

宗教人物傳記的寫作策略： 《高僧傳》的神聖修辭學^{*}

黃自鴻

提 要

奠定佛教人物傳記傳統和分類的《高僧傳》受到傳記學者重視，認為是中國傳記的一個高峰，從“傳叙文學”的角度來看，該部傳記“富於人性的描寫”。然而，與一般強調事實的傳記比較，《高僧傳》最引人注目的當屬眾多高僧的神異本領。在目前的研究基礎上延伸，本文從傳記文學的角度重新審視《高僧傳》的特色，包括撰作動機、神異情節、編選角度、傳主個性、襯托人物、空間和背景等。通過“神”與“人”、“聖”與“俗”的雙重“神聖修辭學”，慧皎筆下的高僧擁有打動讀者的神聖特質，藉此宣揚佛法。

關鍵詞：傳記 宗教人物 《高僧傳》 神聖 世俗

一、前 言

在中國傳記與傳記文學的傳統中，宗教人物傳記屬於次要類型，無論是文學總集還是辨體著述，對這類文章並不重視。確立佛教人物傳記系統的《高僧

* 本文蒙隱名評審惠賜寶貴意見，謹致謝忱。

傳》，受到現代中國傳記著名學者朱東潤(1896—1988)的注意，認為《高僧傳》是南朝(420—589)傳記著作的一個高潮。按“傳叙文學”的角度看，該部作品“富於人性的描寫”，充分表現佛教傳入中國初期僧人堅毅的精神。從信仰那裏信眾得到宗教的勇氣，朱東潤卻用更為讚賞的語調，評價道生(?—434)“頓悟成佛”的道理，認為是“自性的產物”。對他來說，《高僧傳》收錄的篇章，不但偶有詼諧的趣味，更由於篇幅的擴充，對傳主有更為完整的鋪叙。¹

曹仕邦(1932—)解釋，佛教文化、史學和傳記關係密切，僧人非但沒有停止閱讀佛典以外的書籍，更鑽研歷史著作，以加強個人的修辭能力。例如，為了對抗外界特別是儒家的質疑，擁有深厚史學根底的《宋高僧傳》作者贊寧(919—1001)就主張知己知彼以抵禦外侮，因為不通外學則難以攝伏外道。更為重要的，僧團希望遏止教徒良莠不齊的風氣，於是撰作《高僧傳》一類的作品，以為後世典範。²

與一般強調事實的傳記比較，在慧皎(497—554)的《高僧傳》中，最引人注目的當屬眾多高僧的神異本領。這些記載，一方面讓人懷疑傳記的真實成分，另一方面也吸引許多讀者，使之深為個中的神迹所震撼。作為一種傳記類別，宗教人物的傳記，必然記載與之相關的信仰、儀式與文化，以及具有打動讀者的宗教力量。據奧托(Rudolf Otto, 1869—1937)的經典論述，“神聖”帶來的敬畏、恐懼和神往的感受，是宗教的核心概念。³伊利亞德(Mircea Eliade, 1907—1986)延續奧托的研究，說明宗教的神聖意義，就在於使人感到驚駭、威嚴和敬畏。表呈出異於世俗的特點，神聖以“聖顯”(hierophany)——“神聖向我們顯示出他自己”——的形式，經由宇宙中的任何事物，從一草一木到道成肉身，開啓出全然異於物件本身的，超然於這個世界以外的神聖顯現。⁴

1 朱東潤：《八代傳叙文學述論》(上海：復旦大學出版社，2006年)，頁152—162。

2 曹仕邦：《中國沙門外學的研究：漢末至五代》(臺北：東初出版社，1994年)，頁156—205。

3 Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, trans. John W. Harvey (London: Oxford University Press, 1958); 中譯參奧托著，成窮、周邦憲譯：《論“神聖”》(成都：四川人民出版社，2003年)。

4 Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, trans. Willard R. Trask (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1959), pp. 11—12; 中譯參伊利亞德著，楊素娥譯，胡國楨校閱：《聖與俗：宗教的本質》(臺北：桂冠圖書股份有限公司，2000年)，頁61—63。

《高僧傳》的研究甚夥，有關該部著作裏神異敘事的探討，學者已經指出，書中收錄的神迹與佛教“六神通”的說法有相通之處，同時，不僅限於《神異》的二十位傳主，其他類別的篇章均有數量極多的神迹描寫。學者認為中國正史裏的僧人，多被塑造為具備神秘力量的人物，並被看作與方士同一類型。傳教者為了使佛教進入中國社會，咒術道術為必不可少的手段，慢慢從“神通”到“神異”轉移。⁵ 學位論文方面，紀贊（1973—）的博士論文，附錄討論《高僧傳》的神異書寫，自是與一般史傳的主要差別所在。這些神異大多與佛教教義有關，同時也須借助神異，與其他外道鬥爭。⁶ 徐燕玲（1967—）的論文，也指出當時普羅大眾未必對佛理感興趣，卻顯然對神僧異能信服，可令佛教於中土廣獲青睞。⁷ 其餘三種，也都集中探討《高僧傳》神異的分類和宗教意義，對傳播佛教作用甚大。⁸

在以上基礎延伸，本文嘗試重新審視《高僧傳》的特色，包括撰作動機、神異情節、編選角度、傳主個性、襯托人物、空間和背景等，都意在利用“神聖修辭學”以宣揚佛教。如果說一般傳記最重視人性的描寫，宗教傳記和普通傳記最大的差異，正在於前者對傳主宗教特徵的發掘。以《高僧傳》為例，宗教人物傳記的創作/閱讀框架，可以從個性和世界觀兩方面進行探討。傳主的“個性”主

5 桑大鵬（1968—）：《論〈高僧傳〉的神異敘事》，《湖南師範大學社會科學學報》，2007年第1期，頁99—102；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》，2010年第14期，頁85—122；許展飛（1980—）：《論〈高僧傳〉中僧人神異事迹的文化價值》，《河南師範大學學報》（哲學社會科學版），2011年第6期，頁129—132；李豐楙：《慧皎〈高僧傳〉及其神異性格》，《中華學苑》，1982年第26期，頁123—137；John Kieschnick, *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997)。此外，鄭郁卿《〈高僧傳〉研究》（臺北：文津出版社，1990年）和牧田諦亮（MAKITA Tairyō, 1912—2011）〈高僧傳の成立〉（《東方學報》，1973年第44期，頁101—125；1975年第48期，頁229—259）也有《高僧傳》版本和分類的詳細討論。

6 紀贊：《慧皎〈高僧傳〉研究》（復旦大學博士論文，2006年），頁276—295。

7 徐燕玲：《慧皎〈高僧傳〉及其分科之研究》（新北：花木蘭文化出版社，2006年），頁155、219。該書原為華梵大學碩士論文。

8 張富春：《〈高僧傳〉神異描寫研究》（河南師範大學碩士論文，2013年）；陳柳冬雪：《〈高僧傳〉與〈續高僧傳〉神異故事研究》（陝西師範大學碩士論文，2011年）；楊雨臻：《〈高僧傳〉神異故事研究》（雲林科技大學碩士論文，2010年）。

要圍繞“神”與“人”之間發展，作品裏的細節刻劃和情節構築，不論美德還是能力，都爲了表現傳主擁有異於常人的神能；相對於主人公身處的“神聖”世界，配角及其社會則象徵“世俗”。藉著雙重的“神聖修辭學”，高僧擁有影響讀者的神聖特質，藉此宣揚佛法。⁹

二、神與人：個性的發掘

《高僧傳·序錄》開宗明義，以儒、道兩家本土思想引入，卻又以爲兩派學說不及佛教，“未奧盡其神性”：

原夫至道沖漠，假蹄筌而後彰；玄致幽凝，藉師保以成用。是由聖迹迭興，賢能異託。辯忠烈孝慈，以定君敬之道；明《詩》《書》《禮》《樂》，以成風俗之訓。或忘功遺事，尚彼虛沖；或體任榮枯，重茲達命。而皆教但域中，功存近益。斯蓋漸染之方，未奧盡其神性。至若能仁之爲訓也，考業果幽微，則循復三世；言至理高妙，則貫絕百靈。若夫啓《十地》以辯慧宗，顯《三諦》以詮智府。窮神盡性之旨，管一樞極之致。餘教方之，猶群流之歸巨壑，衆星之共北辰，悠哉邈矣。¹⁰

只有佛家之說，才具備窮神盡性的高妙至理，其餘各家僅僅像是群星圍繞北辰一樣屬於陪襯。慧皎接著解釋撰作《高僧傳》的原委，回顧了各種早期的僧人傳記，然後指出它們的缺點，“然或褒贊之下，過相揄揚；或叙事之中，空列辭費。求之實理，無的可稱。或復嫌以繁廣，刪減其事，而抗迹之奇，多所遺

9 黃敬家引用伊利亞德觀點，說明僧傳裏的傳主具有“超越世俗的求道典範及修行生活的描述”，有著“聖化”的基本結構。見黃敬家：《佛教傳記文學研究方法的建構——從敘事的角解讀高僧傳記》，《世界宗教學刊》，2007年第10期，頁124—125。

10 慧皎撰，湯用彤(1893—1964)校注，湯一玄整理：《高僧傳》(北京：中華書局，1992年)，卷14，《序錄》，頁523；洪修平、韓鳳鳴：《佛教中國化與三教關係論衡》，《華東師範大學學報》(哲學社會科學版)，2013年第2期，頁14—17。

削”。¹¹ 慧皎指出，以往的僧傳，有的極盡宣揚僧人的能事，也有的欠缺事實，僅空列辭費，更重要的，則是有些作者將傳主的重要事迹刪減。慧皎極為看重僧人“抗迹之奇”的細節，因此該書將歷朝高僧分為十類，利用詳細篇幅發掘他們的神聖一面。

因此，《高僧傳》著眼的，與其說是人性的刻劃，不如說是各種有關高僧之“奇”的描寫。以鳩摩羅什(Kumārajīva, 344—413)傳為例，從譯經大師出生到圓寂，慧皎筆下的鳩摩羅什一直有著異於常人的形象。什母無師自通天竺語，就被認為是懷中骨肉才能非凡的證明。不但如此，鳩摩羅什預測不祥之風象徵地方勢力反叛，也準確估計自己翻譯的佛經水準優秀，死後得以“薪滅形碎，唯舌不灰”。¹² 即使在其他章節，慧皎也透露出強調高僧神異的敘述傾向，例如“亡身”一部，曇弘(?—455)自焚命絕之後，群眾看見其“身黃金色，乘一金鹿，西行甚急，不暇暄涼。道俗方悟其神異，共收灰骨”，¹³ 神異也仍然是該傳的關鍵。

某程度來說，沒有神異的特質，高僧不可能被廣為認識。慧皎自言“然名者，本實之賓也。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”，¹⁴ 這段著名引文所指的“實”，根據《高僧傳》中的種種神異記載，顯然與傳主的相關特質有密切關係。以上面提及的曇弘禪師看，他在世的經歷完全不是該段文字的重點，神迹才是慧皎值得記錄的核心。他在神異一類的附論指出：“神道之為化也，蓋以抑夸強，摧侮慢，挫兇銳，解塵紛。至若飛輪御寶，則善信歸降，竦石參烟，則力士潛伏。”¹⁵ 慧皎承認神異必須彰顯佛法才具備價值；縱使他將這個類別放在譯經和義解之後，其餘類別的僧人也多少擁有神功異能，正說明這些特質的重要性，在神與人兩點之間，作者明顯向前者傾斜，極力描寫僧侶擁有接近神的異象。朱東潤評價《高僧

11 慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理：《高僧傳》，卷14，《序錄》，頁524。

12 同上，卷2，《譯經中》，頁45—54。

13 同上，卷12，《亡身》，頁456。

14 同上，卷14，《序錄》，頁525。

15 同上，卷10，《神異下》，頁398。

傳》的特色在於大量人性的描寫,值得我們反思。

如果比較他傳《高僧傳·法顯傳》和自傳《法顯傳》,兩種著作的重心和特色可以有效地揭露出來。極力描寫僧人宏偉一面的“神聖修辭學”當屬前者,主要寫作策略,反之,後者更接近一般意義的“傳記文學”,具備感動讀者的元素。對於法顯(337—422)自傳的文學價值,陳引馳(1966—)認為傳中度沙河、踏雪山等的段落極為感人,法顯取西經的艱苦經過十分生動,也收錄了許多道聽途說的佛教歷史。¹⁶一開始法顯就夫子自道,因為“律藏殘缺”,與幾名同伴從長安出發,遠赴天竺取經。法顯費時六年從長安到中天竺,於天竺逗留約六年,在師子國居住兩年後,用一年時間,取海路回到漢土。¹⁷整篇傳記的敘述語調大致平靜,法顯鋪敘艱苦的行程和各地風貌,雖然稍嫌對自我的刻劃不夠充分,在其中仍有不少篇幅展現傳主的感受,就如朱東潤所說的,讀者“看到悲歡離合,看到生死無常”。¹⁸例如法顯度小雪山和去漢多年的章節,屬於整部自傳最為觸動讀者心靈的部分:

法顯等三人南度小雪山。雪山冬夏積雪。山北陰中遇寒風暴起,人皆噤戰。慧景一人不堪復進,口出白沫,語法顯云:“我亦不復活,便可時去,勿得俱死。”於是遂終。法顯撫之悲號:“本圖不果,命也奈何!”復自力前,得過嶺。

法顯去漢地積年,所與交接悉異域人,山川草木,舉目無舊,又同行分披,或留或亡,顧影唯己,心常懷悲。忽於此玉像邊見商人以晉地一白絹扇供養,不覺悽然,淚下滿目。¹⁹

從中土到異域,慧景(?—403)一直與法顯歷經生死,目睹同伴殞命,法顯悲從

16 陳引馳:《佛教文學》(上海:上海人民美術出版社,2003年),頁58—60。陳蘭村(1938—)、張新科(1959—)也特別讚賞《法顯傳》的價值,見《中國古代佛教傳記述略》,《中國古典傳記論稿》(西安:陝西人民教育出版社,1991年),頁113—116。

17 章巽(1914—1994)校註:《法顯傳校註》(上海:上海古籍出版社,1985年),頁177。

18 朱東潤:《八代傳敘文學述論》,頁125。

19 章巽校註:《法顯傳校註》,頁51、151。

中來的情節極為動人，也讓讀者深感取經壯舉的困難。引文第二段寫法顯居於師子國，舉目無親，因為瞥見晉地的白絹扇而淒然淚下。作者既身負求經大業，也或有感於思鄉情切，決意回到漢地，最終成為中國佛教史上第一位西行取經的偉大高僧。

相對而言，《高僧傳·法顯傳》的敘述，建立了一個極其宏大的高僧形象，法顯的個性，或者說是法顯的人性，不是沒有得到呈現，卻明顯大大地削弱了。慧皎的版本，基本上全部抄錄僧祐(445—518)《出三藏記集》的內容，²⁰從法顯兒時的生活到遠赴天竺的細節，在慧皎(僧祐)的處理下，法顯不止是一位情感豐富的僧人，更是一名生來就肩負神聖使命的佛法守護者。縱然叔父希望他還俗照料母親，三歲就成為沙彌的法顯拒絕，決意遠離世俗社會。按傳中所述，法顯與同學收割穀物時遇到盜賊，只餘傳主孤身一人與盜賊交涉，以輪迴轉生之說，使他們棄穀離去。《高僧傳·法顯傳》確實保留了自傳的一些敘述，包括度小雪山、睹白絹扇以及從海路回中土的驚險情節，然而在這個基礎之上，慧皎(僧祐)的版本增加了許多神異小故事，其中最突出的當屬法顯在王舍城附近展現的異能。當地寺廟的僧侶勸告法顯不要前往耆闍崛山，不但路途崎嶇而且遍布猛獸。毫不畏懼的法顯到達目的地後，同行的兩名僧人棄他而還，後文又寫法顯獨留山中誦經，夜間三頭黑獅子蹲在法顯面前，馴順得像安靜的小貓。²¹馴服野獸的情節，特別是聖人誦經，猛獸平靜聆聽的敘述，大約是中西概莫能外的慣性想像。²² 這名傳主主要由對抗盜賊和黑獅子等事件構成，他的個性由佛法所推動。僧祐和慧皎的寫作意圖，本來就是為了說明名僧於佛教的貢獻，因此度小雪山、睹白絹扇等最能說明個性的情節，也變得不太重要。

從選編的角度看，《高僧傳》的人物塑造，集中於功能而非個性刻劃。慧皎一書堪稱佛教人物傳記集大成之作，總結前人的成果，把歷史重要僧侶分為十

20 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（上海：上海書店，1991年），頁384；章巽校註：《法顯傳校註》，頁188。

21 慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理：《高僧傳》，卷3，《譯經下》，頁87—90。

22 著名傳記學者李爾（Hermione Lee, 1948—）就提到耶柔米（Saint Jerome, 340? —420）馴服獅子的情節，參 Hermione Lee, *Biography: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2009), p. 20。

品：譯經、義解、神異、習禪、明律、遺身、誦經、興福、經師和唱導。慧皎仔細說明以上各品的特點，那些“忘形殉道，委命弘法”的譯經大師貢獻最大，位列篇首；其他“慧解開神”、“通感適化”、“忘形遺體”、“歌誦法言”、“樹興福善”的高僧按其實排列於後，那些“繁辭虛贊，或德不及稱者”則一併省略。就如慧皎自述，他以“德効四依，功在三業”為取捨準則，以僧人對傳揚佛法的表現為依歸。²³龔雋(1964—)引述前人研究，指出《續高僧傳》其中一個撰作動機，正是為了傳播佛教。僧傳受正史的寫作方式影響，有強烈的功能性質，對傳記人物安置了某種預設形象和敘述框架。²⁴

慧著既以十類僧人事迹為重心，傳主自是經過類型化和深度整理的角色，用以呈現各種事迹背後的宗教功能。從兒時到成長，這些高僧的性格描述，即在於配合宗教功能的合理性，背後隱藏高僧必將成為高僧的命運。根據記載，鳩摩羅什七歲出家，慧皎敘述他從小就通曉經義，“師授其義，即日通達，無幽不暢”，鳩摩羅什的其他個性和特徵，則沒有多少說明與描述。²⁵在這位高僧的人生中，較為突出的細節，可舉屢破色戒的經歷。柯嘉豪(John Kieschnick, 1964—)解釋，鳩摩羅什傳似乎將幾個不同的版本混淆，並盡力將傳主塑造為受迫害者。對於傳主先後被呂光(後涼太祖, 338—399, 386—399 在位)、姚興(後秦高祖, 366—416, 394—416 在位)強迫與婦女有染，作者的意圖非常明顯，希望重新描繪鳩摩羅什的形象，用以回應佛教修道者的守貞問題。²⁶敘述姚興一事前後，該傳謂譯經大師“為人神情朗徹，傲岸出群，應機領會，鮮有倫匹者。篤性仁厚，泛愛為心，虛己善誘，終日無倦”，這些優秀特質，正是姚興逼使他接受十名妓女的主要原因。慧皎認為，這些遭遇是鳩摩羅什痛不欲生的經歷，每當他講授佛法時，也都勸勉僧眾“如臭泥中生蓮花，但採蓮花，勿取臭泥也”。²⁷《高僧傳》極力營造和強調超乎常人的特質，它的寫作意圖引致個中

23 慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理：《高僧傳》，卷14，《序錄》，頁524—525。

24 龔雋：《唐宋佛教史傳中的禪師想像——比較僧傳與燈錄有關禪師傳的書寫》，《佛學研究中心學報》，2005年第10期，頁157—163。

25 慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理：《高僧傳》，卷2，《譯經中》，頁46。

26 同上，卷2，《譯經中》，頁50—53；Kieschnick, *The Eminent Monk*, pp. 18—22.

27 慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理：《高僧傳》，卷2，《譯經中》，頁53。

傳主缺乏人的個性，面目相對模糊。

再如佛圖澄(232—349)，一開始慧皎就花費極多筆墨，描繪一位神僧的特點。在這部用以宣揚佛教、對抗本土質疑的著作裏，佛圖澄的第一特徵，就在於“少出家，清真務學，誦經數百萬言，善解文義。雖未讀此土儒史，而與諸學士論辯疑滯，皆闇若符契，無能屈者”。²⁸ 這些有關傳主個性的描述，給讀者的印象，就像佛圖澄生來便擁有成爲高僧的特質，或者說，只能注定成爲一位高僧，甚至在沒有讀過任何儒史著述的情況下都能與學士論辯。慧皎對佛圖澄的塑造，隱藏著“命定”式命題的“宗教語言”。與其說是個性不如說是超人的敘述，建立起高僧異於尋常的形象。翻閱《高僧傳》，慧皎的敘述手法，繼承了一貫中國傳記的開首，大都以“少懷遠悟，脫落塵俗”、“幼而穎悟，聰哲若神〔……〕遂改俗歸依，伏膺受業”之類的說明開始，²⁹ 開展人物的畫像。慧皎自道該書以“名而不高，本非所紀；高而不名，則備今錄”的原則撰錄；³⁰ 《高僧傳》裏的“次要角色”，大都根據所屬類型安排相應的個性，如“習禪”篇的人物，擁有“未詳何許人。少習禪業”、“少苦行，習禪定”等的特點，³¹ 很可能具有一定想象成分。³²

在衆多神僧裏，佛圖澄大抵是形象最突出的一位。慧皎在整篇傳記中極力刻劃他的神奇法力，例如千里眼、料事如神、能醫百病等，可謂無所不能。慧皎饒有深意地敘述佛圖澄的內心活動，認爲石勒(後趙高祖，274—333，319—333 在位)無法理解高深的道理，嘗試利用道術取信於他。如佛圖澄所預期，石勒目睹他的法術後極爲佩服，神僧就趁著這個機會，勸說對方停止殺戮。慧皎指稱，當時不少危在旦夕的生靈都獲得赦免，因此中原地區的百姓都信奉佛教。³³ 相似的情節同樣記載於《晉書·藝術傳》，然而兩者的差異甚大，除了道術《晉書》幾乎沒有提及其他：

28 慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理：《高僧傳》，卷9，《神異上》，頁345。

29 同上，卷4，《義解一》，頁145；卷7，《義解四》，頁255。

30 同上，卷14，《序錄》，頁525。

31 同上，卷11，《習禪》，頁402—403。

32 陸揚(1965—)曾指出慧皎《鳩摩羅什傳》裏的虛構成分，詳參《解讀〈鳩摩羅什傳〉：兼談中國中古早期的佛教文化與史學》，《中國學術》，2007年第23輯，頁30—90。

33 慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理：《高僧傳》，卷9，《神異上》，頁345—346。

及洛中寇亂，乃潛草野以觀變。石勒屯兵葛陂，專行殺戮，沙門遇害者甚衆。澄投勒大將軍郭黑略家，黑略每從勒征伐，輒豫克勝負，勒疑而問曰：“孤不覺卿有出衆智謀，而每知軍行吉凶何也？”黑略曰：“將軍天挺神武，幽靈所助，有一沙門智術非常，云將軍當略有區夏，已應爲師。臣前後所白，皆其言也。”勒召澄，試以道術。澄即取鉢盛水，燒香呪之，須臾鉢中生青蓮花，光色曜日，勒由此信之。³⁴

在“沙門遇害者甚衆”之後，慧皎特意寫“憫念蒼生，欲以道化勒，於是杖策到軍門”，突顯出傳主濟世的情懷和勇敢的一面，反之《晉書·藝術傳》卻省略不提。敘述佛圖澄和石勒的對話後，如上所述，《高僧傳》詳細記錄神僧的說詞並解除了亡魂遍野的局面，不但使沙門僧衆轉危爲安，更爲傳揚佛法作出極大貢獻。³⁵《晉書》的撰述只爲表現佛圖澄的異能，對傳主形象的描寫甚爲平面；《高僧傳》則不同，傳主不僅具備特殊的能力，也有著優秀的人格和對佛教的忠誠。《高僧傳》後文提到佛圖澄早知石勒有意爲難自己，當後者獲悉神僧不知去向後似乎能夠感覺對方的法力，表現出奧托和伊利亞德所說的，面對神聖顯現的敬畏。

無庸置疑的，《高僧傳》可算是中國傳記的里程碑，既奠定和促進了僧傳撰作，也因爲它的篇幅和完整性，使這種體裁更爲成熟。然而，若我們回應朱東潤的觀點，以《高僧傳》爲例，裏面輯錄的傳主幾乎沒有人性的掙扎，沒有負面的描述，也缺少個性的發展。從人物的描寫角度看，神異情節和傳主性格爲高僧超凡特質的工具，製造打動讀者的效果。

三、聖與俗：對照的世界觀

伊利亞德指出聖與俗這組概念是世界各地宗教的基本特點。學者解釋，神聖藉著世俗萬物得以呈現，然而在此同時，神聖也因世俗的物件而隱藏了自

³⁴ 房玄齡(578—648)等：《晉書》(北京：中華書局，1974年)，卷95，《藝術》，頁2485。

³⁵ 同上。

身。我們並不完全了解聖顯，在日常生活中它的出現既能使人有著永不止息的期望，也令我們不禁感嘆世俗社會裏無法迴避的苦痛。因此，人總是一方面期待聖顯歸來，使希望再一次降臨世上；另一方面又因為聖顯時間的短促，最後仍然回到俗世生活。³⁶ 僧傳傳主的神異敘事正是一種聖化現象，他們多種多樣的神力使俗世人士既敬且畏。

從更廣義的框架看，宗教人物傳記必須組織聖與俗的模式，神聖既超越世俗，又依賴後者而存在。為了塑造高僧和宗教的神聖一面，僧傳蘊藏著大量聖俗互相映照的符號，其中慧遠(334—416)傳是一個極好的範例，用以說明這類傳記的神聖修辭。同樣依照《出三藏記集》為底本，該傳一開始寫慧遠本來是一名讀書人，博涉六經，特別對道家老莊思想有深厚認識。適逢道安(312—385)到太行恒山，慧遠決意投奔這位聲名甚著的高僧。後來慧遠聆聽道安講解《般若經》，恍然大悟，甚至認為儒道各家學說，與佛學相比只屬糝糠。傳中的另一細節也說明神聖修辭的聖與俗相互依存的關係，在佛法與俗學之間，慧遠並沒有完全放棄後者。一般聽眾無法明瞭高深的佛理，慧遠引用《莊子》為譬，於是聽眾解惑，道安因此聽任慧遠不廢俗書。³⁷ 另一個例子和慧遠相似，僧肇(384—414)年輕時也心慕道家思想，僧傳描述僧肇閱讀老莊的感受，“美則美矣，然期神冥累之方，猶未盡善也。”直至讀到《舊維摩經》，才明瞭真理所在，感到欣喜莫名。³⁸ 在佛教傳記裏，佛學自然是優於其他各家學說的思想。

僧傳塑造擁有神能的傳主，建立神聖的佛教世界觀，展示宗教讓人神往的一面。以《高僧傳》為例，宗教傳記裏的世界，由神聖與世俗兩個層面組成，宗教處於超乎世俗的存在。慧遠傳特別提到傳主與政要的關係，其中值得探討的是與桓玄(369—404)展開的情節。軍隊經過廬山時桓玄要求慧遠出迎，慧遠拒絕後桓玄親自入山。按這篇傳記的行文，桓玄本來對傳主頗有保留，可是與慧遠會面後不禁為對方折服，慧遠更多次拒絕桓玄邀請任官。此後，桓玄下

36 王鏡玲：《在百科全書式的旅途中漫步：一種閱讀 Mircea Eliade 的方式》，載伊利亞德：《聖與俗》，頁 292—296。

37 慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理：《高僧傳》，卷 6，《義解三》，頁 211—212。

38 同上，頁 249。

令整頓沙門,將所有不能“申述經誥,暢說義理,或禁行修整,足以宣寄大化”的佛教徒罷遣,唯獨慧遠身處的廬山可以例外。自慧遠隱居廬山,足跡就不出虎溪之外的世俗空間。³⁹他所創建的神聖空間,在慧皎筆下,有大異於世俗空間的描寫,慧遠不僅有著深厚的佛法造詣,更屬於界定聖俗空間的宗教使者:

洞壺山美,卻負香爐之峰,傍帶瀑布之壑,仍石壘基,即松栽構,清泉環階,白雲滿室。復於寺內別置禪林,森樹烟凝,石筵苔合。凡在瞻履,皆神清而氣肅焉。⁴⁰

慧遠對佛教的另一個重要貢獻為“沙門不敬王者論”,明確區分日常生活和宗教生活。晉成帝(司馬衍,321—342,325—342在位)時庾冰(296—344)輔政,認為沙門應尊敬王者。其後桓玄主政,致書慧遠要求恭順皇室。在回覆桓玄的信中,慧遠強調佛教中人身穿的袈裟不是官服,所持鉢盂也不是朝廷之物,“沙門塵外之人”是不應當向王者致敬的。慧遠又撰《沙門不敬王者論》,定義了在家、出家等的修行特點,確立僧人“方外之迹”的身份。⁴¹與神聖空間一致,傳記寫慧遠擁有崇高不可侵犯的形象,謂其“神韻嚴肅,容止方稜,凡預瞻睹,莫不心形戰慄”。⁴²不只是俗世中人心生畏懼,對沙門內部而言,慧遠同樣是神聖而宏偉的。傳載曾經有僧人打算奉獻一件竹如意,卻只是在山中稍作留宿,不敢提出這事就靜靜離開了。另一位法師對自己的才能極有自信,特意造訪廬山,計劃在慧遠講法時詰難對方。然而,面對“神韻嚴肅”的偉大高僧,他只感到心悸汗流,不敢說話。在結尾部分,該傳也一再描述慧遠沉靜嚴肅的外表,寫他“容儀端整,風彩灑落”,⁴³具備一以貫之的敘述基調。這種首尾一貫的敘述策略,目的不在於勾勒傳主的個性變化,而是為了進一步鞏固讀者對傳主超人的

39 慧皎撰,湯用彤校注,湯一玄整理:《高僧傳》,卷6,《義解三》,頁219—221。

40 同上,頁212。

41 同上,頁219—221。

42 同上,頁215。

43 同上,頁215、222。

認識和宏偉的印象。

以慧遠為例，宗教傳記的傳主塑造手法，正是奧托所說的，介乎於敬畏、威嚴和驚愕的神聖。奧托的研究詳細分辨宗教帶給人“強力”、“絕對不可抗拒性”等的感受，最能恰當描述這種宗教體驗的短語，當屬於“令人畏懼的威嚴”。⁴⁴ 慧遠形象的創造，不但有著神異技能，⁴⁵ 更著重的是使他人懼怕的神聖。有關慧遠和桓玄的描述，表現出聖與俗對照的世界觀，而這種世界觀的設計正是“神聖書寫”的修辭技巧，構建聖俗的空間框架，讓讀者感受宗教的力量。

像桓玄一類的角色，是《高僧傳》著意描述的“敵對者”（對抗者）。借用敘事學的概念，敘事作品裏的主體，與敵對者處於對立狀態。敵對者費盡心機打擊主體，破壞他的成長或挑戰他的地位，敘事作品的情節於焉得以組織起來。⁴⁶ 佛圖澄傳中的敵對者更為繁複多樣，藉著這些人物，得以建立起背後的世俗世界，成為神聖世界的襯托。慧皎以西域人佛圖澄和本土儒生論辯無礙為傳記開端，既渲染傳主的優秀特質，也傳達讀者，敵對者不如傳主的想法。和桓玄在慧遠傳中的作用相似，佛圖澄傳利用大量篇幅，敘述石勒和傳主的關係。一開始，石勒就向佛圖澄提出質疑，謂“佛道有何靈驗”，作品寫傳主早知石勒無知，利用異能獲得信任。⁴⁷ 目睹傳主的異能後，石勒待如上賓，登基以後更為倚重他斷事如神的能力，例如：

勒登位已後，事澄彌篤。時石葱將叛，其年澄戒勒曰：“今年葱中有蟲，食必害人，可令百姓無食葱也。”勒班告境內，慎無食葱。到八月，石葱果走。勒益加尊重，有事必諮而後行，號大和上。⁴⁸

44 Otto, *The Idea of the Holy*, pp. 19—20; 中譯參奧托：《論“神聖”》，頁 23。

45 傳載慧遠以杖扣地，謂清流湧出，此地可容慧遠一行僧侶棲身。見慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理：《高僧傳》，卷 6，《義解三》，頁 212。

46 Mieke Bal, *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*, trans. Christine van Boheemen (Toronto: University of Toronto Press, 1985), pp. 30—31; 中譯參巴爾著，譚君強(1945—)譯：《敘述學：敘事理論導論》(北京：中國社會科學出版社，1995 年)，頁 33—35; 胡亞敏(1954—)：《敘事學》(武漢：華中師範大學出版社，1998 年)，頁 148。

47 慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理：《高僧傳》，卷 9，《神異上》，頁 346。

48 同上，卷 9，《神異上》，頁 348。

由於佛圖澄料事如神，準確預測叛亂，石勒遂倚為左膀右臂。《高僧傳》“令百姓無食葱”的記載當然是超現實的，在宗教傳記的敘述而言是必不可少的神異，缺少這些細節，就無法營造使讀者感到敬畏的效果。佛圖澄代表的神聖世界是世俗人不能充分理解的，主體和敵對者的關係，顯示俗世社會對神聖世界的依賴。在傳中石勒這名“敵對者”不斷考驗佛圖澄的神僧地位，這些危機卻一一被傳主化解。就算是已經死去兩天的石勒兒子石斌(?—349)，佛圖澄只需唸咒，不一會石斌就復活過來。⁴⁹ 在慧皎的筆下，傳主成為一名無所不能的英雄人物。

石勒死後，佛圖澄傳繼續敘述傳主和石虎(後趙武帝, 295—349, 334—349在位)的互動，繼位者較前人更尊崇這位擁有異能的僧侶。在絕大多數情況下，宗教傳記的神異主體改變敵對者的態度，使其折服於佛法的奧妙。佛圖澄屢次向石虎進言、回應對方詰問，最終得以在石虎麾下興盛佛教。慧皎甚至寫佛圖澄感應到石氏皇朝氣數將盡，和石虎道別後，這位不可一世的梟雄深信傳主的預言，“悲慟嗚咽，知其必逝，即為鑿壙營墳”。⁵⁰ 如此之類的形象描寫，扭轉世俗社會的理解，神聖於焉得以確立。

政治人物的敘述亦見於道安(312—385)傳。除了傳主本人貌寢、記憶力超群、神聰智敏外，道安傳特別提及淝水之戰的背景。當是時苻堅(前秦世祖, 338—385, 357—385在位)主政，按僧傳記載，苻堅臣下不欲與東晉(317—420)開戰，於是請道安遊說苻堅。苻不依道安請求，決意派遣大軍南下，歷史上著名以小勝多的戰役，以東晉謝石(327—389)、謝玄(343—388)軍大勝，苻堅大敗僅以身免結束。該傳特意寫“如所諫焉”，⁵¹ 宣告不接納神僧見解的下場，極有警世的意味。

宗教與政治息息相關、互相依存；從傳記文本的角度理解，鋪敘當代政治與政要的目的，不但為了紀實，作者更意在發掘足以強調神聖的參照面。傳記屬於一種敘事文體，必然具備人物、背景、空間和情節，以種種對稱的姿態出現。

49 慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理：《高僧傳》，卷9，《神異上》，頁348。

50 同上，頁355—356。

51 同上，卷5，《義解二》，頁182—183。

巴爾指出，敘事作品的空間經常是一組組的結構，當室內有著安全的意涵時，室外通常暗示危險和不安。⁵² 在“率土之濱，莫非王土”的國度裏，不敬王者的沙門開啓超然於公共空間的領域，以虎溪爲界，分隔神聖（私密）與世俗（公共）。事實上，作爲一個外來宗教，佛徒要確立自身的地位，必須與不同的階層，如本土人、儒士、執政者和其他宗教中周旋。

四、結 語

宗教人物傳記不太受到傳統史學和文體研究的重視，現代學者朱東潤重新發掘《高僧傳》在中國傳記文學的地位，指出它對傳主個性的描述，相比過去的作品有長足發展。通過上面兩種角度的分析，爲了加強宗教的神聖形象，僧傳作者採用各種寫作技巧，以圖突顯傳主的神奇一面。如果從“傳記文學”的方向理解，法顯自傳可能更有藝術價值，更具備傳主的情感，或者說傳主的人性，恰恰相反，高僧之所以成爲高僧，正在於超越常人的神聖。參考西方聖徒傳（*hagiography*）的研究，李爾指出，聖徒傳不但促進寺廟的發展和文物販賣，也將老百姓和宗教聯繫起來。許多聖徒傳的傳主都屬於特立獨行的人物，在十四世紀的作品中，那些機智的聖人常常愚弄掌權人士，他們不是可供大眾模仿的對象而是一個榜樣。⁵³ 中國佛教傳記裏的傳主，不是世俗人或一般僧衆可以模仿的，他們代表了宗教超然、絕對不可違抗的神聖，傳達宗教的感染力。

傳記屬於著重真確性的文體；神聖修辭學使僧傳染上虛幻色彩，影響了它的藝術和文獻價值。然而，無論以現實還是虛構的角度閱讀《高僧傳》，都難以捕捉這類作品的思想核心。按宗教學者斯特倫（*Frederick J. Streng*, 1933—1993）的看法，宗教能使人達到“根本轉變”的目的。“根本轉變”指“人們從深陷於一般存在的困擾（罪過、無知等）中，徹底地轉變爲能夠在最深刻的層次上，妥善地處理這些困擾的生活境界。這種駕馭生活的能力使人們體驗到一

⁵² Bal, *Narratology*, p. 94; 中譯參巴爾：《敘述學》，頁 107。

⁵³ Lee, *Biography*, pp. 26—28.

種最可信的和最深刻的終極實體。”⁵⁴ 藉著高僧的神聖特質,世俗人體驗到可信和深刻的終極實體,獲得“根本轉變”的指引。對佛教徒來說,種種神異現象皆為“宗教真實”,是表現出宗教靈魂的聖顯。相對於歷史的真實,宗教真實更接近“心靈真實”,揭示人有待宗教救贖的渴求。

(作者:香港公開大學人文社會科學院副教授)

54 斯特倫(Frederick J. Streng)著,金澤、何其敏譯:《人與神——宗教生活的理解》(上海:上海人民出版社,1991年),頁2。

引用書目

一、中文

(一) 專書

- 巴爾著,譚君強譯:《敘述學:敘事理論導論》。北京:中國社會科學出版社,1995年。
- 朱東潤:《八代傳敘文學述論》。上海:復旦大學出版社,2006年。
- 伊利亞德著,楊素娥譯,胡國楨校閱:《聖與俗:宗教的本質》。臺北:桂冠圖書股份有限公司,2000年。
- 房玄齡等:《晉書》。北京:中華書局,1974年。
- 胡亞敏:《敘事學》。武漢:華中師範大學出版社,1998年。
- 徐燕玲:《慧皎〈高僧傳〉及其分科之研究》。新北:花木蘭文化出版社,2006年。
- 陳引馳:《佛教文學》。上海:上海人民美術出版社,2003年。
- 曹仕邦:《中國沙門外學的研究:漢末至五代》。臺北:東初出版社,1994年。
- 章巽校註:《法顯傳校註》。上海:上海古籍出版社,1985年。
- 斯特倫著,金澤、何其敏譯:《人與神——宗教生活的理解》。上海:上海人民出版社,1991年。
- 湯用彤:《漢魏兩晉南北朝佛教史》。上海:上海書店,1991年。
- 奧托著,成窮、周邦憲譯:《論“神聖”》。成都:四川人民出版社,2003年。
- 鄭郁卿:《高僧傳研究》。臺北:文津出版社,1990年。
- 慧皎撰,湯用彤校注,湯一玄整理:《高僧傳》。北京:中華書局,1992年。

(二) 論文

- 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》,2010年第14期,頁85—122。
- 王鏡玲:《在百科全書式的旅途中漫步:一種閱讀 Mircea Eliade 的方式》,後序,載伊利亞德:《聖與俗》,頁285—315。
- 李豐楙:《慧皎高僧傳及其神異性格》,《中華學苑》,1982年第26期,頁123—137。
- 洪修平、韓鳳鳴:《佛教中國化與三教關係論衡》,《華東師範大學學報》(哲學社會科學版),2013年第2期,頁14—21。
- 紀贊:《慧皎〈高僧傳〉研究》,復旦大學博士論文,2006年。

陸揚:《解讀〈鳩摩羅什傳〉:兼談中國中古早期的佛教文化與史學》,《中國學術》,2007年第23輯,頁30—90。

陳柳冬雪:《〈高僧傳〉與〈續高僧傳〉神異故事研究》。陝西師範大學碩士論文,2011年。

陳蘭村、張新科:《中國古代佛教傳記述略》,《中國古典傳記論稿》。西安:陝西人民教育出版社,1991年,頁106—124。

桑大鵬:《論〈高僧傳〉的神異敘事》,《湖南師範大學社會科學學報》,2007年第1期,頁99—102。

黃敬家:《佛教傳記文學研究方法的建構——從敘事的角解讀高僧傳記》,《世界宗教學刊》,2007年第10期,頁99—138。

許展飛:《論〈高僧傳〉中僧人神異事迹的文化價值》,《河南師範大學學報》(哲學社會科學版),2011年第6期,頁129—132。

張富春:《〈高僧傳〉神異描寫研究》,河南師範大學碩士論文,2013年。

楊雨臻:《〈高僧傳〉神異故事研究》,雲林科技大學碩士論文,2010年。

龔雋:《唐宋佛教史傳中的禪師想像——比較僧傳與燈錄有關禪師傳的書寫》,《佛學研究中心學報》,2005年第10期,頁151、153—183。

二、英文

專書

Bal, Mieke. *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*. Trans. Christine van Boheemen. Toronto: University of Toronto Press, 1985.

Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. Trans. Willard R. Trask. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1959.

Kieschnick, John. *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997.

Lee, Hermione. *Biography: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Otto, Rudolf. *The Idea of the Holy*. Trans. John W. Harvey. London: Oxford University Press, 1958.

三、日文

論文

牧田諦亮:《高僧傳の成立》,《東方學報》,1973年第44期,頁101—125;1975年第48期,頁229—259。

The Strategy of Religious Biographical Writing: The Holy Rhetoric of *Biographies of Eminent Monks*

WONG Chi Hung

(Associate Professor, School of Arts and Social Sciences,
The Open University of Hong Kong)

Abstract:

In the view of “biographical literature,” *Biographies of Eminent Monks* is “full of humanity description” and is considered as a climax of Chinese biography; for the non-Buddhists, however, the most striking characteristic of *Eminent Monks* should be the miraculous ability of the biographees. To extend the current studies, this paper attempts to re-evaluate the features of *Eminent Monks* by investigating Hui Jiao’s writing motivation, the mystic plots, the criteria of selection, the personality of biographees, the secondary characters, space and background, etc. This research suggests that *Eminent Monks* uses a dual “holy rhetoric” — superhuman / human and holy / mundane — to impress the readers and propagate Buddhism.

Keywords: biography, religious figures, *Biographies of Eminent Monks*, holy, mundane