

姜景奎专栏

信仰建构与历史书写 ——惠皎《高僧传》叙述意图分析

周 骅

摘要：南朝齐梁之际惠皎的《高僧传》较之早出的僧祐《出三藏记集》在取材上多有借鉴，但在叙述方法上却大有不同。在《高僧传》代表性篇目《鸠罗摩什传》中，惠皎记述了更多人物，借助人物间的对话、矛盾与冲突，展现了鸠罗摩什从小乘到大乘转变的心路历程，再现了当时佛门内部不同思想交锋的情况。惠皎改变了早期僧传作品倚重史料收集，不重细节刻画的倾向。《高僧传》的记述，不仅在篇幅字数上有大量的增加，为高僧形象的“立体化”提供了更大的空间，而且《高僧传》的文本在注重史料的同时，更具文学性。这种文学性的手法，并不是完全的故事虚构，而是通过冲突性的情节，对手形象的塑造，着力再现高僧的“精神本真”，呈现时代的“内在精神”。惠皎自如地穿梭在文学与史学之间，一方面更好地贯彻作者弘法传教的著述意图，另一方面通过合理的想象与虚构，更加生动地再现了当时佛教内部不同思想的交流碰撞。惠皎突破了传统高僧传记的撰写观念，运用“出文入史”手法，着力探寻历史人物与时代思想背后之“真实”，对后世高僧传记的撰写产生了深远影响。这种新的叙述方式，受到了中国传统“纪传体”史学观念与创作手法的影响，亦是佛教传记文学中国化的重要表现。

关键词：惠皎；《高僧传》；信仰建构；历史书写；叙述意图

收稿日期：2021-01-20

作者简介：周骅（1977~），湘潭大学碧泉书院·哲学与历史文化学院副教授。主要研究领域：印度宗教、佛教史、宗教哲学。

印度佛教自汉朝传入中土以来，便陆续出现不少记录自西域来华传教弘法的高僧传记文章，汉魏六朝之际产生了多部记录佛教人物的传记。僧祐的《出三藏

记集》第十四、惠皎^①的《高僧传》、房玄龄的《晋书》第九十五卷等，都是记录佛教僧侣的作品，尤以惠皎的《高僧传》对后世影响甚大。《高僧传》并不是第一部记录佛徒的传记^②，但却开启了后世僧传文学^③的写作样式，注入僧传文学新的精神。后世如唐代道宣的《续高僧传》、宋代赞宁的《宋高僧传》、明代如惺的《大明高僧传》等，无论是在体例上，还是著述精神上，都对惠皎的《高僧传》有所模仿和借鉴。上述四部高僧传，被后世统称为“四朝高僧传”。

惠皎之书与早出的僧祐《出三藏记集》主旨相通，体裁有别。最大的类似之处在于，通过记录高僧行状，达到弘教护法之目的。惠皎《高僧传》在佛教传记中的特别之处一方面在于收集的高僧大德人物众多，更主要的一方面在于，惠皎打开文学想象的“方便法门”，对诸多人物多有想象性发挥创造，使得他笔下的人物穿行在史学和文学之间，这对后世佛教传记的写作有着规范性影响。

鸠摩罗什与玄奘，被誉为中印文化交流史上的“双子星”。玄奘因《西游记》之故，广为大众接受，而鸠摩罗什，由于所处年代更为久远，又生于当时西域的龟兹国，故一般民众了解不多。但鸠摩罗什所翻译的佛经，对佛教中国化具有重要意义。本文以惠皎《高僧传》中的著名篇目《鸠摩罗什传》为例，特别是以传记中鸠摩罗什之母耆婆形象变迁、鸠摩罗什与盘头达多师对话为关注重点，以北京大学陆扬的一些论点与判断^④作为再思考的出发点，分析惠皎在僧祐记载基础上改写原有传记的动机和缘由，从而对整个《高僧传》文学叙事手法背后的思想动机、当时不同思潮的交锋以及背后所体现的域外佛教的中国化给出新研判。

一、鸠摩罗什之母形象刻画的变化

鸠摩罗什（Kumarajiva）是中国历史上最有影响的域外佛教僧侣，古人遗留下有关他的记载非常丰富，这也为近现代学者的再解读提供了基本的史料基础。从汤用彤的《魏晋南北朝佛教史》^⑤，到吕澂的《中国佛教源流略讲》^⑥，都有

① 惠皎，又作慧皎。隋唐经籍志均作惠皎，南山律宗道宣亦作惠皎，本文沿用早期版本惠皎。

② 朱东润先生认为在《高僧传》之前，有过许多佛教徒的传记。参见朱东润：《中国传记文学之变迁·八代传记文学论述》，复旦大学出版社2015年版，第291页。

③ 佛教的传记文学，可分为佛传文学、僧传文学两大类。前者侧重佛陀生平的故事传说，后者多为中国高僧传记。这两者的区别参考了侯传文老师的专门文章。参见侯传文：《佛传与僧传：中印佛教传记文学比较》，《东方论坛》，2017年第6期。

④ 陆扬主要的观点参见两篇文章，英文版源自“Narrative and Historicity of Buddhist Biographies in Early Medieval China: The Case of Kumārajīva,” *Asia Major*, Vol. 17-1 (2004): 1~42。中文版源自《解读鸠摩罗什传：兼谈中国中古早期的佛教文化与史学》，《中国学术》2005年第3辑总第23辑，商务印书馆，第30~90页。

⑤ 汤用彤在《魏晋南北朝佛教史》上册中专门在第十章介绍了鸠摩罗什生平、译经及传法弟子情况。

⑥ 吕澂在《关河所传大乘龙树学》章节专门介绍了鸠摩罗什的生平与译经活动，重点梳理了他与龙树一系大乘学说之间的关系。

对鸠摩罗什的相关研究和分析，前辈学者更为关注的是如何从有关鸠摩罗什的传记中推导出真正符合史实的部分。而本文试图跳过这个古老的话题，不做历史人物的“底片”还原，而是侧重分析造成不同“底片”差异背后的原因，分析不同传记陈述背后所依附的思想资源、写作动机及创作目的。

从篇幅上看，《高僧传》中的《鸠摩罗什传》有四千二百余字，比《出三藏记集》中多出一千一百余字。多出的字数主要集中在两大部分，一是对鸠摩罗什母亲耆婆的描述有所增加；二是新增了苏摩兄弟、盘头达多师与鸠摩罗什之间的对话。此外，零星增加了不少中土较为注重的宣教说理的内容。字数的多寡虽不足以判断传记水平的高下，但一部传记只有具备一定规模的篇幅，才方便展开完整的叙述。而人物间对话的展开、戏剧性冲突的出现、首尾呼应情节的设置等技法，既能丰富人物形象，也使文本更具有可读性乃至更大程度的真实性。

最早记载鸠摩罗什母亲耆婆（Jiva）形象的作品是僧祐的《出三藏记集》，僧祐笔下的鸠摩罗什之母在文初只有寥寥数语：“王（指的是鸠摩罗什母亲的哥哥）有妹，年始二十。才悟明敏，过目必能。一闻则诵。且体有赤黶，法生智子。诸国娉之并不行。及见炎（鸠摩炎，鸠摩罗什之父）心欲当之，王闻大喜。逼炎为妻，遂生什。”^①这是僧祐有关什母（鸠摩罗什母亲之简称，后同）较为集中的记述，后续行文中基本再无什母形象的刻画。而在僧祐笔下，什母最先出场的描述有细微变化：“王有妹，年始二十，识悟明敏，过目必能。一闻则诵。且体有赤黶，法生智子。诸国娉之，并不肯行。及见摩炎心欲当之，乃逼以妻焉。”两个文本的变化之处不多，第一处是僧祐的“并不行”在惠皎笔下成了“并不肯行”；第二处是僧祐笔下的“及见摩炎，心欲当之。王闻大喜，逼炎为妻”，在惠皎笔下省略了“王闻大喜”，直接简化为“心欲当之，乃逼以妻焉”。这只是很小的两处，后面的记载中还有很多细微差别。但就此两处变化而言，笔者认为无碍大体，还是表现了一位有个性的年轻女子看重自己心仪的男子，并通过她哥哥的帮助最终获得如意郎君的美好结局。

陆扬对惠皎如何成功描绘什母展开了细致的文本分析^②，他认为，“增加了一个肯字，主动性得以加强”，前者的描述表明什母是在国王的强迫之下完成的，但后者乃是自己强迫鸠摩炎娶她的。先看第一处。笔者认为，增加一“肯”字，没有从根本上改变什母起初不肯嫁人，而见到鸠摩炎之后动心欲嫁之本意。增加一字，很有可能是出于诵读或形式上的考虑。从诵读的角度看，惠皎的

^① 僧祐撰，苏晋仁，萧练子校：《出三藏记集》，中华书局1995年版，第530页。

^② 陆扬：《解读鸠摩罗什传：兼谈中国中古早期的佛教文化与史学》，《中国学术》2005年第3辑总第23辑，商务印书馆，第42~45页。

行文“且体有赤魔，法生智子，诸国娉之，并不肯行。”这增加的“肯”字使文章读起来更有诗歌的韵律。从形式上看，并行的四字句使行文更整饬完美。事实上，无论是在僧祐还是惠皎的记述中，四字一断句甚是多见。在南朝齐梁之际，正是骈四俪六之骈体文最为风行时，迎合读者喜好而采用四字句完全有可能。

再看第二处，即国王逼鸠摩炎娶其妹的描述。陆扬认为，没有“王闻大喜”表明，逼迫鸠摩炎的是耆婆自己，而非僧祐笔下的国王，这样罗什之母的主动性更加突出。但结合彼时的社会历史情况仔细推敲，一个待字闺中的女子，即便才识过人且贵为王室成员，又有什么世俗的本领和办法逼迫一个“将嗣相位”、才貌双全的优秀男子娶她为妻呢？最终还只能依靠自己身为国君的哥哥以权势加以威逼利诱而已。省略了“王闻大喜”四个字，就可以推导出罗什之母是凭借一己之力强“娶”鸠摩炎的壮举吗？显然，这种推论站不住脚。

陆扬对此小结道，僧祐的《出三藏记集》与惠皎的《高僧传》有关罗什之母的部分相比较，发现惠皎对鸠摩罗什母亲耆婆的记载更为详细。这种详细的原因在于：第一，“这很可能和当时社会中佛教尼姑地位开始大幅提升，并受到社会一定程度的尊重有关”^①；第二，“中古的很多读者显然已经接受了一种观念，那就是天竺和西域在风俗等方面和中土完全不同……惠皎对耆婆形象的描写固然大胆，但字里行间的变化中还是隐隐透露出他对中土当时的社会价值观有某种照顾。”^②这两个论断亦有值得商榷之处。

第一，陆扬认为宝唱《比丘尼传》在梁朝时期的出现，是尼姑地位大幅提升的表现。实际情况到底如何？我们可以从《比丘尼传》中对当时僧尼的社会地位窥视一二。《比丘尼传》的作者宝唱，十八岁时从“建初寺僧祐出家，遍学经律”。^③该书共四卷，记载了共计64位比丘尼的传记，这个记载规模比起惠皎的《高僧传》两百余人的规模，无疑小了很多。“宝唱的《比丘尼传》，是一部翔实的尼史。中国妇女从家门遁入空门的最初情景，尼姑史作为血泪史的渊源，以及比丘尼制度如何在大江南北逐步展开，都可以在这部书里取得具体的历史认识。”^④笔者翻检了《比丘尼传》，早寡、家贫、拒婚是女子遁入空门的主要原因。一如许理和在他的《佛教征服中国》中所写：“许多此期名僧据说出家前都生活在相当贫困的环境中”^⑤，“僧团，一旦成为学术和文化中心就必然对有才

^① 陆扬：《解读鸠摩罗什传：兼谈中国中古早期的佛教文化与史学》，《中国学术》2005年第3辑总第23辑，商务印书馆，第47页。

^② 同上。

^③ 释宝唱著，王孺童校注：《比丘尼传校注》，中华书局2006年版，前言第2页。

^④ 蔡鸿生：《尼姑谭》，中山大学出版社1996年版，第248页。

^⑤ 许理和著，李四龙、裴勇等译：《佛教征服中国》，江苏人民出版社2003年版，第6页。

能的出身低贱的人产生极大的吸引力，他们一旦进入寺院就能分享到某种程度的士大夫生活”。^①这一推断应该是符合历史本原面目的。当时之世，社会动荡，乱世祸福，常无定规。佛教的因果报应之说和占卜之术，易于被普通百姓接受。

“《高僧传》详述澄术之神异，又记其立寺八百九十三所，虽不尽可信，然佛教之传播民间，报应而外，必亦藉方术以推进，此大法之所以兴起于魏晋，原因一也。”^②汤用彤在此主要分析的是佛教兴盛的原因，但我们亦可从侧面探知当时社会思想之芜杂，社会历史之动荡。佛教最初的传播者、研习者或藉道玄学，或依傍世族大家，但远未到僧侣集团地位大幅提升、“佛教完全征服中国”的阶段。佛教初入中土之际的尼姑们，在当时的条件下，并无太多社会地位可言。

第二，陆扬认为，在早期的佛教论述中，并无耆婆这样大胆女性形象的描述，在惠皎这里才有变化。“现存的印度与中国早期的佛教论述中，似乎并没有像惠皎对耆婆这样的大胆描写求道女性的形象。”^③

首先，这里遇到的问题是，该如何定义“佛教论述”？上述判断过分抬高了惠皎的独创性，其实与女性修道者主动求法相关的文献记载甚多，而陆扬似乎把“佛教论述”仅仅局限在类似《高僧传》这样具有明显僧传特征的文献之中。同时代有部非佛学类著作《金楼子》，该书由梁元帝萧绎（508~554年）撰，见残存的《永乐大典》萧绎部分。据日本京都大学兴膳宏考证，《金楼子》保存完整的共八篇。^④另有《后妃》等四篇虽不完整，但亦可阅读。其中《阮修容传》就是《后妃》一部分。《阮修容传》是一部通过萧绎的眼光生动具体地描写自己母亲在六朝后宫生活的作品。阮修容“初习《净名经》义，备该玄理，权实之道，妙极法门。末持《杂阿毗昙心论》，精研无比，一时称首”。^⑤更难得的是，通过深入研究，她还撰写了一部解释《杂阿毗昙新心论》的《杂心讲疏》。阮修容不仅追求佛道的理论知识，而且积极礼佛，做施舍。“又躬自礼千佛，无隔冬夏，人不堪其苦，而不改其德。常无蓄积，必行信舍……性好赈施，自春及冬，无日而怠。”^⑥这都是和惠皎同时代有心向佛的女性，远远不是陆扬所判断的当时中土少有西域那样坚定的求佛修道的女子。其实，自《史记》以来，历代的正

① 许理和著，李四龙、裴勇等译：《佛教征服中国》，江苏人民出版社2003年版，第8页。

② 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，昆仑出版社2006年版，第172页。

③ 陆扬：《解读鸠摩罗什传：兼谈中国中古早期的佛教文化与史学》，《中国学术》2005年第3辑总第23辑，商务印书馆，第47页。

④ 兴膳宏著，戴燕选译，《异域之眼：兴膳宏中国古典论集》，复旦大学出版社2006年版，第157页。

⑤ 萧绎撰，许逸民校笺：《金楼子校笺》上册，中华书局2011年版，第381页。

⑥ 同上，第383页。

史都有后妃传，例如曹植写《汴太后诔》，钟会作《生母张夫人传》，陆机有《大司马夫人像赞》。^①谁能说没有像惠皎那样描写大胆求道女性形象的呢？而这种非佛教典籍记述佛教徒一心向佛之事能说与佛教论述无关吗？大胆求道的女性形象大可不必一定出现在陆扬所理解的“佛教论述”中。

其次，也是更为关键的问题，惠皎确实集中笔墨刻画了一个特立独行的女修行者形象，但这一形象的出现并非源自陆扬推导的原因——惠皎对中土社会价值观的某种照顾，而是另有缘由。下文对此有更为详细的论述。

二、惠皎详述罗什之母事迹的缘由

同为鸠摩罗什的传记，在僧祐与惠皎的两个文本中，开篇之处有关什母形象的刻画，语词上固然有细微的变化，但这种变化不足以窥斑见豹，得出当时僧尼地位提升与否的结论。其实，若把僧祐与惠皎笔下什母形象做更多比照，就会发现，有关什母最大的变化，是大幅增加了她发誓求法、与子对话两大内容。

对罗什母亲描述内容的增加，主要表现在两处。第一处在开篇，增加了耆婆想出家未果，却又因缘际会，最终学得初果的故事：

顷之，什母乐欲出家，夫未之许，遂更产一男，名弗沙提婆。后因出城游观，见冢间枯骨异处纵横，于是深惟苦本，定誓出家，若不落发，不咽饮食。至六日夜，气力绵乏，疑不达旦，夫乃惧而许焉。以未剃发故，犹不尝进。即教人除发，乃下饮食。次日受戒，任乐禅法，专精匪懈，学得初果。^②

这段描述非常具体地描写了什母因缘际会，定誓出家的历程。由于丈夫未许她“乐欲出家”的想法，什母便绝食六日，差点无法活命。夫君见状，不得不同意。即便如此，没有完成剃度仪式，什母同样不肯进食。受戒之后，专精不懈，修得初果之位。僧祐对此并无详细记载，而在惠皎的笔下，不仅有观枯骨而悟道的契机，还有不出家誓不进食的慷慨情节，最后还有对学得初果的肯定。

第二处增加的描述是什母即将返回天竺之际，与鸠摩罗什之间的一段对话。惠皎通过母子之间对话，间接回应了时代的重大关切，折射出当时之世，特别是大乘佛法初传之际，遇到先来一步的小乘佛法时所面临的质疑与排斥：

有顷，什母辞往天竺，谓龟兹王白纯曰：汝国寻衰，吾其去矣！行之天竺，进登三果。

什母临去谓什曰：方等深教，应大阐真丹，传之东土，唯尔之力，但于自身

^① 葛晓音主编：《汉魏六朝文学与宗教》，香港浸会大学人文中国学术丛书，上海古籍出版社2005年版，第9页。

^② 慧皎：《高僧传》，中国书店2018年，第20页。

无利，其可如何。

什曰：大士之道，利彼忘躯。若必使大化流传，能洗悟蒙俗，虽复身当炉镬，苦而无恨。^①

这里需要注意的是，惠皎首先强调什母“进登三果”，这与上文什母“学得初果”遥相呼应。初果与三果是小乘修解脱道不同的等级。初果是须陀洹，三果是阿那含，四果为阿罗汉。即便是最高果位的阿罗汉果，也突出强调自断妄想烦恼，不强调普度众生。从这里能看出，什母当时修的是小乘佛法。也正是如此，才有母子二人后续的对话。什母主张通过声闻乘修证果位，因此她非常不理解儿子从事于自身修道无利的行为——“于自身无利，其可如何？”而罗什此处的回答可谓誓言旦旦——“虽复身当炉镬，苦而无恨”，表达出要弘法利生的宏愿。

这番对话反映出，当时佛教内部对鸠摩罗什所传教法不无异议。与鸠摩罗什同代、著有《沙门不敬王者》的慧远，曾与罗什有书信往来，还为罗什所译的《大智度论》写过序文。但慧远后来听了觉贤法师的佛法，转而批评罗什所说，称其近乎戏论。“罗什所传的是不完全的知识。由此可见，凡是随觉贤学禅的人，都不以罗什所传为然。”^②慧远的理论源自《阿毗昙心论》等小乘佛典。而罗什所受的批判，究其根本在于新兴的大乘佛法在汉地还没有系统化、理论化的建构，自然就没有办法扩大影响，捕获人心。关于这一点，罗什自己其实是有清醒认知的。在传记接近尾声处，鸠摩罗什与徒弟僧睿有一段对话。在区别了天竺国语言习惯与汉地语言差异之后，鸠摩罗什感叹道：“吾若著笔作大乘阿毗昙，非迦旃延子比也。今在秦地，深识者寡，折翻于此，将何所论。”^③所谓毗昙，吕澂认为是经、律、论中的论类，“性质好像很平常，实际上，它的内容非常丰富”。^④当时的毗昙学多是关于小乘教义的阐发。对此，罗什认为大乘缺乏毗昙学和系统性的论述，是一大不足。虽然母子话别之际，他信心满满。但在汉地多年，遭遇曲折，虽译经甚多，但远远不是后世所想象的那样已然成为“一代宗师”，获得了佛门内外的一致拥护。罗什试图融合大小乘禅法，但遇到了慧远一派的质疑和批判。对此，罗什颇有些失落沮丧，进而流露出叹喟。

倘若我们将母子间的对话与鸠摩罗什最后的自我感叹贯通起来思考，就会发现，什母对佛法的执着，对小乘的坚持，恰恰更加明晰地折射出鸠摩罗什转向大乘佛法过程中遇到的挑战。通过看似不是核心人物的形象塑造，达到完备核心

① 惠皎：《高僧传》，第21页。

② 吕澂：《中国佛学源流略讲》，中华书局1979年版，第77页。

③ 惠皎：《高僧传》，第24页。

④ 吕澂：《中国佛学源流略讲》，第68页。

人物的目的。这种方法，不再是传记中注重历史人物生卒年月的记载、生平事迹的考订、译经版本的变迁等所谓“实”的内容，而更加注意再现历史中“虚”的面向。“实”的内容，已有僧祐做了大量前期工作，继承下来相对是容易的，而“虚”的内容——无论是个人的内心世界，还是时代精神的把握，抑或不同思潮间的交锋，反而是最难被“再现”的。

至此，对于惠皎详述什母的缘故，我们可以如下分析：其一，让传记人物更加立体丰富。借助母亲形象的完备，映照传主的心灵与精神世界。通过非核心人物形象的刻画，来旁衬传主的心路历程，让我们看到注重史料的《出三藏记集》中看不到的“精神世界”。其二，再现的这一“精神世界”，既是传记各类人物自身主体性的表现，又是时代精神的呈现，还是当时佛门内部不同思想流派间争锋的投射。不是幡动，也不是风动，而是心动。只有内心有波澜，才会在人物的对话与行为中表现出来。惠皎借用文学的笔法，详述什母耆婆的形象，使其更加形象具体，其内在的动机在于揭示看不见的“历史之真”，还原历史现场，而不是陆扬所言当时佛教尼姑地位的提高，也不是他给出的判断——出于对域外人物刻画的需要，“这种描写换在中土女性的形象上就不大可能出现”。^①这种以虚写实、以配角映衬主角的方式，既是一种叙述技巧，更是一种写作智慧。

惠皎《高僧传》中详细叙述了什母的故事，其间不无虚构、浮夸之辞。学界对于惠皎《高僧传》的文学色彩早有专门探讨。刘强曾专门论述《世说新语》与《高僧传》之关系，并指出“《高僧传》所采《世说》高僧言行甚多”，而且“从篇目分类思想看，《高僧传》极有受到《世说》启发之可能”。^②为了达到宣教与再现历史之目的，惠皎对什母进行补充与重构，从而形成与鸠摩罗什相匹敌的“论战”对手，从侧面进一步完善了鸠摩罗什的形象。后续的叙述在不断叠加耆婆形象的同时，对鸠摩炎的形象不断地作减法。一加一减的手法虽看似文学虚构，却达到了再现彼时“历史之真”的效果，这是佛教传记文学的一大进步。

三、僧祐与惠皎记录高僧差异的根据

的确，惠皎笔下形象丰满的罗什之母较僧祐笔下寥寥数笔的罗什之母，差异颇大。在笔者看来，原因无关妇女在当时的社会地位及中土对西域文化的想象，更多源自僧祐《出三藏记集》与惠皎《高僧传》不同的体例、撰写目的和写作效

^① 陆扬：《解读鸠摩罗什传：兼谈中国中古早期的佛教文化与史学》，《中国学术》2005年第3辑总第23辑，商务印书馆，第47页。

^② 葛晓音主编：《汉魏六朝文学与宗教》，香港浸会大学人文中国学术丛书，上海古籍出版社2005年版，第502、507页。

果。其一，《出三藏记集》本为记录佛典的译出与编撰而作，译经师传记仅是附载；《高僧传》则要为高行者立传，作为后世的参照模范，所以对于传主的“负面”言行一律删除，并在不违背史实的前提下，作适当的艺术加工，使其形象更为鲜明饱满。其二，《高僧传》从侧面反映出佛教在汉地传播过程中，内部不同流派的观念交锋，这种交锋通过佛门不同人物间的对话、冲突而得以充分展现。

首先，从著作体例上看。《出三藏记集》全书共分四大部分，卷一为撰缘记，卷二至卷五为铨名录，卷六至卷十二为总经序，卷十三至十五为述列传。

“纵观全书，以目录为主干，记述大量移译经典，有知译者，有失译名者，有疑伪者，围绕集录众多序记，评述翻译过程……故本书虽有四部分，而中心则以佛典翻译为主。”^①从西汉佛教初传到隋朝建立之前汉地佛典的翻译情况，是僧祐关注的重点。自然要记录译经僧人的行状，正副传共记录高僧四十九人。《高僧传》则专门记录东汉至南朝梁四百余年二百余位高僧的事迹，而且惠皎有很强的道德遴选标准，他自谓曰：“前代所撰，多曰名僧。然名者，本实至之宾也。若实行潜光，则高而不名；寡德适时，则名而不高。名而不高，本非所记；高而不名，则备今录。”^②那么在《高僧传》里能单独列传的，至少在他眼里都是名实相符或高而不名的僧人。这里有树立榜样、道德感化的意图在其间。出发点的根本不同导致了僧祐与惠皎著作在文风和记言上的差别。我们可以透过两个僧人在《出三藏记集》和《高僧传》中一增一删的迥异“命运”，来论证上述观点。

在《出三藏记集》卷十三竺法护第七中，主要记载了竺法护的生平事迹，但除此之外，文章近尾处另有其弟子竺法乘事迹的简略记载。时为沙弥的竺法乘拜竺法护为师，聪慧好学。文中记载了一件考验师徒二人智慧的小事。关中有世家大族假意求钱二十万急用，竺法护没有立刻表态，但他的弟子竺法乘，察言观色，断定此人只是在试探师父的道德，并非真要借钱。因此，他在一旁立刻答曰：“和上意已相许矣。”第二天，此人带宗族一百余人请受具足戒。

在惠皎的《高僧传》卷第一中，有“晋长安竺昙摩罗刹（竺法护）”的记载，内容与僧祐所载大同小异，有关竺法乘的记载在《高僧传》第四中单列“晋敦煌竺法乘”一章，所用材料，大致源自僧祐，但增加了不少内容。除了记载竺法乘伺奉师父竺法护旁边，甄别出前来借钱者真实意图之外，还补充了此事的后续影响：“于是师资名布遐迩，乘后西到敦煌，立寺延学，忘身为道，诲而不倦。使夫豺狼革心，戎狄知礼，大化西行，乘之力也。”^③在这里，惠皎突出竺

① 僧祐撰，苏晋仁、萧练子校：《出三藏记集》，中华书局1995年版，第17页。

② 慧皎：《高僧传》，第218页。

③ 同上，第57页。

法乘在西域弘法传教事宜，特别是对蛮族的教化之功。惠皎还加注了后人对竺法乘的评价，以他与竹林七贤之一的王濬冲相较，“虽道俗殊操，阡陌可以相准”。^①如果与《出三藏记集》稍作比较，我们可以看出，这一比附的写作手法也是借鉴自僧祐。僧祐在竺法护有关记述的文末写道：“后孙与公制道贤论，以天竺七僧方竹林七贤，以护（竺法护）比山巨源。”^②

综上所述，僧祐的《出三藏记集》具有史实方面的“原创性”，这种原创既表现为对人物的收录，也表现为对佛教典籍铨名、经序的记载，其重点在于记录佛典的翻译情况，而不是高僧大德的个人形象。而惠皎的《高僧传》，对僧祐的体例既有继承，更有创新。惠皎是想给历代高僧立传，所以尽可能网罗更多高僧事迹。也许惠皎认为法乘就是“高而不名”者，所以有必要单独作传。

惠皎不仅会增加列传人数，有时也会进行删减，如竺叔兰在《高僧传》中的命运。《出三藏记集》卷十三朱士行卷第五和竺叔兰卷分别记录了两个僧人的事迹。朱士行和竺叔兰在僧祐眼里享受同样待遇，都是各列一章。因这两人并无关系，不是师徒，也不是亲友。但是，竺叔兰和普通僧人有显著区别，他初为浪子，“性嗜酒，饮至五六斗方畅”，“后经暂死，备见业果”，从此“改励专精，深崇正法”。^③相比之下，惠皎则取消了竺叔兰独列一章的“待遇”，将他并入朱士行一章中。因而在惠皎笔下，朱士行一章便很突兀地多了一段竺叔兰浪子回头的故事。笔者认为，著者这样编排的理由主要是出于一种“道德过滤”。他认为竺叔兰是“名而不高”者，不是他心中具有理想人格的僧人，因此取消单列一章的资格，只是将他穿插在朱士行的记载之中。

惠皎成书目的很明显：一是盛载道高品正高僧的理想人格，弘扬高僧的精神，明佛理见真性，开悟众生；二是传教护法，大力宣扬释教，使众人虔诚地皈依佛门。而僧祐《出三藏记集》实为中国现存最古的佛教经录。僧祐自称：“爰自安公始述名录，铨品译才，标列岁月，妙典可征，实赖伊人。敢以末学，响附前规，率其管见，接为新录。兼广访别目，括正异同，追讨支、竺，时获异经。”^④他在撰制当中，以实证的功夫，“钻研内经，研镜外籍，参以前识，验以旧闻”^⑤，展现了作为律学大师的学术功底，保存了古代译经史上许多原始资料，是后世学人研究中古时期中西文化交流、佛典版本演变等问题的重要参考。

其次，佛教内部不同思潮的交锋，借由高僧间的对话、辩驳、讨论展开。惠

① 惠皎：《高僧传》，第57页。

② 僧祐撰，苏晋仁、萧练子校：《出三藏记集》，第519页。

③ 惠皎：《高僧传》，第55页。

④ 僧祐：《出三藏记集》（卷二序），中华书局1995年版，第22页。

⑤ 同上，第2页。

皎的《鸠罗摩什传》反映出大乘佛教在汉地初传过程中，所遇到的质疑与挑战。关于这一点，主要表现在两场对话上，一是母子对话（前已详述），二是师徒对话。这里，我们以鸠罗摩什与盘头达多师之间的对话为例进行论述。

盘头达多师与鸠摩罗什的交锋，本应侧重表现鸠摩罗什的智慧、辩才，但我们细读文本就会发现，盘头达多的表述内容反而更丰富，而鸠罗摩什的回答则语焉不详。如前所析，师徒二人的对话是惠皎的《高僧传》中比《出三藏记集》明显多出的内容。在最初的《出三藏记集》中，此情节仅一句带过，“为其师盘头达多具说一乘妙义，师感悟心服，即礼什为师。”^①而鸠罗摩什具说“一乘妙义”的内容，在僧祐的《高僧传》中却大肆铺衍开来，内容如下：

师谓什曰：汝于大乘见何异相，而欲尚之。

什曰：大乘深净，明有法皆空，小乘偏局，多诸漏失。

师曰：汝说一切皆空，甚可畏也，安舍有法而爱空乎？如昔狂人，令绩师绩线，极令细好，绩师加意，细若微尘，狂人尤恨其粗。绩师大怒，乃指空示曰：此是细缕。狂人曰：何以不见？师曰：此缕极细。我工之良匠犹且不见，况他人耶？狂人大喜，以付织师。师亦效焉，皆蒙上赏，而实无物。汝之空法，亦由此也。

什乃连类而陈之。往复苦至经一月余日，方乃信服。师叹曰：师不能达，反启其志，验于今矣。于是礼什为师，言和上是我大乘师，我是和上小乘师矣。^②

这一大段新增内容，是僧祐原有记载中所没有的。一狂人要绩师织世间难得一见的极细丝线，绩师织得细若微尘，狂人还不满意。绩师大怒，指着空气说，最细的就在这里。狂人反而大喜，给绩师付钱，满意而归。盘头大师用此故事，揭示出大乘佛教之空法，犹如绩师指空气诓骗狂人。在盘头达多看来，将一切实物视为空，犹如自欺欺人，并不妥当。面对盘头达多师的质疑，“什乃连类而陈之”，也就是同样采取打比方、举事例的方式与老师辩论，最终盘头达多师“方乃信服”。至于鸠罗摩什是如何陈之，援引哪些故事或例子，传记中并没有展开。此番辩论的结果颇值得探究：作为师父的盘头达多反而“礼什为师”，且感叹道“和上是我大乘师，我是和上小乘师矣”。^③在此，惠皎借鸠摩罗什与盘头达多之间的对白，清晰地再现了佛门内部有关大小乘佛法差异的论战。

至于鸠摩罗什对盘头达多援引的譬喻故事，为何没有展开更多的辩论，其原因与详述什母形象之缘由有相通之处。也就是说，通过盘头达多师形象的完善，来映衬鸠罗摩什之英才。凭借小乘法师之口来反驳大乘佛法不足，最后却是小乘

① 僧祐撰：《出三藏记集》，第531页。

② 惠皎：《高僧传》，第21页。

③ 同上。

法师最终拜罗什为师，从侧面论证大乘佛法之高妙。在这段师徒对话之前，还有一段表现鸠摩罗什思想由小乘向大乘转变的记述。这段内容也是僧祐的著作中所没有的。惠皎通过鸠摩罗什向须利耶苏摩问法的故事，形象地揭示出鸠摩罗什认可大乘佛法妙义，诚心归顺大乘的心路历程。须利耶苏摩才思敏捷，“专以大乘为化，其兄及诸学者，皆共师焉，什亦宗而奉之，亲好弥至”。^①有一次，当苏摩为罗什宣讲阿耨达经，罗什听后，倍感差异，质疑道：“此经更有何义，而皆破坏诸法。”这时，苏摩回答说：“眼等诸法非真实有。”经历这些之后，罗什反复琢磨比较大乘的关系，“研核大小，往复移时”，最后才“方知理有所归，遂专务方等”。从这里可以看出，起初罗什对大乘说空教义“破坏诸法”是有质疑的，经历了苏摩的点化，自我琢磨之后才“悟道”大乘。罗什最后感叹道：“吾昔学小乘，如人不识金，以镳石（黄铜矿石，似金非金）为妙。”^②毫无疑问，罗什的思想经历了一次巨大的转变。

至此，惠皎在罗什传记所运用的文学手法已清晰可辨。惠皎记述罗什的内容比僧祐的多出一千余言，多出的部分主要集中在什母形象的完善、苏摩点化罗什、罗什与盘头达多师间对话这三个“故事”里。什母的形象较之僧祐所撰完备很多，苏摩与盘头达多师也是僧祐的记载中完全没有的。通过这三个人物形象的建构，特别是各自说法的内容，使得鸠摩罗什探索新理论的勇气及其传播大乘的果敢形象更加鲜明，在叙述上更加细密，传主的形象也更加立体。

这三个故事中，苏摩给罗什说法不仅是罗什个人思想发展中的转折事件，也是整篇传记的转折之处，罗什从此心归大乘。在什母返回天竺之际，罗什表达出无畏之心；盘头达多师与罗什辩驳后，反而拜罗什为大乘师；罗什虽然心归大乘，可他还会叹息自己未能建构大乘的阿毗昙学——“今在秦地，深识者寡”^③。这种种叙述，既使传记的故事性得以强化，吸引读者，又借助不同人物间的冲突，呈现了当时各有影响的大、小乘佛法在汉地传播过程中的碰撞。

四、文学叙事背后的多重效用

惠皎在《高僧传》中运用文学性的手法为高僧立传，赞誉者有之，批评之声亦如影相随。无论是唐代僧人道宣，还是现代学者朱东润^④，都对惠皎“随闻成彩”的文学手法提出了质疑。这种质疑往往基于传记应该忠于史实、史料而非想

^① 惠皎：《高僧传》，第21页。

^② 同上。

^③ 同上，第24页。

^④ 朱东润在对《高僧传》做整体评价时，一方面肯定其作为传叙文学的进步所在，同时也指出其所据史料不完备之处。详见朱东润著，《中国传叙文学之变迁·八代传叙文学论述》，复旦大学出版社2015年版，第56页。

象、虚构的大前提。然而，历史与文学的吊诡之处恰恰在于，文学有时会比历史更真实。亚里士多德曾言，诗比历史更真实。这里的“真实”，不是对历史上已经发生事件、人物、书籍版本考订的“真”，而是对历史人物“精神本真”的揭示，对时代精神的把握。通过文学性的手法，我们更能见到一个个鲜活的“真”人，而不是故纸堆中的考古对象。

僧祐是律学大师，除《出三藏记集》之外，还辑有《弘明集》传世。该书收录了二十三篇传教、护教方面的文章，比较完整地记载了佛教在中土最初五百年间的理论交锋情况，也从侧面反映了从东汉到魏晋南北朝之际佛教的基本教义、发展水平和传播情况。僧祐在序言中写道：“祐以末学，志深弘护……撰古今之明篇，总道俗之雅论。其有刻意剪邪，建言卫法，制无大小，莫不毕采。”^①在《弘明集后序》中，僧祐从六大方面为佛教辩护。在第六点的论述中，他专门以道安与鸠摩罗什为例，说明佛法之高妙，不会因为时代而产生差异，而在于佛法是否为人所认识。“故儒术非愚秦而智于汉，用与不用耳；佛法非浅于汉而深于晋，明与不明耳。”^②而佛法要昌明，在僧祐看来，需要恰当的机缘，更需要合适的“弘法”人才。僧祐的这段论述，从侧面反映出他对鸠摩罗什“宣法于关右”的赞赏态度。因此，在《出三藏记集》中，僧祐对鸠摩罗什传记的定位，更突出“实”的内容——翻译与教化之功。

通观僧祐编撰的《弘明集》，选编入册的，无论是慧远的《明报应论》，还是刘勰的《灭惑论》，都是从哲学层面上来论证佛教理论的正当性，驳斥种种反佛、排佛的主张。这与僧祐重在记载传法人物、佛经译著版本的《出三藏记集》一起，共同构成了他对“真实”佛教的理解。在他看来，佛教理论要真切不虚，人物史料要真实可靠，这才能真正地弘法护法。而对于罗什在弘法过程中遇到的挑战，罗什及其周边人物形象丰满与否，僧祐并没有给予特别关注。

惠皎在《高僧传》之外，并无更多著述传世，且此书部分史料的运用，在后世还遭到质疑。唐代道宣在《续高僧传》序言中，就对宝唱的《名僧传》与惠皎的《高僧传》有如下评价：“昔梁沙门金陵释宝唱撰《名僧传》，会稽释惠皎撰《高僧传》，创发异部，品藻恒流，详敷可观，华质有据，而辑衰吴越叙略魏燕。良以博观未周。故得随闻成采。”^③可见，道宣对惠皎的批判主要在于其所用史料不完备，有“博观未周”“随闻成采”之嫌，也就是说，喜欢擅用听闻到的材料，使文章显得更精彩动人，在某些篇章中表现得尤为突出。《高僧传》在第九、第十卷中

① 僧祐：《弘明集》中华书局2011年版，第4页。

② 同上，第343页。

③ 道宣：《续高僧传》，《四朝高僧传》第二册，中国书店2018年版，第1页。

辟专门章节记载佛门神异事件。翻检这两卷的内容，多为神异传说，并非信史。如第十卷记载的第九个人物释昙始，通篇便是神迹贯穿其中。“释昙始，关中人。自出家以后，多有异迹。”^①从外在的双足白于脸面开始，到寺庙遭受劫难时，独白足和尚“屡斩不伤”，到最后群虎环伺，却“终不敢近”。惠皎对释昙始这一高僧的记载，通篇没有他弘法译经的内容，而是通过神迹来彰显佛法统摄人心的力量。这种叙述方法与僧祐对史料的倚重形成鲜明对比。

惠皎较僧祐的不同之处，恰恰是成就汉地僧传文学的高明之处。《高僧传》的出现，是汉地“纪传体”史学与佛门高僧传记相结合的产物，是佛教中国化的优异成果。讨论佛教的中国化，我们多从佛教义理、僧伽组织、佛门戒律、寺院经济等方面来分析，却常常忽视传记文本的中国化。在惠皎这里，他自觉地借用“史家之绝唱，无韵之离骚”之《史记》中“纪传体”手法，借鉴《世说新语》寥寥数笔却精妙传神的艺术方式^②，较好地再现了一个个鲜活生动的高僧人物，揭示了高僧内心世界的波动与转折。“从整个方面看，《高僧传》富于人性的描写，在传叙文学方面，因此便有很大的价值。”^③

惠皎的记载方式较之僧祐无疑是一大进步，是佛教传记文学受中国史学观念影响的结果，而不是陆扬在文章结尾处所判断的，中国史学难以“进入描写对象心理层面的途径，这往往是中国传统史学方式难以实现”，“这也是佛教对当时史学的影响”^④。笔者恰恰认为，这是中国史学对佛教的影响。朱东润也认为，惠皎从汉代史学中借鉴不少艺术手法，“史传中常有的诙诡之趣，例如《史记·滑稽列传》《汉书·东方朔传》，但是后来的传叙文学中便少有了。惠皎的《高僧传》中，却留下一些痕迹”。^⑤正是在这个意义上，我们可以毫不夸张地说，惠皎是一位伟大的僧传文学家。

关于惠皎深受汉地史学与表达方式的影响，还有一处小例证。僧祐的记载更显严谨，立场更加“中立”。每有一人物介绍时，比如鸠摩罗什，僧祐会言：“鸠摩罗什，齐言童寿。”^⑥而惠皎则说：“鸠摩罗什，此云童寿。”细细翻阅

① 道宣：《续高僧传》，《四朝高僧传》第二册，中国书店2018年版，第155页。

② 本人第二节已引用复旦大学中文系刘强的论述，来论证《高僧传》对《世说新语》的借鉴之处。参见葛晓音主编，《汉魏六朝文学与宗教》，香港浸会大学人文中国学术丛书，上海古籍出版社，第502页。

③ 朱东润：《中国传叙文学之变迁·八代传叙文学论述》，复旦大学出版社2015年版，第293页。

④ 陆扬：《解读鸠摩罗什传：兼谈中国中古早期的佛教文化与史学》，《中国学术》2005年第3辑总第23辑，商务印书馆，第89页。

⑤ 朱东润：《中国传叙文学之变迁·八代传叙文学论述》，复旦大学出版社2015年版，第294页。

⑥ 僧祐：《出三藏记集》，第530页。

《高僧传》就会发现，凡有佛门人物介绍时，惠皎都是“此云××”，而历代的注释者都会在此处标注《佑录》或《内典录》或《开元录》作“齐言”或“宋言”等等。最初的版本是“齐言”还是“此云”，这是版本学上值得考究的问题。但从另一角度看，从“齐言”到“此言”的转变，各自立场彰然若显。僧祐的《出三藏记集》是站在一个相对客观、中立的角度论说的，虽然他亦是中土人士。但惠皎的“此云”就很明显是站在一个中土（中国）人士的立场上言说的，这一言说方式的变化本身就是我们常说的佛教中国化的重要表现。“所有的传记都在它的自身内部笨拙地掩盖着一部自传。”^①所以我们在探讨惠皎的写作动机、成书目的及作传理念时，特别要考虑其身份和目的。“传记写作有三个主要动机：纪念、认同和排异。”^②惠皎自觉立足于“此言”展开论述，灵活运用人物对话、神迹叙事、矛盾冲突等文学性的手法，使得笔下的高僧更加形象生动，也将佛门龙象的“精气神”更完美地呈现出来，这对后学的激励和对普罗大众的感化，比起僧祐的历史考订更具优势。

五、结语

本文以惠皎《高僧传》、僧祐《出三藏记集》共同篇目《鸠摩罗什传》为例，在详略比较以及对形象刻画、人物对话等不同记述内容与手法的分析之后发现，惠皎一改僧祐记载高僧倚重史料的倾向，开创了用文学手法叙述佛教僧侣生平、对话、神迹的新方法、新技巧，使得他笔下的传记能够容纳更密集的人物，刻画更纤细的情感，表达更多元的冲突。惠皎通过次要人物的塑造，多重人物间的对话，以虚写实，使主人公的内心世界、佛门内部不同思想的交锋更加逼真地“再现”出来，使得看不见的时代精神“被看见”。惠皎的这一创新，是中国“纪传体”文学在佛教传记中的继承与发扬，亦是佛教传记文学中国化转型的成功例证，这也是僧传文学在魏晋之际渐渐脱离“经”“史”的藩篱而独立出来的重要表现。惠皎《高僧传》所奠定的新范式，对后世高僧传的撰写产生了规范性影响，也为佛教进一步中国化起到了重要的推动作用。

[责任编辑：李丽]

^① 赵白生：《传记文学理论》，北京大学出版社2003年版，第125页。

^② 同上，第122页。