

南北朝禪學史上的一樁疑案

——玄高從浮駄跋陀學禪說辨偽

宣 方

玄高僧團是南北朝時期北方地區第一個明顯以行禪為特色的僧團，因此，玄高一系禪法的師承、特點是把握北禪的整體特色的一個關鍵，對中國佛教史特別是禪學史的編撰有重要的理論意義。關於玄高禪法的師承和特點，學界歷來依據《高僧傳》將其判定為浮駄跋陀/佛陀跋陀羅（覺賢）所傳的罽賓一系的小乘禪法。然而僧傳有關玄高師承的記述卻頗為曖昧，而且存在着重大的疑團，即“玄高師從覺賢學禪”一說，無論在時間上還是地點上都與其它確鑿無疑的史料相牴牾。因此玄高是否曾跟從覺賢禪便成了禪學史上的一樁疑案。前賢時俊對此案的解釋均有不盡如人意之處，因此本文嘗試以更徹底的懷疑精神觀照此案，以期作出更有說服力的解釋。

年四十三歲。玄高生前頗受當時北方地區統治者的重視，如西秦國主河南王乞伏熾槃、北涼國主沮渠蒙遜、北魏太武帝之太子拓跋晃等都對他優禮有加，為其弘法授禪提供方便。玄高禪僧團是當時北方地區的禪學重鎮，在中國佛教史，特別是北朝禪學史上佔有很重要的地位。

關於玄高禪法的師承和特點，《高僧傳》中有這樣兩條記載：

至年十五，已為山僧說法，受戒以後，專精禪律。聞關右有浮駄跋陀禪師在石羊寺弘法，高往師之。旬日之中，妙通禪法。跋陀嘆曰：“善哉！佛子乃能深悟如此。”於是卑顏推遜，不受師禮。^①

乃沙門知嚴躬履西域，請罽賓禪師佛駄跋陀羅傳業東土，玄高、玄紹等，亦並親受儀則；出入盡於數隨，往返窮乎還淨。其後僧周、淨度、法期、慧明等，亦雁行其次。^②

將其合而觀之，容易產生這樣的印象，即：玄高曾師從浮駄跋陀學禪，而此浮駄跋陀即著名的佛駄跋陀羅(Buddhabhadra，意譯為“覺賢”)。

然而這樣就產生了疑問：其一，佛駄跋陀羅在長安時駐錫之寺是瓦官寺，而非石羊寺；^③其二，佛駄跋陀羅在東晉義熙七年(公元411年)即已南下到達廬山，而其時玄高年方九歲，尚未出家。^④

玄高是南北朝時期北方地區著名的禪僧。據《高僧傳》本傳記載：釋玄高，俗姓魏，本名靈育，姚秦弘始四年(公元402年)生，馮翊萬年(今陝西省萬年縣)人。玄高十二歲便出家；年十五，已為山僧說法，專精禪律。曾先後在甘肅天水的麥積山、河北的林陽堂山(不詳何處)、甘肅張掖一帶、山西大同等地習禪授徒，從學者常有數百人之多，為當時有名的禪僧團。後因卷入北魏宮廷政治鬥爭，於北魏太平真君五年(公元444年)遭讒被殺，卒

這一矛盾，前輩學人湯用彤、伊藤義賢及當代日本著名學者鎌田茂雄等均已指出。他們認為：要麼是僧傳所記玄高生年有誤，要麼則是浮馱跋陀另有其人。^⑤

然而這兩種解釋都不太令人滿意。第一說謂僧傳所記玄高生年有誤，似不太可能。因為：玄高之門生故舊在江東者，如同學慧覽^⑥，弟子僧印^⑦、玄暢，皆為籍籍之輩，其中玄暢尤負盛名。宣揚玄高事迹，使之流播江東，正在此輩。揆諸情理，不太可能把玄高的生年弄錯。

第二說謂浮馱跋陀另有其人，亦不契情理。玄高所習禪法“出入盡於數、隨，往返窮乎還、淨”，屬數息觀、不淨觀等小乘禪法當無疑問。小乘禪法最重師承，只有導師親炙某種禪定境界，方能接濟弟子履迹踐行；師非其人，則弟子縱有天資也難有大的造詣（參見本文第三部分）。本傳謂玄高“旬日之中，妙通禪法”，固因其根機利捷、天資過人，而浮馱跋陀非泛泛之輩亦由此可知。且僧傳引跋陀揄揚玄高之語：“善哉！佛子乃能深悟如此”。揣摩其語氣，顯然是對禪境有深密的體驗，故而在印可之餘欣嘆後生之可畏。浮馱跋陀既有如此高深的禪學造詣，則在素重習禪的北方必然流譽四周、學者輻集，因而才有玄高慕名從學之舉。而其時關右與浮馱跋陀名字相近且以禪法聞名者，佛馱跋陀羅一人而已。^⑧若謂此浮馱跋陀為佛馱跋陀羅外默默無名之另一人，則殊不可解。且《高僧傳》以表彰實行潛光、高而不名者為編纂宏旨，自漢至梁四百餘年之重要高僧為其搜羅殆盡，僧傳作者所以自許者正在於此，縱使浮馱跋陀另有其人，亦無既聞其名而不加諮考之理。故竊謂此浮馱跋陀即為佛馱跋陀羅。

前此兩種委曲回護之說既難成立，則我們必然對玄高從浮馱跋陀學禪一說產生根本的懷疑，即：所謂“玄高從浮馱跋陀學禪”云云，乃其門人別有用心的杜撰，《高僧傳》作者則以將信將疑的態度採錄其說，而成傳訛之言。

若這一懷疑屬實，則有如下問題：這一謠言係何人所撰？出於何種動機杜撰？僧傳作者何以未能勘破？顯然，如果我們能對這些問題作出令人信服的解釋，那麼就能構成一個言之成理的釋義

循環(hermeneutic circle)，使這一懷疑成為可以接受的一種解釋。

二

“玄高從佛馱跋陀羅學禪”說出於何人之杜撰？最先受到懷疑的自然玄高本人。但以本傳所述之玄高行迹觀之，則可以指責之處甚少，似非作偽之人，本傳雖多載其神異，然核諸時地，則多為其身後之事，縱其事為偽，亦非本人有意造作。其生前一二異迹，不過“磬既不擊而鳴，香亦自然有氣”之類，去情理不遠，且均在其棲隱山林之時；而當其為西秦、北涼國主之座上賓、處“內外敬奉，崇為國師”之尊位時，並無隻言片行顯其神異，則其人無顯異惑眾之心可知，至於玄高令北魏太子拓跋晃作七日金光明齋，不過是消災祈福之尋常法事，不得以神異目之。且玄高隱居麥積山之時，聚徒百餘人，一旦見曇無毘禪法玄妙，便折節相師，更可證其非驕矜輕慢之人。^⑨合此論之，則玄高確係有德之高僧。從覺賢學禪之說，殆非其本人所撰。

玄高既非造假之人，則作偽者定其門生故舊。按玄高死後不久，其門人並罹法難，幾無完卵；幸得善終者唯玄紹、玄暢、僧印等人而已。又《高僧傳》於玄高死難前後諸事言之甚詳，非親歷之人不能知之。以上諸人，具此機緣者，唯有玄暢。^⑩《高僧傳》玄暢本傳謂“其後虜虜剪滅佛法，害諸沙門，唯暢得走”。則於江南宣揚乃師事迹者，定此玄暢無疑。所以我們不得不對此玄暢產生極大的懷疑。

從《高僧傳》本傳所記玄暢行迹來看，其生平確實頗多令人生疑之處。^⑪

其一，玄暢為人機警，於時局極為了然，隨勢進退，長袖善舞，頗有投機之嫌。如魏武滅法，玄高門下並罹法難，唯玄暢得以免脫；又如玄暢初至建康，宋文帝深加嘆重，請為太子師，他再三固辭。門弟子怪其矯節，後太子弒逆事敗，方知其先覺。

如果說以上兩例尚可稱為機警，那麼以下一事便很難逃脫政治投機之嫌了。

劉宋季年，玄暢審時度勢，遠適西南以躲避兵燹。甫到成都，便攀附當地軍政長官傅琰以為奧援；又於齊建興元年（公元 479 年）在廣陽建刹立寺，聞齊立國，乃名其寺曰齊與。阿媚之意，宛然可掬。且致書傅琰曰：

貧道西荆累稔，年衰疹積，厭毒人誼；所以遠托岷界，卜居斯阜。在廣陽之東，去城千步。逶迤長亘，連壘疊嶺；嶺開四澗，亘列五峰；抱郭懷邑，迴望三方；負巒背岳，遠矚九流。以去年四月二十三日創功覆簣。前冬至此，訪承爾日，正是陛下龍飛之辰，蓋聞道配太極者，嘉瑞自顯；德同二儀者，神應必彰。所以河洛眇有周之光，靈石表大晉之徵。伏惟茲山之符驗，豈非齊帝之靈應耶！檀越奉國情深，至使運屬時徵。不能忘心，豈能遺事。輒疏山贊一篇，以露愚抱。

贊曰：峨峨齊山，誕自幽冥。潛瑞幾昔，帝號仍明。岑載聖宇，兆祚休名。巒根雲坦，峰岳霞平。規岩擬刹，度嶺締經。創功之日，龍飛紫庭。道侔二儀，四海均清。終天之祚，岳德表靈。^⑫

此信名義上是寄給傅琰的，但從其內容、語氣來看，實際上是直接討好齊國最高當政者的。傅琰對此自然也心領神會，所以“即具表以聞”。而玄暢的這番邀功表忠也立即得到了回報：“勅蠲百戶以充俸給。”

玄暢居宋三十餘年，一旦勢危，立即飛舟遠舉；新朝甫立，迅速上書表忠；其隨勢進退之能力的確遠邁常人。按南北朝時期朝代更迭頻仍，時人於盡忠故國夷然不以為意，且方外之人固不可以忠孝節義格之；然參預世事，通致使命、結好貴人、親厚嫫媧，則律有明禁。玄暢此舉，固難逃投機之譏也。

又其自陳所以棄三十餘年棲居之荆、揚而西適者，乃因“年衰疹積，厭毒人喧。”此說殊為可笑。若誠如所言，則只須岩居穴處、潛心修禪即可遂願，又何必再交接官府，上書陳情？且玄暢立刹齊後山不久，即應當時作鎮荆、陝的齊豫章王蕭嶷之

請而東赴江陵，以至盤踞河南的吐谷渾慕其大名，“馳騎數百，迎於齊山”時，已經人去寺空；至齊武升位（時在公元 483 年），“文惠太子又遣使征迎。既勅令重疊，辭不獲免，於是泛舟東下。”^⑬五年之內，三家迎請，兩番遷徙，汲汲於富貴之情狀可掬，又豈是厭倦荆揚三十餘年之喧嘩而隱居邊邑者之所為？“辭不獲免”云云，不過是故作姿態、自抬身價而已。試想其當初固辭為宋太子師之請又何等果斷！且當時真正因厭倦浮囂而歸隱樸寧者不乏其人，更可知卜隱之於玄暢“是不為也，非不能也。”

其二，玄暢其人素好矜異伐能、聳動視聽。本傳謂其“洞曉經律，深入禪要。占記吉凶，靡不誠驗；墳典子氏，多所該涉。至於世伎雜能，罕不畢備”。又載其少時及平城脫險兩異事：

少時家門為胡虜所滅，禍將及暢。虜帥見暢而止之曰：“此兒目光外射，非凡童也。”遂獲免。^⑭

唯手把一束楊枝、一扼葱葉。虜騎追逐，將欲及之。乃以楊枝擊沙，沙起天闔，人馬不能得前。有頃沙息，騎已復至。於是投身河中，唯以葱葉內鼻孔中通氣度水，以八月一日達於揚州。^⑮

這種異迹，尤其是後一事，非本人有意炫耀，外人斷不得知。而他駐錫荊州長沙寺期間，也經常“舒手出香，掌中流水，莫之測也”，^⑯很難說沒有顯異惑眾之心。玄暢後來西游岷嶺，所招弟子法期也是一個制造神異的行家里手，師弟之間互相吹捧，於是聲譽益隆，終於上達天聽，邀得晉京隆法之請。玄暢一生之造勢運動，至此可謂登峰造極。不幸泰極否來，中途染疴不起，抵達京師不久便病逝，祇落得個草草收場。

由是觀之，則玄暢其人頗好虛名，且作為乃師死難之唯一見證人，“玄高從覺賢學禪”之說，很可能出自他的杜撰。不僅如此，玄高死後種神異之事，以及對同學僧印的中傷，^⑰也很可能出自他的虛構。

三

然而玄暢的確不失為聰慧多能的僧材，他為甚麼要用造謠說玄高曾從覺賢學禪呢？這一方面固然是由於他虛榮心熾，想通過攀附名僧、自崇師門的方式來抬高自己的聲望；另一方面，也與當時南朝禪學的普遍風尚、覺賢一系在建康僧團的崇高地位，以及當時的情勢有關，這後一方面，可以說是誘使他如此行事，並能得逞的外緣。今條析如下：

（一）禪學之普遍風尚有誘迫玄暢作偽之處

禪定一門，特種師承。因為禪定屬唯證相印的離言境界，所謂“功在言外，經所不辯；必闡軌之匠，（方）孱然無差”。唯有憑籍導師親手接濟，弟子方可得窺堂奧；否則稍有不慎，即有禪病（所謂走火入魔）之虞。因此當時行禪，都十分強調師徒親承、謹守家法。這一點，早已成為當時僧界之共識。如姚秦時僧叡便稱“人在山中學道，無師終不成”，^⑩批評中土以前的禪學“雖是其事，既不根悉，又無受法，學者之戒，蓋闕如也”，^⑪語氣極為嚴厲。而且他強調禪法必須“學有成準，法有定條”，代表了當時僧界的一致意見。因此，即使高名如鳩摩羅什，因其譯介的禪法雜糅各家，也不免遭到時人的批評，謂“其道未融，蓋是為山於一簣。”^⑫覺賢之高足慧觀則更是直截了當地說：

禪典要秘，宜對之有宗。若漏失根源，則枝尋不全；群盲失旨，則上慢幽昏。可不慎乎！^⑬

這就把師承關係強調得近乎神聖了。這一思想，經覺賢、慧觀師弟南下以後的宣揚鼓扇，更加深入人心，成為江東僧眾對禪學的一種基本認識。

而覺賢、慧觀所傳授的罽賓系五門禪法，其止觀法門直承如來禪教，傳入罽賓（Kashmir）後，經富若蜜多（Punarmatrata）、富若羅（Punyaana）而傳至曇摩多羅（Dharmatrata）、佛陀斯那（Buddhase-na），譜系厘然分明，醇而不雜，因此被江東僧眾奉為禪觀之正派。東晉時期南方佛學領袖慧遠、覺

賢門人慧觀都曾撰文對這一系的“高宗承嗣”加以介紹和揄揚；^⑭後來梁代的僧祐在其《出三藏記集》中還專門記錄了這一系詳細的傳法譜系。^⑮可見這種觀點不僅為覺賢、慧觀同時代的人所接受，而且成為以後南朝禪學的定論。

佛陀斯那即《高僧傳》中的佛大先，覺賢的禪法便是得其親炙。《覺賢傳》記覺賢東來弘法之因緣曰：

會有秦沙門智嚴西至罽賓，……即諮詢國衆：“孰能流化東土？”僉曰：“有佛馱跋陀者，……世遵道學；其童齡出家，已通解經論；少受業於大禪師佛大先。”先時亦在罽賓，乃謂嚴曰：“可以振維僧定、宣揚禪法者，佛馱跋陀羅其人也。”^⑯

可見覺賢的禪學造詣不但受到一般民衆的推崇，而且也深得禪學宗師的印可，的確是罽賓一系禪法的正宗哲嗣。

玄暢作為一個禪僧，想要憑禪法立足江東並博取高名，自然要攀附作為禪觀正脈的覺賢禪法。直接冒充覺賢的門徒自然不行，因為覺賢在長安時他還未出生，所以唯一合適的辦法便是虛構師承，將其師玄高的禪法來源歸到覺賢門下。

（二）覺賢一系之崇高地位有吸引玄高驥附之處

覺賢為羅什僧所排擠而南下以後，不僅成為江東禪學的領袖，而且也是當地的義學宗匠和譯經權威。如法領遠赴于闐所尋得的《華嚴》大部和法顯西行求法而攜回的《摩訶僧祇律》、《大般涅槃經》等重要經典都是請他主持翻譯，^⑰這些經典的翻譯都對中國佛教的發展產生了極為重大的影響。同時覺賢還深受劉宋帝室貴胄的尊崇，社會地位很高。

不僅覺賢本人，而且當時輻集在他周圍的一批英才俊彥在江東也有很大的影響。特別是智嚴、寶雲、慧觀等人，都因持律嚴謹、行禪深邃、義解精密而深受僧眾的敬重。尤其是作為覺賢衣鉢傳人的慧觀，不僅在戒、定、慧三學上均有高深的造詣，而且在宋初二十年間統領京師僧團事務。

當時教內的一些重大舉措，如派遣宋地僧人西行求經、延攬外國沙門東來弘法、譯介佛典、甄拔僧材，凡此種種，均由慧觀及另一高僧慧嚴統籌安排。《高僧傳》玄暢本傳於此類事迹一概略而不論，蓋與編纂者的取捨標準有關（詳見以下第四部分），但檢諸他傳，自可了然。

按玄暢抵達揚州的時間是在元嘉二十二年（公元445年）秋，^②其時去覺賢去世已有十六年；^③慧觀可能謝世不久，^④但其影響猶盛則不容置疑，所以玄暢有附驥之想也是很自然的事情。

（三）當時情勢有便於玄暢作偽之處

玄暢到達建康時，當時僧團內部的風尚和勢力分佈，不但促發他杜撰師承的念頭，而且也確實有不少適合他作偽的便利條件，誘使他放心大膽地將這種念頭付諸實施。

其一，玄暢作為北方法難的幸存者來到南方，自然受到人們的同情，且其歷陳玄高殉難和自己脫險的種種神異，人們出於對死難者的敬重而對其所言深信不疑，自然沒有想到他會為一己之私而作偽。

其二，其時覺賢本人和當年長安時期追隨覺賢學法的弟子大多已經花果凋零，即使在世的也已屆耆期之年，不太過問僧團事務，如慧觀已經謝世，寶雲則在此以前已經歸隱六合山寺（山在今江蘇六合縣境內）。此外，與覺賢關係在師友之間的智嚴也已經再度遠赴西域，因此玄暢得以放心大膽地作偽。

其三，僧傳謂覺賢“在長安大弘禪業，四方樂靖者，並聞風而至，”^⑤可見當時學禪於其門下者數目相當可觀，只是後來覺賢“大被謗讀，將有不測之禍”^⑥時，才“半日之中，衆散殆盡”^⑦。因此，即使有人提出懷疑，玄暢也可以此相搪塞。且玄暢其人頗有點慧，雖謂玄高嘗從覺賢學禪且得其贊賞，但一則時間極短，不過旬日之事；二則覺賢不肯受師禮。因此，即使有當年在長安師從覺賢學禪的老僧根據自己的記憶否認有玄高其人曾經同學，也會因為以上兩個因素而不敢輕易指責玄暢造謠，只能以“雖無其事，理或有之”的態度存此一說。而在玄暢方面，也可以此為借口擺脫人們

可能會有的指責，即：玄高既從覺賢學禪，為何覺賢被讒之日未能追隨南下？

其四，玄暢自續師承於覺賢門下，對於覺賢一系的僧人而言，也是佛面貼金之舉。因為有一個性行高潔、禪學精深、門徒衆多而且為法殉難的禪師出於師門，畢竟是一種榮耀，而且玄暢本人也聰慧多能、沒有劣迹，不至於辱沒宗風，所以事情本身的真偽也就沒有人認真追究了。何況當時建康僧團中，覺賢、慧觀的道場寺一系雖然枝繁葉茂，但慧嚴主持的東安寺一系，慧義主持的祇洹寺一系，勢力也都與之相仿佛。當時三寺均處於新老交替剛剛完成的微妙時刻，^⑧對於希望維持和光大本系影響力的道場寺第三代僧人而言。玄暢之說可謂適逢其時、求之不得。

合是觀之，則玄暢其人確實頗有點智，他審時度勢，巧妙地利用建康僧團的禪學風尚和勢力格局，投其所好地炮制“玄高從覺賢學禪”說來自高身價，以達到在建康立足和揚名的目的。

不過，玄暢真正的禪學造詣卻大為可疑。他到建康以後，主要不是以行禪聞名，而是搖身一變，轉而以義學僧人的面目出現。他選擇“文旨浩博，終古以來未有宣釋”的《華嚴》大部為研究對象，“竭思幽尋、提章比句”，^⑨卓成一家；僧傳稱“（華嚴）傳講迄今，暢其始也”；^⑩又言其“善於三論，為學者之宗。”^⑪“三論”（《中論》、《百論》、《十二門論》）和《華嚴》，都是素尚義學的南朝佛學當時熱烈討論的經典。玄暢經過一番研究後，能很快參與討論並取得話語中心的地位，說明他的確才智過人。而他之所以選擇義學，一方面固然是為了與南朝佛學的主流話語相接近，以博取僧團內部的認同，以及當地信衆特別是上層信衆的好感；另一方面，可能也是憚於當地真正定業精深的禪僧衆多，不敢輕易拿出在北方時慣用的魔術方伎來欺世盜名。後來到了荊州，才故伎重演，又顯出“舒手出香，掌中流水”^⑫之類的神異來。

四

我們說“玄高從佛馱跋陀學禪”是玄暢的杜撰，並指出其作偽的原因和手法，但這裏還有一個

問題,即:以僧傳作者慧皎的博聞廣識,何以未能勘破此案,反而承襲舊說、以訛傳訛,遂使謬種流傳於千古之下?

的確,慧皎(公元497—554)作僧傳之時去前朝未遠,文獻典籍,多有依憑;而前朝僧團內部縱使曾有恩怨糾紛,此時也已烟消雲散。發幽探微、去偽存真,應非所難。尤其是“玄高從佛馱跋陀學禪”說在時空上造成的疑問,不可能落在他的視線之外。而且事實上慧皎對此說也確有所疑,如他在玄高本傳中不書“佛馱跋陀”,而稱“浮馱跋陀”,可見對舊說心存狐疑。但他既不敢刪蕪去穢,斷然指陳其偽;又不甘輕信盲從,遽然首肯其真,便只好以莫須有的“浮馱跋陀”來代替佛馱跋陀,委曲回護舊說。然而畢竟還是尊重舊說的念頭占了上風,所以在“習禪篇”的總論中還是將玄高列為佛馱跋陀禪法在北方的繼承人。

慧皎認同明顯可疑的舊說,直接的原因如上所述,可能是出於多聞闕疑的謹慎;但更深一層和更為根本的原因則在於:他作為一個佛教徒,首先是以信仰者而非研究者的立場和眼光來觀照歷史、厘衡高下、取捨材料,因此難免有其局限性,失之偏頗甚至失真。

限於本文的篇幅和題旨,我們不能徹底地檢討《高僧傳》的編纂宗旨、取捨標準及其成敗得失,只能就慧皎對神異材料的取捨略作批評,以此說明他未能對玄暢一案糾謬的某種內在理據。

慧皎在僧傳自序中說:

前代所撰,多曰名僧。然名者,本實之寶也。若實行潛光,則高而不名;寡德適時,則名而不高。名而不高,本非所紀;高而不名,則備今錄。^⑧

可見他編纂僧傳時一個基本指導方針是以傳主的高德實行、而非聲勢地位為厘衡高下、取捨詳略的標準。這誠然是非常高明的見解,而且也符合他編纂僧傳的根本宗旨:作為一個佛門弟子,他研究佛教史是為了表彰高僧大德,弘揚如來正教,激發後人景仰之心,並由此進而皈依佛教或更加堅定信仰。但問題在於:怎樣的行為方可稱為高德實

行?換言之,作為取捨標準的“高德實行”,它本身的標準又是甚麼?這種標準從根源上講只能來自佛教對人生的根本看法。佛教對人生的基本價值判斷是“苦”,因此,了生死、求解脫便成為人生的首要的、甚至是唯一的價值取向。如來萬般說教,無非教人自求解脫;而所有的解脫法門,最終都必須落實到修行者的禪修實踐。因此,從佛教作為解脫之道這一根本立場和實踐風格來看,禪學造詣的高低可以說是衡量僧人是否堪稱高僧的最根本也是最重要的標準。

但是,正如我們前面所指出的那樣,禪定境界是一種唯證相印的離言境界,如人飲水,冷暖自知,很難用一種明確的、程式化的標準來衡量其深淺,只能靠其外在表現如神異來推論。雖然未顯神異未必不是高僧,但確有神異則肯定能夠說明其人修行高深,因為只有深入禪定,才能引發種種神通;而且神異越是不可思議,說明相應的禪學修養越高。另一方面,從激發信眾對佛教的崇敬心理來看,最有效的也莫過於高僧們所具有的種種神妙莫測的特異功能。所以,作為一個佛教信仰的實踐者,慧皎要以神異來證明傳主的高德實行;作為一個佛教信仰的傳播者,慧皎要以神異來宣揚佛教的高深偉大。前者是他思考的出發點,後者是他思考的落腳點,但百慮而一致,殊途而同歸,反映在《高僧傳》的編撰中,就是他對傳主的神異事迹往往不遺餘力地加以搜羅,甚至專列“神異”一門表彰其中之卓著者;而對傳主其它方面的事迹則往往視為無關宏旨而予以刪削,甚至在本傳中只字不提而只在他傳中略加說明;至於僧團之間難免會有的矛盾沖突,如勾心斗角、黨同伐異等等,則更是略而不論,即使不得不提到也只是一筆帶過。

《高僧傳》對慧觀、慧義兩傳的詳略處理,就明顯地體現了由作者的這種信仰者立場和取捨標準所導致的偏頗和失真。慧觀和慧義都是劉宋初年的一代名僧,但無論從持律、行禪、義解當中的哪一方面來看,慧觀都遠在慧義之上。揆之情理,應是《慧觀傳》更為詳審。但慧皎的處理卻剛好相反:慧義曾為劉宋立國大造神異靈瑞,《慧義傳》就以近二百字的篇幅詳述其事,而《慧觀傳》全文總

共才三百字左右。又《慧義傳》對傳主爭強好勝、蓄財斂物等劣迹均予隱諱，^③即使在他傳中為顯示他人之德而不得不涉及時亦予以回護開脫。同樣，《慧觀傳》將傳主派遣宋地僧人西行注法、延攬外國沙門東來弘教、翻譯佛典，舉薦僧材等極有功於中外佛教交流發展的事迹一概略去，^④卻大談他與達官貴人宴飲賦詩等事，捨本逐末，未見高明。如果只取兩人本傳來評判高下，很可能導致錯誤的結論。當然，僧傳對慧觀、慧義兩傳的處理可能是由於作者對兩人有其自己的高下評價，因而以材料的取舍體現其春秋褒貶。^⑤但由於其立言宗旨的偏狹而造成的不當仍是一目了然的。^⑥

也正是由於慧皎以崇揚佛教、激發信仰為立言宗旨，作為虔誠的信仰者的慧皎很難想象也不願相信僧團中有人——而且是廣受尊敬的玄暢——竟然會有造假作偽的行徑，因為這顯然有損於僧團形象，不利於激發和堅定信眾。所以，明明已發現了紕漏，卻仍然讓偽說蒙混過關，致使謬種流傳於千年之下。

在中國，歷來有眾多的學佛的善男信女，也不泛參究佛學的縝素俊彥，但真正學術意義上的佛

學研究，則直到本世紀初才肇始。因此，僧傳作者的這種由觀照立場所帶來的視而不見的盲點，始終未能消除，這也正是僧傳中的這一疑問始終沒有被人很好地加以解釋的原因。

[弁言] 余初涉佛教史，以僧傳為入門之徑，而於其中觸目皆是之神異事迹不知如何措置，乃欲以種種曲折途徑回護其說，然終有格忤難通之處。幸得方師立天先生指點，謂其說多有不可盡信之處，數傳對勘，作偽之蛛絲馬迹往往可尋。自此豁然開朗，乃能以研究者之懷疑精神觀照其中之神霧異氛，而得窺一二真相。孟子曰：“盡信書，不如無書。”信哉是言！

然方固不敢唐突前賢，謂所有種種不能以常情衡度之事皆屬烏有。即此玄暢作偽一說，亦不得言歷史之本然即是如此，唯覺如此解釋更近人情物理耳。如蒙方家斧正，則方之幸也。丁丑年孟春宣方於京西茗經室。

【宣方 中國人民大學哲學系博士生】

注 釋

- ① 《玄高傳》，《高僧傳》，卷第十一，北京：中華書局 1992 年 10 月第 1 版，409；（個別文字據湯用彤先生之校注徑改，標點有改易之處，下同）
- ② 同上，“習禪篇總論”，426—427；又原書“受”作“授”，經查，大正藏本、宋元明三本均作“受”，原書以《大正藏》為底本，故此字當係排印時誤植。
- ③ 參見《肇論·答劉遺民》，《大正藏》四十五冊，155 下；慧遠《〈肇論〉疏》作“官寺”（卍字續藏經二編乙二十三套四冊，439 下），高麗本《出三藏記集》作“官寺”。鎌田茂雄謂當以後說為是，並進而指出官寺即羅什所駐之道遙園（鎌田茂雄著、關世謙譯《中國佛教通史》第三卷，高雄：佛光出版社 1986 年 12 月第 1 版，11）。惟《出三藏記集》卷第十二《薩婆多部記目錄序》作“齊公寺”（《大正藏》55 冊，89 下），不知麗藏於此作何寺，若不同於前，則仍有疑問。
- ④ 鎌田茂雄著、關世謙譯：《中國佛教通史》第二卷，高雄：佛光出版社 1980 年第 2 版，339。
- ⑤ 湯用彤：《漢魏晉南北朝佛教史》第十四章“釋玄高”條，北京：中華書局 1983 年 3 月第 1 版，353；鎌田茂雄，《中國佛教通史》第三卷，301。
- ⑥ 《慧覽傳》，《高僧傳》卷第十一，418。

- ⑦ 《僧印傳》，《名僧傳》卷第二十，見《名僧傳抄》（《卍續選輯·史傳部》第四冊，臺北：新文豐出版社，1977年3月第1版，20）
- ⑧ 鎌田茂雄懷疑可能為北涼永和五年（公元437年）在涼州譯《大毘婆沙論》的淨陀跋摩，但又查證其人並未去過關中，且時間也不合，所以又立即予以否定。（《中國佛教通史》第三卷，301）
- ⑨ 《玄高傳》，《高僧傳》卷第十一，409—413。
- ⑩⑪ 玄紹早已自立門戶，且隱居深山，行止不出北地（《高僧傳》，410）；僧印早年從玄高學禪，亦曾行化江陵，後還長安大寺；《名僧傳》謂其“性腹清純，意懷篤之，與之久處者，未嘗見慢忤之色。下接庸隸，必出矜愛之言；振卹貧餒，有求無逆。心道聰利，修大乘觀，所得境界為禪學之宗。省削身口，具持淨律。”與《高僧傳》所叙為人大相徑庭，疑《高僧傳》因偏信玄暢一系之說法而有誤；又其所謂“修大乘觀”云云，尤可注意，與僧傳所述的玄高一系禪法不符；另，其時玄高有故人慧覽並在健康，慧覽少時“與玄高俱以寂觀見稱”，但此後動靜參商，再未謀面，故其於玄高事迹當不甚了然。（《高僧傳》，418）
- ⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟ 《玄暢傳》，《高僧傳》卷第八，314—316。
- ㊱㊲ 僧觀，《關中禪經序》，見僧祐《出三藏記集》卷第九（《大正藏》五十五冊，65上）
- ㊳ 慧遠：《廬山出〈修行方便禪經〉統序》，（同上，66上）
- ㊴ 慧觀：《〈修行地不淨觀經〉序》，（同上，66中）。
- ㊵ 慧遠曰：“如來泥曰未久，阿難傳其共行弟子末田地；末田地傳捨那婆斯，此三應真。”（注㊳所引書，65下）慧觀曰：“傳此法至於罽賓，轉至富若蜜羅。……後至弟子富若羅，亦得應真。此二人於罽賓為第一教首。富若蜜羅去世五十餘年，弟子去世二十餘年，曇摩多羅菩薩與佛陀斯那俱共諮得高勝，宣行法本，佛陀斯那化行罽賓，為第三教首。”（注㊴所引書，66下）。
- ㊶ 僧祐：《薩婆多部記目錄》，見《出三藏記集》卷第十二（《大正藏》五十五冊，88下—90中）
- ㊷ 《佛馱跋陀羅傳》，《高僧傳》卷第二，70。
- ㊸ 《法顯傳》，《高僧傳》卷第三，90；《華嚴經》記，《出三藏記集》卷第九（《大正藏》五十五冊，61上）
- ㊹ 覺賢卒於元嘉六年（公元429年）；見《高僧傳》，73。
- ㊺ 慧觀卒年不詳，《高僧傳》本傳但謂其“宋元嘉中卒，春秋七十有一”。鎌田茂雄先生有如下考證（見《中國佛教通史》第三卷，110—111）：
- （1）據慧觀《勝鬘經序》定慧觀卒年確鑿上限為元嘉十三年（公元436）；
- （2）費長房《歷代三寶記》卷十的《求那跋陀羅傳》於“楞伽阿跋多羅寶經”四卷下注記云：“元嘉二十五年，於道場寺譯，慧觀筆受，見道慧、僧祐、法上等錄。”據此確定元嘉二十年（公元443年）時慧觀尚存；
- （3）《出三藏記集》卷十五《寶雲傳》曰：“頃之，道場慧觀臨亡，請雲遠都總理寺任，雲不得已而還。居道場歲許，復更還六合。以元嘉二十六年終於山寺，春秋七十有四。”據此推斷慧觀卒年為元嘉二十二年或二十三年（公元445或446年）。

此說值得商榷：

(1)《法瑗傳》(《高僧傳》卷第八,312)謂傳主“元嘉十五年(公元438年)還梁州,因進成都;後東適建鄴,依道場慧觀為師。”則其時可為卒年之下限;

(2)房錄歷來被視為穢錄,不足為憑,且房錄此說有兩點可疑:其一,祐錄但謂《楞伽經》出於道場寺,未言時間;其二,祐錄的《求那跋陀羅傳》言“後於丹陽郡譯出《勝鬘》楞伽經。徒眾七百餘人,寶雲傳譯,慧觀執筆”,《高僧傳》因之;《名僧傳抄》則謂“後於丹陽郡譯出《勝鬘經》一卷,又於道場寺出《央掘》四卷,《楞伽》六卷……眾七百餘人,寶雲傳譯,慧觀執筆。”三書所記與《楞伽記》譯出地點不同,但謂《勝鬘》、《楞伽》以相同模式相繼譯出則同。《勝鬘》出於元嘉十三年,則《楞伽經》不當晚至元嘉二十年方出。

(3)《寶雲傳》(《高僧傳》卷第三,103)述傳主譯經事迹後,又言“雲性好幽居,以保閑寂,遂適六合山寺,譯出《佛本行贊經》。山多荒民,俗好草竊。雲說法教誘,多有改悟;禮事供養,十寶而八。”可見寶雲是在其結束京師的譯經事業之後歸隱六合寺的,而且在六合又有一番事業。如果說寶雲元嘉二十年在京師或丹陽參與翻譯《楞伽經》,而元嘉二十二、三年慧觀臨亡時又重返京師,那麼他歸隱六合的第一個時期前後不過區區兩、三年時間,似乎不太可能成就那麼大的事業。

因此房錄之說實不足採信,而定慧觀卒年在元嘉二十二、三年間亦於理未安。竊謂僧傳中《慧觀傳》所列位置甚可注意,僧傳對於同一門類人物之排序多依卒年,本傳在《慧嚴傳》與《慧義傳》之間,慧嚴卒於元嘉二十年,慧義卒於元嘉二十一年,故慧觀卒年亦當在此其間。而《楞伽經》的譯出則遠在此前,大致在元嘉十三至十五年間。此後寶雲隱居六合,待元嘉二十、二十一年間慧觀臨亡之時,重返建鄴,“居道場歲許,復更還六合”,又經幾年後方示寂。如此,則情順理暢。

不過以上推定可能會引起一個疑問:《慧觀傳》載其游學羅什門下時“著《法華宗要序》以簡什,什曰:“善男子所論甚快!君小,却當南游江漢之間,善以弘通為務。”按羅什宣譯《法華》,時在姚秦弘始八年(公元406年)。若主慧觀卒於元嘉二十、二十一年說,則其時慧觀已有三十三、四歲,似不便稱小。其實不然,羅什稱慧觀年少,只是相對於他本人以及僧叡等年長的學生而言(鎌田茂雄假定羅什生年在東晉咸康六年[公元340年],則其時羅什已有六十六歲;僧叡當時已有五十二歲。——參見《中國佛教通史》第二卷,235,308;《東林十八賢傳》,《卍續藏》二編乙八套一冊·六右上)。

②③④ 《佛陀跋陀羅傳》,《高僧傳》卷第二,71。

⑤ 參見注②所引慧嚴、慧義卒年。

⑥ 《高僧傳·序錄》,525。

⑦ 參見《高僧傳》卷第三,《僧伽跋摩傳》,118;卷第八,《慧基傳》,324;又本傳於慧義巧取他人田宅一事亦予回護。

⑧ 參見《高僧傳》卷第二,《卑摩羅叉傳》,64;《曇無讖傳》,80;卷第三,《求那跋摩傳》,107,108;《僧伽跋摩傳》,119;《求那跋陀羅傳》,131;卷第七,《慧嚴傳》,262;《道猷傳》,299;卷第八,《法瑗傳》,312;卷第十一,《慧詢傳》,430。

④ 這是個值得深入研究的問題，限於論題，我們只能略作探討。《高僧傳》對慧觀的貶抑態度可能是由於：慧皎認為慧觀的立場過於保守，因而對此有所不滿。支持這種看法的材料是類似以下的一些事件：

1. 在當時沸沸揚揚的頓漸之爭中，慧觀力主漸悟論，作《論頓悟、漸悟義》駁難竺道生的頓悟說。（參見慧觀：《三乘漸解實相事》，見《名僧傳抄》，16—17上；湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，479—482）。

2. 當時祇洹寺的外國沙門保持踞食的習慣，與中原禮俗相沖突，引起教團內外關於佛教律儀是否應該入鄉隨俗的爭論。慧觀從維護戒律的完整性和權威性着眼，主張仍從其舊。（參見范伯倫：《與生、觀二法師書》、《論踞食表》（一、二、三）；鎌田茂雄：《中國佛教通史》，三，101—104）。

然而這兩件事都只是義理之爭，與慧觀的人格無涉（《道猷傳》載慧觀舉薦道生弟子道猷一事，可見慧觀在爭議中的風度）。

⑤ 從慧皎對史料的取捨和行文風格來研究他為僧傳設置的“擬想讀者”將是一個很有意思的題目，限於論題，我們只能付諸闕如。

《南北朝禪學史上的一樁疑案》審讀意見

黃夏年

中國佛教史上，兩晉南北朝佛教是非常典型且具有重大意義的，故歷來受到治佛教史的學者注重，並以湯用彤先生的《兩漢魏晉南北朝佛教史》研究為最高峰。但湯著雖然研究非常深入，並考據精到，然亦有一些地方有疏漏之處，本世紀60年代學者張德均曾在《現代佛學》撰文為湯著補遺，惜文刊出二篇後，就沒再繼刊，不知何故？

研究南北朝佛教，《弘明集》、《廣弘明集》、《高僧傳》是最基本的資料，前兩本雖係教內人士編纂，但注重的是形而上和佛教與政治的關係，故為

治佛教思想史學者所重。《高僧傳》是記述僧人生平事迹的著作，其廣度肯定要超過前二書。但由於作者本人是一位僧人，其創作宗旨是在於弘法，頌揚高僧，故溢美之辭多了一些，而且對一些現在看來有不可盡信的成份之神異渲染的似乎過份，故在文革前史學界出於種種原因對佛教界撰寫的史書抱有不可盡信的態度，認為既使要引用也要多方加以考證。80年代以後，這種觀點逐漸正在改變，學者已經認為，《高僧傳》的史料基本上還是可信和可用的，而且很多史料能夠補正史闕，如果