

至誠則必感

——段成式〈金剛經鳩異〉所記敘佛教徒皈依之歷程與體悟之教義*

黃東陽**

摘要

段成式承父命及己身信仰撰〈金剛經鳩異〉，一方面採取儒生深讀文本的習慣，梳理及注解《金剛經》之經義，另一方面依佛教徒的立場，透過父親所經歷的神秘經驗與自身的佛教體悟纂集靈驗，透過這位立於傳統探索、解讀佛教徒生命經歷的儒生的目光，可作為理解與披尋儒生為何及如何接受佛教信仰癥結的基石，亦得以略見佛教得以在中土傳播和接受的歷程。

〈金剛經鳩異〉依循志怪小說的敘事系統，以「變異」作為論述核心，並扣合人所難以祈求或干預的年壽為說帖，揭示著唯有信從佛法方可獲得延續血氣的利益，並在人生走到終點時往生佛國，完整的保障生前（今世）／死後（來生）的生命；復依照此重視個人「生命」的敘事重點，梳理著與儒家間小我／大我、無用／有用和成佛／成人間看似衝突的思維，更回應當時排擠佛教文人的主張；此意味著入唐後，佛教應驗更聚焦在詮釋對生命永世的保障，滿足與回饋儒家殊少面對和處理在形體消逝後，主體意識至終歸趨的生命扣問，亦是佛教得以在中土流傳的主要原因。

關鍵詞：〈金剛經鳩異〉、唐代、志怪小說、佛教小說、佛教靈驗記

* 本文為 103 年度(MOST103-2410-H-005-045)科技部專題計畫第二部份研究成果論文。

** 國立中興大學中國文學系副教授。

Sincerity Begets Response To Appeal

—The Buddhists' process of religious conversion and their contemplative understanding of the beliefs as described in *Collection of Diamond Sutra Related Miracle Tales* compiled by Duan Chengshi

Huang, Tung-Yang*

Abstract

Duan Chengshi followed his father's order and compiled *Collection of Diamond Sutra Related Miracle Tales*. In doing so he adopted the Confucian scholars' tradition of profoundly studying the text on one hand and accepted the Buddhist's viewpoint as his standpoint on the other hand, in recording the mysterious experience his father had and collected Diamond Sutra related miracle tales circulated in his time.

Collection of Diamond Sutra Related Miracle Tales followed the narrative tradition of weird navels and used the variation against physical rules as the center of discussion. It also utilized the longevity as the theme to convey the message that only believing in Buddhadharma could one guarantee one's longevity. It further publicized that Buddhists could go to Buddhaksetra after the death and totally guaranteed the benefits before and after one's death. Duan Chengshi used "Life Benefits" as the focal point of his narration and differentiated the conflict of thinking between Buddhists and Confucians, corrected and adjusted the moral judgment of Confucian but without negating it.

This article reflected how miracle tales in Buddhism starting from Tang Dynasty no longer promoted that the Buddhadharma had the function of protecting human body, but promised the acquisition of eternal life. Thus Buddhism provided Confucians with their rare answers to the question where the life goes after the disappearance of physical

* Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Chung Hsing University.

body. This is also the main reason why Buddhism can spread in China.

Keywords: *Collection of Diamond Sutra Related Miracle Tales*, Tang Dynasty, Weird navel, Buddhist novels, Miracle tales in Buddhism



至誠則必感

——段成式〈金剛經鳩異〉所記敘佛教徒皈依之歷程與體悟之教義

黃東陽

一、引言

佛教自漢末傳入中土，在佛典的傳譯與信仰的流布後，與傳統思維及信念產生扞格，引動了六朝時儒釋道間對思想和信仰的辯證與會通外，洎南朝起佛教信徒尚在佛典的翻譯和詮解外撰有宗教之靈驗記。靈驗記又稱應驗記、感應錄、報應傳等，暢言佛教在實際生活中的真實表現及意義。就目的而言當可鞏固自我的信仰，並抵禦教外人士的質疑與攻伐。¹就形式來說，靈驗記乃以具因果關係且首尾具足的單一事件作為記錄對象，在當下的語境中交代其中人物對佛教的體認，而此生活的記錄，含括了作者自身的宗教體驗，以及由此體驗去檢視他人的經歷並獲得教訓，成了表述佛教經驗生活中具真實意義的主要方式；另外就內容來說，靈驗記含括兩項的命題：一為異，事件中必須發生與人世所知解的理則有別的變化，其二為信仰，作為解釋「異」何以發生的依據。這意謂著靈驗記在初肇時，目的在於證明我和信仰間具有實際的關係，在此思維下，佛教已非外來的新思維或者視作未曾識見的域外神明而已，乃是一種可在生活中去安頓、證明自我生命，得以依循的法式。

¹ 魯迅將南朝始興的佛靈驗記視作「釋氏輔教之書」，而謂：「大抵記經像之顯效，明應驗之實有，以震世俗，使生敬信之心，顧後世則或視為小說。」得見此體的旨趣。在身份上，謝敷、傅亮、劉義慶、張演、陸杲、顏之推等亦皆有佛教徒身份。詳參魯迅：《中國小說史略》（臺北：里仁書局，1994年），《魯迅小說史論文集：中國小說史略及其他》，頁45、王國良：《魏晉南北朝志怪小說研究》（臺北：文史哲出版社，1984年），頁43-46。

信徒對於佛教義理的理解，亦採用傳統信仰的方法來思考：個人活動自侷限在有限的時空下，必須仰賴學習人所積累下的知識及直接探索外在的世界，認識外在環境與自我，並利用已獲取的知識，來瞭解物理、宇宙的存在與法則，以及認識自己生命的本質即生死的意涵。因而當個人面對著六朝紛亂的世代在而生命總遭到威脅下，對宗教的需求就會聚焦、尋繹如何、可能逃離當下危急身體（生命）困境裡的應許上，²易於忽略或不易思索佛教所期許人的終極目標，脫離生命流轉輪迴的機制中。³因此，六朝佛教靈驗記多記錄著持奉者獲得避難、解禍等入世復具功利色彩的效益，少見收錄在體悟與較量同樣可寄寓生命價值的儒道思維後，作出宗教選擇的例證。

入唐後政經及社會相對穩定，環境的更易亦影響著人們對佛教認識與解讀的角度，已轉向思索在人必物故鐵則下的生命價值及歸趨，而非六朝多來自戰爭所引動對於生命趨然消失恐懼的回應，亦呈現在佛教徒所記錄的靈驗記中：由持奉《觀世音經》轉向《金剛經》，且多陳死後歸趨的議題。⁴易言之，在這些被佛教徒視作實錄的靈驗故事中，表述著入唐以後佛教信徒的皈依過程，以及在諸教並陳下，體認、決定、信仰的生命歷程，可作為探究當時佛教信徒皈依佛教的生命歷程與心理狀態之文本。

就目前已知見的佛教靈驗記而言，已多呈現出家族書寫及信仰傾向：作者具有血親關係甚而有志業承繼的情況，所記敘的人物亦與作者有家族的關聯，此意味著信仰的形成和決定，並非單純的出於個人對於生命意義或價值的認識和體悟，而是與具有教養功能的家庭甚至家族有密切關係。⁵惟傳統家庭亦以儒家經典作為

² 南朝的「佛教輔教之書」，多在集中詮釋信奉佛教得以解災避厄，得到生命的平安，不信者仍在困境中不得脫離，甚至受到懲罰，可參李劍國：《唐前志怪小說史》（北京：人民文學出版社，2011年），頁579-600。

³ 唐代佛教靈驗的經效，已由《觀世音經》轉而為持念《金剛經》；《金剛經》闡說高度抽象的佛義與《觀世音經》專言救濟人世災禍不同，成了能以概括處置人生疑難的經文，其中已多記有脫離地獄、往生淨土及延年的靈驗看來，足見群眾對於佛教理解的重心，已由解災避厄，趨向於人死後的歸趨。詳論可參劉亞丁：《佛教靈驗記研究——以晉唐為中心》（成都：巴蜀書社，2006年），233-251。

⁴ 釋永有：〈金剛經感應錄之探討〉，《世界宗教學刊》，第12期（2008年12月），頁177-189。

⁵ 信仰環境及情境的因素，含括父母親的態度、教育程度、社會影響等，皆會引導個人宗教信仰的傾向，理論可參 Michael Argyle & Benjamin Beit-Hallahmi 著，李季樺、陸洛譯：《宗教社會心理學》（臺北：巨流圖書公司，1996年），頁39-73。至於唐代佛教靈驗記的取材，亦見採自同樣信仰佛教的家人、師友的聽聞，甚至含括他們的親身

教育人格與人生目標的基礎，以決定個人於社會中的身份與功能，⁶那麼已經由家庭辨分過儒釋生命價值後的內容，兼具出世和入世的生命觀教養子女，而個人在此具信賴關係的氛圍中如何理解、接受並決定家庭所提供人生價值的訊息，為首先當予釐清的問題；因而在皈依佛教的年齡與人生學習的過程，成為理解個人投入佛門的觀察重心：就個人信從佛教的年齡，可初步了解作者在心智上的成熟狀況，用以推測此信徒受到教養家庭引導信仰的深淺，推估信仰佛教家庭的教育對於個人信仰的影響，反之，則可檢覈個人在心智成熟後，自我意志選擇的外在環境和個人因素。靈驗記中所記錄作者自身在經歷過特定宗教經驗後，成為真正的佛教徒，接受且服膺佛教的人生價值並在生活中履行，反映的是對自我生命的全然體悟，在那當下決定著未來生活的方式與尋求的價值。

段成式即屬此例，他承繼父親的遺命，纂集父親信奉最深《金剛經》的持經靈驗而成〈金剛經鳩異〉，一方面段成式深闇佛典，輯錄能合於佛教論述，一方面在思想上又兼容儒道，得以更深入反映佛教在中國發展的原由。藉由對此文本的分析，可作為理解傳統文人既經受儒家薰陶，卻又為何、如何接受外來信仰的嘗試；其次自玄宗起佛教屢受反佛儒生結合政治力量的攻擊，段成式是篇正完成在唐文宗整肅佛教之後，⁷藉此或可耙梳出佛教對儒家主張的妥協和反思，留下佛教適應中國的痕跡，上述皆為本文意欲辨析之命題。

二、面對人生：「應驗」區別出自我生命之轉變和階段

段成式（約 803-863）字柯古，出生在佛教家庭，父親段文昌（772—835）乃

親歷，反映出編寫靈驗記的作者家人、親友多信奉佛教，亦多傳講、記述靈驗故事。如唐代最著稱的唐臨《冥報記》即為如此，「親身經歷」的宗教經驗中包括了唐臨的家人；郎餘令《冥報拾遺》習法《冥報記》編輯體例、時間略晚孟獻忠《金剛般若經集驗記》，亦有相同的傾向。

⁶ 韋伯指出：「不過，與佛教形成強烈對比的是，儒教完全是入世的俗人道德倫理。並且儒教是要去適應這個世界及其秩序與習俗。」因而「只有侵害到作為社會基本義務的恭順時，才構成儒教徒的罪。」意指儒家亦已規範著個人在此世界中的意義和價值，且此規範是與佛教教義相扞格。韋伯（Max Weber）著，康樂譯：《中國的宗教》（桂林：廣西師範大學出版社，2004年9月），頁220、226。

⁷ 玄宗後諸位唐代皇帝對佛教多有打壓，原因雖有不同，但立論皆採儒家看法。於文宗太和九年（835年）所下達的詔書，便上承十五年前反佛的韓愈觀點，用以整肅佛教。詳考參斯坦利·威斯坦因（Stanley Weinstein）著：《唐代佛教》（上海：上海古籍出版社，2010年8月），頁120-121。

穆宗朝宰相，信佛尤虔。成式早年皆隨父宦而往來蜀、荊南和長安間，深知父親行事及為人；太和九年（835）父卒，則歸長安居所，承父命纂集《金剛經》之靈驗故事；迄開成二年（837），以父蔭任秘書省校書郎，大中十三年（859），寓居襄陽，與李商隱、溫庭筠交遊；咸通初（860），出為江州刺史，四年，卒。成式研精苦學，秘閣書籍，披閱皆遍，撰有《西陽雜俎》，⁸承父命所撰成的〈金剛經鳩異〉，收在此書中。就今日所能得見段成式的撰述，多有稟持儒家立場之論，自是身份使然，至於身為佛教徒卻仍能涉獵並尊重各不同信仰，使〈金剛經鳩異〉有關佛教的論述立場更為客觀外，亦與唐代民間流傳的《金剛經》靈驗重視利益、比附民間信仰有所區別。⁹段成式於不悖儒家教育的理念下，記錄他所認定真實發生、且能決定當事人信仰的佛教應驗模式。至於段成式對〈金剛經鳩異〉的撰述態度，則需在略考〈金剛經鳩異〉的完成時間及與《西陽雜俎》的關係後，才能更精準的掌握。

（一）段成式撰述靈驗專篇時之人生見解

〈金剛經鳩異〉收於《西陽雜俎》中，此書初見於《舊唐書·段文昌附段成式傳》，記云：「尤深於佛書，所著《西陽雜俎》傳於時。」¹⁰《新唐書·段文昌附段成式傳》中亦有「著《西陽》書數十篇」¹¹，已提及卷帙。《新唐書·藝文志》著錄三十卷，《崇文總目》亦同。¹²《郡齋讀書志》、《直齋書錄解題》皆著錄為正集二十卷、續集十卷，《遂初堂書目》亦載未言卷數。¹³不過明清書目所錄，一為二十卷本，只收今本〈前集〉的內容，若今所得知最早刻出的南宋嘉定七年永康周登刻本即屬此系；另為三十卷本，與今通行本同，已分〈前集〉、〈續集〉，因明時已稀見，胡應麟便謂：「《西陽雜俎》二十卷，續十卷。今本行世。余嘗得二刻，

⁸ 以上據五代·劉昫：《舊唐書》卷一百六十七（北京：鼎文書局，1987年10月），頁4369。

⁹ 黃東陽：〈唐代《金剛經》應驗故事抉微〉，《北商學報》，第8期（2005年7月），頁177-189。

¹⁰ 五代·劉昫：《舊唐書》卷一百六十七，頁4369。

¹¹ 宋·歐陽脩：《新唐書》卷一百五十（北京：鼎文書局，1987年10月），頁3764。

¹² 宋·王堯臣編次，錢東垣輯釋：《崇文總目》（臺北：臺灣商務印書館，1978年7月），頁152。

¹³ 宋·晁公武撰，孫猛校證：《郡齋讀書志校證》（上海：上海古籍出版社，2011年6月），頁154、宋·陳振孫：《直齋書錄解題》（臺北：臺灣商務印書館，1978年5月），頁310。

皆二十卷，無所續者。近於《廣記》中錄出，然不能十卷，而前集漏軼殊多，因併錄續集中，以完十卷之舊。俟好事博雅者刻之」¹⁴，紀昀據此而致疑，而云：「又似乎其書已佚，應麟復為鈔合者。」疑續集的十卷出於應麟所輯，以合三十卷之數。惟余嘉錫據楊守敬《日本訪書志》中之考證，用明萬曆李雲鵠刻本前有宋嘉定鄧復序、趙琦美序皆交代得書原委，以及續集十卷的來源，證明南宋已有續集，另復舉陸心源《皕宋樓藏書志》中勞權校本，知由宋刻傳鈔，皆證明續集皆非出於明人所輯。¹⁵今人李劍國復引北宋無名氏之《五色線集》曾引《續西陽雜俎》共八則，更上推至北宋早分為前續兩集，¹⁶二十卷、三十卷本分別流行，反映了《西陽雜俎》的撰寫概況，在編成時只有今所稱二十卷本的內容，〈自序〉中即題作二十卷，署段氏的郡望「臨淄段成式撰」，時未得官；其後有續寫而為續集，而將之前已完成的二十卷視為前集，合之即今見三十卷本，在署名上則改為官銜「唐少常少卿段成式撰」，惟亦不排除後人在成式亡故後所改題的可能。

雖然〈金剛經鳩異〉乃《西陽雜俎》中的一篇，不過寫成早在《西陽雜俎》成書之前。其一、就所記靈驗發生的時間，以〈孫咸〉寶應二年左右為最早、〈高涉〉太和七年最晚，¹⁷完成時間不會離太和七年太遠。至於〈僧法正〉條言法正長慶初得病入冥，冥王告知將更得三十年壽命，後記有法記法正今尚在，年八十餘，時間已到大中年間，¹⁸語氣似段成式所親見，不過更可能是在編寫《西陽雜俎》時所補敘；其二、自序獨立，作者自言受父遺命而寫，是篇的必寫於段文昌亡故的太和九年後，再者篇幅亦短，衡諸於常理數月間便可脫稿，開成元年便應該完成。

此篇小序交代了撰寫的動機和心境，而稱「成式近觀晉、宋已來，時人咸著傳記彰明其事。又先命受持講解有唐已來《金剛經靈驗記》三卷，成式當奉先命受持講解。太和二年，於揚州僧栖簡處，聽《平消御注》一遍。六年，於荊州僧靖奢處，聽《大雲疏》一遍。開成元年，於上都懷楚法師處，聽《青龍疏》一遍。復日念書寫，猶希傳照罔極，盡形流通，摭拾遺逸，以備闕佛事。號〈金剛經鳩

¹⁴ 明·胡應麟：《少室山房筆叢·二酉綴遺上》（上海：上海書店出版社，2001年8月），頁361。

¹⁵ 余嘉錫：《四庫提要辨證》（北京：中華書局，1980年5月），頁1160-1161。

¹⁶ 參李劍國：《唐五代志怪傳奇敘錄》（北京：人民文學出版社，2017年），頁952。

¹⁷ 唐·段成式撰，許逸民校箋：《西陽雜俎校箋·金剛經鳩異》（北京：中華書局，2015年7月），頁1974-1975、2000-2001。

¹⁸ 唐·段成式撰，許逸民校箋：《西陽雜俎校箋·金剛經鳩異》，頁1989。

異〉。¹⁹引文中反映了唐代對重要佛經多有人投入注解，另會撰成各種持念經文等應驗錄，附在書前舉例並證明信佛於現實中所獲得的利益，²⁰可視作以實例疏解及證成佛經方式；段成式亦因循文人就著作以驗事之真偽的訓練，獲知佛教在傳入中國後已有應驗事與其原理，與父親段文昌所敘自身經歷事相合；在知事非妄寫且銜父親遺命下，精讀、疏解及講說《金剛經》，更旁及《金剛經靈驗記》作為檢證，亦可作為自己撰述靈驗記仿習的範本，²¹復聽取大德在習法並力行《金剛經》經義後的體悟和見解，在兼及經文和在人生中的靈驗下，當可明白在現實中持奉《金剛經》得遇神秘經驗的核心原理。

惟段成式雖號為在深解《金剛經》下方才鳩集靈驗事，但就所集錄的故事而言，較不涉及《金剛經》中反覆申言的「空」或「無自性」的智慧，²²主要依循經文中「持於此經乃至四句偈等，受持、讀誦、為人演說，其福勝彼」聚焦在「福」之內容的詮說上，與當時同樣纂《金剛經》靈驗的作品立場近似。此現象反映了是篇的內容與編纂者側重於佛經在實際生活中的功用，雖能解經義卻仍收錄和經義關係較遠的應驗。段成式自身並未經歷此種攸關生死之事，僅能接受、依照父親對持經應驗的理解，並承襲著六朝釋教小說的敘事傳統和重心，略經文的字義詮釋，關懷佛經對於自我生命的實際影響。此撰述的模式，已留下佛教在傳入中國後，回應、適應著中土傳統信仰的過程，亦提供傳遞軌跡的記錄。²³於是在論證上，則和六朝志怪小說的系統相近，以人得以接觸、發現的「異」事作為觀察和解讀的核心，以發明對個人所代表的意義和價值。

¹⁹ 唐·段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋·金剛經鳩異》，頁1960。

²⁰ 鄭阿財：〈敦煌靈應小說的佛教史學價值——以《持誦金剛經靈驗功德記》為例〉，鄭阿財：《鄭阿財敦煌佛教文獻與文學研究》（上海：上海古籍出版社，2011年10月），頁411。

²¹ 此處所提《金剛經靈驗記》三卷，許逸民疑即孟獻忠《金剛般若經集驗集》，概段成式所引即孟獻忠書，惟然書多引蕭瑀之作，故記述時直接以《靈驗記》為名。蕭瑀書今佚，王國良輯有十五則可參考，參王國良：〈《金剛經般若經靈驗記》探究〉，國立中正大學中國文學系：《「山鳥下聽事，簷花落酒中」——唐代文學論叢》（高雄：麗文文化，1998年6月），頁515-547。

²² 對《金剛經》的詮釋用吳汝鈞：《金剛經哲學的通俗詮釋》（臺北：臺灣商務印書館，1996年3月），頁1-21、122-123。

²³ 朱海濱：〈中國最重要的宗教傳統：民間信仰〉，復旦大學文史研究院編：《「民間」何在——誰之「信仰」》（北京：中華書局，2009年3月），頁49。

(二) 以「變異」為觀察核心：證明至心和回應之應驗原理

佛教應驗錄之撰述，多出於在信奉佛教過程中親歷神祕經驗的信徒之手，在信仰的感召下除了記錄自身的經驗，更開始鳩集有著相同經歷的聞錄作為自身信仰的佐證。段成式自身並無持經應驗的經歷，故以自己原有思考的邏輯，在相信、確認並接受父親的遭遇和託付下，在〈自序〉裡先錄段文昌二則持經靈驗，至於所收故事有承自父親，亦有自己增補，故事雖少，卻是經過了這位具學經歷完整的文人檢覈後方才收錄。收錄的原則，除了重視所收故事的真實性，故在文後多繫有實地考察或記錄來源等線索，讓意欲考證真偽的讀者得以察訪，此態度和見於〈前集〉的〈貝編〉、〈續集〉的〈寺塔記〉中的佛教故事及信仰靈驗，並無差異；另就敘事模式言，已組構出《金剛經》應驗之「範型」，意謂凡依照故事中的步驟逐一實踐，便能夠得到相同的結果，包括了驗證為真的實例及再次驗證的方式，已微具科學實驗的精神，而此，合於中華文化的覈實態度，讓佛教靈驗的敘事方法和表述意涵，有了廣被文人接受的基礎。

〈金剛經鳩異〉在書首以序文的方式，先揭示段成式父段文昌親身經歷的佛教應驗，又道出撰述此篇的撰述動機。據序文，段文昌在皈依佛教尤其持誦《金剛經》後，將自身體驗宗教上的神祕經驗，以父親具權威的身份，交付也帶領段成式在人生中實踐與服膺他所相信的人生目標，囑咐成式受持講解《金剛經》；成式除了遵照父親遺命又逐日持念和書寫經文，並沿襲傳統舊例記錄下持念《金剛經》而獲回應的新聞，以備闕佛事。²⁴在此序文中，揭示了段文昌對佛教的深刻體認，出於身歷兩次宗教靈驗，並相信在過程裡明白了佛教在人世體現的方式，以及領悟其中所陳述的生命本質與寓示的人生價值。兩則皆有既定的敘事和詮釋模式，令原本未必相類的事件，皆歸於共同的運作法則：

貞元十七年，先君自荊入蜀。應韋南康辟命。洎韋之暮年，為賊闢讒構，遂攝尉靈池縣。韋尋薨，賊闢知留後，先君舊與闢不合，聞之，連夜離縣。至城東門，闢尋有帖，不令諸縣官離縣。其夕陰風，及返出郭二里，見火兩炬，夾道百步為導。初意縣吏迎候。且恠其不前，高下遠近不差，欲及縣郭方滅。及問縣吏，尚未知府帖也。時先君念《金剛經》已五六年，數

²⁴ 唐·段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋·金剛經鳩異》，頁 1960。

無虛日，信乎至誠必感，有感必應，向之導火，乃經所著迹也。後關逆節漸露，詔以袁公滋為節度使。

成式再從叔少從軍，知左營事，懼及禍，與監軍定計，以蠟丸帛書通謀於袁。事旋發，悉為魚肉，賊謂先君知其謀於一時。先君念經夜久，不覺困寐。門戶悉閉，忽覺，聞開戶而入，言「不畏」者再三，若物投案，曝然有聲。驚起之際，言猶在耳。顧視左右，吏僕皆睡。燭檠四索，初無所見，向之關扃，已開闢矣。先君受持此經十餘萬遍，徵應事孔著。²⁵

段文昌的親身體驗，可作為檢覈、理解〈金剛經鳩異〉所收各篇靈驗的基礎。兩則皆依循既有的敘事思維而進行：其一、就人事的常法言，已視將遭遇的殺身之禍不可避免。此禍患雖屬人為，取決在執事者的個人意志，但於敘事前先交代加害者的惡行，及與受害人間有著不可改善的關係，遭逢惡事便無任何轉圜的可能。其二、就介入的變異言，無論火炬引路或關扃自開，導引文昌脫離災禍，皆屬於物理上的異象，得以打斷、阻止惡事的發生，違反人世中的經驗法則。其三、就變化發生的原因言，異事的發生無法以常理解釋，只能找尋和歸結於常識無法解釋的因素中，就此，依照段文昌的心理，便只能歸諸於自己夙日持念《金剛經》，致使事件的發展產生轉變。在此事件中，也陳述著段文昌相信對佛理理解及己身靈性皆獲得提升，依照信仰裡的主張，作為經歷攸關生死後調整心理的方法。持經（佛教信仰）獲得護持的關係，映現在當事人段文昌的信仰裡，為此篇核心敘事及思考的模式，也成了理解其他信徒持奉《金剛經》而有靈驗的方法。在〈王某〉一則中，錄下和段文昌所遇相近的遭遇，於陳述、詮解時亦聚焦在證成持念《金剛經》所獲之靈效：

劉逸淮在汴時，韓弘為右廂虞候，王某為左廂虞候，與弘相善。或謂二人取軍情，將不利於劉。劉大怒，俱召詰之。弘即劉之甥，因控地碎首，大言數百，劉意稍解。王某年老股戰，不能自辯。劉叱令拉坐，杖三十。時新造赤棒，頭徑數寸，固以筋漆，立之不仆，數五六當死矣。韓意其必死，

²⁵ 唐·段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋·金剛經鳩異》，頁 1959-1960。

及昏，造其家，怪無哭聲。又謂其懼不敢哭，訪其門卒，即云大使無恙。弘素與熟遂至臥內問之。王云：「我讀《金剛經》四十年矣，今方得力。言初被坐時，見巨手如簸箕，翕然遮背。」因袒示韓，都無撻痕。韓舊不好釋氏，由此始與僧往來。日自寫十紙，及貴，計數百軸矣。後在中書，盛暑，有諫官因事謁見。韓方浹汗寫經，諫官恠問之，韓乃具道王某事。予職在集仙，常侍柳公為予說。²⁶

此則中段成式採取信賴並依循當事人主觀的詮釋脈絡，其態度與前一則解釋段文昌之靈驗的方式相同。就詮釋言，亦先就此事「受刑當死」未依照經驗法則發生作為敘事核心，經過當事人自身對於事件的觀察，相信出於自己持念《金剛經》四十年方獲佛力介入而免去苦難，並對於事件發生的過程予以刪落和重置；一方面務使斷定死罪的劉逸淮，成了無判斷能力、易怒任性的加害人，讓原屬於操之在人具有轉寰可能的厄運，成了必然發生的禍事，另一方面將王某形容成無所依靠絕對弱勢的無辜被罪、守份卻受責的被害人，除了寄託著虔誠的佛教徒性格良善，目的仍在於突顯受刑的王某必死的情勢，在這已被簡化的敘事裡，使得當事人持《金剛經》和得見他人無法看到的巨手護其身的因果解釋，有了令人接受的基礎。

《金剛經》之力不僅能夠轉變、否定人世制度的決斷，尚且能夠干預近於無法易動出於地獄官方的決定，證明人間、冥界不同空間及其背後所代表的權力，皆受到持念《金剛經》所生成的力量所左右。在〈董進朝〉中，即因《金剛經》力之故，更易了已被決定的命運，而云：

董進朝，元和中，入軍。初在軍時，宿直城東樓上。一夕月明，忽見四人著黃，從東來聚立城下，說己姓名，狀若追捕。因相語曰：「董進朝常持《金剛經》，以一分功德祝庇冥司，我輩久蒙其惠，如何殺之，須枉命相代。若此人他去，我輩無所賴矣。」其一人云：「董進朝對門有一人，同姓同年，壽限相埒，可以代矣。」因忽不見。進朝驚異之。及明，已聞

²⁶ 唐·段成式撰，許逸民校箋：《西陽雜俎校箋·金剛經鳩異》，頁1970-1971。又為行文方便，以下引〈金剛經鳩異〉各則故事，皆以應驗發生的主角名或身份來擬題，非原書所有。

對門復魂聲。問其故，死者父母云：「子昨宵暴卒。」進朝感泣說之，因為殯葬，供養其父母焉。後出家，法號慧通，住興元唐安寺。²⁷

冥界遊歷乃個人的瀕死經驗，始末只能據當事人的一面之詞，此事發生時段成式雖然年幼，但在相信佛徒且其事尚可徵實下而予收錄。此事之異，在於董進朝於東樓無意聽見冥吏的對話，方獲悉自己平日持念《金剛經》，能有令冥司官吏及己身皆獲利的功德，促使負責帶走壽終的董進朝卻受其惠的冥吏，私下決定以同姓同年的鄰人代替以報其恩，後在醒後果然對門同姓同年者已死，故證明此事為真而出家。此敘事以相信人的年壽由冥司所掌為前提，自然無法更改，在這事件中卻得以改變，癥結在於年壽已盡者持念《金剛經》，足見福力之廣大實難以想像。

由於宗教靈驗本出於信徒自身的信念，相關詮釋亦來自於親身經歷的當事人，故敘事的進程及邏輯，亦在承認佛教為真、得以救贖或延續個人意識作為前提下而展開，於是其中敘寫的「異」事，無外是個人遭遇到攸關生命且按常態下無力改變的困厄，在絕無其他人力或宗教能夠處置下，簡易的持念《金剛經》便讓人脫離災禍、轉變處境。其中，讓困境／持經相對照，辨分出用常法卻難逃脫的人世災禍，只要循佛法持經就得以輕易免去苦難的差別，當見證著持經不可思議的力量時，自然屬於未知或尚未深聞佛法者視為異——亦是段成式自視生命的境界，為靈驗習見的敘事模式。在常識中，力量的介入本來就能改變事件的發展，此亦是段成式接受靈驗的主要依據：視佛教（法）乃特異力量的來源，在至心下，便得以獲取力量扭轉生命的困境，故能接受其事為真，而此，亦是佛教徒宣揚應驗錄、並相信得以說服聽者的思維基礎。

（三）以「信從」為應驗樞紐：對照自我和他人之生命差異

身體是個人展現自我意識，以及和外在互動、接收資訊的主體，在中國傳統信仰與文化中皆視身體的存續係生命真實存在的證據；至於對已接受佛教生命觀的佛教徒而言，人在不同的身體中流轉，自不以血氣的身體為生命，對「身體」的理解不同，便形塑出佛教徒特殊的精神和人格特質。但〈金剛經鳩異〉亦頗依循視具血氣的身體為生命的傳統想法，並用此作為應驗之說帖。在〈左營伍伯〉

²⁷ 唐·段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋·金剛經鳩異》，頁1986。

中申說著《金剛經》對於維繫生命的意義和功用，而謂：

韋南康鎮蜀時，有左營伍伯於西山行營，與同火卒學念《金剛經》。性頑，初一日纔得題目。其夜，堡外拾薪，為蕃騎縛去，行百餘里乃止。天未明，遂踏之於地，以髮繫楬，覆以駝毳，寢其上。此人惟念經題，忽見金一鋌放光，止於前。試舉首動身，所縛悉脫。遂潛起逐金鋌走。計行未得十餘里，遲明，不覺已至家。家在府東市，妻兒初疑其鬼，具陳來由。到家五六日，行營將方申其逃。初韋不信，以逃日與至家日不差，始免之。²⁸

文中能獲知的訊息，僅有左營伍伯夜中被蕃騎縛去百里之遠，卻得以逃去而在一晚便得歸家；但在此則的詮釋裡，則視被蕃騎縛去必成為蕃人奴僕乃不得改變之「形勢」，卻因著物理上束縛自脫的異事介入，直接阻止必然發生的惡事，復在當事人於緊要關頭時看見不屬於人間的金鋌放光，以及有近於神足的神通而歸家，環結起曾持念《金剛經》事。即使身非信徒，卻能在這敘事間發現並知悉事件自身的特異，相信此事為真。此則之所以被視作佛教靈驗可為宣教說帖，在於是則立足在中華文化認為生命最為寶貴想法的基石上，除了自身重視外亦容易引起非信徒的注目；復由經驗法則言，無論信佛與否，都得承認當中發生特異，具佛徒身份的當事人將神異繫於《金剛經》之神力，也易使未接觸佛法者所接受，在信徒和非信徒的比照下，異的發生本繫持經與否。惟在此則中，尚且強調這位性頑的伍伯在持念時並不信佛法，持念後知佛法為真而真誠向佛，排陳出持念脫災亦為逐步信佛的歷程：先見金鋌放光、後所縛自脫，能知持經之效，在走脫無門下依循神異的引領，自生至誠，後至家更確信經力實不可思議，雖未交代信佛與否，在這看似客觀的敘事中，仍得以獲知當事人亦是敘事者自歸於佛門，道出體驗佛教的神秘經驗，亦是信佛的重要歷程。

故信心之生，並非專指在遭遇困境前便有信心而持念，而是指在真實的體驗佛教對「我」的生命影響後所生的精進之心，在此主張下，便免去落入是否具信心決定應驗發生的詭辯。在〈道蔭〉中，常持念《金剛經》的沙彌同樣的在遇虎難脫下，方才默念經文期待獲得救護，後虎果然無法近身免去此難，至心持念而

²⁸ 唐·段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋·金剛經鳩異》，頁1979。

仰賴《金剛經》之力，雖是靈驗發生的關鍵，²⁹但更重要的是使信徒更生信心，明白此極其簡易方便的法門，能護祐而免去在此世於人間的生命威脅；那麼死後未知的世界，或可依此證實佛經所記為真，畢竟人在具血氣時或可經歷靈驗，卻不易驗證佛教延續主體意識的應許。

〈金剛經鳩異〉除了記下平日持經能免去身體的災禍，尚且用此「護祐生命」的思維，續以證說《金剛經》得保障來世的生命。在〈陳昭〉中記敘陳昭入冥乃為劉闢、竇懸殺牛事作證，連帶被舉發曾取所殺牛自用的罪責，所幸曾在表兄家轉《金剛經》得免刑，由此帶出冥府需結算出人在世時善惡行為的多少，依此給予獎懲，及聽得領受《金剛經》功德極大歸於善行的訊息。³⁰敘事中冥府的規模及職權與傳統信仰無異，不同處在於對「善」的定義有顯著差異，從佛為善，反之則不善。陳昭雖僅曾持念《金剛經》，就得免除其刑並還陽，說明了持經便有功德，可直接回報在個人的年壽上。依此，無論是否已身為佛教徒，都能夠在持念《金剛經》獲得功德，依此思路，則得以正向的看待人生必然難免的災禍，更將它視作檢覈佛經內容真偽的程序，在這經歷中可令人漸生及鞏固信心；而此功德，在陽世之善（持經）、冥府亦受益的當然關係中，證成了「信心」保障也扣合著此生及來世的生命。此思維也在同為入冥對質的〈高涉〉故事中演證，文末更殷殷囑咐在冥界所見仍非最苦，「勉樹善業。今得還，經之力。」³¹當以信心，依仗《金剛經》之大能。於此已強調佛教教義凌越所有規範及道德，但無論是衍證《金剛經》具備救護生前死後生命永續的異能，或闡述佛教不殺生的戒律，事實上皆不違反儒家的核心價值，被段成式收錄在〈金剛經鳩異〉裡。

（四）以「生命」作驗證說帖：組構個人與佛理之共存關係

〈金剛經鳩異〉既記錄日常中對佛理深淺不同體悟的眾生，於其中辨分出得悟真理皈依佛門的信徒，與至終不悟的常眾，進而說明佛教對生命的意義，論述裡就需要更完整的托出佛理對自我生命的正面影響，並辨證其說為真。所以藉由收錄感悟有別的應驗，在相互對照下呈現生命的整體面貌：由今世支配血氣身軀的感官經驗，於經歷宗教神異後可延展受限的感知至未能在生時檢驗的死後去處，

²⁹ 唐·段成式撰，許逸民校箋：《西陽雜俎校箋·金剛經鳩異》，頁 1990。

³⁰ 唐·段成式撰，許逸民校箋：《西陽雜俎校箋·金剛經鳩異》，頁 1980-1981。

³¹ 唐·段成式撰，許逸民校箋：《西陽雜俎校箋·金剛經鳩異》，頁 2000-2001。

交代了「人從何處來，死往那裡去」人生的重大議題。宗教正因著能提供死後去處的訊息，方能安慰人在必然死亡的事實下，心中的不安與恐懼。為達到這目的，應驗錄的論述次序，已採取由物理或人事上的變異，彰顯佛理對當下個人有實質的影響，進而揭示人生正確的方向。故於前文所言及諸事例無不皆然，又如〈趙安〉遭逢未測的殺身禍事，皆因持經而得免：

郭司空離蜀之年，有百姓趙安，常念《金剛經》。因行野外，見衣一襖，遺墓側。安以無主，遂持還家。至家，言於妻子。隣人即告官趙盜物，捕送縣。賊曹怒其不承認，以大關挾脛，折三段。後令杖脊，杖下輒折。吏意其有他術，問之，唯念《金剛經》。及申郭，郭亦異之，判放。及歸，其妻云：「某日聞君經函中震裂數聲，懼不敢發。」安乃馳視之，帶斷軸折，紙盡破裂。安今見在。³²

重新董理以上引文所記的事件本末，鄰人失物且於趙安家中發現，據趙安說法在墓側拾獲以為是無主之物，方才帶回住處，鄰人自不採信告趙安盜物。無論就失物者或官員言，趙安的辯語似脫罪之詞，施予嚴刑亦意料中事，卻在施刑下身體未受傷，此違反「常理」的結果，不僅令人相信趙安推斷因平日持念《金剛經》方被護祐，也扭轉了原先認定趙安的自陳屬乎狡辯的看法，證成了《金剛經》保護人身之力，及生活中遵循佛理而禮敬三寶，對自我的生命言具有真正的意義。故以免禍延壽常人易於明白及關注切身利益來回報，以說《金剛經》所應允極大的福澤，最能收傳播佛理之效，也是〈金剛經鳩異〉反覆強調的核心價值。如〈僧智燈〉由冥府帶來官方說法，交代在世之言行，必須合於佛規，如此便得生命的保障，故記云：

貞元中，荊州天崇寺僧智燈常持《金剛經》，遇疾死，弟子啟手足猶熱，不即入木。經七日却活，云初見冥中若王者。以念經故，合掌降階，因問訊，言：「更容上人十年在世，勉出生死。」又問：「人間眾僧，中後食蕘苡仁及藥食，此大違本教。」燈報云：「律中有開遮條，如何？」云：「此

³² 唐·段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋·金剛經鳩異》，頁1997。

後人加之，非佛意也。」今荊州僧眾，中後無飲藥者。³³

文中的僧人遇疾而死，就世人的觀點言已走到生命的盡頭，卻又復活帶來死後世界的消息：如同佛教所言陰間確實存在，循佛理而運作，人世和冥界不過是個人主要意識活動在不同場域而已，身體的消逝，並非生命的盡頭；再者，持念《金剛經》得以延年，看似在滿足常人對於死亡的畏懼，及視生命乃最大的福份，事實上此則的目的在於帶出佛教規範的神聖性：僧人帶回佛徒在過午後仍不得進食，不容許任何的例外的規定，意指即便是活在世俗，亦需遵循佛教的法則，並無陽界、冥界之分。

人世與陰間，都只是個人生命流轉的空間，佛教道出其中的奧秘，亦即指陳生命流動的原理。對血氣生命的執念，本與人對死後茫昧未知的恐懼有關。〈金剛經鳩異〉在宣揚持經必獲身體安全的保障外，尚給予延長年壽及往生佛國的應許。在宣揚持經必獲身體之保全外，亦應許往生佛國的願景，而此力亦出自《金剛經》。

就此生的憂懼言，延壽是〈金剛經鳩異〉裡最習見的命題。然而在〈王從貴妹〉中，從貴妹未嫁而卒，幸賴持念《金剛經》延年而還陽，³⁴道出持經得獲中土極其視人力所難干涉、求取延壽的福份，更免去女性未嫁而夭無法得祀的遺憾，兼回應傳統文化中對於生命的詮釋；而在〈僧惟恭〉中，交代了持經不僅在今世獲得延年的福報，此則中的僧惟恭不止不守清規，又多惹是非，在佛門中實未向佛，品格不合信仰甚至世俗的期待；惟三十餘年每日持念三十遍《金剛經》不輟仍大有福報，據名僧的看法仍能死後往生不動國。³⁵是則由於並非僧惟恭親身言說，未能明白他在持念時的心理活動及其言行不一的原因，在由主說此事靈巖的論述中，仍得突顯也比照出持念《金剛經》福報之大，以致平日言行不修的惡事在相較下竟是如此微不足道。

無論是生時遭遇禍事致使身死或未得祭祀，或者身體消散未知自我得至何處的驚恐不安，〈金剛經鳩異〉皆舉陳例說明確的指出凡持念《金剛經》必得避禍，道出持經之力和佛教教義和個人的生死息息相關，能夠滿足、回應世俗好生惡死，執著血氣身體存續的心理；至於在敘事中演證佛教冥界的存在證據和運作原理，

³³ 唐·段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋·金剛經鳩異》，頁 1977。

³⁴ 唐·段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋·金剛經鳩異》，頁 1978。

³⁵ 唐·段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋·金剛經鳩異》，頁 1984-1985。

使人明白死後的去向和所獲得的保障，亦是傳統信仰和思維未能回應人對死亡的疑懼。

即使段成式在大中十年撰〈好道廟記〉裡記敘「予學儒外，遊心釋老，每遠神訂鬼，初無所信，……以好道州人所嚮，不得不為百姓降志枉尺，非矯舉以媚神也，因肆筆直筆，用酬神之不予欺」³⁶的想法，亦只能詮釋成段成式身為傳統文人不免仍以儒生自居，對於自己信仰的佛教、修鍊成仙的道教，甚而民間祭祀的鬼神信仰，在不沈溺其中為前提下，皆予尊重，而不會以分別之心。易言之，段成式因著信仰輯錄《金剛經》相關應驗，但在面對或處理人間事務時，則會回到入世的態度來面對，此為處世的理則，並非衝突的概念。由是，便能明白相對於儒家過於崇智的生命定義和見解，佛教的詮釋更得以貼合和回應人心的需求，在佛教靈驗記的輔證下，更有文人予以關注甚而信從，其中對於佛教的觀感及心理的轉折，在〈金剛經鳩異〉中，亦依循著所收的靈驗實錄，由此去評述儒釋在義理上對於生命的意義和價值。

三、辨證真理：「靈驗」可證明佛教教義之入世且為真

個別宗教對於人生的意義及價值定見自異，由此開展出的規範就有了獨立的特性；這些具文的戒律在制約信徒言行的背後，目的在於協助信徒在信仰時得到持續精進的惕勵力量，卻不免引帶出具有判定是非善惡的涵意，個人行為在佛教中有了獨立善惡的定義與判定；睽諸靈驗記本記錄著人在現世中的當下行止與佛理間的應對，陳講著得否超脫諸多例證的原因，更寄寓著對佛徒／異教徒行止的對照和褒貶，規範出在宗教生活中被稱許的行為內容，依此也界定出當予批評實際的作為。這些規定的實質內涵，與中土既有文化存在的異同，雖在六朝的攸長歲月裡相互融攝和影響而逐漸消弭，卻仍然無法止息入唐以後，被自言持守正道的儒生以儒家立場予以批評，甚至為上位者採納以抵制佛教，達到政治或信仰的目的。於是，檢覈靈驗記所記錄的宗教經驗，反映著同為佛教徒以虔誠的信仰為認知基礎，所明瞭、承認的整體經驗，在歷經後生成新的生活和認知方式，與非

³⁶ 周紹良主編：《全唐文新編》卷七八七（長春：吉林文史出版社，2006年12月），頁9376。

信徒的想法自有差距，³⁷然而如前言，段成式在處理世事時以儒家為基礎，面對自我生命時便以佛家為依皈，代表著個人思想中，容許兼容儒釋，據此〈金剛經鳩異〉記錄下段成式所認定的是非判定的思考脈絡，除了可從信徒和撰述者間具有當然的宗教目的予以理解外，更可從當中調和、處置和儒家規範間的思維差異，得以回應、消解當時同為儒生的攻訐，一位身為佛教徒當有的任務。

（一）人生觀：重視今世生命，以說解佛徒在此生的意義

佛教靈驗記多敘寫賞罰的情節，目的在於強調及證明信仰自身的價值論述乃唯一真理，從之得賞，反之得罰，因此，必然牽涉了因信仰而出現人生價值的判定和抉擇，皈依佛教，便不免和傳統思維及文人自小接受的儒家教育有所衝突，尤其在入世及出世的決定上。在儒家思想架構下，文人本有別於其他階級，負有傳遞文化的職責，尚代表社會的良心，立下德、功、言導引風俗歸於文化的核心價值即正道；若然，便得以記錄在史書裡，以存在於後人記憶中的形式，傳續個人的主體意識亦為不朽，為文人追尋的生命價值和目標。故當文人實踐此人生意義時，在此文化氛圍下就能自知應依循實踐眾利毋需計算己利的行為規範，辨分出「利他」、「為己」不同價值的選擇，君子與小人也由此區別。

靈驗記中多見強調持奉對信徒世俗財和個人性命的保障，表面上，會與儒家期待文人入世為人、成就大我的生命價值有所扞格。此思維上的差異，在段成式所處的時代，已先有韓愈持儒家的信念和觀點抨擊佛教，生命目標的選擇，自是段成式首先思索和處置的命題。就此，段成式以辨分生命的本質入手，以釋自己掌握人生的態度，用來檢視佛教徒應如何看待儒家對於人生價值的判定：

蜀左營卒王殷，常讀《金剛經》，不茹葷飲酒。為賞設庫子，前後為人誤累，合死者數四，皆非意得免。至太和四年，郭釗司空鎮蜀，郭性嚴急，小不如意皆死。王殷因呈綿纈，郭嫌其惡弱，令袒背，將斃之。郭有番狗，隨郭臥起，非使宅人，逢之輒噬。忽吠數聲，立抱王殷背，駢逐不去。郭異之，怒遂解。

³⁷ 約翰·哈伍德·希克（John Harwood Hick）著，蔡怡佳譯注：《宗教之詮釋——人對超越的回應》（臺北：聯經出版社，2013年9月），頁142-143。

大曆中，太原偷馬賊誣一王孝廉同情，拷掠旬日，苦極強首。推吏疑其冤，未即具獄。其人惟念《金剛經》，其聲哀切，晝夜不息。忽一日，有竹兩節，墜獄中，轉至於前，他囚爭取之。獄卒意藏刃，破視，內有字兩行云「法尚應捨，何況非法」，書蹟甚工。賊首悲悔，具承以匿嫌誣之。³⁸

儒生和其他階級面對生死交關的態度差異，在於前者會留意品德的持守，後者則關注生命的保全，由是營卒王殷在面對嚴急好判人死罪的上司郭釗，想用獻禮求取生機，求生自是人的本能；至於王孝廉已說明乃被誣入獄，在無辜下身受拷掠，急危之際欲倚《金剛經》之力脫災，「其聲哀切，晝夜不息」，表現出身體的痛苦，以及對死亡的畏懼和生存的希望。王孝廉懼死欲生與前引的營卒無別，但在器量及態度上，卻仍能道德自持、守責不移，與政治權力體系決策與價值觀相衝突時，不顧個人的利害而拒絕妥協，³⁹明顯的凌越營卒。

就思考的進路言，這些敘事反映著無論是生時血氣的身體，或死後主體意識的存續，皆是生命不同階段的展現皆至為重要，於是就佛教徒言，生時便是精進佛法的過程，雖毋須有執於身體，卻不得輕忽。依此原則，當面對與儒家思維未形成強烈衝突又關乎性命時，則得依從保障生命的處事基礎。在〈丘齊〉一事中，記錄下身為儒生的處事原則。齊丘所遇叛兵一事，與段文昌的經歷極為相似，也可能遇害、也因發生異事而得免。但這則更有神靈以武力介入，不知來處數丈高的甲士領兵護衛丘齊，叛軍也無法動彈束手受縛，使丘齊免去殺身之禍，⁴⁰清楚的道出這位免於禍患的佛教徒的行事原則：雖身有官職在身，仍虔心禮佛而不綴，前為世俗的職責，後為信仰的寄託，分辨出他對於自我生命本質的認識，乃待超脫，而非於史書上留名，完成儒家所期待的成仁。

儒釋生命價值取捨的差異，反映著文化中根本的不同，〈金剛經鳩異〉採取記錄不違背既有文化下取得平衡的範例來說明，即使看似無法兼容儒釋的事例，段成式亦採迂迴的方式，交代佛教徒在面臨此類問題時當有的取捨：

³⁸ 分見於唐·段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋·金剛經鳩異》，頁1996、2005-2006。

³⁹ 〔美〕狄百瑞著，黃水嬰譯：《儒家的困境》（北京：北京大學出版社，2009年1月），頁60。

⁴⁰ 唐·段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋·金剛經鳩異》，頁1968-1969。

梁崇義在襄州，未阻兵時，有小將孫咸暴卒，信宿却蘇。夢至一處，如王者所居，儀衛甚嚴，有吏引與一僧對事。……又說對勘時，見一戎王衛者數百，自外來，冥王降階，齊級升殿，坐未久，乃大風捲去。又見一人，被拷覆罪福，此人常持《金剛經》，又好食肉，左邊有經數千軸，右邊積肉成山，以肉多，將入重論。俄經堆中有火一星，飛向肉山，頃刻銷盡，此人遂履空而去。咸問地藏：「向來外國王，風吹何處？」地藏云：「彼王當入無間，向來風即業風也。」因引咸看地獄。……地藏乃令一吏送歸。不許漏洩冥事。……。⁴¹

來時聲勢浩盛受到冥王尊重降階以接的戎王，仍因罪重為業風吹至無間獄受苦，至於無權勢卻犯下食肉殺生罪行的百姓，因生時好念《金剛經》勾消罪愆並飛往佛國，有著截然不同的善惡評判。道出信佛與否，決定著死後福禍，由此反映著持念經文的福報和佛經與佛理至聖的位階。看似單純的入冥故事，卻在刻意比較人間貴賤懸絕、又有著不同文化背景的戎王和中土平民身分下，先否定生時社會的權勢及中華文化至重的華夷之別，來突顯信佛對生命的意義，以較強硬的立場，回應當時排斥佛教的士大夫，總以佛教來自化外和主張出世來反對僧權的重要主張；⁴²且此則在表陳佛教所形容的冥界為真和人死後必然的歸所外，復以佛教的道德準則，評議並結算個人生前善惡以決定賞罰，而此評判，和出於人類社會所建立起的階級和文化無涉，間接指出中華文化中對於文人階級的生命期許，並非至論。況且儒家雖定義、肯定並期待實現個人存在於社會中的價值，在對死後世界殊乏探索下，實未禁止尋求宗教上的情感慰藉，由此，〈金剛經鳩異〉藉由例證闡說著此生的意義，在於接近、體會佛法，辨分出只有佛教，方才對於自我的生命有著直接的助益。

⁴¹ 唐·段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋·金剛經鳩異》，頁 1974。

⁴² 許理和指出，反對僧權的士大夫，多就政治經濟、文化差異尤其華夷之辨及道德規範批評佛教，認為不宜於中土流傳，華夷之辨更是不得改變的因素。但也認為佛教同樣的經由知識份子修改，以可被大眾接受的說法來弘法，此說也合於入唐以來，信奉佛教文人的宣教說法。參許理和（Erik Zürcher）著，李四龍，裴勇等譯：《佛教征服中國》（南京：江蘇人民出版社，2005年8月），頁 336。

(二) 價值觀：體悟生命意義，突顯超越人世的生命價值

信仰使人清楚的定義生命的價值，決定著自我行為有用與無用的標準，並調整面對原來社會對不同階級身份的期待甚至規範，造就出佛教信徒自成一格的行為模式，可以與非信徒有所區別。在此行為模式中，突顯與其他族群行事方法和價值取向的差異，並在信徒編寫的生命記錄中提點及揭露，彰顯佛教對人的意義和功用。惟不同於在經文中已明寫救人於三十六苦難的《觀世音經》，《金剛經》中只申言般若智慧，猶如金剛石破除各類世俗的迷思，未涉言人身的安危。唯據經文，在強調此智慧對人之福德甚巨時，則重覆申言持念《金剛經》之功德，諸如有人時時刻刻且屢世布施，謂之「須菩提，若有善男子善女人，初日分以恒河沙等身布施，中日分復以恒河沙等身布施，後日分亦以恒河沙等身布施，如是無量百千萬億劫以身布施。若復有人聞此經典，信心不逆，其福勝彼，何況書寫受持讀誦，為人解說？」⁴³及用難以數計的珍寶布施，而云「須菩提！於意云何？若有人滿三千大千世界七寶以用布施，是人以是因緣，得福多不？如是，世尊。此人以是因緣，得福甚多。須菩提，若福德有實，如來不說得福德多，以福德無故，如來說得福德多。」⁴⁴皆不及持念《金剛經》的功德。惟經文多講究並詮釋福德的內容，且以人間實質又無可計量的善行及珍寶為喻，雖易於理解，卻不免在習慣《觀世音經》應驗的敘事後，亦側重在現世得的回報，為不少人認識和留意《金剛經》的方式和原因。

此心理可由唐時公開講解具宣教功用的變文中略見，〈金剛般若波羅密經講經文〉中對於經文「若有人以滿無量阿僧祇劫，世界七寶時用布施」句，說明持誦《金剛經》所得福報勝實質無數寶物的布施，故謂「不如發大菩薩心，持經如經行也」，且釋云「無量阿僧祇世界，七寶持將惠有情。布施雖獲無限福，不如常轉大乘經。施寶能招多快樂，官職尊崇次第榮。假饒身命皆將捨，未勝常持《般若經》。此是如來真淨法，勸人依此學修行。世間貪變沈淪福，爭得似蓮花朵上生。持四句，滅千災，任運心中覺性開。既解持經莫取相，如如不動唱將來。」⁴⁵又若《持誦金剛經靈驗功德記》在多陳持經延年的例證後，而以「以前件驗之，假

⁴³ 姚秦·天竺三藏鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅密經》（臺北：新文豐出版社，1987年影《大正新脩大藏經》），頁750。

⁴⁴ 姚秦·天竺三藏鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅密經》，頁751。

⁴⁵ 黃征，張涌泉校注：《敦煌變文校注》（北京：中華書局，1997年5月），頁644。

令有人將三千大千世界七寶持用布施者，不如流傳此經，功德最勝。若有人書寫《金剛經》，受持讀誦，亦令餘人書寫流布，譬而（如）一燈燃百千萬燈，幽冥皆照，明終不絕。若能抄寫此文榜於寺壁上者，功德無量無邊，不可思議」⁴⁶為結，道出在現世中，信徒多著眼在現實生活中實質的福報，對於「我」的功用。意謂著為數甚眾的佛教徒，接受身體決定了個人死後善惡的評斷，並重視、聚焦在作為接收外在各類影響個人情緒的主體上，甚至認同血肉之軀至為重要的觀點，以致所謂靈驗記，多著墨於佛力救拔信徒於各種人視為險境的危難裡。

重視身體的保全、存續，乃出於中華文化傳統的價值觀，並相信個人履踐道德會反映在年壽的脩短，⁴⁷且死後亦在冥府計算生前善惡，在此基礎上置入佛經所申言持經將會獲得福報，而此福報，不意外的直接回饋至人所難干預且最珍視的壽命上。故佛教徒對生命的認識雖近於傳統，卻並未誤解超脫輪迴以達涅槃才是生命至終的目標，在行為上便和儒家主張的生命觀有著為己／為人的差別及選擇，亦決定著自身行為是否具有意義。在應驗錄中最常見的主題中，多屬性命得遇危險，因信佛而獲拯救，表述著已決定為己求取生命存續的文人心事和企求。因此，無論是面臨外在的災難，或者出自身體的病痛，在重視生命的前提下，皆為求取逃避厄難作為持經的原因，故記云：

元和中，嚴司空綬在江陵，時涪陽鎮將王沔常持《金剛經》，因使歸州勘事。迴至唵灘，船破，五人同溺。沔初入水，若有人授竹一竿，隨波出沒，至下牢鎮，著岸不死。視手中物，乃授持《金剛經》也。唵灘至下牢三百餘里。

長慶初，荊州公安僧會宗，姓蔡，常中蠱得病骨立，乃發願念《金剛經》以待盡。至五十遍，晝夢有人令開口，喉中引出髮十餘莖，夜又夢吐大蟻，

⁴⁶ 楊寶玉：《敦煌本佛教靈驗記校注並研究：持誦金剛經靈功德記校注》（蘭州：甘肅人民出版社，2009年8月），頁257。

⁴⁷ 中華文化對生命的重視，由韋伯對本土宗教道教興起基礎的評述中得以看出：「中國人對一切事物的『評價』都具有一種普遍的傾向，即重視自然生命本身，故而重視長壽，以及相信死是一種絕對的惡罪。」即著眼於此。參韋伯（Max Weber）著，洪天富譯：《儒教與道教》（南京：江蘇人民出版社，2005年8月），頁153。

長一肘餘，因此遂愈。荊山僧行堅見其事。⁴⁸

以上引文一為遇難、一是患病，皆是身體痛苦的來源更是血氣生命的威脅，首則的王沔遭遇外在身體的威脅，本可想見在生命垂危下自致精神恍惚，似見有人持竿以濟，至岸得活後視手中物方知平日所持念的《金剛經》，在是則中可確認的客觀事實有遇水難、漂流至岸邊、手持《金剛經》，惟在解釋上則用主觀的方式，連結起持念者（信徒）及持念對象（佛經）的關係，並近於將《金剛經》擬人化而近於神佛形象，卻讓人更清楚持念經文對自己生命具救護的功用；次則記僧人會宗罹患習見的蛔蟲病，致使形體憔悴幾死而持念《金剛經》，在病危之際日夢見來人治病、夜夢吐大蟪，病癒則被視為靈驗。然得病、持經自屬事實，而日夜之夢也與前則所記無別，交代僧人亦祈求全生。在得病、持經、異夢、病癒的敘寫次序中，指示著讀者病能得治亦在於持經。宗教本闡釋及關懷個人生命的本質與歸趨，並自許掌握著生命的奧秘，對威脅生命的疾病本有充份的詮釋，早在六朝無論佛道，皆能藉由「醫療布道」的形式傳播信仰，醫治民眾的身心，⁴⁹是則敘寫下民眾在日常習知威脅生命的患病題目，作為申言持念《金剛經》所獲得不可思議的福報，能解除人生歷程中所有危難的說帖，⁵⁰回應著信徒心中深層的恐懼，更重新定義《金剛經》裡的持經效應與目的。

於是，持念《金剛經》在生時能排解死亡的威脅，循此更得以擴展至死後的世界，令亡魂從冥界回歸，延長人在火宅的時日。〈僧法正〉便記下持《金剛經》得以復生的事例，在其中扭轉中土「人死不得復生」的既定想法：

江陵開元寺般若院僧法正，日持《金剛經》三七遍。長慶初，得病卒。至冥司見若王者，問：「師生平作何功德？」答曰：「常念《金剛經》。」乃揖上殿，令登繡坐。念經七遍，侍衛悉合掌。階下拷掠論對，皆停息而

⁴⁸ 唐·段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋·金剛經鳩異》，頁 1986-1987、1987-1988。

⁴⁹ 林富士：〈中國早期道士的醫者形象：以《神仙傳》為主的初步探討〉，林富士：《中國中古時期宗教與醫療》（北京：中華書局，2012年7月），頁 279。

⁵⁰ 據佛教對於疾病的認識，有屬於個人身體或業障的病源，故主張在使用藥物時輔以持念佛菩薩的名號，或者需要病者誠心懺悔以消除業障，以兼具宗教信仰和醫療知識的方式進行治療。劉淑芬：〈唐、宋時期僧人、國家和醫療的關係——從藥方洞到惠民局〉，李建民編：《從醫療看中國史》（北京：中華書局，2012年7月），頁 166。

聽。念畢，後遣一吏引還。王下階送云：「上人更得三十年在人間，勿廢讀誦。」因隨吏行數十里，至一大坑。吏因臨坑，自後推之，若隕空焉。死已七日，唯面不冷。法正今尚在，年八十餘。荊州僧常靖親見其事。⁵¹

荊州僧常靖「親見」僧法正病死後入冥七日後還陽事，返陽世後自陳因常念《金剛經》多有功德而延壽三十年，但入冥過程只能任由當事人自陳，旁觀者僅能得見病卒、復活，實難以證實其說的真實性，於是在此則中尚且由冥界帶出「更得三十年」的訊息，便得以檢視其說的真實與否，果然在「法正今尚在」下至宣宗大中年時便得驗此事為真，

在多有事證下自可說服讀者接受持念《金剛經》得福甚大，甚至可延展性命，令人從冥界歸來，更在對照解除生時憂患的功用後，明白無論生死，性命皆獲護祐，為持念《金剛經》最主要的功能，亦視為經文中反覆申說極大福德的內容。

無論是處境至危、身罹重病或年壽將屆等面對死亡的來臨，人雖多忌諱其事卻又是人生必然經歷的痛苦，佛教已能正視而指出「執著於生」而為無明，並指點解脫之道，但在〈金剛經鳩異〉裡卻反覆陳述這些生命的題目，且以「免除」作為持經的主要福報，成了持經得「用」的實際內容。此「福報」的詮釋，回應了中土民眾視血氣的身體為生命的文化傳統，多有執在生命的保全上。也說明了即便身為佛教徒，亦不能免去對生的執著，死的畏懼，言盡儒家信條未能滿足、慰藉文人好生懼死心理需求的事實，這些未竟的想望，則投現在號為持念、傳播及護祐《金剛經》便福德至大的期待及想像中，然此卻非段成式所要表述的重點，而是讓人明白佛法具有免去此生生命苦痛的能力，進而明白生命的本質，至終體悟到自我生命的價值。

（三）生命觀：辨別生命輕重，能夠瞭察俗世的生命觀感

習佛的目的在於體悟生死以超脫輪迴，至終證得真我而得成佛，使己生命不再輪轉含括人世在內的空間裡，是信徒對己生命的期待。在此信念下，自不應對世上的名聲、功業有所眷戀，應關注一己在佛理上的體悟。相對而言，儒家雖非強調功利，卻要求文人在社會中體現自己利他的價值，在不離世下求取與天道相

⁵¹ 唐·段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋·金剛經鳩異》，頁 1989。

通，自側重在世上道德的實踐。故佛教追尋解脫之法，亦必然嘗試跳脫人世之羈絆，在這不同的生命取向下，獲見儒釋信仰在詮釋生命及追尋典範上的分歧，於是〈金剛經鳩異〉裡便多以人在入冥得見佛教冥府的排場和規範後，還陽後幡然而悟，一改原來的生活態度，實踐著往生佛土或成佛超脫的人生真理與規範。人生目標的踐履，就此便能分別出不同的生命價值，就〈王翰〉的敘事裡，便已區別出有別於世俗觀點的生命觀點：

太和五年，漢州什邡縣百姓王翰，常在市日逐小利。忽暴卒，經三日却活，云：「冥中有十六人同被追，十五人散配他處。翰獨至一司，見一青衫少年，稱是己姪，為冥官廳子，遂引見推典，又云是己兄，貌皆不相類。其兄語云：『有冤牛一頭，訴爾燒畬，枉燒殺之。爾又曾賣竹與殺狗人作筊篲，殺狗兩頭，狗亦訴爾。爾今名未係死籍，猶可以免，為作何功德？』翰欲為設齋及寫《法華經》、《金光明經》，皆曰：『不可。』乃請曰：『持《金剛經》日七遍與之。』其兄喜曰：『足矣。』及活，遂捨業出家。今在什邡縣。⁵²

升斗小民處於社會底層，僅能在市場賺取養身之資，當下便視「糊口」的卑微期望為人生目的，在此困境中對於生命的認識，自被侷限在生存的看法裡；但〈金剛經鳩異〉則藉由「逐小利」去分別生命利益的大小，以反映認定血氣之軀便為生命的王翰及與他有相同認知的群眾，未知亦未能尋求生命之究竟與救贖，卻可在入冥後獲取、體驗真正生命的知識和過程，令行為及其思維便有了改變，竟可捨棄賴以為生的工作和原有社會的認知，出家為僧。入冥是敘事的核心，更可視為生命啓悟的儀式，因為在此故事中，代表非信徒的王翰在入冥的神秘經驗裡，獲知冥界實有，其中的人事安排、制度規模和運作方法，無一不以佛教說法為準則。故佛教主張眾生平等，皆在輪迴中流轉，故因燒荒田以致直接妄殺牛，或賣陷阱予殺狗者間接屠狗二頭，皆需受罰。惟在冥界，又主張賞罰得以互抵，故言持念《金剛經》之功德，得以抵除惡事，以證明《金剛經》中反覆申言的功德確然存在的目的。於是，王翰在擴展原有生命的時空限制，親見只有在死後方得知

⁵² 唐·段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋·金剛經鳩異》，頁 1999。

見的場域，明白生命的內涵，自否定原有的生命認識，進而改變原來的生活方式，出家修行，意欲成佛。

王翰因入冥而獲悉佛法及輪迴為真故得啓悟，除了理解流轉於各世的真我才是生命主體，而非今世的軀體和身份，也在此理解上，明白在社會中求取更多生活的資源甚而地位，自屬錯謬，在強調功德能對真我提供免除責罰下，《金剛經》功德極大成了持奉的首選。對未曾積累下福田的不信者言，便能夠藉著持念《金剛經》免除在人世為惡的處份，也種下接觸和接受佛法的善因，離解脫則更接近。

至於前世已然信佛，今世可獲解脫的善男女言，更以精進為人生的要務。在以下例證中，頗清楚對照出佛教與傳統社會對於人格期待的高下：

何軫鬻販為業，妻劉氏，少斷酒肉，常持《金剛經》。先焚香像前，願年止四十五，臨終心不亂，先知死日。至太和四年冬，四十五矣，悉捨資裝供僧。欲入歲假，遍別親故。何軫以為病魅，不信。至歲除日，請僧授八關，沐浴易衣，獨處一室，跏坐高聲念經。及辨色，悄然。兒女排室入看之，已卒，頂熱灼手。軫以僧禮葬，塔在荊州北郭。⁵³

文中的劉氏平如茹素、持經，代表她信佛虔誠，而願亦知年壽四十五，也說明她已不執於生死，知生命流轉的究竟，全然環繞於劉氏服膺佛教，理解自我亦含括他人生命流轉原理的描述，在這生命的境界，亦不戀眷人世物質的獲得和倫理關係的互動，在預定離世的當日，跏坐念經而亡。就佛教言，她已然明白生命的來去，不執於物，方能安然離世，成了他人生命的楷模，足堪記錄，更能作為表率。然細究之，這位視死如歸的劉氏，仍有生養兒女，已盡儒家要求妻子當使夫家有後的重大責任，只是依她的社經地位或道德行止言在社會上皆無建樹，輔以將自身的財貨於死前悉予供僧未留予家人或子女，實未有異於視倫理的文化傳統，與儒家所定義具婦德的女性，存在著差距。就此，反而比對出佛教的生命境界，實已超越了儒家以社會責任作為衡量生命意義的準則，惟可知見生命的高下，並非批評儒家的主張。

或因〈金剛經鳩異〉必須在中華文化中既有的生活和思考的模式中，舉出現

⁵³ 唐·段成式撰，許逸民校箋：《西陽雜俎校箋·金剛經鳩異》，頁1994。

實中的實證，在欲鞏固佛徒信仰和達成傳播佛教的任務下，更趨向於證成持念《金剛經》得以扭轉中土視為最高利益又認為已定的年壽上，令在陳述時便必須貼善的安置文人階級「入世為人」自我期許的傾向；依照此思維自收集著持念《金剛經》如何排除威脅身體安危的例證，又和文人當尋求德行的精進存有差別；於是若能超拔在追求屬於人世物質利益和人倫關係，便是此書中期待的典範。在這些陳述中，雖然有別於儒家成人之美的範型，但卻沒有和傳統道德有強烈反差的形象或描繪，代表著唐代中國文人精英在唐中葉後已採取接受佛教的立場，排除佛教在傳播時在經濟上對於帝國負面的影響探討，而是更深刻的思索、理解佛教在中國盛傳的文化因素，回應著佛家傳統在此時復興更深層的原由。⁵⁴

另外，文中雖指出佛教徒在明白生命的來去後，才足能淡然的面對自我及他人的生死，此是佛教徒的立場和信仰，屬乎個人的選擇。至於對生命的認識，段成式雖有〈送僧〉言「形神不滅論初成，愛馬乘閑入帝京；四十三年虛過了，方知僧裡有唐生。」提及佛教的神不滅說，在對照兩首對朋友物故的哀音，或是〈哭李群玉〉中「曾話黃陵事，今為白日催；老無兒女累，誰哭到泉臺。」及〈哭房處士〉裡「獨上黃壇幾度盟，印開龍渥喜丹成；豈同叔夜終無分，空向人間著養生。」⁵⁵似以「死生亦大」作為對生命的瞭解，事實上，反而可以進而證明段成式在面對世事時，便回歸到儒者身份尊重他人，亦適時的宣洩情感，至於佛教才是他看待生命及世界的方式，並在其中安頓自我的心靈。

四、結論

靈驗記乃是佛教徒的生命實錄，記述著外來信仰獨特的生命理解及人生觀感，本文主要透過段成式這位自覺為儒者的佛教徒之視野，觀看及理解的佛教應驗錄，可略見佛教在中國流播的思想基礎及興盛原由。

其一、就靈驗發生的意義而言，證明佛教對於個人生命之意義。首先，靈驗記本聚焦在變異的發生，演繹著當時人遇不可更易而威脅生命的禍事、至心持經、災難得解的既有公式，保障人的性命。其次，這些當事人在「親歷其事」後，或

⁵⁴ 芮沃壽 (Arthur F. Wright) 著，常蕾譯：《中國歷史中的佛教》(北京：北京大學出版社，2009年6月)，頁63。

⁵⁵ 清·清聖祖勅撰：《全唐詩》(北京：中華書局，1960年7月)，頁6770、6767、6768。

改變原來生命的態度，或更堅信自己的信仰，靈驗成了佛教徒生命中的重要體驗。復次，獲知生命究竟的佛徒，於此便能區隔出自己與非信徒的差別，並在此經驗裡獲得持續精進的動力，且具智慧辨分人世的一切。再者，當智慧漸生下可明白佛教對於「我」的生命意義，〈金剛經鳩異〉裡又申說此理得免去對死亡的疑懼，易言之，經由靈驗的示現，除了明白佛法之至大，得以詮釋生命的本質、保障生命的安全，交代身體消亡後主體意識的歸趨外，更能妥善的面對世事，不致於迷惘。

其二、就靈驗證成的真理來說，可容攝更超越儒家主張之核心價值。在〈金剛經鳩異〉裡，指出佛教雖強調持經能保障及維繫個人當下及未來的生命，然而頗舉出佛教徒之行事，亦多能堅守儒家之正道和禮法，在持經而免災的例證，意謂踐履佛教的人生目標便得合乎甚至更勝儒家的人生觀；其次，靈驗反覆陳述持經對於個人之利益如生命、家產的保護，僅著墨在經有大用的論述上，目的在於表述佛理的大能及真實，以期信徒在明白後於此世持續精進，有著積極入世而證得佛果的價值觀；最後，即使靈驗記重視「我」的生命及解脫，但得往生極樂者也往往成就儒家期許的典範，形容出一位超越儒家生命境界具有更深刻的生命觀的智者，為佛教徒的真正楷模。

故由佛教應驗錄獲知佛教得以在中國流行的根由，在於提供了文人宣洩個人樂生懼死心理的寄託，揭示著儒家未能回應個人求生的動物本能；而儒家雖崇禮重視文人在社會中的意義及價值，在不朽的求取下仍和傳統的人鬼信仰共存，並非全然排除在人生目標的求取之外，保留了求得自我血食的理想，而此思維得以轉化、改變成信仰精靈不滅，流傳在輪迴中，並企圖跳脫求取永恆的生命；另外，文人接受了自我群體在屢遇脅迫生命的情形下，選擇為人以外不同的生命價值，而非一味的以近於史官的立場，否定未能合於儒家所期待的作為和觀點。

徵引文獻

一、傳統古籍

- 姚秦·天竺三藏鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》，臺北：新文豐出版社，1987年影《大正新脩大藏經》。
- 唐·段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋·金剛經鳩異》，北京：中華書局，2015年7月。
- 五代·劉昫：《舊唐書》，北京：鼎文書局，1987年10月。
- 宋·歐陽脩：《新唐書》，北京：鼎文書局，1987年10月。
- 宋·王堯臣編次，錢東垣輯釋：《崇文總目》，臺北：臺灣商務印書館，1978年7月。
- 宋·晁公武撰，孫猛校證：《郡齋讀書志校證》，上海：上海古籍出版社，2011年6月。
- 宋·陳振孫：《直齋書錄解題》，臺北：臺灣商務印書館，1978年5月。
- 明·胡應麟：《少室山房筆叢》，上海：上海書店出版社，2001年8月。
- 清·清聖祖勅撰：《全唐詩》，北京：中華書局，1960年7月。

二、今人著作

- 王國良：《魏晉南北朝志怪小說研究》，臺北：文史哲出版社，1984年。
- 王國良：〈《金剛經般若經靈驗記》探究〉，國立中正大學中國文學系：《「山鳥下聽事，簷花落酒中」——唐代文學論叢》，高雄：麗文文化，1998年6月。
- 朱海濱：〈中國最重要的宗教傳統：民間信仰〉，復旦大學文史研究院編：《「民間」何在——誰之「信仰」》，北京：中華書局，2009年3月。
- 余嘉錫：《四庫提要辨證》，北京：中華書局，1980年5月。
- 吳汝鈞：《金剛經哲學的通俗詮釋》，臺北：臺灣商務印書館，1996年3月。
- 李劍國：《唐前志怪小說史》，北京：人民文學出版社，2011年。
- 李劍國：《唐五代志怪傳奇敘錄》，北京：人民文學出版社，2017年。
- 周紹良主編：《全唐文新編》卷七八七，長春：吉林文史出版社，2006年12月。
- 林富士：〈中國早期道士的醫者形象：以《神仙傳》為主的初步探討〉，《中國中古時期宗教與醫療》，北京：中華書局，2012年7月。

- 黃征，張涌泉校注：《敦煌變文校注》，北京：中華書局，1997年5月。
- 黃東陽：〈唐代《金剛經》應驗故事抉微〉，《北商學報》，第8期（2005年7月），頁177-189。
- 楊寶玉：《敦煌本佛教靈驗記校注並研究：持誦金剛經靈功德記校注》，蘭州：甘肅人民出版社，2009年8月。
- 劉亞丁：《佛教靈驗記研究——以晉唐為中心》，成都：巴蜀書社，2006年。
- 劉淑芬：〈唐、宋時期僧人、國家和醫療的關係——從藥方洞到惠民局〉，李建民編：《從醫療看中國史》，北京：中華書局，2012年7月。
- 鄭阿財：〈敦煌靈應小說的佛教史學價值——以《持誦金剛經靈驗功德記》為例〉，《鄭阿財敦煌佛教文獻與文學研究》，上海：上海古籍出版社，2011年10月。
- 魯迅：《中國小說史略》，臺北：里仁書局，1994年，《魯迅小說史論文集：中國小說史略及其他》。
- 釋永有：〈金剛經感應錄之探討〉，《世界宗教學刊》，第12期，2008年12月。
- 芮沃壽（Arthur F. Wright）著，常蕾譯：《中國歷史中的佛教》，北京：北京大學出版社，2009年6月。
- 許理和（Erik Zürcher）著，李四龍，裴勇等譯：《佛教征服中國》，南京：江蘇人民出版社，2005年8月。
- 約翰·哈伍德·希克（John Harwood Hick）著，蔡怡佳譯注：《宗教之詮釋——人對超越的回應》，臺北：聯經出版社，2013年9月。
- 韋伯（Max Weber）著，康樂譯：《中國的宗教》，桂林：廣西師範大學出版社，2004年9月。
- 韋伯（Max Weber）著，洪天富譯：《儒教與道教》，南京：江蘇人民出版社，2005年8月。
- Michael Argyle & Benjamin Beit-Hallahmi 著，李季樺、陸洛譯：《宗教社會心理學》，臺北：巨流圖書公司，1996年。
- 斯坦利·威斯坦因（Stanley Weinstein）著：《唐代佛教》，上海：上海古籍出版社，2010年8月。
- 狄百瑞（William Theodore de Bary）著，黃水嬰譯：《儒家的困境》，北京：北京大學出版社，2009年1月。

