

漢譯佛典《阿含經》神通故事中 阿難的敘事視角試探

丁 敏

政治大學中文系副教授

摘 要

「如是我聞」是所有《阿含經》經文定型式的開經句，此「我」代表的是佛陀弟子中「多聞第一」的阿難。本論文由阿難在《阿含經》神通故事中所扮演的敘述者身份，以及其在經文文本中所表達的方式、與參與的程度，初步歸納分析由阿難的敘事視角，開展出（一）阿難是《阿含經》所有經典文本中「超故事層」的「敘述者」；（二）阿難既是「超故事層」的「敘述者」，亦是「故事層」的敘述者；（三）阿難「第一人稱見證人」外視角與內視角的交替敘述；（四）阿難「第一人稱見證人視角」向「全知視角」的越界；（五）視角模式的轉換；（六）迴圈敘述的視角等六類型的視角操作模式。由此可以發現靈活多變的視角展現模式，使得《阿含經》神通故事的敘述情節，跌宕生姿趣味盎然。阿含經文卷帙浩瀚，選擇神通故事進行阿難敘述視角模式的分析，只是全面性分析阿含經文敘事視角的入手初階；單就神通故事的文本而言，數量亦甚眾多，雖對神通故事進行全面歸納分析，

粗具全貌的得出六類型敘事視角模式，然唯恐有掛一漏萬的情況，是以名之為「試探」，留予未來持續探討的空間。

關鍵詞：阿含經、神通故事、阿難、敘事視角

The Miraculous-power Story Narrative by *Bhiksu Ananda* in Chinese Translation of the Agama Sutra

Miin Ding

Associate Professor,
Department of Chinese Literature, National Chengchi University

Abstract:

「Thus have I heard」 is a pattern of opening sentence for all the Agama Sutra. This thesis is to talk about how Bhiksu Ananda plays a narrator inside the supernatural-powered story in Agama Sutra, also his certain way of depicting the story and how much he involves with it. My preliminary analysis comes up with 6 general ideas on his viewpoint toward Agama Sutra; Firstly, Bhiksu Ananda is the narrator of 「Extradiegetic」 in all Agama Sutra. Secondly, besides 「Extradiegetic」, Bhiksu Ananda is as well as the narrator of 「Hypodiegetic」. Thirdly, Bhiksu Ananda narrates the story as the 「First-person Witness」, is switching his observation between an 「Outsider」 and 「Insider」 from time to time. Fourthly, Bhiksu Ananda reaches beyond the 「First-person Witness」 to the role of 「Omniscient」. Fifthly, his

mode on viewpoint is changing. Lastly, he is using 'narrative-loop' viewpoint. Thus it can be seen that with variety mode of viewpoint made story of supernatural-powered in Agama Sutra so vivid and brilliant. As I select to analysis how supernatural-powered story narrated by Bhiksu Ananda's diversiform of viewpoint, it is to be understood that an overall analysis on narrative and viewpoint of Agama Sutra is just a beginning. Also the 6 general ideas of Bhiksu Ananda's viewpoint toward Agama Sutra is also just a beginning of exploration on Agama Sutra. The list is far from complete, but I will leave that for the future.

Key words:

Agama Sutra, supernatural-powered story, Bhiksu Ananda, Narrative Viewpoint

漢譯佛典《阿含經》神通故事中 阿難的敘事視角試探*

丁 敏

政治大學中文系副教授

一、前 言

《阿含經》具有一固定的敘述者，¹包括神通故事在內的《阿含經》中所有文本，皆以「如是我聞」、「我聞如是」或「聞如是」等定型語句，做為每一則經文開始的敘述程式，此處的敘述者「我」指的是佛陀十大弟子中多聞第一的「阿難」。《增壹阿含經》：「我聲聞中第一比丘，知時明物，所至無疑，所憶不忘，多聞廣遠，堪任奉上，所謂阿難比丘是。」、《佛般泥洹經》「沙門眾曰：唯阿難知，夫 四阿含，當

* 本論文為國科會專題計畫「漢譯阿含廣律中僧人神通形象的敘事研究」(94-2411-H-004-039-)的部分研究成果;並且經過兩位匿名評審者的細心指正。筆者依循評審者的指正加以修改，部份修改內容以附註方式呈現，特此致謝。

¹ 劉世劍：《小說敘事藝術》：「敘述者就是敘述行為的承擔者，有時敘述者只是偶爾進入情節，並以『我』的口吻講一些話，相當於『隱含作者』；有時候敘述者是明確承擔敘述職能的小說人物。」，(長春：吉林大學，1999年)，頁4。

由阿難出。」²尊者阿難多聞第一記性特殊，第一次結集經典時，受命如實頌出所聞經法，將佛陀與弟子們實際互動的過程如實地呈現。因此阿難是佛經第一次結集「大眾會誦」的口述敘述者，然當口述語言變成書面形式的文字記載，必須有經文的編纂敘述者，將原本的口述敘述，轉變成文字敘述。而現傳文字記錄的阿含經，都是部派佛教時期各部派的傳承，我們已無法得知佛陀時期原始佛教口述傳承中阿含經的原始面目了。因此關於阿含經書面語的敘述者，我們可視為由阿難加上各部派經文的編纂敘述者而形成的，然那些經文的編纂敘述者皆不可考，是以仍以阿難為阿含經文書面語的敘述者代表。

漢譯佛典四部阿含經³的經文數量眾多，涵括的內容與形式也很多樣化，雖都以「如是我聞」的阿難做為經文開始的敘述者，然亦有各式各樣由之開展的不同的視角展現方式，本論文企圖嘗試歸納分析在四阿含經中為數甚多的神通故事中，⁴由阿難敘述者所形成的各種敘事

² 《增壹阿含經》，(T02, no. 125, p. 558a)；《佛般泥洹經》，(T01, no. 05, p.175 b)。

³ 現存的漢譯四阿含，各屬於不同的部派，而分別被漢譯成現在的四阿含。此中，(T01, NO.1)《長阿含經》(三二卷三〇經)，後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯，屬於法藏部。(T01, NO.26)《中阿含經》(六〇卷二二二經)，東晉·瞿曇僧伽提婆譯，屬於一切說有部之支派。(T02, NO.99)《雜阿含經》(五〇卷一三六二經)，劉宋·求那跋陀羅譯，屬於正統說一切有部。(T02, NO.125)《增壹阿含經》(五一卷四八一經)，東瞿曇僧伽提婆譯，所屬部派不明。本文所依之佛經原典為大正藏版之四阿含(台北：新文豐出版社)。又所謂「阿含」，《佛光電子大辭典》：「阿含」梵語 āgama，巴利語同。又作阿笈摩、阿伽摩、阿鈴暮、阿鈴。意譯為法歸、法本、法藏、教法、教分、種種說、無比法、傳教、淨教、趣無、教、傳、歸、來、藏。近代學者更有將阿含之義解釋作來著、趣歸、知識、聖言、聖訓集、經典等。即指所傳承之教說，或集其教說所成之聖典。通常係指原始佛教聖典四阿含或五阿含而言。

⁴ 選擇以神通故事入手來研究阿難的敘述視角，主要是因為筆者近年研究的主題以阿含及律部的神通故事為範圍，例如〈漢譯阿含廣律中佛陀成道歷程「禪定與神通」的敘事分析〉，《政大中文學報》第三期，2005.6，頁87-124。「漢譯阿含廣律中目連「神足第一」的形象建構：文本多音的敘事分析」(聖傳與詩禪：中國文學與宗教國際學術研討會，中央研究院文哲所主辦。)2004.12。

視角。⁵

佛教神通觀在原始及大乘佛教思想中都佔有一定的地位。釋迦牟尼的正覺成佛，是來自深邃的冥想實踐。⁶在深邃的冥想中由初禪、二禪、三禪次第進入四禪後，一一發起神足、宿命、天眼、他心、天耳五種超能力，而在證入第六神通「漏盡通」後，以大智慧斷盡無明煩惱心得解脫，了知宇宙人生的實相，開悟成佛。因此，神通在佛教中具有二項重要特色：一是佛陀在達到開悟成佛過程中的重要指標；二是具有神異的超人能力，帶來具有奇跡的魅力。阿含經典中明確記載神通的理論、種類、內容、修習神通的方法，以及神通的能力與作用，也記載許多佛陀及比丘/比丘尼們行使神通的事蹟。而每則阿含「經首」，阿難聲明：「如是我聞」以證信，使聽聞佛法者起正信，更是對阿含是實錄的保證。但神通的宗教體驗一旦以語言、文字的形式被僧團會誦，紀錄結集成經典的形式存在，它就不再是宗教經驗的本身，而是宗教語言的論述，變成經典的文本世界。因此我們可以視佛教經典文本中阿難所敘述的「神通話語」，為指涉佛陀及弟子們悟道歷程及證道後生命境界與風姿的導覽地圖，是象徵性話語。⁷神通話語既只是

⁵ 大陸學者申丹指出大陸學界一般將法文「narratologie」（英文的「narratology」）譯為「敘述學」或「敘事學」，但其認為兩者並非完全同義。「敘述」一詞與「敘述者」緊密相連，直指話語層次上的敘述技巧，而「敘事」一詞則更適合涵蓋故事結構和話語技巧這兩個層面。也就是敘事由兩部分構成：敘述和故事。【見氏作：《敘述學與小說文體學研究》第三版，（北京大學出版社，2004年5月），前言之註1。】因此吾人或可以說「敘述」，是一種講述的行為。「敘事」，則意指「敘述故事」。至於敘述者的視角，申丹採用「敘事視角」一詞，而非「敘述視角」。由於本論文的「敘事視角」的分類，採取以申丹的分類為主，是以亦採用「敘事視角」。「敘事視角」，應意謂敘述者在敘述敘事文本的視角。

⁶ 柳田聖山著、毛丹青譯：《禪與中國》中言：「佛陀的宗教，乃是來自深邃的冥想和經神集中的實踐」，（台北：桂冠，1992），頁13。

⁷ 沈清松：「所謂「象徵」（symbol），則是指以一直接、原本、字面的意義，超越地指向此外另一間接、引申、轉喻之意義，而且後者只能透過前者而得覺察。…象徵必須根源於人性或存在界中之深沉動力，不像隱喻常僅屬於語言上的轉換。」〈有關宗教理論與宗教教育的三個哲學問題〉

實際神通經驗與境界的象徵性話語，因此在文本的世界中我們可視神通話語，為「神通故事」的敘事文本。

在《敘事性的虛構作品》一書中，里蒙·凱南(S R immon-Kenan)效法熱拉爾·熱奈特(Gérard Genette)區分了「故事」(Story)、「文本」(text)、「與「敘述行爲」(narration)這三個層次，將「故事」定義為「一系列前後有序的事件」、將「文本」定義為「用於敘述故事事件的口頭或筆頭的話語」。⁸因此「故事」是文本事件的組織，「敘述」是對事件講述的組織，二者是所有敘事的基本結構成分。大陸學者申丹解釋所謂「文本」即敘述話語，而「故事」與「話語」的區分必須建立在「故事」的相對獨立性之上。若同一故事可由不同的媒介表達出來則可證明故事具有相對的獨立性，它不隨話語形式的變化而變化。⁹另外，在本論文中的「故事」亦是指已經**筆錄**的故事，並非是指實際發生的或可能發生的故事；¹⁰因為故事它既不是非得信以為真，也並非完全不可信；對於信仰者而言，理解神通故事的意義，接受那些故事所要傳達的教理信念才是重點所在。

任何一部敘事作品中，至少有一位敘述者，由他或她來講述故事，因此「敘述者」就是敘述行爲的承擔者。而敘述者從什麼角度觀

，見於《輔仁宗教研創刊號》(台北，輔仁大學法學院出版，2000/05)，頁18。

⁸ 里蒙·凱南(Shlomith Rimmon-Kenan)著，姚錦清等譯，《敘事虛構作品》(北京：三聯書店，1989)，頁6。

⁹ 見氏著：《敘述學與小說文體學研究》第三版，(北京大學出版社，2004)，頁18-23。

¹⁰ 【美】王靖宇著：《中國早期敘事文研究》(上海，古籍出版社，2003)，頁6-7

察故事，就是「敘述視角」的問題。¹¹胡亞敏指出，「視角」指敘述者或人物與敘事文中的事件相對應的位置或狀態，或者說敘述者或人物從什麼角度觀察故事。也就是說，視角是敘事文的基點，¹²關係著敘述者敘述故事的位置與觀察點。¹³申丹在《敘事學與小說文體研究》中耙梳各家說法，提出四種不同類型的敘事視角：(1)零視角或無限制型視角（即傳統的全知敘述）¹⁴；(2)內視角（它仍然包含熱拉爾·熱奈特（Gérard Genette）提及的三個分類（固定式內聚焦、轉換式內聚焦、多重式內聚焦），但固定式內視角不僅包括第三人稱「固定性人物有限視角」，而且也包括第一人稱主人公敘述中的「我」正在經歷事件時的眼光，以及第一人稱見證人敘述中觀察位置處於故事中心的「我」正在經歷事件時的眼光）；(3)第一人稱外視角（即固定式內視角涉及的兩種第一人稱（回顧性）敘述中敘述者「我」追憶往事的眼光，以及第一人稱見證人敘述中觀察位置處於故事邊緣的「我」的眼光）；(4)第三人稱外視角（同熱拉爾·熱奈特（Gérard Genette）的「外聚焦」¹⁵）。

¹¹ 楊義《中國敘事學》分別視角與聚焦云：「所謂視角是從作者、敘述者的角度投射出視線，來感覺、體察和認知敘事世界的；假如換一個角度，從文本自身來考察其虛與實、疏與密，那麼得出的概念系統就是：聚焦與非聚焦。視角講的是誰在看，聚焦講的是什麼被看，它們的出發點和投射方向是互異的。」（嘉義：南華管理學院，1998年），頁265。本文是從敘述者的角度出發進行論述，是以選擇用「視角」一詞。

¹² 參見胡亞敏：《敘事學》（武昌：華中師範大學，1994年），頁19、208。

¹³ 阿難的「敘事視角」是指阿難在敘述佛陀與弟子們對談主題時，他處於何種位置與觀察點來進行敘述；至於佛陀與弟子們對談的主題，關乎信教、解理、修行、證果等等內容，則是屬於「敘事聲調」或「敘事意涵」的範疇。

¹⁴ 見氏著：《敘述學與小說文體學研究》：「全知敘事者不是故事中的人物，無論他／她敘述的是人物的內心活動還是外部言行，他／她的觀察位置一般均處於故事之外。全知敘述者在轉用故事內人物的眼光敘事時，視角也就從「外視角」轉換成了「內視角」。」，頁215。

¹⁵ 見氏著《敘述學與小說文體學研究》：「其特點是敘述者所說的比人物所知少」，頁213。

在此種狀態下，敘述者一般僅起攝像機的作用。¹⁶

此外，根據敘述者相對於故事的位置，以及敘述者是否參與故事以及參與故事的程度，可以形成「敘述的層次」。故事外敘述者，由於外在於其所講述的故事，所以必然高於其所講述的故事層次。故事內敘述者/人物敘述者，則處於他或她所講述的故事層次，並且是這個故事層次中的人物。里蒙－凱南在《敘事虛構作品》中論及敘事文本的「敘述層次」，最高的層次是處在他所敘述的故事「上面」或高於這個故事的敘述者，他所屬的那個敘述層次是「超故事層」(extradiegetic)。直接從屬於「超故事層」的，是由超故事層所敘述的「故事層」，即事件本身。再來是虛構作品中的人物講的故事，此構成第二層次的敘述，因此稱作「次故事層」(hypodiegetic)，亦即「低於」另一故事層的那一個層次。因此，「故事層」由「超故事層」的敘述者敘述，「次故事層」由「故事層」(「內故事層」intradiegetic)的敘述者敘述。按照這些層次，每個內部的敘述故事都從屬於使它得以存在的那個外圍的敘述故事。如此類推，以致無限。¹⁷

吳海勇在《中古漢譯佛經敘事文學研究》一書中，提到有關佛經講述文體最具特色的內涵是多級敘述層面：

佛經的具體展開涉及多種敘述層面，多級層面的講述始可謂是佛經講述文體最具特色的內涵。經首語中的「我」是第一講述者，「如是我聞」以下盡為其所述，此構成佛經的第一級敘事層。第一敘事層一般首先交代一時佛在某地，隨即引出說法緣起，此後詳記佛陀說法。佛陀說法終了，佛經多以會眾熱烈的反響完結全篇。佛陀說法如包含本生、本事、譬喻等敘事內容，那麼佛陀所述就成為第二級敘事層，其中故事似可稱之為元故事，一般具有解釋說明佛經緣起事件的功能。……佛經講述體如此分級敘述，正與西方敘述學理論所說的「框架敘述」近似。¹⁸

¹⁶ 以上四種類型見氏著《敘述學與小說文體學研究》，頁218。

¹⁷ 里蒙·凱南(Shlomith Rimmon-Kenan)著，姚錦清等譯，《敘事虛構作品》(北京：三聯書店，1989)，頁165-168。

¹⁸ 參見吳海勇：《中古漢譯佛經敘事文學研究》(高雄：佛光，2001年)，頁337。

其指出佛經講述體的分級敘述，正與西方敘述學理論所說的「框架敘述」近似。

本論文從漢譯佛典四部阿含經中數量眾多的神通故事文本，企圖嘗試歸納分析阿難的敘事視角。申丹對「敘述者與敘事視角」的分類，以及里蒙－凱南對「敘述層次」的論述，尤適合於本論文的分析論述，是以本論文以他們的界定為主，佐以他家的敘事理論，進行文本分析。

二、《阿含經》神通通故事中阿難的敘事視角

(一) 阿難是《阿含經》所有經典文本中「超故事層」的「敘述者」

《阿含經》記錄了佛陀及其弟子的修道和傳教活動，在敘述層次上就常展現了分層敘述的特色。包括神通故事在內的四阿含經中所有文本，皆以「如是我聞」、「我聞如是」或「聞如是」等定型語句，做為每一則經文開始的敘述程式。此處的敘述者「我」指的是佛陀十大弟子中多聞第一的「阿難」，這個「如是我聞」的「我」帶有隱蔽性，擔任一個自始至終在場卻不曾進入故事中的固定角色，也就是阿難處於故事邊緣的觀察位置。由於阿難外在於其所講述的故事，因此必然高於其所講述的故事層次，由阿難以「第一人稱見證人外視角」的敘述展開敘事，用意在於證明其所說得自於親身在場的聽聞；在每則經文的結尾阿難又以「第一人稱見證人外視角」敘述在場聽聞的諸比丘等受敘者，¹⁹「聞佛所說，歡喜奉行」。如此開首結尾，保障了佛經敘述者的真實身分，以及《阿含經》文學的紀實性特色。阿難始終都擔任《阿含經》所有經典文本中「超故事層」的「敘述者」，他始終有一個處在他所敘述的故事「上面」或高於這個故事的敘述者的身份，對全經的敘述起著「框架敘述」的基本作用。

起著「框架敘述」基本作用的阿難，若同時也是「故事層」的人

¹⁹ 劉世劍指出受敘述者就是接受敘述的對象，參見氏著：《小說敘事藝術》（長春：吉林大學，1999年），頁8-9。

物時，「故事層」的阿難，一定是先用第三人稱「阿難」/「尊者阿難」來稱名，絕對不會先用第一人稱「我」，來指稱阿難自己。這意謂「超故事層」「我聞如是」的「我」/「阿難」，繼續擔任「第一人稱見證人外視角」來敘述「故事層」時，是把發生在「故事層」中的自己，視之為等同其他人物般，是敘述「阿難」-「他」的故事。

例如在《增壹阿含》²⁰中記敘在一次說戒的夜間集會中，佛陀一直沉默不語，於是「阿難」請求佛陀說戒：

聞如是：一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊十五日說戒時，將諸比丘，前後圍遶。往詣普會講堂。爾時，世尊默然觀察，諸聖眾寂寞不語。是時，阿難白佛言：今日聖眾盡集講堂，唯然！世尊！當與諸比丘說禁戒。爾時，世尊亦復默然不語。

在此，「第一人稱見證人外視角」的阿難，直接以第三人稱「阿難」來稱故事中的自己，故事中的「阿難」一共重覆請求三次，佛陀宣稱不再為眾僧說戒，這是因為「眾中（有）不淨，如來於中說戒，彼人頭破為七分」。這時故事中的阿難悲泣交集：「是時，阿難悲泣交集，並作是說：聖眾今日便為孤窮，如來正法去何速疾！不淨之人出何速疾！」。事件最後，阿難以「爾時，阿難及諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。」結束經文。自始至終，阿難都保持以「第一人稱見證人外視角」，處於故事邊緣的位置來敘述故事中的「阿難」-「他」。

由上所述可知，在《阿含經》敘述的策略上，是嚴隔區隔「超故事層」「我聞如是」的「我」/「阿難」，和「故事層」的「他」/「尊者阿難」/「阿難」。這是一種敘述的策略，通過改變人稱來調節敘述者與故事之間的距離，當敘述者放棄第一人稱而改用第三人稱來稱呼自己，可以擴大敘述者與故事的距離，事實上「他」就是隔著一段距離的「我」。²¹如此嚴格區分阿難第一或第三人稱稱呼，不但保證了阿

²⁰ 《增壹阿含經》（T02, NO.125,p786b）

²¹ 參見羅鋼：《敘事學導論》（昆明：雲南人民，1995年），頁172。

難對全經起著「框架敘述」的基本作用；也因此形成多層級的敘述及多種敘述模式。

（二）阿難既是「超故事層」的「敘述者」，亦是「故事層」的敘述者

很多時候阿難既是「超故事層」的「敘述者」，亦是「故事層」的敘述者。阿難這個「第一人稱見證人外視角」的敘述者，不只在敘述框架的層次上簡單的描述經文內容發生的人事時地物，多數情況阿難以「爾時」或「時」做為轉入「故事層」敘述的轉折語，「爾時」有強調所說之事於彼時正在發生進行的效果，在營造所敘之事真實感的同時，實際上還隱現出講述者用心宣講的聲氣口吻，²²在「爾時」之後，多數時候阿難會繼續以「第一人稱見證人外視角」來敘述「故事層」，例如在《雜阿含經》、《增壹阿含經》、《別譯雜阿含經》中都有一則經文，²³以對話體為主，記載赤馬天子請問佛陀是否可以神足飛行來越過生老病死輪迴不斷的世界邊界，到達不生不老不死的彼岸？在這三則類似的經文敘述中，阿難都以「第一人稱見證人外視角」擔任敘述者，他首先簡單介紹赤馬天子來找佛陀的時間地點，如《雜阿含經》中言：「如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。時，有赤馬天子容色絕妙，於後夜時來詣佛所，稽首佛足退坐一面，其身光明遍照祇樹給孤獨園。」，完成其「超故事層」的敘述。

接著，阿難進行「故事層」的敘述，以直接引語的方式，²⁴阿難將

²² 參見吳海勇：《中古漢譯佛經敘事文學研究》（高雄：佛光，2001年），頁345。

²³ 在《雜阿含經》（T02, no. 99, p. 359, a-b）、《增壹阿含經》（T02, no. 125, p. 756, a-c）、《別譯雜阿含經》（T02, no. 100, p. 477, b-c）。

²⁴ 敘事文中依據人物語言與敘述者的關係，可分為四種話語模式：直接引語、間接引語、自由直接引語、自由間接引語。其中「直接引語」是指由引導詞引導並引號標出的人物對話和獨白，是人物話語的實錄，它被認為是人物說出來的話本來的面目。而「直接引語」與「間接引語」的區別在於敘述方式，即講話的承擔者不同。直接引語是人物自己說話；間接引語則是敘事者在講話，人物的語言由敘事者報告，因此間接引語給敘述者較大的靈活性，卻也失去人物原話的生動性。參見胡亞敏：《敘事學》（武

赤馬天子與佛陀問答的過程，以對話的形式直接展示。赤馬天子問佛陀：「世尊！頗有能行過世界邊，至不生、不老、不死處不？」，赤馬天子希望能夠以「行過」的方式越過世界的邊境而到達不生、不老、不死之處。但佛陀告訴赤馬：「無有能過世界邊，至不生不老、不死處者」，沒有能走過世界邊際的。

佛陀回答之後，赤馬天子馬上表示贊成佛陀的觀點，回答佛陀：「奇哉世尊！善說斯義！如世尊說言，無過世界邊至不生、不老、不死處者。」，然後阿難將敘述的層次轉入故事人物的敘述視角進行**第二層故事的敘述**，讓赤馬天子以自述的視角，回顧過去世的經歷，赤馬以過去世正在經驗的「**第一人稱主人公經驗視角**」敘述他過去生中不斷的持續飛行，卻飛越不過世界邊緣的經驗，其言：「所以者何？世尊！我自憶宿命，名曰赤馬，作外道仙人，得神通。…我時作是念：…我今成就如是捷疾神力，今日寧可求世界邊？作是念已，即便發行，…常行百歲，於彼命終，竟不能得過世界邊，至不生、不老、不死之處…」，赤馬言其自憶宿命，記得過去世中曾是名叫赤馬的五通外道仙人，當時自認其有非常快速的「捷疾神足」，快速到「以利箭橫射過多羅樹影之頃，能登一須彌、至一須彌，足躡東海，越至西海」，於是想以此「捷疾神足」跨越世界邊境，當起了這念頭就立刻出發，每日減節睡眠，除了飲食休息大小便的時間外都在飛行，就這樣飛到百歲命終之時，還是不能越過世界的邊境，到達不生不老不死之處。赤馬以他自身過去世不斷飛行的親身經驗，見證飛行是飛越不過世界的邊境。

接著，回到**第一層故事敘述**，佛陀回答赤馬天子，再迅捷的神足飛行也無法飛越生老病死的世界，唯有「乘聖八品之徑路，然後乃得盡生死邊際」。故事最後，阿難介入解釋性的說明：「爾時，世尊可彼天子所說；時，彼天子以見佛可之，即禮世尊足，便退而去。」，在此世尊與赤馬本人並未發聲。經文最後回到「**超故事層**」的框架敘述，以阿難發聲：「爾時，彼天子聞佛所說，歡喜奉行。」結束經文。

(三) 阿難「第一人稱見證人」外視角與內視角的交替敘述

在有些經文文本中，阿難除了擔任「第一人稱見證人」外視角的敘述者外，也同時進入故事情節中成為故事中的人物，並擔任故事人物的敘述視角。例如在《中阿含·未曾有法經》²⁵中，首先，阿難以「第一人稱見證人外視角」處於故事邊緣，擔任「超故事層」的敘述者，敘述「我聞如是：一時，佛遊舍衛國，在勝林給孤獨園。」，接著進入第一層故事敘述「爾時，尊者阿難則于晡時從燕坐起，往詣佛所，稽首禮足，卻住一面。」，在此「如是我聞」的阿難「我」，看到故事情節中的「尊者阿難」－「他」，從靜坐中起來至佛所坐在佛陀的旁邊：在「爾時」那個時間點，阿難同時俱有第一人稱見證人「外視角」的「我」，和故事情節中人物「尊者阿難」－「他」的第三人稱的身份，阿難好像是在敘述別人的故事，而不是自己的故事。

接著，進入第二層故事的敘述層次，以「白曰」的直接引語形式，阿難轉換視角以觀察位置處於故事中心的「第一人稱見證人內視角」－「我」，向佛報告事情：

白曰：我聞世尊迦葉佛時始願佛道，…我聞世尊一時遊跋耆中，在溫泉林娑羅樹王下坐，爾時中後，一切餘樹影皆轉移，唯娑羅樹王其影不移，蔭世尊身…我受持是世尊未曾有法…。

阿難這個「第一人稱見證人內視角」的「我」，共向佛稟明其所聽聞到的種種有關佛陀的十六項未曾有法的神通奇蹟。然後再以「於是」的連接詞，將敘述的層次回到第一層次，轉換成「第一人稱見證人外視角」，敘述佛陀告訴故事中的人物「尊者阿難」－「他」：「於是，世尊告曰：阿難！汝從如來更受持此未曾有法。阿難！如來知覺生。…」再以「佛說如是，尊者阿難及諸比丘聞佛所說歡喜奉行。」結束有關世尊神通事蹟的種種敘述。

綜上所述可知，在阿難身兼故事外的敘述者與故事中的人物

²⁵ 《中阿含·未曾有法經》（T01, no. 26, p. 469, c）

時，阿難以「第一人稱見證人」外視角稱呼故事中的自己時，一定用「尊者阿難」第三人稱來稱呼自己，好像是在敘述別人的故事，而不是自己的故事，這有助於釐清他的敘述者身份。當他處於故事中心位置以人物的敘述者自居時，則以「第一人稱見證人內視角」的「我」來敘述。如此形成整則經文故事，阿難的敘述者角色是「第一人稱見證人」外視角與內視角的交替敘述，而外視角與內視角的轉換是以引導詞「爾時」、「於是」、「白曰」等為過渡處。

(四) 阿難「第一人稱見證人視角」向「全知視角」的越界

申丹指出第一人稱敘述者無法變成第三人稱全知敘述者，這是因為第一人稱敘述者無權透視其他人物的內心，所以當第一人稱敘述者在敘述他人的內心世界，就是向全知視角模式侵權越界。²⁶《阿含經》中阿難以「如是我聞」擔任「第一人稱見證人外視角」的敘述，照理說，以阿難這樣從旁「目擊」的視角，只能表現作為一個旁觀者能夠觀察到的東西，例如他不能直接表現作品中其他人物的內心世界，而只能揭示目擊者自己的思想情感，可以說是站在故事的邊緣講述故事。²⁷然而阿難此「第一人稱見證人外視角」，卻常常發生向「第三人稱全知視角」的越界，舉凡人物出場、背景交待、人物性格、內心獨白、不同場景共時性的發生變化、情節進行等無所不知無所不曉。²⁸

²⁶ 見氏著《敘述學與小說文體學研究》，頁 281。

²⁷ 羅鋼將這種類型稱為第一人稱敘事情境中的「目擊者」類型，他說：「在這種類型中，敘述者的工作由一個『我』全面接管過來，目擊者是故事中的一個人物，他多少捲入故事的行動，與主人公保持著某種程度的聯繫。」，參見氏著《敘事學導論》，頁 199。

²⁸ 依照佛教的理解，阿難並無他心通，不能知他人心思，如《中阿含經》「阿難比丘雖無他心智……」(T01, no. 26, p. 473, a)，因此實際情況是，阿難所述是聽聞參與經中諸有情所述，而結集經典時如實地轉述，並非他無所不知無所不曉。但就書寫的策略而言，我們可以稱此情況是分派阿難擔任「全知敘述者」的角色，掌握事件所有的內外發生狀況。「全知敘述者」指的是敘述者處於無所不知的觀察視角，這和阿難有否「他心通」無關。例如中國傳統小說，敘述者常常都是擔任「全知敘述者」的角色。

例如《雜阿含經》中：

如是我聞：一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。爾時，尊者舍利弗、尊者摩訶拘絺羅在耆闍崛山。時，尊者拘絺羅晡時從禪起，詣尊者舍利弗所，共相問訊。…時，尊者摩訶拘絺羅語舍利弗言：欲有所問，寧有閑暇為我說不？舍利弗言：隨仁所問，知者當說。²⁹

經文中「一時」、「爾時」所敘述的是兩個不同地點，一是佛所在地王舍城迦蘭陀竹園舍，一是舍利弗與摩訶拘絺羅所在地耆闍崛山。照理說「如是我聞」的阿難以「第一人稱見證人」的視角應是身在佛陀旁，只知到發生在佛陀身邊的事，如何同時可知舍利弗與摩訶拘絺羅在另一地方談話的內容？由此可知阿難此時就發生向「全知視角」的越界，以全知敘述者的身份，鳥瞰不同地點同時發生的事件而進行敘述。³⁰

又如《增壹阿含經》中「聞如是：一時佛在羅閱城迦蘭陀竹園所，與大比丘眾五百人俱。爾時，尊者舍利弗在耆闍崛山中屏猥之處，補納故衣。爾時，有十千梵迦夷天從梵天沒，來至舍利弗所，頭面禮足，各圍遶侍焉。」³¹此則經文中，阿難能同時知道佛與大比丘眾五百人俱在羅閱城迦蘭陀竹園所；以及舍利弗在耆闍崛山中的屏猥之處補納故衣，並有十千梵迦夷天從梵天來至其所。此亦是阿難「第一人稱見證人外視角」向「全知視角」的越界敘述。

又例如在《中阿含》³²中阿難以「第一人稱見證人外視角」，記敘在一次說戒的夜間集會中，佛陀一直沉默不語，於是大眾中「有一比丘即從坐起，偏袒著衣，叉手向佛白曰：世尊！初夜已訖，佛及比丘眾集坐來久，唯願世尊說從解脫。爾時世尊默然不答。」，此「有一比

²⁹ 《雜阿含經》(T02, p. 64, b)

³⁰ 里蒙·凱南著，姚錦清等譯《敘事虛構作品》中言：「如果是鳥瞰觀察，聚焦者便佔據遠遠高於觀察對象的位置。…所觀察到的或者是全景，或者是「發生」在不同地點的幾件事情的「同時」聚焦。」，頁 139。

³¹ 《增壹阿含經》(T02,p.793,a)

³² 《中阿含經》(T01, p. 478, c)

丘」一共重覆請求三次，佛陀都默然無語，在第三次時佛陀宣稱不再為眾僧說戒，這是因為「於此眾中有一比丘已為不淨」所以如來不於眾中說戒。目連當時亦在集會之中，想知道究竟在此眾中有誰是毀法之人，而讓佛陀不說戒。阿難敘述目連：「尊者大目乾連便作是念：世尊為何比丘而說此眾中有一比丘已為不淨？我寧可入如其像定？」阿難此時就發生向「全知視角」的越界，以全知敘述者的身份敘述目連心中的想法。然後再恢復到「第一人稱見證人外視角」的身份，繼續敘述目連「即入如其像定」(在此目連行「他心通」)發現行不淨比丘，然後出定將此比丘趕出集會場。最後阿難以「佛說如是，尊者大目乾連及諸比丘，聞佛所說歡喜奉行。」結束經文。

由上所述可知，阿難擔任「第一人稱見證人外視角」，常有可能發生向「全知視角」的越界。

(五) 視角模式的轉換

在《阿含經》的神通故事中，敘述的視角由總的觀察者阿難轉移到某個或某些故事人物的視角，此種視角模式的轉換是經常出現的。尤其在佛陀以**宿命通**講述前世今生因果與身分認證的神通故事中，更是普遍出現視角模式的轉換。

例如在《增壹阿含經》³³中敘述佛陀在過去世中蒙定光佛「授記」及與今生妻子結姻緣、與提婆達多結怨緣，還有當時的梵志同學今生的弟子曇摩留支造業受報的故事時，即發生視角模式的轉換。此則故事約可分成如下敘述層次及視角模式的轉換：

1、阿難首先以「第一人稱見證人外視角」，敘述「超故事層」的「聞如是：一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園」。

2、阿難進入「故事層」第一層故事的敘述，開始于阿難越界以「全

³³ 《增壹阿含經》(T02, no. 125, p. 597, a-p. 599, c)

知視角」，用「爾時」、「是時」做為敘述兩個不同的地點同時發生的事：

爾時，世尊與無央數之眾圍遶說法；是時，曇摩留支在靜室中，獨自思惟入禪三昧，觀見前身在大海中作魚，身長七百由旬；即從靜室起，猶如力士屈申臂頃，便往至大海中故死屍上而經行。

阿難在此不但同時敘述分處兩地的佛陀與曇摩留支的活動，更可以知曉曇摩留支在禪定中看見自己前生的畫面。阿難敘述尊者曇摩留支在靜坐中以宿命通觀見自己前生在大海中作魚，身長七百由旬，於是就以神足飛行到大海中，在他的大魚故屍上經行，然後曇摩留支又從大海上隱沒，來至佛陀身旁。因此阿難在此的敘述視角已是越界成「全知的敘述視角」。

接著，阿難將視角轉給故事中的人物佛陀與曇摩留支，讓他們彼此看見對方後，互相說出「久來此間」此一充滿隱喻的神秘話語：

爾時，世尊見曇摩留支來，作是告曰：「善哉！曇摩留支，久來此間」，曇摩留支白世尊曰：「如是，世尊！久來此間」。

之後，敘述的視角又轉回阿難的「全知敘述視角」來敘述：

爾時，上坐及諸比丘各生斯念：此曇摩留支恒在世尊左右，然今世尊告曰：善哉！曇摩留支！久來此間。爾時。世尊知諸比丘心中所念，欲斷狐疑故，便告諸比丘：非為曇摩留支久來此間，故我言此義。所以然者，昔者過去無數劫時，有定光如來…出現於世。

阿難敘述在場的比丘們都聽得一頭霧水，心中充滿疑惑，明明曇摩留支經常在佛陀身旁，何以互說「久來此間」？彷彿二人久未碰面般。阿難能知佛陀心中知諸比丘心內的疑惑，並說佛陀為釋群疑要說一個過去生的故事。

3、以「故事層」的人物佛陀為敘述者，進行「次故事層」的前世故事敘述：

所以然者，昔者過去無數劫時。有定光如來…出現於世。…爾時，有梵志名耶若達在雪山側住，…耶若達梵志有弟子名曰雲雷…耶若達婆羅門告五百弟子曰：此雲雷梵志技術悉備，無事不通，即以立名，名曰超術。

佛陀首先以「第三人稱全知視角」，敘述過去世中婆羅門耶若達梵志的弟子雲雷梵志，因博學擅論技藝超群，耶若達梵志遂賜名改稱其為「超術梵志」。超術梵志學成後為報師恩，遂至另一婆羅門團體欲挑戰其第一上座婆羅門，就在此時，佛陀將敘述的視角轉給「次故事層」的配角人物，由眾婆羅門的視角來看超術梵志：

眾多梵志遙見超術梵志，各各高聲喚曰：善哉！祠主！今獲大利，乃使梵天躬自下降。

眾婆羅門把超術梵志視為梵天降臨，由此視角可襯托出超術梵志出眾的儀表。接著又轉回佛陀的視角敘述超術梵志和第一上座婆羅門展開經辯記誦，此時佛陀突然以「比丘當知」提示語暫時打斷故事的進行，回到說法的現場直接呼喚在場聽故事的比丘們（即受敘者），提醒他們要繼續注意聽故事；然後再繼續進入敘述超術梵志背誦出其師耶若達梵志祕傳給他，而對手第一上座婆羅門所不知的「一句五百言大人之相」，贏得最後的勝利，獲得五百兩金等戰利品。接著，繼續敘述超術梵志聞定光佛將至鉢摩大國，遂向婆羅門女買花供佛，因而與婆羅門女結來世姻緣。以及超術梵志請求定光佛為其授將來成佛之記，定光佛授記其將來成佛號釋迦文佛；佛陀在敘述過程中有時亦將敘述視角轉給「次故事層」的主角人物，例如以超術梵志的視角來描述定光佛的威儀：

時，超術梵志遙見定光如來顏貌端政，見莫不歡。諸根寂靜行

不錯亂，有三十二相·八十種好，猶如澄水無有穢濁。光明徹照無所罣礙，亦如寶山出諸山上。

又例如，以超術梵志的同學曇摩留支的視角，看見定光佛以足蹈超術髮上過，就脫口罵定光佛：

見已，便作是說：此禿頭沙門何忍。乃舉足蹈此清淨梵志髮上。此非人行。

4、回到「故事層」，聽法的事件現場，然阿難仍然將敘述的視角交由「故事層」的人物佛陀，此時佛陀轉換視點成「第一人稱主人公回顧性視角」，進行「次故事層」與「故事層」、前世與今生，故事人物角色身分的串連認證：

佛告諸比丘：爾時耶若達梵志者。豈異人乎？莫作是觀。所以然者。爾時耶若達者，今白淨王是。爾時八萬四千梵志上坐者，今提婆達兜身是也。

並指出自身的前世今生的身份連結認證：

時超術梵志者，即我身是也。

再繼續指認：

是時梵志女賣華者，今瞿夷是也。爾時祠主者，今執杖梵志是也。

再繼續說明過去生中因曇摩留支謗定光佛：

爾時曇摩留支，口所造行吐不善響，今曇摩留支是也。然復曇摩留支無數劫中恒作畜生，最後受身在大海作魚，身長七百由旬。從彼命終。來生此間。…以此因緣故，我言「久來此間」。

也就是佛陀說明了「久來此間」的前因後果。接著，曇摩留支亦回答：

曇摩留支亦復自陳：如是！世尊！久來此間。

接著又用自由直接引語的方式，以佛陀的視角，直接將此一事件做一總結：

是故，諸比丘！常當修習身·口·意行。如是，諸比丘！當作是學。

5、回到「超故事層」，阿難敘述：「爾時，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。」做為結束。

由上所述可知，此則經文是在諸種視角靈活交替操作中進行敘述，以故事外敘者阿難的視角、及「故事層」中人物佛陀的視角為主；然亦加入「次故事層」中眾婆羅門、超術梵志、及過去世的曇摩留支等視角，用他們所觀察到的情況描述某些細節，增加故事的生動性。尤其「次故事層」的敘述策略，是將其實是佛陀的「過去我」，用過去世中的名字「超術梵志」來稱呼，這第三人稱的名字隱藏了「過去我」的真實身份，變成佛陀以「第三人稱全知視角」，在述說「次故事層」彷彿與己不相干的「過去他」、某人的故事。直到「次故事層」結束，回到「故事層」聽法的事件現場，佛陀才以「第一人稱主人公回顧性視角」指認出「時超術梵志者，即我身是也。」，讓「過在他」和「現在我」相會合一，超術梵志真實身分的謎底至此才揭曉。此種視角的移位，讓「過在我」偽裝成「過在他」所經驗的事，拉開了實際上是「現在我」和「過去我」的距離；此疏離化的距離增加對事件情節多所描繪和詮釋的空間，且造成故事情節「懸念」的效果，是非常高明的敘述策略；也讓本則經文故事展現了視角模式的轉換。

（六）迴圈敘述的視角

趙毅衡在《苦惱的敘述者》中談到「迴圈敘述」，意指：「當被敘述者轉述出來的人物語言講述一個故事，從而自成一個敘述文本時，就出現敘述中的敘述，敘述就出現分層。此時，一層敘述中的人物變成另一層敘述的敘述者，也就是一個層次向另一個層次提供敘述者。…有時此敘述分層是最後一層敘述和第一層敘述，形成迴圈敘述。」³⁴也就是上一層敘述中的故事人物，成了下一層敘述中的敘述者，如此層遞敘述，而當第一層敘述和最後一層敘述的敘述者又是同一人時，就形成了「迴圈敘述」。

在敘述人稱及內外視角轉換的過程中，我們發現佛經神通故事出現上一層敘述中的故事人物，成了下一層敘述中的敘述者，且最後一層故事的敘述者和第一層故事的敘述者都是阿難，形成迴圈敘述的形式。例如《長阿含·闍尼沙經》³⁵中的分層敘述：一開始當然是「超故事層」的敘述，故事開始于阿難以「如是我聞」的套語，展開「第一人稱見證人外視角」，「一時，佛遊…」的敘述。接下來進入「故事層」的敘述，約可分為如下層次的敘述：

1、第一層敘述：阿難展開「故事層」敘述

此部份敘述阿難請求世尊以「天眼通」，為摩竭國人民死後去處做記別的事件。包含有兩個小事件：一是阿難請求世尊為摩竭國人民死後去處做記別；另一是佛陀在禪定中和天神闍尼沙的對話。在此阿難的敘述視角越界成為「第三人稱全知視角」，敘述「尊者阿難」—「他」，在靜室坐時心中的想法：

尊者阿難在靜室坐，默自思念：甚奇！甚特！…彼十六大國有命終者，佛悉記之。摩竭國人皆是王種王所親任，有命終者，

³⁴ 趙毅衡《苦惱的敘述者—中國小說的敘事形式與中國文》，（北京，十月文藝出版社，1994 出版），頁 117

³⁵ 《長阿含經》（T01, no. 1, p. 35, a-p. 36, b）

佛不記之。

阿難「他」心中思索認為佛陀能以天眼「授人記別」，說出死者轉生去處，此事件本身是「甚奇！甚特！」的不可思議之事。因此，阿難認為佛陀對那麼多國家的眾生，皆做死者轉生去處的記別；佛陀又和摩竭國因緣特別深厚，卻唯獨對摩竭國人死者轉生去處不做記別，是不妥當的。阿難因此想要請求佛陀特別為摩竭國人民，死後去處做記別。於是阿難離開他的房間來到佛陀所在之處，將其心中想法向佛陀報告之後，即離開佛所。所謂：

爾時，阿難於靜室起至世尊所，頭面禮足，在一面坐，而白佛言：…。

爾時，阿難為摩竭人勸請世尊，即從座起，禮佛而去。

接著，阿難仍以「**第三人稱全知視角**」繼續敘述，佛陀聽了阿難的請求，有一天乞食完畢就坐在一樹下**思惟**摩竭國人「命終生處」。而就在佛陀入三昧禪定思惟之際，突然有一自稱「**闍尼沙**」的鬼神來拜見佛陀：「時，去佛不遠有一鬼神，自稱己名，白世尊曰：我是闍尼沙。我是闍尼沙」。

2、第二層敘述：故事人物闍尼沙展開「次故事層」的敘述

佛陀問闍尼沙：「**佛言**：汝因何事，自稱己名為闍尼沙？」³⁶此時阿難將敘述的視角轉給故事人物闍尼沙，**闍尼沙**以「**第一人稱主人公回顧性視角**」自言：

我本為人王，於如來法中為優婆塞，一心念佛而取命終，故

³⁶ 《雜阿含經》：「初禪正受時。言語止息」(T02, no. 99, p. 121, b)，定中一直維持心一境性，無二念，照理無法對話。然在經文的**書寫策略**上，是以「對話」的形式敘述，我們由經文敘述可發現當闍尼沙自陳身份後，經文用「**佛言**」二字，展開佛陀問闍尼沙的回應。

得生為毘沙門天王太子。自從是來，常照明諸法，得須陀洹，不墮惡道，於七生中常名闍尼沙。

言其過去生本為人王是佛陀弟子，一心念佛而取命終，故得生為毘沙門天王太子，得須陀洹不墮三惡道，於七生中常名闍尼沙。

在上一層阿難敘述中自稱「闍尼沙」的故事人物，在第二層敘述中以故事人物「第一人稱主人公回顧視角」，向佛陀報告「我是闍尼沙」的往事因緣。也就是說在講述之所以是闍尼沙的故事層上，闍尼沙變成了敘述者。

3、第三層敘述：故事主要人物佛陀向阿難轉述遇見闍尼沙的經過

在上一層是聆聽闍尼沙敘述的佛陀，回到精舍傳喚阿難前來，以「第一主人公回顧視角」先只敘述闍尼沙向其報告「我是闍尼沙」，因此在此層級上佛陀成為敘述者：

爾時，世尊告阿難曰：汝向因摩竭國人來至我所，請記而去。我尋於後，著衣持鉢，入那羅城乞食，乞食訖已，詣彼大林坐一樹下，思惟摩竭國人命終生處。時，去我不遠，有一鬼神，自稱己名而白我言：我是闍尼沙！我是闍尼沙。

事實上闍尼沙向佛陀的報告中，不只自陳身份，最重要的是向佛陀報告了摩竭國人「命終生處」。但在敘述策略上，運用「錯時」(anachronies)³⁷的方式，打破故事時間順序，就故事時間的發生順序而言，應是闍尼沙向佛陀講述全部的事件完畢後，佛陀回到精舍傳喚阿難前來，再把全部的事件轉述給阿難。但在文本的敘事時間中，把整個流程切分為二，依照故事時間發生的順序，先只敘述到闍尼沙向佛陀報告「我

³⁷ 「錯時」即指故事序列的時間次序和敘述的時間次序之間不一致的這些關節點。參見史蒂文·科思(Steven.Cohan)、琳達·夏爾斯(Linda.Shires)著，張方譯：《講故事一對敘事虛構作品的理論分析》(台北：駱駝，1997年)，頁92。

是闍尼沙」，然後暫時隱藏其後續報告摩竭國人「命終生處」的事件。於此產生**故事時間的「停頓」**(pause)³⁸情況，也就是讓闍尼沙的報告暫時中斷，插入佛陀問阿難是否聽過「闍尼沙」這個名字，阿難回答未曾聽聞：

阿難！汝曾聞彼闍尼沙名不？

阿難白佛言：未曾聞也，…。世尊！此鬼神必有大威德。故名闍尼沙爾。

在敘述過程中，以「停頓」故事時間來特別標示**受敘者**，並直接與受敘者對話，可以縮短敘述者與受敘者的距離，渲染描述事件的臨場感。

在阿難回答之後，佛陀才接著告訴阿難，他問闍尼沙何以自稱「闍尼沙」？

我先問彼，汝因何法，自以妙言稱見道迹？

4、第四層敘述：闍尼沙自述其名之來由，及看見大梵天王的場景

佛陀此時才讓原本被打斷的故事敘述時間至此繼續下去，又重複讓闍尼沙以「第一人稱主人公回顧性視角」，自述自己稱名「闍尼沙」的原由。然後以「一時」、「又復一時」、「時」等時間提挈語，再帶出闍尼沙自敘其本想問佛陀「摩竭國人有命終者，當生何所？」，以及自述其在忉利天宮，當四天王、闍尼沙本人及諸大天神都依序入座後，釋提桓因開始說法：

³⁸ 「停頓」則是對敘事時間的強調更進一步地超過了故事時間，它發生在敘述活動的時間繼續而故事的時間停止的文本中的任何一個關節點，比如人物描寫、議論、說明以及直接與讀者說話的方式等。參見史蒂文·科思(Steven Cohan)、琳達·夏爾斯(Linda Shires)著，張方譯：《講故事—對敘事虛構作品的理論分析》(台北：駱駝，1997年)，頁96-97。

…時，四天王皆先坐已，然後我（闍尼沙）坐，復有餘諸大神天，…

爾時，釋提桓因知忉利諸天有歡喜心即作頌曰…

接著，突然插入佛陀聲音：「闍尼沙神復言」，做為佛陀「第一人稱見證人」在場的提示，然後讓故事人物闍尼沙繼續敘述他在忉利天的法堂聽帝釋說法時，看見大梵天王突然出現、光照四方的景象：

闍尼沙神復言：所以忉利諸天集法堂者，共議思惟觀察稱量，有所教令，然後勅四天王。四王受教已，各當位而坐，其坐有大異光照于四方，…時，大梵王即化作童子，頭五角髻，在天眾上虛空中立…，

所以在上一層是佛陀敘述中的人物闍尼沙，在此層敘述中成了看見大梵天王的敘述者。

5、第五層敘述：大梵天王以「第一人稱見證人視角」說出摩竭國人的命終生處

大梵天王以「第一人稱見證人視角」為帝釋、忉利天眾及四大天王說法，並說出摩竭國人的命終生處：

時，梵童子說此偈已，…我今更說，汝等善聽！如來弟子摩竭優婆塞，命終有得阿那含、有得斯陀含、有得須陀洹者、有生他化自在天者、有生化自在、兜率天、焰天、忉利天、四天王者、有生剎利、婆羅門、居士大家、五欲自然者。…

在大梵天王的自述中，敘事的重點—摩竭國人「命終生處」的謎底才揭露出來；在上一層是闍尼沙敘述中的人物大梵天王，在此以自己的聲音口脛講述佛法，並說出摩竭國人的命終生處時，可自成一個敘述文本，大梵天王在此層次上變成了敘述者。

6、第六層敘述：阿難復以「第一人稱見證人內視角」總結「故事層」的敘述

在大梵天王演說正法完畢，故事進入尾聲的結尾，阿難復以「第一人稱見證人內視角」總結「故事層」的敘述：

時，梵童子于忉利天上說此正法；毗沙門天王復為眷屬說此正法；闍尼沙神復於佛前說是正法；世尊復為阿難說此正法；阿難復為比丘·比丘尼·優婆塞·優婆夷說是正法。

阿難總結摩竭國人的命終生處消息來源的敘述層次，原來是大梵天把摩竭國人的命終生處及正法告訴四天王；四天王告訴其眷屬；身為毘沙門天王兒子的闍尼沙神，再把消息告訴佛陀；佛陀再告訴阿難；阿難再告訴四眾弟子。在此，第一層「故事層」的敘述者阿難，和第六層「次故事層」的敘述者阿難，得以首尾呼應的銜接，形成迴圈敘述的形式。

阿難在說明了整個故事的來龍去脈之後，就用「是時，阿難聞佛所說，歡喜奉行。」結束經文。特別強調是「阿難」，而非是「眾比丘」聞佛所說歡喜奉行，突顯了故事最後的「超故事」層框架，是和故事層重疊，阿難既是在場聆聽佛陀說故事的受敘者，也是「第一人稱見證人內視角」的敘述者。

三、結 論

我們可以發現，由阿難在《阿含經》神通故事中所扮演的敘述者身份、以及其在經文文本中所表達的方式、與參與的程度，嘗試歸納分析由阿難的敘述視角，可開展出六類型的視角展現模式。首先，「如是我聞」的阿難是所有《阿含經》經文定型句的敘述者，因此阿難最根本的敘述者角色，是《阿含經》所有經典文本中「超故事層」的「敘述者」，對全經的敘述起著「框架敘述」的作用，暗示著《阿含經》具有紀實性的特色。也因為阿難是開篇的敘述者，其目的在於引出即將

開始的故事，因此《阿含經》的經文敘述，具有分層敘述的特色。其次，很多時候阿難既是「超故事層」的「敘述者」，亦是「故事層」的敘述者；若阿難在「故事層」的層面，身兼故事外的敘述者與故事中的人物時，阿難以「第一人稱見證人外視角」稱呼故事中的自己，一定用「尊者阿難」第三人稱來稱呼，以區隔處於故事內外的他；而當他在故事內以人物敘述者「我」的視角來敘述時，則是以「第一人稱見證人內視角」來敘述，因此阿難亦有「第一人稱見證人」外視角與內視角的交替敘述。此外，阿難由「超故事層」的「敘述者」，過渡到「故事層」的敘述者，常發生「第一人稱見證人視角」向「第三人稱全知視角」的越界，也就是常以全知的視角鳥瞰掌控全局。有時阿難亦將敘述的視角，交由故事中幾個人物的視角來敘述，造成視角模式的轉換；而「迴圈敘述的視角」則是上一層敘述中的故事人物，成了下一層敘述中的敘述者，如此層遞敘述，而第一層敘述和最後一層敘述的敘述者又是同一人；如《長阿含·闍尼沙經》不直接透過佛陀的天眼來記說摩揭陀國人死後生處，卻安排佛陀在禪定中，藉由自稱闍尼沙的天神，轉告其在忉利天聽到由大梵天王說出摩揭陀國人死後去處的訊息，然後佛陀再轉述告知阿難，如此曲折的層層敘述，更是兼有「懸念」特色的敘述方式。綜而觀之，由阿難敘述視角所開展出的六類型的視角展現模式，可以發現靈活多變的視角展現模式，使得《阿含經》神通故事的敘述情節，跌宕生姿趣味盎然。

最後，本論文的局限在於對此六類型視角展現模式的分析，多數只選取一則經文文本做為分析的例證，這是因為每則經文的文本都需仔細分析，甚占篇幅所致。然若檢索阿含經文，可以發現此六類型視角操作模式，除了「迴圈敘述的視角」此一類型，目前只發現《長阿含·闍尼沙經》一則經文故事之外，其餘五種敘述視角類型，則相當普遍的出現在《阿含經》的神通故事中，是以雖舉一例卻絕非孤證。而由於「如是我聞」的阿難，主要扮演的敘述者是「第一人稱見證人」視角，所以由其所敘述的經文文本，多是記錄其以旁觀目擊者身份所見證的事件，尤其是以世尊為主的事件，絕少以阿難本人為主人公的事件，是以阿難以「第一人稱主人公經驗視角」自述己事的神通故事文本，暫無論述。此外，阿難此六類型的神通故事敘述視角模式，應是能通用於其他如以請法說理為主或譬喻故事等類的經文。

阿含經文卷帙浩瀚，選擇神通故事進行阿難敘述視角模式的分析，只是全面性分析阿含經文敘事視角的入手初階；單就神通故事的文本而言，數量亦甚眾多，雖對神通故事進行全面歸納分析，**粗具全貌**的得出六類型敘事視角模式，然唯恐有掛一漏萬的情況，是以名之為「試探」，留予未來持續探討的空間。