教文化共同價值觀念的投射。所謂的典型，則是將生活中某類人之性格特徵集中概括至一個人身上，並予以誇大、加深與特殊化，顯示「特徵化、個性化手法」。在拒色的類型中，儀光禪師呈現著特殊性，「殘身」係強調釋儀光強烈的拒色反應，是拒色共性當中呈顯的殊相，並顯示「殘身」+「成就」的完整過程。

儀光禪師「拒色—斷根」的情節部分，堪為英雄試煉結構的高潮，禪師遭遇的心理衝突與掙扎，內心分化與交戰，亦是傳說的焦點所聚。儀光禪師歷經著一般英雄考驗模式的常軌，即「遺棄—引渡—考驗（死亡）—成就（再生）」屢經

⁴⁶ 小野四平，施小焯、邵毅平、吳天錫、張兵譯：《中國近代白話短篇小說研究》（上海：上海古籍出版社，1997年），頁201。

⁴⁷ 曹仕邦：〈僧史所載中國沙門堅守淫戒的一些實例〉，《華岡佛學學報》第5期（1981年12月31日），頁286。

⁴⁸ 陳器文（1946-）：《中國通俗小說試煉故事探微》（香港大學中文系博士論文，1998年），頁167。

⁴⁹ 劉介民：《比較文學方法論》（臺北，時報文化出版公司，1990年），頁305。

著以下過程：

1. 遺棄：

英雄傳說的出生傳聞，英雄常是被家人拋棄的，如唐僧「江流兒」類型或是始祖傳說「動物撫育」型。儀光禪師身份是世家貴族，他是琅琊王的兒子，遭遇武則天政治追殺迫害，先是被乳母撫養，後來因為掩藏不住，禪師獨自流離民間，被動式遺棄於社會，孑然一身流離失所，此正是英雄歷練的開展。

法國符號學家 Philippe Hamon (菲力普·阿蒙, 1940-) 對於人物符號描寫機制，進行創造性討論，他認為人物角色的塑造有幾個重要因素：

呼應或者先兆的重複出現的重要性，以及創造混合專用名詞的步驟同時可以用作一些預先編好程序的角色指物定錨和暗示影射。⁵⁰

人物形象的描寫，需要不斷利用「專有名詞」等情節描寫或行動之形容與重複，以強化人物性格，讓人物典型清楚釐清出來，正如儀光禪師一樣，從文本記錄的開始，就先清楚交代他的家譜履歷，說明他不凡來歷。接下來的下文，都在鋪陳儀光禪師的性格與特質，環繞在釋儀光人物軼事裡，獨獨他一人被一再強調。〈儀光禪師〉是如何築構出一個宗教文化英雄人物的典型性格，依據菲氏看法有三要素：「品質的形容、行動的潛在性提示、功能行爲」，⁵¹前兩者就文本的其他人物或者由作者間接傳遞之關於主角的訊息；後者，是主角本身直接傳遞出其性格的訊息，吾人藉此來檢驗儀光禪師英雄性格的飽滿度。

反覆的品質形容之一與二（直接或間接形容人物）：釋儀光幼時便散發「聰慧出類，狀貌不凡」（頁 627）之英雄特質，所以帶著他流亡在外的乳母，眼見情況危急，所以向他說明真相：「汝聰穎過人，可以自立。」（頁 627）與他訣別，透過敘事者及乳母角色的直接形容，可以了解釋儀光特別慧點之處，而且乳母將他養到八歲，隨之因他而自殺滅跡，更可襯托儀光禪師存在價值，暗示著讀者，禪師將後之不凡作為。

反覆的行動潛在性提示之一（其他人物潛在行動烘托出主角）：禪師四處流

⁵⁰ Philippe Hamon (菲力普·阿蒙, 1940-)：〈人物的符號學模式〉，收入張寅德 (1956-) 翻譯編選：《敘述學研究》（北京：中國社會科學出版社，1989 年），頁 317。

⁵¹ 同前註，頁 323。

浪，他「狀貌異人的長相」，屢受郡守夫人金援，敘事者以尊貴的郡守夫人身份來對釋儀光的人格與智慧作保證與強化，處處盈漫著禪師潛藏的英雄人格基調。

2. 引渡

反覆的行動潛在性提示之二：聖像化身引渡

儀光禪師後來遇到指引他出家、識出禪師有佛緣的「老僧」，原來是「聖像」化身，老僧正是英雄傳說裡英雄的幫助者——「智慧老人」。老僧引渡儀光禪師皈依佛門，不但是仙助他發揮其慧根，引領英雄進入他界修行考驗的神奇助手，作為禪師佛性慧根的提示。如從唐代律學看來，釋儀光乃如多世修行，此世出生帝王室家，乃因其福德，也因為聖僧希冀其能弘法興福，故而前來度化。

反覆的行動潛在性提示之三：

由此，儀光禪師就著先天質性，被賦予了神奇惠援，禪師依照指示，前往數里外的寺廟棲身下來，他參悟佛法，刻苦修行，洞曉經律，參禪佛機，直達定慧寂靜，敘事者直述禪師其悟性極高。

雖然如此，但儀光禪師仍舊未是一位認可的佛家英雄，數年間研修佛法的功夫，僅僅作為他成聖之前的隱修，即為學習及養成階段，釋儀光就此才漸漸步入試煉的驗收之考驗期。

3. 考驗與死亡

(1) 方式：

用人世間最大的考驗「美色、慾望」，作為成聖的試煉及確認，如同成年儀式驗煉一般，使得儀光和尙經歷一場成年儀式的檢驗，考察他的佛質、定力、心性。就如前節所示，儀光禪師的成熟慾望，與純淨心靈的信仰之間產生極度衝突，用「色誘」試煉檢驗禪師是否真正成長了？心智成熟了？得道成聖了？儀光和尙通過社會性期望的考驗，他滅棄了凡眾無法割捨的慾念，成為一個傳奇性的宗教文化英雄。

反覆的行動潛在性提示之四與五：李女的色誘

文本中並無多餘筆墨著力描繪李刺史的女兒，首步，只有描述他喜歡禪師，「願致款曲，師不許。」再來，開展李女逼婚的情節，揭示著李女僅作為情欲考驗的工具，彷彿抽象化的色誘符碼一般，其實深究之，李女飽含多重質性——「開放自主（父母不在，勇於追求自己情欲，向族兄示愛）、強勢刁蠻（多位婢使逼婚）、財富顯貴（大家閨秀）」的象徵意涵，故李女作為財色誘惑之總記號，係如布置精簡的關卡，驗收儀光和尙的佛性道德，表露出心理場景的詭譎性——精

要的誘惑、及複雜的心理衝突。

不但李女是個圓渾豐厚的俗慾象徵，提高慾望張力的，還有儀光禪師面目清秀，狀貌異人的外表，真陽未洩的陽剛表徵，一方面令李女妄起託付垂涎之想，一方面強化儀光俊秀裡卻能抗拒女色的堅決意志，俾使「英雄遇美人」的戲碼拉鋸出敘事之可看性。

(2) 解決(假性死亡)：

反覆的功能行爲之一 (主角自身關鍵動作及行爲)：禪師自宮

「閹割」是神話中經常複沓的母題，在古老儀式中，閹割作為成長儀式的一環，如：澳大利亞的土著「不完整的閹割儀式即被解釋為一種象徵性閹割」，⁵²作為告別幼年的社會化試煉。儀光禪師的「斷根」，除了表示生理成熟，與理性的強烈堅決，亦有「自我懲罰式」意味，正如宣告著「我心已死」：「有罪(Guilt)只是一種最為個性化與內心化的高位體驗」，⁵³他的性格堅定，內心卻掙扎痛苦，心理的罪惡感來自於信仰崇高體驗，所以儀光禪師才要象徵性地割離俗念慾望，如同《賢愚經》的沙彌，用自刎告示眾人他毅然堅定護戒，俗世紅塵已死亡。

弗雷澤(Frazer James George Sir, 1854-1941)關於交感巫術「同類相似律、順勢模仿巫術」⁵⁴原理，指的是根據相似性的聯想來建立咒語巫術，並且將彼此相似的東西看成是同一個東西，遵循著果必同因的原則，例如中國黑巫術中用針扎代表敵人的草偶。「相似順勢巫術」運用，可以來解釋儀光禪師斷根機制：

其一、「性具」與「慾念」存在著相似律則的關聯性，陽具的割毀，表示「同體感應」地將情欲淫念給完全拋卻。觀察「斷根」表現，「閹割」及「斷欲」既是基於生理陽具與抽象性欲的直接關聯，亦為心理上肉體及俗慾象徵的相似連結。

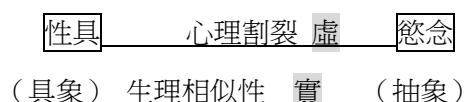
其二、根據順勢巫術原理，古人深信對草偶扎針(具象)，會對應性地使敵人感覺痛苦(抽象)，而達成復仇目的，釋儀光亦是「相信、堅信」，閹割的實

⁵² 克萊德·克魯克洪(Clyde Kluckhn, ?-1960):〈神話與造神的循環主題〉(Recurrent Themes in Myths and Mythmaking), 收入阿蘭·鄧迪斯(Alan, Dundes)編, 陳建憲、彭海斌譯:《世界民俗學》(The Study of Folklore)(上海:上海文藝出版社, 1990年7月1版), 頁231。

⁵³ 里克爾·保羅(Ricoeur, Paul), 翁紹軍譯:《惡的象徵》(The Symbolism of Evil)(臺北:桂冠圖書公司出版, 1996年), 頁8。

⁵⁴ 弗雷澤(Frazer James George Sir, 1854-1941), 汪培基譯:《金枝:巫術與宗教之研究》(The Golde Bough)(臺北:桂冠圖書公司, 1996年), 頁21-23。

際行動（具象），可確證達到斷除肉慾的效果（抽象），如下圖所示：



其三、不比草偶扎針，草偶與敵人之間的關係，僅僅是精神勝利法的復仇，釋儀光與閹割之間，是肉體實質的感官聯系。他以真實行動來自毀肉體，採取「斷根」方式閹割象徵慾望，用身體的極度苦痛、肉體最大磨難來表示「心靈的死亡、慾望的強行句號式滅絕」，以提煉出精神超脫與重生。

儀光和尚必須對凡俗，尤其是男女情欲作一絕斷，以閹割表達塵心滅絕。擴大來說，釋儀光面對世俗最大考驗，心裡充滿著精神與肉體搏鬥的衝突，面對內心始無前鑑的衝擊，禪師反省到其掙扎的源頭，竟是俗心凡念。是故閹割代表著「慾念的死亡」，亦表徵俗心的死去，以示對俗世抹煞與割離，彷彿英雄必經死亡而獲得新生一樣，斷根表示象徵性的「假性死亡」，斷離幼年時期的盲昧，心靈滌清，甦醒而後成熟及再生。

儀光禪師此一「閹割：象徵性（假性）死亡」符碼的形成過程，吾人可以依據美國語言學家 Roman Jakobson（羅曼·雅克布遜，1896-1982）之「隱喻 metaphor 及換喻（置喻）metonymy」理論⁵⁵來闡釋之，雅氏認為語言符號名實之間存在著「相似性」及「毗連性」（contiguity）關係，不同文化模式風格會影響其兩種類型的調配組成。吾人觀察儀光禪師斷根示節的過程，則會發現與主語「閹割」相關的因素存在著多重聯繫，蘊含著多重意義。若以雅氏「謂語型補足句法」（對刺激物的補足描述如：用「是一種蹺腳的小房子」來補足「棚屋」）視之，對於禪師「閹割」這項行動功能（fuction）看來，可以將閹割行動元，依循位置上的毗連性和語意上的相似性原則，理解為：

其一、駝鳥式的逃避：就儀光和尚自身來說，斷根是一自我逃避情欲衝突，只好將眼睛蒙起來的駝鳥式逃避，其所外現的行為。

其二、宗教理想追求：釋儀光自宮行動或是一「斷絕情欲」的自我欺騙，自

⁵⁵ Roman Jakobson（羅曼·雅克布遜，1896-1982），張祖建譯：〈隱喻和換喻的兩極〉，收入伍蠡甫、胡經之主編：《西方文藝理論名著選編（下卷）》（北京：北京大學出版社，1998年），頁430-431。

欺也欺人。抑是高尙「超我」、專注於理想之尋求者。

其三、**超脫的崇高化**：對社會上眾人所說，儀光禪師「斷根示節」超凡行爲是人人所企慕、無法達成的崇高人格典型。

語言是「公約性的符號系統……每個人必須遵循既成的名實關係來應用語言」，⁵⁶若以文化傳統加以闡釋，則「闡割」這個行動元，借用雅氏「替換型」（對刺激物的替換描述 如：用「貧窮」來替換「棚屋」）原則視之，「宮刑」在中國文化史上別具意涵，則或上溯至人文歷史之「被宮原型」——司馬遷太史公被處以宮刑，其忍辱偷生，愈加發憤地繼續完成《史記》歷史鉅作，完成儒家理想大業的堅持，顯現出追求卓越之偉大情操。因此「宮刑」在中國文化傳統的原型意義，便是太史公式「忍辱斷根、追求理想」的指涉，這也是中國世人崇慕的人格典型之一。因此，儀光禪師自宮示節的舉動，雖然是基於名節之保護，但其自宮之後，釋儀光亦更加積極地尋求其人生理想（弘法興福），隱含著「太史公」式的儒者懷抱。儀光禪師斷根之後，繼續弘法、修煉己身以參禪悟道之態度判斷，他顯然認爲如因拒色而輕生，不足以表露護戒深切，在女色壓境的特殊情況下，唯有象徵性割離凡欲，以太史公爲鑑，忍辱存活、追求理想，更是恪遵佛理，活用心中描繪的那張佛像，勇於尋覓自我之聖傳表徵。

4. 重生與成就

(1) 重生模式

反覆的功能行爲之二：推卻權貴

儀光禪師經過最大考驗，終於成就聖傳史蹟的一步，接著還有其他英雄要素的鋪墊，表露其聖跡。李刺史上報玄宗皇帝釋儀光的皇族身份，玄宗要儀光「復以爲王」，他以「父母非命，鄙身殘毀，今還俗爲王，不願也」爲理由推拒。其間，玄宗除有恢復李氏皇族身份之考量，其或有表彰或補慰儀光禪師「斷根示節」超凡行誼之意。

反過來對儀光禪師來說，推卻權貴的理由，正是以自身羞愧不願還俗，以及「斷根有虧負孝道」爲藉口，藉以明示玄宗他無法還俗爲王。佛教爲適應中國化而援孝入佛，中國佛僧沾染傳統儒家節孝觀念，深植於心地而形成其道德價值判斷。釋儀光深切地體悟「斷心」，亦捨離權貴的名譽追求。

⁵⁶ 高辛勇：《形名學與敘事理論：結構主義的小說分析法》（臺北：聯經出版事業，1987年），頁71。

反覆的功能行爲之三：帝王嘉許、繼續弘法

後來玄宗降敕禪師廣領徒眾尋山置蘭若，禪師依著聖命，最後安定於終南山，跟隨他的僧俗有數千人之多，修證道果，無疾而終，靈柩異香芬馥，出城時有「白鶴數百，鳴舞於空中。舞色彩雲，徘徊覆車」的異象。從聖傳的角度視之，釋儀光先是拒卻權貴，後來又接受皇室饋命，正是儀光禪師弘法興福的利益考量，他反過來利用政治權力，接納了官方補助，取得弘法權力，其出發點是為了重生之後「拔幽根於重劫」之救贖凡眾的廣佈弘法願念，並非沽名釣利。

英雄人物從「出發（遺棄）到回歸」模式，總是從高身份情況下被拋棄——最後以回到高地位為依歸，釋儀光傳說敘事亦遵循著這樣的規則，他出身為貴族，起始雖被拋棄，但是最後仍又以很高的地位返回，依循著英雄「家庭傳奇形式」⁵⁷模式，回歸「唐室中興」貴族庇蔭祐護之完成宗法。儀光禪師經過女色試煉的宗教驗證，從默默無聞的修道徒，經過對世俗情欲象徵性死亡的割裂死亡，死而重生成為宗教英雄角色，再生之後的他煥發堅定的佛法意志，繼續成就自我。自聖傳視之，驗煉過的超凡英雄，學淵高尙的特殊氣質，附加上李氏貴族身份使他「黃袍加身」，名重一時、聲名大噪，正是道家所說的「天邢」，釋儀光無料到「斷根」帶給他的是自我悟心的體認，卻還有接踵而來的名聲，儀光禪師成功被塑造文化宗教英雄典型，飛上枝頭成為民間廣為流傳的傳說人物。

(2) 成就自我的心理原型

何以釋儀光那麼堅持經歷假性死亡，與人世間作絕限的脫離，又要回到人世間來完成自我理想，進行新生。吾人可從文化模式來思索，傳統的儒學影響中國世人甚深，其思維主體便是「個人倫理」及「社會禮儀」，這樣的觀念，逐漸形成中國文化道德之超越意識：

中國傳統哲學鑄成的傳統道德文化，其所塑造的人是倫理主體的人，而這樣的人的社會活動則是維護社會的安定與和諧；也就是說，中國傳統文化的出發點是塑造道德上不斷完善的人，而其歸宿則是保持社會原有狀況不逾常（即既定的社會禮儀制度）。由此構成了中國傳統文化的個人的「變」或「超越」與社會的「不變」或「非超越」的顯著特徵。⁵⁸

⁵⁷ 克萊德·克魯克洪 (Clyde Kluckhn)：〈神話與造神的循環主題〉，頁 237。

⁵⁸ 朱寶信：〈在「超越」與「非超越」之間——中國傳統文化特徵爭議〉，《社會科學》1997

中國世人哲思是講究「內聖而外王」的，修身以達內聖的功夫，最爲被儒家所看重，以儒學爲主軸的中國世人傳統，特別傾向「個人的超越性」特質，也就是在倫理體系之下，注重個人道德上或人格上的完善，且個人須不斷超越自我，更新再卓越，一位完成自我超越的聖人，總是讓中國人敬重和儀慕。傳統的主體文化思維根植於每一位世人心中，正因這種「自我超越」的道德精神取向，使得釋儀光的行動得以躬身實踐，得以被人敬仰。所以，就女色考驗本身來說，傳統儒學倫理教化的規範圈限著吾人，在慾念相逼的情況中，釋儀光首先必須服膺於必然的倫理規範，再者必須遵奉著佛家誠律的嚴訂，兩者混合而成了禪師本身自我人格的期許。

就成就自我來說，個人激發潛能，追求卓越，達到超越自身的目的，本來就是傳統世人內斂的理想，釋儀光用太史公般自宮方式，繼續存留世間，便是欲求能夠繼續未完的道德美善理想，弘揚佛學，堅持完滿生命完成，這即是「中國傳統個人超越之道德傳統」。而自我理想人格的追尋，正反映著儀光禪師「個我取向之成就動機」(individual-oriented achievement motivation, 簡稱 IOAM)，⁵⁹他的心理傾向於想要超越某種內在決定的目標，個人決定其行爲結果的評價與後果，釋儀光用強行決斷出自宮「本我」的行爲，可以說是力圖用精神性、宗教性的超我之超越觀念，壓抑住肉體本我情欲衝突，禪師既社會又個我取向地，追奉著自我超越的道德，完成理想。

(三) 解讀聖傳的功能性

1. 佛風腐敗的省思

北魏(386-534)以來佛風雖然日盛，伴隨著許多不堪的醜聞在民間潛伏著，北魏僧尼人數激增，誠律也隨鬆散，毀戒之人屢見不鮮，無怪乎敦煌壁畫中多次出現〈沙彌守戒自殺圖〉的繪製，守戒圖作爲宣教工具，表現對佛法之激進、堅持戒體的追尋，是當時歷史背景下的教化工具。

同樣在唐朝，佛教興盛，佛徒人口因爲前文所提的經濟優渥、或政治避難等現實條件利誘，使得佛教人口暴增，湧進佛教寺院的原因，已不全然僅限於宗教

年1期(1997年1月)，頁49。

⁵⁹ 余安邦(1955-)：〈社會取向成就動機與個我取向成就動機不同嗎？：從動機與行爲的關係加以探討〉，楊國樞(1932-)、余安邦編著：《中國人的心理與行爲：文化、教化及病理篇(一九九二)》(臺北：桂冠，1994年)，頁167-168。

熱情與緣分，許多只是圖口飯吃，或是唐代老妓入寺歸佛之奇特現象，許多寺廟成了安身處所，裡頭龍蛇雜處，修戒不易，滋生問題，此為一也。

由於官方護釋佞佛，許多僧道縱容跋扈，武周時期，河內地區夜晚「烹宰宴樂，蓄弟子百餘人，淫穢無所不為」，⁶⁰將佛門當成縱欲享樂場域，引發議論。唐代文學中，亦存留許多詩人與女尼的贈答情詩，也是佛風日敗的顯明實例，也因此作為與北魏宣教一樣的意味，〈儀光禪師〉的傳聞與記載，更標示一個難得的追尋、堅持理想人格、維護戒體且弘法度人的生命經驗，儀光禪師義行風範，更值得吶喊傳播：

理想性的模範人物並非一成不變，在不同的時代環境下，不同宗教都會各自需要符合其時代需求的聖者，因為傳教、布化經常仰賴聖者勇於進行空間的跨越、文化的傳播。⁶¹

牛肅如實記載一個發生在開元年間、服膺中國化佛教的信仰的真例子（儀光禪師），為當時腐敗的佛風作一註腳，除了對於儀光禪師堅持理想、超越凡俗考驗、拒色殘身行為有所稱奇敬重，或許其立旨欲來託告士人們一個極端固持守貞的毅然情志，喚醒迷失盲從墮落塵世、忘卻生命衿持理想的靈魂，進一步意圖反諷社會上盈漫的僧道淫亂鄙相，或許更是在當時唐風開放熾盛背景之下，另一個反思、特別值得注意的宗教英雄典型。

2. 守誠的宗教身體

涉及「信仰」具有神聖、聖靈、顯聖性格之人，或稱為「聖者」英雄。沙彌與釋儀光皆被收納入聖者英雄的行列，他們兩人始終堅持自我修行的教義，最後成就模範人物的人格典型。

拒絕女色誘惑，而以極端殘身的方式，來表示對於宗教誠律的篤信與執行，沙彌、釋儀光都站在宗教誠律光譜上，最極端的一方。折磨肉身，以表示對於信仰的忠誠，身體，作為宗教的賭注，以殘忍行徑，割離世俗欲望。禁欲殘身，作為宗教成聖最重要關鍵，而不著力於宗教義理鑽研，且憑藉「捨身、斷根」的「毀

⁶⁰ 劉達臨（1932-）：《中國古代性文化》（銀川：寧夏人民出版社，1993年9月1版，1994年2刷），頁687。

⁶¹ 李豐楙、劉苑如：〈導言（一）〉，收入李豐楙、廖肇亨主編：《聖傳與詩禪：中國文學與宗教論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2007年），頁3。

身磨難」，表彰力行宗教的聖者修煉最佳例證，此一特質，不無是以「生物肉體、毀身痛楚」作為宗教守誠的極致表現。易言之，宗教聖者，擁有令人敬仰的非常行儀，其能有勇氣做到凡人最難以面對的生理痛楚，來表示精神的飛昇與信仰的堅貞。宗教聖者典範，竟仍以「生物肉身」、「身體守誠」作為聖者判準，美色當前，他們卻能臨危不亂、殘身護誠，甚且釋儀光恆以戒體度人，弘法傳教。

在這兩則文本裡，佛教教義的義解與否，並非宗教聖者的「成聖」關鍵。而必須仍擇慮於「非常」行止，而這項行止，竟然是殘身示節，這則向來是用來識別另外一種性別的「成聖」抑或「入傳」要旨之條件，恰如歷代《列女傳》系列之女性往往以「殘身」以示「貞節」，方得以入傳。從反省父權建置的立場來說，列女捨身示節的母題，呈顯了父系體制對於女性生物身體的要求，比男性來得更高標與嚴酷，⁶²甚至或反映了男性士人將科舉的挫敗感之焦慮，透露了其推崇與撰寫貞節婦女的「替代性道德感」⁶³書寫心態。對於女性身體守節的凝視，是歷來辨識「成聖」的重要關鍵，但這個特質，從來不適用於男性身軀，易言之，以男性「拒色示誠」作為「成聖」書寫，是特殊且罕見的題材。

宗教聖者，完成了一枚肉身軀體，最激烈且最難以做到的肉身折磨，表達守誠行止。唐朝律學興盛，律宗之「戒」分成戒法、戒體、戒行、戒相四科，並以戒體最為重要，⁶⁴係戒律的根本，「戒體論」亦為律宗的要義，高僧道宣（596-667）所建構之唐朝律宗，除了有嚴謹之佛教受戒儀式，建構律學宗派，亦讓戒體論述擁有更大的闡釋。戒是菩提心，戒乃出自內心正念、本願，心存其戒，則可滅絕了由意識和末那識所引起的我癡、我見、我愛、我慢，藉以引發無上菩提心。戒是因見到云云眾生毀禁，為煩惱所苦，因而情動悲心，而為一切眾生成道而制戒、持戒，俾使戒律除了有禁止、滅斷的消極意義之外，還帶有度化他人的積極意圖。從而觀之，釋儀光自我守戒、滅除慾念，尚有弘法度化之聖行，其「成聖」價值模式，推論如下：

⁶² 費絲言：《由典範到規範：從明代貞節烈女的辨識與流傳看貞節觀念的嚴格化》（臺北：臺大出版委員會，1998年），頁259。

⁶³ T'ien Ju-K'ang, *Male Anxiety and Female Chastity: A Comparative Study of Chinese Ethical Values in Ming-Ch'ing Times*, Susan Mann, "Widows in the Kinship, Class, and Community Structures of Qing Dynasty China." in "Ming-Ch'ing Times." (Leiden: E. J. Brill, 1988).

⁶⁴ 特別感謝審查委員惠予唐朝律學之戒體觀念的提點，戒體概念於佛教體系確實有其脈絡，而可更援引闡釋釋儀光弘法護戒之行跡。

其一、成聖的關鍵，在聖傳類《賢愚經》，以及雜傳類作家牛肅的眼下，皆以聖者殘害肉體以遵循誠律，並維護戒體持續興福，表露宗教篤誠的精神性，是故，兩者著力描摩「殘身護法」的成聖行徑，以極端非常「自殺、自宮」奇異行止，繫連神聖之宗教、誠律，以及世俗之行儀、勇氣，以作為「立教」與「激勸」的宗教聖者典型，恰如歷來對於女性貞節的身體辨識標準。男性教徒「守身如玉」，甚或「自殘守誠」之非常行爲，不無帶有如列女般「越於凡常男性」之宗教典範，而將宗教守誠議題，升溫至社會意識的焦點。

其二、「頓時」自殘的勇氣，竟比「長年」博通經律、恪遵教法，還來得感人，得以成聖。此一行徑，頗不符合時間的報酬率，彷彿六祖頓悟與神秀漸悟之爭，到底是純然教內的推崇，或是基於傳教便利性，而「務奇」為聖者立傳，敘事頗具可疑，甚兼有兩者緣由：

- 一、宗教性：傳達生物肉體殘身守誠之不易，已臻宗教聖者之圭臬典範。
- 二、記奇性：非於常人的守誠行徑，可收記奇激勸、立教旌表之效。

然而，有些宗教聖者，會於各時代經由時間的積累，被承襲者增累或附加，朝向「非常」神性的增飾，即就「成神」。但釋儀光的成聖傳說，卻在唐代《紀聞》文本之後便停止神話化的進程。為何，他停止了？

記傳者對於傳主的「殘身守誠」的特殊題材，其背後除了具有強烈的悚動情色意義，沙彌、儀光禪師且是嚴酷的男性拒色典範，這麼專斷而極端的「守誠」行爲，是否有違父權概念之嫌，而不宜大肆宣揚與承繼發揮。釋儀光並無更多的空白與篇幅，無法引發後代男性文人或群眾青睞，是故，皈依成聖之後，便無後續累增的「神話」，是以作為本文暫時推論歸因。

四、重構教外雜傳：假英雄，真諷諭？

（一）解構聖傳：不純粹的宗教

教內聖傳，以「何以成聖」為敘述宗旨，而教外雜傳，又是何種態度，收編宗教人物，將其視為「侍以可記」的必要性，可能是我們在檢驗文本時，所需釐析辨清的。是以，本文將以「釋儀光」作為一描述的側面，藉此觀摩聖傳書寫是否帶有敘事的兩面性。

聖傳，除了表達「宗教聖者」特質，他更是一則傳記書寫，其涉及傳統中國

史傳書寫模式習慣。傳主本身，可資傳述的生命經歷，通常選擇是其豐功偉業、足以為記的「非常」成就，透過形跡的構足與描寫，用以建構正向的傳奇生命。然而，以史傳、雜傳或小說等敘事文體，作為描述傳主生命的文學媒介，在傳統中國敘事脈絡，確有另種「史筆」敘說的傳統，其手法有二：其一、生動描述人物的個性、質性，透過書寫的技藝，再現傳主的特質。其二、如同《史記》「太史公曰」之史論評述，⁶⁵以後文評論，表露書寫者批判或推崇意圖。兩者皆可收納入，魯迅所言唐代傳奇特色之「作意好奇」，在文章敘事脈絡、或於篇末中加諸旨意，以表達書寫意念。

牛肅於〈儀光禪師〉一文，並無直接的太史公式之史論，但除了書寫釋儀光「成聖」宗教英雄事蹟之外，又描述了斷根之後的釋儀光如何弘法興福的歷程。這篇文章係「唐傳奇」初期之作，且具有「唐代傳奇」「作意好奇」之敘述意義，唐代傳奇通篇幾乎慣用「某某傳」、「某某記」為擬題習性的文人作品，「史傳之筆」是否作為「傳奇小說」乃至「傳記散文」、或是「僧傳、道傳」紀錄的執筆標準：

正史列傳所使用的敘述體例，決定了史家務求史傳人物的「典範性」的敘述性格；而聖傳傳主卻在敘事者的刻意敘述下，展現其異常性、超常性。

⁶⁶

聖傳文體所適用的語言策略，基本上就是一種宗教語言、隱喻語言；而別傳、雜傳文體亦多使用諷諭性的隱喻語言。⁶⁷

不論是聖傳的聖跡，抑或雜傳的傳記，皆有其隱喻含意。中國在正史傳記之外，

⁶⁵ 遼耀東：〈史傳論贊與《史記》「太史公曰」〉，《新史學》第3卷第2期（1992年6月），頁1-34。

⁶⁶ 李豐楙、劉苑如：〈導言（一）〉，收入李豐楙、廖肇亨主編：《聖傳與詩禪：中國文學與宗教論集》，頁7。

⁶⁷ 劉苑如：《身體·性別·階級——六朝志怪的常異論述與小說美學》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002年），頁135-140。或參考劉苑如：〈形見與冥報：六朝志怪中鬼怪敘述的諷諭——一個「導異為常」模式的考察〉，《中國文哲研究集刊》第29期（2006年9月），頁1-45。

別有宗教人物的別傳和雜傳系統。如：雜傳小說《冥祥記》的作者王琰之類的文人居士，在佛教進入中國的重要時期，以禮佛興福、個人修行與文學創作等作為其宗教實踐，護法、宣教之功實不可沒，⁶⁸有其階段性意義。正所謂「聖傳文體所使用的語言策略」，中國史傳「聖者何來」？值得可記的「傳主」，是被誰所建構而出的聖者形象，牛肅的材料來源為何，他如何描述聖者的形象與定性，又一起被集錄在哪些文本中，設定的讀者群又為何？誰寫聖傳？他援用什麼資料撰寫聖傳？誰解讀與解釋聖傳？誰看聖傳？他又被誰所沿用或改寫？這些令人起疑的思考角度，是下文將繼續追蹤的書寫旨意。

是故，本文借鏡於《高僧傳》等「教內傳記」的敘事策略，藉由正統的僧傳敘述，觀察其敘事要旨，是否與〈儀光禪師〉如初一轍，或者大相逕庭，藉以觀摩宗教內外的傳記行文，在宗教史、小說史上的意義，是否存在著不同的敘事概念與界定：其一、對內：比較牛肅其他佛教故事篇章的敘述；其二、對外：比對高僧傳等行文，檢驗教內行文。另且，必須確認，釋儀光是否有被收納入高僧傳？被視為真正的宗教聖者。

1. 定位教外雜傳：《紀聞》異聞記錄者、《太平廣記》異僧類

就作者所持的態度方面來探究，《紀聞》作者牛肅似乎仍停留在六朝時期文人記錄傳說的敘事傳統，雖然唐代佛教發達，儒釋互相交融吸收，精闢的佛理被援引到士人生活的實例不勝枚舉。就牛肅來說，其著作的本質，原來就停留在延續六朝志怪體系、史傳敘事傳統的態度，卻又在行文之間，表露唐代傳奇初期「作意好奇」的意圖。不論生活歷史題材、道教冥祥故事、精怪誌奇傳說、佛教僧徒記異……等等，其作品皆帶有從志怪而至傳奇的過渡特色。

如就《紀聞》書名本身，吾人則可推測編者意圖，在於「集錄異聞」，取名自《史記·封禪書》述怪異事「其詳不可得而紀聞云」之意，就《太平廣記》所集錄《紀聞》其他篇章看來，牛肅接續著史傳志怪傳統，詳述交代「傳聞來源」、發生時空……等錄敘模式，其用意似乎駐足於掇拾傳說——「敷衍靈奇神異」。

牛肅的資料在《新舊唐書·儒林傳》或其他資料中無法獲悉，僅能就《紀聞》當中旁敲側擊他周邊親友的資料，在《元和姓纂》⁶⁹當中提到他是開元時候的人，

⁶⁸ 劉苑如：〈王琰與生活佛教——從《冥祥記》談中古宗教信仰與佛教記、傳等相關問題〉，李豐楙、廖肇亨主編：《聖傳與詩禪：中國文學與宗教論集》，頁 227-281。

⁶⁹ 岑仲勉（1885-1961）：《元和姓纂四校記》，（臺北：臺聯國風出版社，1975 年），卷 5，頁 490。

曾任過「岳州刺史」，是護羌校尉武將、隴西人牛邯之後代，其弟牛勣亦曾任太常博士。據其生活空間之探究，⁷⁰又知道《紀聞》此書完成於晚年之時。⁷¹至於他的宗教信仰，如果就他所編撰數篇傳說觀察，佛道精怪皆涉，方可得知其或為多元信仰者。牛肅的父親名曰「牛上士」，從其命名及道教著書等線索，得知牛肅或應生長在道教氣息濃厚的家庭，⁷²因此頗受道教興趣之引發。然，也有學者立論，牛肅是虔誠佛教徒。⁷³本文認為，牛肅尚在該書內闡述道教精怪故事，應不作佛教徒之論，牛肅應非佛門弟子，而思想龐雜，融攝三教。

是故〈儀光禪師〉該篇與專業的佛教僧團傳記（僧傳、佛傳，諸如《高僧傳》、《景德傳燈錄》以豐碩的教義義理，看待傳主如何被具體實踐在禪師生命行爲）之敘事義理脈絡，應該不盡相同。牛肅在游離多種宗教、甚且俗世倫理之間，組合而成的個人多元信仰來源，是故在文本陳述之間，不講究精確「教義」以立傳，由此見來，他似乎不那麼著重「禪教」意蘊。

人們對於殘酷與癡狂之暴力的閱讀美感喜悅，是歷來的書寫活動中，無法割捨的主題，牛肅所述之釋儀光的傳說，採取驚悚拒色的佛僧傳聞，遊走在虛構與真實之間，在亦歷史、亦文學、亦宗教的書寫裡，不斷重組排列與解釋，建構「虛構的歷史」的「生動敘述」紀聞。

就目前其他篇章來看作者身份，《太平廣記》所掇錄《紀聞》文本，約一百二十篇左右，多是靈驗、反仇、疑鬼、生活……等主題，《紀聞》的題材劃分為佛、道教故事、鬼魂精怪故事、人世生活故事三類，⁷⁴由文可測，牛肅思想傾向，一是對現實政治的批判，二是匯通儒佛道三教的意圖。故言，牛肅本身是一位時

⁷⁰ 黃樓：〈牛肅與《紀聞》及其史料價值探討〉，《史學月刊》2006年第6期（2006年），頁72-82。

⁷¹ 卞孝萱：〈《紀聞》作者牛肅考〉，《江海學刊》1962年第7期（1962年7月），頁14。

⁷² 王日杰、張杰：〈《紀聞》作者牛肅再考〉，《現代語文》2007年第7期（2007年），頁20。研究者直言牛肅家裡道教氣氛濃厚，究其原因如下：其一、根據牛肅父親其名「牛上士」，或是結合老子《道德經》與葛洪《抱朴子》。其二、牛上士曾經撰寫〈獅子賦〉、〈古駿賦〉等作品，氏者認為其文充斥道教氣息，但仔細觀察二文，卻無顯明的道教意圖，其文仿如誇示排比，有炫耀文采之嫌。

⁷³ 夏廣興：〈牛肅與佛教〉，《上海師範大學學報》（社會科學版）第30卷第3期（2001年5月），頁63-69。

⁷⁴ 曾慶麗：《牛肅《紀聞》研究》（西南大學中國古代文學專業碩士論文，2009年），頁7-18。

人傳說的載錄者，而且亦顯示，唐代早期傳奇小說，並不彰顯作者生平資料，⁷⁵小說仍屬雜傳，並不被重視。如果根據《紀聞》撰寫題材而論，剖析牛肅書寫風格與個人特質如下：

其一、牛肅不畏權勢，批論朝廷：牛肅在行文中，尤其對武則天的殘暴多所描寫，站在維護李氏朝廷宗族的立場，批評武后。除了〈儀光禪師〉描述武后急於追討李氏琅琊王後代，〈周賢者〉一文則描寫武則天下令斬首處決前宰相裴炎之殘忍情景，其頭被狗咬走，被人撿回之後，將頭繫之於腳，以免再度遺失。〈裴由先〉紀錄裴炎姪子裴由先因前往罵后而被流放隴州，武后運用心機無情撲殺之景，裴由先傳聞亦見於《舊唐書》，其文可作為史傳之補。另且，牛肅在〈購蘭亭序〉一文，諷刺唐太宗為一己私欲，派遣蕭翼騙取王羲之蘭亭集序真跡遺事，對於一國之君為人鄙陋予以紀實。

其二、斗膽揭露時政，諷刺政壇黑暗：牛肅記述政客李邕暗中用計殺害日本使節，併吞貢品，形同海盜一般之「海州奇案」。於〈牛騰〉描述裴炎外甥牛騰受累貶官，還好受到神人庇佑，而未遭賊臣迫害，揭露官場酷吏黑暗。另有〈李之〉錄士李之慘遭唐昌令王悅殺害，數度透過兒子顯靈陳冤，終至王悅屢歷怪事而亡，陳述惡吏終遭因果報應；〈懷州民〉敘述開元二十八年懷州三縣民眾因為飢荒難耐，經過仙人指示而食土，究其史因（《舊唐書·食貨志》），人民流離失所，是因為太府卿楊崇禮及昏吏二子楊慎旌、楊慎名苛政害人、搜刮民眾，引發災難。是故，牛肅秉筆書寫，暗藏諷喻批判，是其寫作初衷。

其三、儒釋道三教融攝：表彰儒家忠誼義範之〈吳保安〉傳說，敘說友誼之感人行儀，吳保安變賣家產一心救助遠陷南蠻的友人郭仲翔，郭在吳死後，不但厚葬守喪，並義無反顧照料吳家後代。〈王旻〉（《廣記》卷 72）得道高人王旻精通佛道，被請唐玄宗請至宮中說法開釋，「每以釋教引之，廣陳報應」。另篇，〈牛肅女〉牛肅教導女兒牛應貞學貫佛道，女兒年十三，便「凡誦佛經三百餘卷，儒書子史又數百餘卷……遂學窮三教，博涉多能。」（《廣記》卷 331，頁 2135）而且牛應貞博通儒釋道三家之學，而達「學苞六義，文兼百氏，躋道家之秘言，探釋部之幽旨。」境界，以此推知牛肅應博涉三教，特別重視家庭教育的三教習得，並教導女博覽三教。文中並載牛應貞生病時，曾仿《莊子》魍魎責影之意，

⁷⁵ 韓瑜：〈文化學研究視角下的唐代小說集《紀聞》〉，《嘉興學報》18 卷第 4 期（2006 年 7 月），頁 53-56。

擬作〈魍魎問影賦〉，亦涉神鬼，呈顯多元宗教信仰。

統言之，牛肅擅長以直觀而中性的文字，立陳「史實」，而讓讀者自行評斷，藏諸「作意諷諭」之旨，並將三教融合，記異傳奇。

除了現存《紀聞》篇章性質考察之外，如就〈儀光禪師〉一文，被收錄在《太平廣記》「異僧」類別，考之《太平廣記》查詢「異僧」類收集哪些文本，初步發覺「異」僧，直指多義，是指「非常記奇」之異，有聖異、神異、奇異、怪異多種意味。舉凡來中國傳教篤實、並與東方朔傳奇架接的印度人「竺法蘭」傳奇、孝親傳法雙具的康僧會（汲引自《高僧傳》）、祈禱佛祖顯神威降下舍利而使孫權為之建造佛塔的支謙……等），種類繁多，可見，《太平廣記》異僧類收錄亦多博雜，多涉神鬼靈驗，同時，這些記錄，也重出教內佛教傳記。

2. 重出教內聖傳：佛家異聞記錄、比較聖傳雜傳

《紀聞》〈儀光禪師〉雖屬教外雜傳系統，但仍被宋代贊寧所編撰之《宋高僧傳》，⁷⁶全文收納進入「教內聖傳」，且看卷第 276「興福篇」第九之一（正傳十四人附見二人）〈唐上都青龍寺光儀傳〉，除了篇名從「儀光」更之為「光儀」，其餘文本全都一致，可見牛肅的撰注資料頗得宋代贊寧的認同，得以收藏進入教內聖傳經典。

《宋高僧傳》雖屬教內聖傳系統，然細查其撰注的敘事風格，與行文內容，則可發現，從現代分科嚴格的學科系譜概念之下的佛教敘述，傳統僧傳並不如我們設想的如此嚴格，相反的，《宋高僧傳》反倒承襲更多來自傳統史傳書寫的「論贊」體制，有如前文所言「太史公曰」的文末史論。贊寧《宋高僧傳》採用中國史傳論贊傳統，在僧傳文末加入史傳價值評斷，該書稱之為「系」、「通」，根據學者研究這些文末論贊，⁷⁷約可歸納為四類：（一）說明僧傳編撰原則；（二）評論傳主；（三）陳述佛教發展問題；（四）勸化警策。宋代贊寧雖然撰注的是佛教僧傳，但其注疏的精神，仍以三教一致的教化精神，著重感應事蹟的宗教心理，並且運用模擬史傳的實錄風格等原則，在朝廷的監製下，以及自己護持佛教

⁷⁶ [宋]贊寧撰，范祥雍點校：《宋高僧傳》（北京：中華書局，1993年），《大正藏》第50冊，No.2061。宋左街天壽寺通慧大師賜紫沙門贊寧等奉敕撰。

⁷⁷ 黃敬家：〈中國史傳論贊與贊寧《宋高僧傳》的系、通〉，《中國學術年刊》第28期（秋季號）（2006年9月），頁1-34。以及參考黃敬家：〈中國僧傳對傳統史傳敘事方法的運用——以《宋高僧傳》為例〉，《臺北大學中文學報》第6期（2009年3月），頁85-114。

傳統的使命等諸多內外條件之中，⁷⁸完成了《宋高僧傳》。

本文比較「釋儀光」教外雜傳（《紀聞》）與教內聖傳（《宋高僧傳》），其史傳、聖傳風格的撰寫與著錄，參照學界研究，而有以下觀察：

（1）【同】成聖敘事格式，與中國史傳書寫：

中國僧傳在敘事結構方面，受到佛傳部分情節模式的影響，敘事結構由高僧出生、捨俗、求法、度生，以及捨壽等特殊宗教性情節所組成。是故，教內聖傳書寫（諸如《宋高僧傳》），無法與純然印度佛教僧徒傳記相互呼應，反倒，在敘事風格方面，來自更多的中國史傳結構。此一結構，與教外雜傳的聖傳書寫，亦有重疊，顯示，唐宋之際的聖傳系統的僧傳書寫，其實多援引於中國聖賢文化傳統史傳敘說的類型，似乎作為聖賢敘說的另類「宗教聖徒之行道人格典範」，在傳統「聖賢」史傳書寫，另具一格。

（2）【同】思想體系多有融攝三教的意圖：

不論是教內聖傳書寫（尤其《宋高僧傳》），或是教外雜傳聖傳書寫（如《紀聞》），其多數充滿三教融攝的傾向，甚至需要迎合皇權需求、普世多元信仰。尤其這些佛教教內聖傳書寫，容納三教的敘寫策略，實際上，有助於佛教在中國本土的發展和社會地位鞏固之效。

如據此考之《宋高僧傳》〈唐上都青龍寺光儀傳〉一文，卻發覺此文完全重出於《紀聞》〈儀光禪師〉，贊寧並無在文末有「系通論贊」之評述。依此，可見僧傳的聖傳書寫，仍有許多篇幅來自於史料的剪輯、文學虛構的編纂，對於〈儀光禪師〉內文雜揉三教概念，贊寧是默許、全盤接受的。此與贊寧站在以王法為本的皇權觀感的立場，與普世教化目的，及平衡儒、道、釋三教教相輔相成的中庸態度來撰寫《宋高僧傳》的撰注原則，無非一致。

〈儀光禪師〉釋儀光除了描摩洞曉經律的得道禪師，他在牛肅筆下，甚如同道僧一樣，諸如：1. 毀身 2. 火燒消毒與方位概念 3. 落腳終南山 4. 聚眾弘法廣設寺院 5. 無疾而終 6. 死時異象……以上這些並非佛教宣教，俾使文本多處流露民間道教徵祥共具之疑點：

甲、禪師斷根幾近氣絕，「命良醫至，以火燒地既赤，苦酒沃之，坐師於燃地，傳以膏，數月疾愈。」良醫以火燒地，象徵清除斷根於地的世

⁷⁸ 黃敬家：《贊寧《宋高僧傳》敘事研究》（臺北：學生書局，2008年）。

俗欲望，並用苦酒澆灌禪師，用以療傷傷勢，且「坐師於燃地」宛如「浴火重生」的隱喻一般，清除世俗慾念，死而復生。

乙、禪師能預知未來之事，「禪師既證道果，常先言將來事，是以人益歸之。」擁有未卜先知的的神能，能言將來事，其為既證道果後的神通表現，⁷⁹以語言系統測知未來，使人信服。

丙、禪師死前告知守誡殘身之事：「開元二十三年六月二十三日，無疾而終。先告弟子以修身護戒之事，言甚切至。」無疾而終便是中國傳統福人的象徵，禪師在死前告訴弟子其一生最在意的「修身護戒」事蹟，交代完之後，狀如臥佛，回歸佛僧臥躺形貌而亡。牛肅清楚敘說釋儀光死前傳奇，並在臨亡之秋，方才說出斷根拒色之事蹟，可見其一直隱瞞於心，不輕易言說，但在死前方才表述，透露禪師非常在意此項經歷，猶有毀譽參半之想。

丁、釋儀光死後異象：「柩將發，異香芬馥，狀貌一如生焉。車出城門，忽有白鶴數百，鳴舞於空中，五色彩雲，徘徊覆車，而行數十里。」牛肅特別舉出宗教聖者死後異象，不論是靈柩發出「異香芬芳」的氣味，其面像也如生前一般好看。並有白鶴鳴空、彩雲徘徊等長達數十里的神異之景，以道教常見的神奇異象，用以表露釋儀光非凡英雄的身份，不無讓他沾染了神異特性。

是故，〈儀光禪師〉在牛肅的聖傳書寫安排下，三教融合，並且加諸許多習見的民間道教與佛教形跡之徵祥母題，借用死後異象，讓禪師的神異性，更上一層樓，增進聖傳敘事的神聖性、可信性、有效性。

〈儀光禪師〉、〈唐上都青龍寺光儀傳〉特意彰顯理想的高僧聖傳書寫，除了殘身成聖之外，亦描摩畢生致力於求道利生，必須內外兼修，透過牛肅的雜傳書寫，彰顯釋儀光博通儒釋道，具備博綜多學、兼容並備的圓融性格。亦在佛法修行方面，經教、戒律和禪定三者兼習，解行俱全，方為高僧之典範。此一三教

⁷⁹ 關於佛教傳記的神異表現，頗有仙道之風，亦為聖跡神通之表現。佛教神通聖跡，亦聖亦俗，提供社會面對宗教奇蹟的好奇，有所載錄。參考丁敏：〈從漢譯佛典僧人「神通」到《高僧傳》僧人「神異」：佛教中土化過程的考察面向〉，《政大中文學報》14期（2010年12月），頁85-122。以及丁敏：《佛教神通：漢譯佛典神通故事敘事研究》（臺北：法鼓，2007年）。

觀點，不論是教外雜傳書寫者（牛肅）、教內聖傳承襲者（贊寧）、聖傳傳主（釋儀光），合和一致。

（3）【異】類目與篇名透露不同敘事焦點：

魏晉以來雜傳著作風氣興盛，佛教僧傳創作亦蓬勃發展，梁朝慧皎擷取各體僧傳的特色而創製十科體例的《高僧傳》，用以涵蓋各種僧格，傳述聖傳。唐代道宣承此體例而作《續高僧傳》，將科目和次序略加調整。到了宋代贊寧奉太宗之命，編修《宋高僧傳》，成爲十科僧傳最後的繼承者。一般關於教內聖傳的編類，從慧皎《高僧傳》起，分爲十類「譯經、義解、神異、習禪、明律、亡身、誦經、興福、經師、唱導十門」，是以贊寧《宋高僧傳》將〈唐上都青龍寺光儀傳〉一篇歸之於「興福篇」，「興福」是向徒眾弘法、興發福份，所以側重的焦點在於「弘法興福」、發揚禪道的意義，也就是釋儀光拒色殘身、「死而重生」之後的「爲眾」宗教興福表現。而並非將釋儀光放入「神異」類名，而不凸顯其「私我」「斷根守誠」之義行。

又如〈唐上都青龍寺光儀傳〉篇名，標舉出時代、區域、寺名、名諱、傳記等特質，以青龍寺作爲標誌釋儀光的寺廟，《宋高僧傳》試圖瑄連「區域佛寺一禪師個人一聖徒傳記」，而非如《紀聞》落在純粹只有「儀光禪師」的個人爲首的篇名。是故教內聖傳諸如《宋高僧傳》，已然將釋儀光從私我拒色守誠之事拉拔而出，轉移焦點至「弘法興福」的群體意義，藉以壓低「記奇」的雜傳性，凸顯「揚世」的宗教性。

（4）【異】教內聖傳捨棄巫道復生之說：

《紀聞》另收錄〈僧儀光〉一篇，說明釋儀光逢遇死者的巫道經歷：

青龍寺禪師儀光，行業至高。開元十五年，有朝士妻喪，請之至家修福。師往其家數日，居於廡前，大申供養。俗每人死謁巫，即言其殺出日，必有妨害，死家多出避之。其夜，朝士家皆出北門潛去，不告師。師但於堂明燈誦經，忽見二人侍之。夜將半，忽聞堂中人起取衣開門聲，有一婦人出堂，便往廚中營食，汲水吹火。師以爲家人，不之怪也。及將曙，婦人進食，捧盤來前，獨帶面衣，徒跣。再拜言曰：「勞師降臨，今家人總出，恐齋粥失時，弟子故起，爲師造之。」師知是亡人，乃受其獻。方祝，祝未畢，聞開堂北戶聲。婦人惶遽曰：「兒子來矣。」因奔赴堂內，則聞哭。哭畢，家人謁師，問安否。見盤中粥，問師曰：「弟子等夜來實避殃禍，

不令師知，家中無人，此粥誰所造？」師笑不答，堂內青衣驚曰：「亡者夜來屍忽橫臥，手有面汗，足又染泥。何謂也？」師乃指所造粥以示之，其家驚異焉。（出《紀聞》）

〈僧儀光〉撰述釋儀光幫人念經法事，夜半逢遇死去婦人起身煮食報答他，此一亡者復生、料理報恩之議題，卻沒有被收錄《宋高僧傳》。此一情節，同時著錄於《紀聞》，但贊寧卻選擇不看見，不選取。可見，亡者復生之情節或有違於純然的佛理思維，而遭刪除。由此見之，教內聖傳剔除未遵佛禪思維的傳聞，仍有經過宗教的擇濾。

此則傳聞一直到明朝成祖諭令編纂之《神僧傳》（卷七），方才將此篇收入。永樂年間編撰的《神僧傳》，其收錄標準「神化萬變，而超乎其類者也。……昭著其跡於天地間，使人皆知神僧之所以神者有可徵矣。」⁸⁰搜錄歷代神奇變化的神僧，《神僧傳》亦不完全被視為嚴肅的教內聖傳，而是以國家機制收編的神僧傳奇。

（二）重構聖傳：疊構崇高身份（終南山、置蘭若、出入如卿相）

在個人聖傳書寫上，釋儀光拒色護戒的行儀，宛如宗教英雄一般令人敬仰，然，如果順著牛肅行文往下看，這個宗教英雄似乎不夠捨離塵世，相反的，他以「興福」的意義，積極弘法，顯示幾近「不夠清心」的行止，甚至隨之出入徒眾甚多，仿若為王。他拒絕唐中宗收攏回朝的邀約，但，卻援用李氏朝廷的政治資源，到處建造寺院蘭若、廣收信徒。如此看來，釋儀光不忒為跨越佛僧藩籬，似乎靠攏政治政權之趨向。

「捨離」是禪宗的教義本意嗎？如果以佛教禪宗教義，作為此文判准，是否可以驗證牛肅此文甚有他意。釋儀光捨離個人軀體欲望，卻無法割捨宏大宗派、廣設蘭若、聚眾傳教的欲念，「個人興教」意念，與「弘法揚世」意圖，這兩者在禪宗教義脈絡之下，是如何被看待，這些別富居心的「弘教」欲望，都是在宣教過程中，所必須被暫時默許的行徑嗎，這可以視為「成聖」的標準之一？愛慕宗教名利、四處興福，是否有違「宗教英雄」的神聖性？

⁸⁰ [明]朱棣輯：《神僧傳九卷》（臺南縣：莊嚴文化，1995年，據中國科學院圖書館藏明永樂十五年刻本影印）。

本文覺得牛肅行文具具有敘事的可疑性，是否在此，牛肅透過建構宗教聖傳，卻夾雜諷刺意圖，以「假英雄，真諷諭」的方式，有如他在《紀聞》其他篇章善於夾藏批判的方式，或撩撥聖傳敘事的兩面性。

1. 急功近利之喻（儒僧）：終南山

釋儀光拒絕唐中宗賞賜優給、復辟為王的邀約之後，中宗降敕，令禪師廣領徒眾，尋山置蘭若，恣聽之。結果釋儀光選擇落腳的寺院是興法寺，位於終南山：

禪師性好終南山，因居於興法寺。又於諸谷口，造禪庵蘭若凡數處，或入山數十里。（頁 628）

終南山，在漢代即有「秦嶺」之名，又因位於關中以南，故名「南山」。一般指秦嶺山脈中段陝西境內，西起武功縣，東到藍田縣的部分。總體包括翠華山、南五臺、圭峰山和樓觀臺。俗語常言「福如東海長流水，壽比南山不老松」，其中南山指的即為此山。終南山係佛教名山，有利弘法廣教，在唐代雖為律宗的大本營，⁸¹但也是個重要的政治隱喻，與名利無法脫節，其因析之如下：

其一、終南捷徑、興福弘法之喻

唐朝終南山位於長安城南邊，離京城十分靠近，釋儀光率眾結社，落腳終南山，不免讓人懷有「終南捷徑」之存想。《新唐書·盧藏用傳》記載盧藏急功近利，考上進士之後，意欲入朝為官，於是隱居在終南山，借此獲得名聲，達到官仕目的。釋儀光雖然退卻唐中宗的賞賜，以鄙身殘缺，婉拒復辟回朝，然而他卻不遠長安，就近終南山興法寺棲身弘法。牛肅特別標舉「終南山」的位置，不無讓人懷疑釋儀光居心叵測，別有意圖。

除了棲居興法寺，釋儀光開始展開「興福弘法」的事業，他於終南山「諸谷口」廣設蘭若、徵收僧徒，正是弘法揚世別有居心之證明。

其二、唐僧廣居終南山、遍設寺院之風氣

釋儀光之外，根據《宋高僧傳》紀錄，共有八位，分別為：釋義湘傳（終南山）、可止傳（終南山）、道一傳（秦嶺：廣義的終南山）、恆政傳（終南山）、道宣傳（終南山）、慧安傳（終南山）、法秀傳（終南山）、光儀傳（終南山）。

⁸¹ 此點感謝審查委員的提醒與指點，唐代律宗發展，多以名山為據點，尤其靠近都城的終南山，更是律宗根據地。

此或說明終南山除了政治利祿之存想，亦建構宗教律宗佛寺版圖。⁸²終南山鄰近京城，往來僧徒也就多了達官貴人、士族名士，唐朝不無士人、佛僧進行相互文學或人際交流的現況，釋儀光能夠趁地利之便，積極加強宗教勢力、建造佛教王國，亦有助興教。

其三、釋儀光死時，頭向北方、身葬之所

禪師既證道果，於開元二十三年六月二十三日，無疾而終。釋儀光死前「因臥，頭指北方，足指南方，以手承頭，右肋在下，遂亡。」（頁 628）「頭指北方」等死狀，據贊寧《宋高僧傳》「此大涅槃之表兆也」，在教內聖跡有其重大意義。另外，佛寺位居城南終南山，頭指北方，不也就是朝往長安的方向，遙向京城，牛肅或用以表達回歸皇權朝廷家族之想，或藉此不忘京城皇室血緣之本，或讓長安士人皇族就近方便紀念之意圖。釋儀光的遺願，希望「葬於少陵原之南面，鑿原為室而封之。」（頁 628）建造壁室，將遺體封葬於內，而絕非胡亂火燒，隨意製塚歸葬，或也因黃土高原，鑿穴而葬，猶能保存靈體。此一不無具有皇室高級規格之墓葬方式，而非清貧簡約的平民僧徒，藉以暗示釋儀光特殊的身份——宗教、皇權兼具之身。而後來，亦在所封之處，「遂建天寶寺，弟子輩留而守之。」又是另一座宗教建築的標記，重新而生，可資教宗紀念。

2. 廣設蘭若、出入如卿相（弘法）：宗教王國、宗教國王

關於釋儀光弘法方式，此段引文方能揭旨：「又於諸谷口，造禪庵蘭若凡數處，或入山數十里。從者僧俗常數千人，迎候瞻侍，甚於卿相。」（頁 628）除了在終南山廣設寺院蘭若，入山綿延長達數十里，積極建構佛寺，易言之，終南山放遠而視，數十里的山頭，全都是釋儀光接繼建造而設的佛院，就無非是現代版的宗教企業化經營，無怪乎釋儀光被收納進入聖傳「興福」類。

在宗教空間的建置方面，釋儀光積極建設宗教王國，而於教團僧徒的招收方面，「僧俗常數千人」可見教徒隨從之多，出入「甚於卿相」，宛若宗教國王。就此而言，釋儀光拒絕返回朝廷，復辟為王，不但替他贏得清譽之名，而且，廣

⁸² 唐代的高僧道宣早於唐武德七年（624）便於終南山淨業寺潛心佛禪，研究律學，道宣為中國佛教南山律宗創始人，之後四十餘年，道宣亦常與佛僧交流，如參加玄奘法師在長安的譯場，他長期於終南山弘法並樹立律學宗法，傳弘《四分律》學，被稱為南山律師。終南山亦建立許多其他佛寺，如豐德寺……等寺廟，皆為律宗祖庭。律宗重視佛教戒律，以嚴肅佛教戒規得名，亦重視律學佛規的釋儀光，於終南山建置寺廟弘法，亦有律學交流之意。

設僧院、廣招信徒、建構宗教王朝，反倒讓他在佛教場域，死而再生，建構另一朝氣蓬勃、甚於卿相的宗教權位勢力。

牛肅在聖傳前文，揭示釋儀光傳奇拒色守身軼事，卻在文末，夾藏諷諭意圖，陳述釋儀光致力弘法之宗教行銷學、鞏固宗教權力位階，雖然牛肅以中性的文字，陳諸事實，可是加總起來的描摩，難免對修道中人、得道高僧釋儀光的宗教性格，啓人疑竇。

正統的僧傳聖傳書寫，重視個人的苦行修為，甚過積極弘法興福。牛肅並非全以禪宗典範宗教人物而作為立傳的標準，或亦掩藏著「傳『奇』」意義，非常之人、非常之事，引以為記之意圖。牛肅在聖傳敘述過程中，一方面夾雜有別其他男性僧徒「立教醒世、三教融攝」之宗教聖傳，另一方面，甚或隱匿、相嵌「反聖」、諷諭成聖心機的敘述質性，提供給讀者不同的闡讀空間，在聖傳書寫之背後，隱藏著敘事的雙面性。

五、結論

聖傳書寫，分別在教內與教外書寫系統內，傳述聖徒「俗者成聖」的歷程。聖傳書寫關乎敘事者何以為記，不論是佛教教內聖傳，或是教外雜傳小說，皆對宗教英雄多有著墨，而且在生產書寫、傳播承續過程中，此兩脈書寫，向來擁有交流互涉的關係。

唐朝佛教律學其戒律觀念，除了滅斷凡欲的身心要求，尚有度化他人之意，其宗派尤重視嚴肅的戒體律規。宗教禁欲主義，是教法誠律一貫宣揚主題，佛經系統宣揚禁欲觀念極端化的例子便是《賢愚經·沙彌守戒自殺品》一文，沙彌因拒色而自殺的聖傳宣教典範。而盛唐時代，也有一個中國化的宣戒傳說——《紀聞》〈儀光禪師〉其拒色斷根行跡，兩則文本皆極致闡發著「拒色一殘身」的宣戒主題。

沙彌與禪師皆面晤情欲衝突，以致於美色當前，無法用常然的理性駕馭（三我之爭），而用極端、非理性的堅決方式（殘身），發揮佛教禁欲精神守護戒體。沙彌自殺守戒充滿著與人世割離的斷裂性，儀光則保留較多人性情感，僅是對世俗作一「絕限」，而非絕斷，與人世保持若即若離的關係，選擇追尋弘法度人完成理想。牛肅筆下的儀光禪師，調節了儒家孝道倫理與佛教淫戒示節的衝突，協調儒釋之同時，也安頓了「中國佛教徒」的雙重身份之矛盾。釋儀光融合儒釋反映

了唐代宗教文化之具體實況，透露中國士人交融外來宗教思維的態度。

從「成聖」的書寫方面觀之，儀光歷經著英雄考驗模式的常軌，即「親族遺棄—智慧老人引渡—女色考驗（斷根假性死亡）—成就（再生）」。¹牛肅記錄了用「美色、慾望」考驗，作為成聖的試煉及確認，「李女」是個圓渾豐厚的俗慾象徵，強調儀光抗拒女色的心理衝突及堅決意志。儀光歷經「斷根—假性死亡」模式，「凡俗心靈的死亡、慾望強行滅絕」，以提煉出精神超脫與重生。就釋儀光成聖形跡觀之，儀光所追尋人生理想是回歸「官方表彰」及「儒家倫理」當中，儀光可視為「穿著佛衣的官儒」中國佛教高僧之宗教文化英雄典型。

釋儀光堅信閹割的實際行動（具象），可以確證達到斷除肉慾的效果（抽象）。他與閹割之間，是肉體實質的感官聯繫，以身體的極度苦痛，實踐護誠與重生。本文又運用菲力普「人物符號」理論，分析釋儀光「成聖」的宗教英雄情節書寫模式如下：

旁人反覆「品質形容」（聰慧異貌）＋「行動潛在性提示」（仙助、色誘）＋「關鍵行動訊息」（自宮、拒貴、弘法）＝外燦的宗教文化英雄人格的典型（慧俊、仙助、自主與抗拒）＋以及內斂的自我理想性格之期許（抗壓、超我、制約）。

依據雅克布遜「相似性」及「毗連性」關係，「閹割」存在著多重意義——宗教自懲、駝鳥式的逃避、斷欲自欺與理想追求、崇高化的包裝。若以文化角度分析釋儀光「斷陰」行儀，乃隱含著「太史公之原型：忍辱、追求理想」的儒者懷抱。釋儀光反映出「中國傳統個人超越之道德傳統」，自宮後，堅持繼續完成弘法使命（弘揚佛學），兼具「社會及個我成就動機」之傾向。

若思考牛肅書寫此篇傳奇文章的意旨，或可解釋其利用「斷根示節」以作為宣教醒世之目的。「斷根示節」隱含了釋儀光對傳統節孝的虧負（孝道毀身觀），他深切的體悟「斷心」為尚。從這裡，吾人可引以旁證，在援儒入佛的唐朝風尚，盛唐統治者宣教意念與修行者本身的觀念或有落差，存在著不同考量。

釋儀光先是拒卻權貴，後來接受皇室饋命，正是儀光禪師弘法興福之舉，他利用政治力建造寺院宣揚佛法，完成理想生命，圓滿地成就自我（悟心），也成就了眾生（弘法興福）。在佛教教內聖傳的行文看來，釋儀光無非是中國佛教高僧之宗教文化英雄。牛肅仿若藉由儀光的範例，作為反諷社會淫亂鄙相的省思，

展現編者牛肅在集錄傳聞的旨意外，宣達超凡人格的理想典型之敘寫，或可視為宗教英雄人格的聖傳書寫。

釋儀光殘身傳說連結起中國傳統文化，當可推至「太史公之被宮原型」，釋儀光「斷陰」乃是隱含著「忍辱、追求理想」的儒者懷抱；禪師繼續未完的道德美善理想，弘揚佛學，這正是理想人格的追尋，兼具「社會及個我成就動機取向」。

牛肅藉由儀光禪師的範例，反思唐朝佛風敗壞、慾望淫亂的社會實況，或展現編者在集錄佛教傳聞旨意外，敘寫該文以作為反諷社會淫亂鄙相的省思。如從教內宗教聖傳角度探知牛肅所撰注的雜傳《紀聞》，卻發覺〈儀光禪師〉該文，在佛教教內聖傳體系，前有所本，況且，牛肅的紀錄亦被正統教內聖傳《宋高僧傳》汲錄引用。

但，如從牛肅後文觀察，釋儀光或有慕利弘法之嫌，其利用權勢廣興佛寺之舉，引人疑竇。釋儀光就近棲居終南山、遍設寺廟、僧徒隨眾出入如卿相……等這些紀錄，不無發現牛肅於教外雜傳之聖傳敘事，或藏匿著「反聖」的諷諭性。

牛肅在聖傳敘述過程，分有兩部分：

其一、前文「成聖」：夾雜有別其他男性僧徒「立教醒世、三教融攝」之宗教聖傳。

其二、後文「反聖」：甚或隱匿「反聖」意圖，諷諭釋儀光致力弘法之宗教行銷舉動，為求鞏固宗教權力位階，而眷愛權勢的機心行徑，實在有違佛教清心寡欲之旨。「成聖、諷聖」的敘述質性，提供給讀者不同的闡讀空間，在聖傳書寫之背後，隱藏著敘事的雙面性。

引用文獻

- 丁敏：〈從漢譯佛典僧人「神通」到《高僧傳》僧人「神異」：佛教中土化過程的考察面向〉，《政大中文學報》14期，2010年12月，頁85-122。
- _____：《佛教神通：漢譯佛典神通故事敘事研究》，臺北：法鼓，2007年。
- 大藏經刊行行會：《大正新修大藏經》，臺北：新文豐出版公司出版，1983年1月，2刷。
- 卞孝萱：〈《紀聞》作者牛肅考〉，《江海學刊》1962年第7期，1962年7月。
- 王日杰、張杰：〈《紀聞》作者牛肅再考〉，《現代語文》2007年第7期，2007年。
- 王邦雄等編著：《中國哲學史》，臺北：空中大學出版，1995年。
- 冉雲華：《從印度佛教到中國佛教》，臺北：東大圖書股份有限公司，1995年。
- 司馬光撰，胡三省注，嚴衍補撰：《資治通鑑》，臺北：廣文書局出版，1967年。
- 伍蠡甫、胡經之主編：《西方文藝理論名著選編（下卷）》，北京：北京大學出版社，1998年。
- 朱棣輯：《神僧傳九卷》，臺南縣：莊嚴文化，1995年，據中國科學院圖書館藏明永樂十五年刻本影印。
- 朱寶信：〈在「超越」與「非超越」之間——中國傳統文化特徵爭議〉，《社會科學》1997年第1期，1997年1月。
- 呂大吉：〈概說宗教禁欲主義〉，《中國社會科學》1989年第5期，1989年。
- 岑仲勉：《元和姓纂四校記》，臺北：臺聯國風出版社，1975年11月，再版。
- 李昉等編：《太平廣記》，北京：中華書局，1995年。
- 李豐楙、廖肇亨主編：《聖傳與詩禪：中國文學與宗教論集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2007年。
- 周伯戡：〈慧遠「沙門不敬王者論」的理論基礎〉，《國立臺灣大學歷史學系學報》9期，1982年12月，頁67-92。
- 林安梧：《王船山人性史哲學之研究》，臺北：東大圖書公司，1987年。
- _____：《儒學與中國傳統社會之哲學考察：以「血緣性縱貫軸」為核心的理解與詮釋》，臺北：幼獅圖書公司，1996年。
- 夏廣興：〈牛肅與佛教〉，《上海師範大學學報》（社會科學版）第30卷第3期，2001年5月，頁63-69。
- 孫昌武：《佛教與中國文學》，上海：上海人民出版社，1996年。

- 孫紹先：《英雄之死與美人遲暮》，北京：社會科學文獻出版社，2000年。
- 馬焯榮：《中西宗教與文學》，長沙：岳麓書社出版，1991年。
- 高辛勇：《形名學與敘事理論：結構主義的小說分析法》，臺北：聯經出版事業，1987年11月。
- 張寅德編選：《敘述學研究》，北京：中國社會科學出版社，1989年。
- 曹仕邦：〈僧史所載中國沙門堅守淫戒的一些實例〉，《華岡佛學學報》第5期，1981年12月31日。
- 梁鳴飛、趙躍飛著，史仲文、胡曉林主編：《中國隋唐五代宗教史》，北京：人民出版社，1994年。
- 陳器文：《中國通俗小說試煉故事探微》，香港大學中文系博士論文，1998年。
- 曾慶麗：《牛肅《紀聞》研究》，西南大學中國古代文學專業碩士論文，2009年。
- 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，北京：中華書局，1983年。
- 賀世哲：〈敦煌莫高窟北朝石窟與禪觀〉，《敦煌研究文集》，甘肅：甘肅人民出版社，1982年。
- 逸耀東：〈史傳論贊與《史記》「太史公曰」〉，《新史學》第3卷第2期，1992年6月，頁1-34。
- 黃敬家：〈中國史傳論贊與贊寧《宋高僧傳》的系、通〉，《中國學術年刊》第28期（秋季號），2006年9月，頁1-34。
- _____：《贊寧《宋高僧傳》敘事研究》，臺北：學生書局，2008年。
- 黃樓：〈牛肅與《紀聞》及其史料價值探討〉，《史學月刊》2006年第6期，2006年，頁72-82。
- _____：〈中國僧傳對傳統史傳敘事方法的運用——以《宋高僧傳》為例〉，《臺北大學中文學報》第6期，2009年3月，頁85-114。
- 楊國樞、余安邦編著：《中國人的心理與行為：文化、教化及病理篇（一九九二）》，臺北：桂冠，1994年11月。
- 楊朝明：〈柳下惠道德思考論〉，《孔子研究》1994年第2期（總第34期）。
- 劉昫：《舊唐書》，臺北：商務印書館，百衲本二十四史，1981年，5版。
- 劉苑如：《身體·性別·階級——六朝志怪的常異論述與小說美學》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002年。
- _____：〈形見與冥報：六朝志怪中鬼怪敘述的諷喻——一個「導異為常」模式的考察〉，《中國文哲研究集刊》第29期，2006年9月，頁1-45。

- _____：〈神遇：論《律相感通傳》中前世今生的跨界書寫〉，《清華學報》43卷第1期，2013年3月，頁127-170。
- 劉達臨：《中國古代性文化》，銀川：寧夏人民出版社，1994年，1版2刷。
- 劉曉春：〈英雄與考驗故事的人類學闡釋〉，《民族文學研究》1996年4期，1996年。
- 蔡偉堂：〈莫高窟壁畫中的沙彌守戒自殺圖研究〉，《敦煌研究》1997年4期，1997年。
- 錢鍾書：《管錐篇》，臺北：書林出版社，1990年。
- 韓瑜：〈文化學研究視角下的唐代小說集《紀聞》〉，《嘉興學報》18卷第4期，2006年7月，頁53-56。
- 贊寧撰，范祥雍點校：《宋高僧傳》，《大正藏》第50冊，No.2061，北京：中華書局，1993年。
- 龔鵬程：〈葵花寶典〉，《自由時報》39版，2001年2月9日。
- 小野四平著，施小煒、邵毅平、吳天錫、張兵譯：《中國近代白話短篇小說研究》，上海：上海古籍出版社，1997年。
- 丹尼（Diane K. Osbon）著，朱侃如譯：《坎伯生活美學》（*A Joseph Campbell Companion*），臺北：立緒文化事業公司出版，1997年。
- 弗雷澤（Frazer James George Sir），汪培基譯：《金枝：巫術與宗教之研究》（*The Golde Bough*），臺北：桂冠圖書公司，1996年。
- 池田大作、Bryan Wilson（B. 威爾遜），梁鴻飛、王健譯：《社會與宗教》，成都：四川人民出版社，1991年10月，1版。
- 坎伯·約瑟夫（Campbell, Joseph）著，Betty Sue Flowers編，朱侃如譯：《神話》（*The Power of Myth*），臺北：立緒文化事業公司出版，1995年。
- _____，朱侃如譯：《千面英雄》（*The Hero With A Thousand Faces*），臺北：立緒文化事業公司出版，1997年。
- 里克爾·保羅（Ricoeur, Paul），翁紹軍譯：《惡的象徵》（*The Symbolism of Evil*），臺北：桂冠圖書公司出版，1996年。
- 阿蘭·鄧迪斯（Alan, Dundes），陳建憲、彭海斌譯：《世界民俗學》（*The Study of Folklore*），上海：上海文藝出版社，1990年。
- 埃德溫·貝爾德（Belda, Edwin）編，李培榮、何其敏、金澤譯：《神話學》（*Mythology*），上海：上海人民出版社，1990年。

馬克斯·韋伯(Max Webe)著,康樂、簡惠美譯:《宗教社會學》(*Religionssoziologie*),
臺北:遠流出版事業公司出版,1993年。

Deconstruction and Reconstruction of Religious Hero: A Research of Narrative Analysis for Monk I-Kwang's Hagiography in Tang Dynasty

Chien, Chi-ru*

[Abstract]

The writing of Sacred biographies, is an important literary style, its narrative focuses on transformation of protagonist's sacredness, and description in the Chinese Buddhist narrative system as well as the narrative style of the Non-religious novel, each has its own writing tradition. The legend of Monk I-Kwang was spread in Tang Dynasty, because he refused from Beauty to castrate himself, and the strange legend was the religion example of commandment.

Such as Buddhist monk's biography writing style, Monk I-Kwang experienced hero test, "abandoned - extradition - sex test (the castrating is pseudo-death) - achievements (regeneration) process. Niu Su's writing, the focus of the monk's biography of the plot, in the biggest test of this world "beauty, desire, as the trials and confirmation of sanctification, instrument Monk i-Kwang after castrate himself - pseudo-death" model, to pursue the spirit of detachment and rebirth, return to Confucianism, Buddhism and Taoism "Mixing religious ideals. In Biography novel of Niu Su constructed narrative where Monk I-Kwang satisfactorily typical religious culture hero of the Chinese monk.

However, other message in text was hidden, because Monk I-Kwang maybe suspected grow in power. Monk I-Kwang's legend was the monk's biography write

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

"why sanctification" also hid allegory in the text. This article will explore the two sides of the Saint's biography narration and the legend behind the cultural metaphors.

Keywords: hagiography writing, carnal desire rejection and self-castrating, resurrection, religious hero

