

宗教傳記的編輯與創作——以梁·《高僧傳》為例

王志宏

目次：

- 1.0 前言 Foreword
- 2.0 「序」中所呈現之「導論」作用 Introduction in the preface
 - 2.1 撰述動機 Motivation
 - 2.2 僧傳存在的目的 Purpose
 - 2.3 切入議題核心的進路 Approach
 - 2.3.1 議題與論域 Topic and categories
 - 2.3.2 例示脈絡 Discourse
 - 2.4 鉅細糜遺的研究方法 Method
 - 2.4.1 建立架構 Framework
 - 2.4.2 可作解釋的模型確立 Model for interpretation
 - 2.4.2 採「封閉式」分類 Classification
- 3.0 本傳運用史料之考察 Choice of sources
 - 3.1 傳成後史料之亡佚 Destruction of sources
 - 3.2 前人雜錄之影響 Influence of *zalu*
 - 3.3 僧祐及寶唱之影響 Influence of Sengyou and Baochang
- 4.0 本傳之體例分科 Classification of the *ke*
 - 4.1 分科面臨之問題 problems of the classification
 - 4.2 分科兩大原則 two principles of the classification
 - 4.2.1 周延性 complete coverage
 - 4.2.2 互斥性 mutual exclusiveness
 - 4.3 分科之舉例：(以【興福篇】為例) example: chapter on *Xingfu* (benefactors)
- 5.0 結論 Conclusion

1.0 前言

梁·《高僧傳》作者慧皎(497~554)，鑑於以往僧傳所收錄之內容都是以「名僧」為主，其以為不妥當，於是重新以「高節」為抉擇標準來編輯集傳，他在「序」中明白表示，僧傳有「昭明遺法，敦厲後生」之使命。¹ 雖然表示他是「述而

¹ 本文所用之材料取自《大正新修大藏經》(台北：新文豐出版公司，1994，修訂一版)收錄之《高僧傳》(以下簡稱《傳》，而其中僧人傳紀部分簡稱「傳」，特此區別)·興福篇：T50n2059, pp. 409b~13a。「論」(含贊)(以下簡稱「論」)：pp. 413a~b。「序」(以下簡稱「序」)：pp. 418b~9a。傳末作者慧皎與王曼穎之書「信」：pp. 422b~3a。以下附註 T 為代表《大正新修大藏經》，Tn 冊數 n 經號，_p 代表頁數。

不作」地傳述僧人記實，不過我們仍然發現慧皎並非單純地整理傳紀資料，他剪裁歷代流傳的資料，並融會了佛經內涵作「論」評述與作「贊」稱頌。他的作法「開例成廣」被大眾奉為圭臬。這樣浩翰繁複的寫作工程，需要清晰嚴謹的思路，而慧皎也在「序」中展現了如現代學術論文「導論」的作用，說明結構與方法。

本文除了比對較有影響的《出藏記集》（僧祐 444~518）和《名僧傳》（寶唱？），以釐清「分科」與「創例」的關鍵。慧皎基於「德」與「業」作為選傳與分科的尺度，有其創見，而傳中「論」、「贊」有解釋批判，相當具有價值。

2.0 「序」中所呈現之「導論」作用

慧皎在《高僧傳》「序」之結構中充分表達其寫作「動機」、「論域」和「設限」，其方式與現代一般學術論文之「導論」相較，已具相當的架構，以下列一般論文導論架構：

動機與目的
進路與方法
策略與步驟

筆者於此處試將「序」節錄，並加以現代目次套用標示之，以利讀者比對而有整體概念，故文中文言體部分，並未作完整的語體翻譯，相關要義之闡釋，則於後章說明：（以下「序」之部分引自 T50n2059, pp. 418b~9a）

2.1 撰述動機

至道沖漠，假蹄筌而後彰；玄致幽凝，藉師保以成用。（T50n2059, p 418b）

「序」之開頭即開宗明義地表示了僧傳價值。其意思是說：至高之道是沖虛恬漠，不容易把握，而須假文字作為「蹄筌」工具來彰顯其道理²；而玄妙之極致幽深凝然，需要藉由師資將其弘展而達成實用。

除了表達了僧人弘法之重要性以外，更襯託出僧傳記載流傳其行誼之必要。就像「辯忠烈孝慈」以「定敬君之道」；「明詩書禮樂」而「成風俗之訓」，又因佛法十分深奧，需要先哲典範為人啟發信心。所以激起了作傳的動機。

2.2 僧傳存在的目的

接著慧皎說明高深的佛法必需弘傳有人，而且是能夠顯揚真理的《高僧》，這也就是其選材之「德業」中之「高節品德」，以下為其入傳以「德」標準：

能仁³之為訓也，考業幽微，則循復三世；言至理高妙，則貫絕百靈。若

²「蹄筌」：在《莊子，外物篇》有「筌者所以在魚，蹄者所以在兔」，喻道在言外之，言之則失其道，所以道家有「得意忘象」、「忘筌取魚」的思維方法。

³ 為梵語 wakyā 之意譯。音譯為釋迦。釋迦，乃印度種族之名；因釋尊係出身於釋迦族之賢

夫啟十地以弁慧宗，顯二諦以詮智府，窮神盡性之旨。管一樞極之致，余教方之猶群流之歸巨壑。眾星之共北辰悠哉邈矣！信難得以言尚至，迺教滿三千，形遍六道，皆所以接引幽昏為大利益，而以淨穢異聞昇墜見。（T50n2059, _p 418b）

其謂佛法能「窮神盡性」，令人徹底開發智慧，其具有相當的影響力，所以餘教效仿，就如同「群流之歸巨壑，眾生之共北辰」，雖然佛法能夠「接引幽昏」「為大利益」，但是因為個人因緣不同，會有「淨穢異聞，昇墜殊見」的情形，可能有人無法聽聞正法，誤入歧途，非但不能超脫，反而墜入邪見。慧皎透露出這樣的危機意識，同時也強調僧傳是樹立學習對象的範本，其中選材和文字思想的表達不得不慎重。

2.3 切入議題核心的進路

2.3.1 議題與論域

接著例示西來或本土種種不同風格之僧相，也就呈現各種不同的佛教弘法事業，此處是其選才中「德業」主題的「業」：

鴻風既扇，大化斯融，自爾西域名僧，往往而至、或傳度經法、或教授禪道、或以異跡化人，或以神力救物。自漢之梁，紀曆彌遠，世涉六代，年將五百。此土桑門含章秀起，群英間出送有其人，（T50n2059, _p 418b）

而自從佛法東傳，西域的名僧接踵而至，弘法之行徑多元不一，光從表相是不能判斷其內涵精神，故需要分科說明。其所設定的論域，在空間與人事物方面，主要針對佛法東傳之後，有西域名僧來傳度經法，有人來華教禪道，有人顯化神異奇跡來教化人，有人用神祕的力量來啓化萬物，這些項目都具有宗教意義；另外，在時間上則是自漢朝到梁朝六代近五百年，地域上包括本國優秀輩出之出家僧人，

2.3.2 例示脈絡

慧皎例示了前人和僧傳有關的著作，並粗略地歸類，加以評判：

眾記錄敘載各異：

沙門法濟偏敘「高逸」一跡；沙門法安但列「志節」一行；沙門僧寶止命「遊方」一科；沙門法進迺通撰傳論，而辭事闕略。並皆互有繁簡，出沒成異。考之行事，未見其歸宋。

臨川康王義慶《宣驗記》及《幽明錄》。大原王琰《冥祥記》。彭城劉俊益《部寺記》。沙門曇宗《京師寺記》。太原王延秀《感應傳》。朱君台《徵應傳》。陶淵明《搜神錄》，並傍出諸僧敘其風素，而皆是附見，亟多疏闕。

人，故被尊為釋迦牟尼（梵 wakyā -muni）。muni，寂默、賢人之義。一般亦以 wakyā 之譯語「能仁」，稱呼釋尊。《修行本起經》T3n184, _p 462b：「汝卻後當得作佛，名釋迦文（漢言能仁）。」

齊竟陵文宣王《三寶記傳》，或稱「佛史」、或號「僧錄」，既三寶共敘，辭旨相關，混濫難求，更為蕪昧。

瑯琊王巾所撰《僧史》，意似該綜，而文體未足。

沙門僧祐撰《三藏記》。止有三十餘僧，所無甚眾。

中書郎[郗-巾+厶]景興《東山僧傳》、治中張孝秀《廬山僧傳》、中書陸明霞《沙門傳》各競舉一方，不通今古，務存一善，不及餘行（T50n2059, _p 418c）。。

引文中可以指出，慧皎發現各家記錄敘載的內容差異很大，而且多有偏頗，他舉出當時參考之十七位作者（十八部著作）疏漏：

- 1.沙門法濟（只偏重敘述「高逸」行跡的一種僧人）。
- 2.沙門法安（但列出「志節」行爲一種僧人）。
- 3.沙門僧寶（止於命題「遊方」這一科）。
- 4.沙門法進迺通撰傳論（辭彙描寫事實簡略，而且都有繁簡不同，或顯出不同的地方，考察這些事件，並沒有依據）。
- 5.臨川康王義慶《宣驗記》及《幽明錄》。
- 6.大原王琰《冥祥記》。
- 7.彭城劉俊《益部寺記》。
- 8.沙門曇宗《京師寺記》。
- 9.太原王延秀《感應傳》。
- 10.朱君台《徵應傳》。
- 11.陶淵明《搜神錄》（這面這些「雜傳」都有傍出諸僧人，敘述他們的風貌和素養，但都是附帶的看法，有很多的疏失和闕漏）。
- 12.齊竟陵文宣王《三寶記傳》，或稱《佛史》，號《僧錄》，（將佛、法、僧「三寶」共置一處敘述，辭彙旨趣要互相關聯，卻混雜浮濫很難找到，而且蕪亂不明）。
- 13.瑯琊王巾所撰《僧史》（意思相似，主題也符合應該綜，而文體也充足）。
- 14.沙門僧祐撰《三藏記》。（止有三十餘僧，所漏失的很多）。
- 15.中書郎郗景興《東山僧傳》。
- 16.治中張孝秀《廬山僧傳》。
- 17.中書陸明霞《沙門傳》（「上面幾個僧傳15.16.17，各舉一方的重點，不貫通今古。希望留存一種善行而不顧及其餘的善行）。

另外，慧皎特別指出在他同一時期，有人只選錄有名氣的僧人，這讓他很不以為然：

逮乎即時，亦繼有作者，然或褒贊之下，過相揄揚；或敘事之中，空列辭費，求之實理無的可稱；或復嫌以繁廣刪減其事，而抗跡之奇，多所遺削，謂「出家之士，處國賓王，不應勵然自遠，高蹈獨絕。」尋：「辭榮棄愛本以異俗為賢，若此而不論竟何所紀！」（T50n2059, _p 418c）

以上也就是慧皎有別於其他作傳者的擷取角度不同，因鑑於以往的僧傳總

是以「名僧」為主⁴，他認為僧人的本質應該捨棄世俗的虛幻，如果不論述僧人的核心價值，那樣的著作存在的價值也就被質疑了。

2.4 鉅細靡遺的研究方法

慧皎因為不滿前人著作的偏執，所以他決定自己另闢蹊徑，他為跳脫出佛教圈內的狹隘視野，展開不同前人的研究方法：

嘗以暇日遇覽群作。輒搜檢雜錄數十餘家。及晉宋齊梁春秋書史、秦趙燕涼荒朝偽曆、地理雜篇、孤文片記。諮博諮古老，廣訪先達。校其有無，取其同異。T50n2059, p, 418c

在引文中，慧皎列出了搜尋資料的範圍，計有以下各類：

1. 雜錄數十餘家。
2. 及晉宋齊梁春秋書史。
3. 秦趙燕涼荒朝偽曆。
4. 地理雜篇。
5. 孤文片記。

我們發現他搜尋相關的「雜錄」數十餘家，另外有尋找史地的材料，其中甚至包含被認為不是正統的非官方資料——「偽曆」，他連一些不完整的片段資料也不放過。除了文獻之外，更是包含了現今所謂「口訪歷史」，還有深入到社會階層作「田野調查」，探求故事的例證，以補史料文獻之不足，在比對之後，統計相同和差異的地方，由此可見其作傳之嚴謹態度。⁵

2.4.1 建立架構

慧皎完整地參考了前人脈絡之後，也對這些著作瞭然於胸，他開始規劃新的僧傳的整體架構：

始于漢明帝永平十年，終至梁天監十八年，凡四百五十三載⁶

二百五十七人，又傍出附見者二百余人

開其德業，大為十例」：「一曰譯經、二曰義解、三曰神異、四曰習禪、五曰明律、六曰遺身、七曰誦經、八曰興福、九曰經師、十曰唱導。(分科)

他在集傳中，時間 67-519A.D；列出「主傳」（257 人）和「附傳」，並分成十科

2.4.2 可作解釋的模型確立

他確立了該集傳裡所選取的標準有兩個：

⁴ 這裡應該是指寶唱所著的《名僧傳》，因礙於同一時期，不便直接指名道姓。

⁵ 本傳寫作含括的範圍年代是「始于漢明帝永平十年。終至梁天監十八年（西元 519 時慧皎四十歲）」。所以不只是文獻的處理，也包含了當代的人物。見 T50n2059, p 418c。

⁶ 於興福篇，法獻傳中：「獻於西域所得佛牙及像，皆在上定林寺。牙以普通三年（522）正月，忽有數人並執仗……」見 T50n2059, p 412a。大概是完成於天監十八年（519），而至普通三年（522）時，仍有修改。

「德效四依」⁷：品德符合

「功在三業」：對眾人的身、口、意三方面的「業」都有正面的幫助者⁸。

各科之評價原因如下：

1. 傳譯之勳。或踰越沙險。或泛漾洪波。皆忘形殉道。委命弘法。震旦開明。一焉是賴。茲德可崇。故列之篇首。
2. 至若慧解開神。則道兼萬億。
3. 通感適化。則疆暴以綏。
4. 靖念安禪。則功德森茂。
5. 弘贊毘尼。則禁行清潔。
6. 忘形遺體。則矜吝革心。
7. 歌誦法言。則幽顯含慶。
8. 樹興福善。則遺像可傳。(T50n2059_p 0419a)

如引文所示，「傳譯之勳……茲德可崇。故列之篇首……」他將譯經篇放在第一卷，是有其價值判斷的。他有了依照經典所樹立的模型，根據這個理論而另開兩科，有別前例：

其轉讀宣唱。雖源出非遠。然而應機悟俗。實有偏功。故齊宋雜記。咸條列秀者。今之所取。必其製用超絕。及有一分通感。迺編之傳末。如或異者非所存焉。凡十科所敘。

2.4.2 採「封閉式」分類

以上各科在分類上雖是路徑不一樣(「軌跡不同」)、接觸感化對象不同(「化洽殊異」)，但是其功能。而且其科目都是所有經典裡所稱道讚美，以往的聖賢也褒揚敘述。「群經之所稱美，眾聖之所褒述」。故即使其分出之種類再多，其終極目的仍是一致的。

2.4.2 論述策略

慧皎爲了讓讀者可以對整個集傳有鳥瞰的視野，不致於「見樹不見林」的偏執，所以他

討核源流商榷取捨，皆列諸贊論，備之後文(傳論分述)

「論」所著辭，微異恆體，始標大意類猶前序。未弁時人，事同後議。若間施

⁷北涼天竺三藏曇無讖譯《大般涅槃經》〈如來性品〉第四之三：「如佛所說：是諸比丘當依四法。何等爲四：依法不依人。依義不依語。依智不依識。依了義經，不依不了義經。如是四法應當證知非四種人」 T12n0374_p 401b

⁸業力觀是解釋善惡問題的主要方向，(梵文：arjuna) 1. 身業就是由身體行爲所做的業；
2. 口業就是由語言行爲所做的業； 3. 意業就是念頭；身、口之所造業都是隨著念頭而造是業，念善則造善業，念惡則造惡業。

前後。如謂煩雜，故總布一科之末。通稱為「論」。（論的措置：T50n2059, _p 419a）

集結散見版本：

凡十科所敘，皆散在眾記，今止刪聚一處，故述而無作，俾夫披覽於一本之內，可兼諸要。

刪除原因：

其有繁辭虛贊或德不及稱者，一皆省略。

篇幅總數：

故述六代賢異，止為十三卷，并序錄合十四軸，號曰《高僧傳》。

標明主旨：

因為「自前代所撰，多曰『名僧』。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。故省名音代以高字。」

疏漏備註：

其間草創或有遺逸，今此一十四卷，備贊論者意以為定，如未隱括，覽者詳焉。

從以上的例示，不難看出慧皎「序」的佈局策略之嚴密，開宗明義說明了作傳的論述之動機，闡明僧傳留傳的目的使命，幫助讀者對僧傳的「前瞭解」作引導，並且詳實地展現其史料來源與前人脈絡，以自己開創的進路切入價值核心，並以「高僧」的模型作為處理原則，針對議題的運用妥善的方法解決化雜為簡的問題，讓豐富的內涵依「科」分類系統化。難能可貴的是，他對以往的著作都能作適切地批判，而其本身也將理念及過程向讀者作明確地交待。甚至文末提醒讀者：「其間草創或有遺逸……如未隱括，覽者詳焉」，不同於古代一般文人著書以「藏之名山」或「傳諸同好」的狹隘心態，而是具有學術開放的前衛精神。

3.0 本傳運用史料之考察：

3.1 傳成後史料之亡佚

慧皎「學通內外」又「博訓經律」⁹，可從其著作字裏行間看出他是一位精

⁹ 《續高僧傳》中形容他「學通內外博訓經律。住嘉祥寺。春夏弘法秋冬著述」。見 T50n2059, _p 471b 又本傳末後之龍光寺僧果所記序「法師學通內外善講律」見 T50n2059, _p 423a。有學者懷疑這段題記，因為僧果和慧恭都有其人，見於〈勝天王般若經序〉；但是這段記載，不僅道宣的《續高僧傳》「慧皎傳」中未提及，其前的隋·費長房《歷代三寶紀》卷十一和其後唐·智昇《開元釋教錄》卷六及五代·義楚《釋氏六帖》卷中所記載慧皎事跡都沒有言及。不過書者以為古人錄書，多所裁削，尤其此題記之性質，純屬個人註記，並非各抄本皆有，而且兵荒馬亂

通經典的學問僧。雖然慧皎在其《高僧傳》〈序〉中明白地列出他所用的資料，但是當時前後之著作，在現代大多已經失傳了，其原因如下¹⁰：

慧皎住錫「宏普寺」時（該寺有豐富的藏書）¹¹，正巧性嗜搜書之梁孝元帝蕭繹(508~554A. D.) 當時為江州刺史¹²，因地緣方便而常親近慧皎，並就其搜聚典籍，其中也包括了《高僧傳》序中所列慧皎之參考典籍。¹³ 但是後來當北周軍隊侵入郢都時，蕭繹竟怨嘆「讀書無用」而引火焚書¹⁴，連文德殿的國家藏書也毀之一炬。¹⁵（約當此時，北方的魏收也在完成《魏書》之後，以私心而盡

之際，後代經錄家所獲，並不一定是此本，或而日後再出現亦為可能，故此處採保留態度。見蘇晉著〈慧皎傳〉收錄於《中國佛教人物與制度》（台北：彙文堂，1987 在台一版）_p 95。

¹⁰參考鄭郁卿著《高僧傳研究》（台北：文津出版社，1980 初版）_p 13

¹¹見《高僧傳》卷十四末有龍光寺僧果的題記云：「會稽嘉祥寺慧皎法師，……梁末承聖二年（552）太歲癸酉避侯景難來至湓城(今山西九江)，少時講說，甲戌年二月捨化，時年五十有八。江州僧正慧恭經始葬廬山禪閣寺墓。」 T.50n2059, _p 423a。

¹²蕭繹當江州刺史時約為(540~547 A. D.)。「(大同)六年，出為使持節、都督江州諸軍事、鎮南將軍、江州刺史。太清元年，徙為使持節，都督荆、雍、湘、司、郢、寧、梁、南北秦九州諸軍事，鎮西將軍、江州刺史」。見唐·姚思廉撰《梁書》。收錄於楊家駱主編《新校本梁書附索引》（台北·鼎文書局，1991 七版）。本紀五〈元帝傳〉_p 113。

¹³ 梁元帝撰《金樓子·聚書篇》：「就會稽宏普寺惠(慧)皎道人搜聚」「張豫章縮經餉(捐贈)書如《高僧傳》之所列」見《隋書 2》《金樓子·聚書篇》卷十，梁元帝撰。收錄於楊家駱主編《新校本隋書附索引》（台北·鼎文書局，1991 七版）_p 1006。其中所記，張縮作豫章內史，是在梁武帝大同五年(539)。豫章(今江西南昌縣)晉初本為荊州及揚州所治，後移治尋陽(今江西九江縣)，梁時又移江州治豫章。見《高僧傳研究》鄭郁卿 著；(台北：文津出版社，1990，)_p 13

¹⁴ 梁元帝(時為湘東王)聯合始興(今廣東曲江縣)太守陳霸先(即陳武帝)於湓口(今江西九江縣西)大破侯景軍於姑孰，侯景之亂乃定，是為梁大寶二年(551)，552 年遂即帝位，改元承聖，見薛瑜著《中國通史》（台北，大中國圖書公司，1980 四版）_p 298。梁簡文帝(550~551 A. D. 在位)「大寶二年(550)八月，侯景叛亂，侯景登東宮牆射城內，至夜，簡文募人出燒東宮臺殿遂盡，所聚籍圖數百廚，一皆灰燼」參閱《南史》楊家駱主編；（台北：鼎文書局，1991，第三冊），_p 1999。可見七萬冊是亂後所整理出來的總數。《隋書·經籍志》記：「元帝克平侯景，收文德之書及公私經籍，歸於江陵，大凡七萬餘卷。周師入郢，咸自焚之」

¹⁵梁朝之文德（殿），相當於今日之國家圖書館，見《隋書》卷三十二志第二十七〈經籍一〉：「梁初，祕書監任昉，躬加部集，又於文德殿內列藏眾書，華林園總集釋典，大凡 23106 卷，而釋氏不豫焉。」後阮孝緒更為七錄，即經典錄、記集錄、子兵錄、文集錄、技術錄、佛錄、道錄等七錄」_p 907。明·覺岸著《釋氏稽古略》當其被西魏恭帝(554~557 A. D. 在位)攻陷京都時(554)蕭繹是四十七歲，竟以「余讀萬卷書，猶有今日」為由，而盡焚古今圖書十四萬卷。」又卷二_p 801c 亦記：「十一月西魏逼江陵，……，帝入東閣竹庭，命舍人高

焚所有資料¹⁶)，由於侯景之亂及蕭繹的焚書，加上北周滅佛毀經，當隋統一中國時，全國藏書量，不過一萬多冊¹⁷，即使後人有所收集整理，也無法達到往昔之水準。

慧皎當時所引用的資料大多已經亡佚¹⁸，「序」中列出其所參考目錄書名(含評語)之十八部「雜錄」，今多已不存，僅有極少殘卷散見各單本。想還原當時各作者之看法是不可能了，只能散見於《高僧傳》中之片段探求一些蛛絲馬跡。¹⁹ 不過本文所要探討的是其經營過程，從其評語中可略知梗概，故各錄內容細節在此不深入討論²⁰，而針對其中對《高僧傳》體例較具體影響之著作：僧祐《出藏記集》及寶唱《名僧傳》，作較深入之探討。

3.2 前人雜錄之影響

《高僧傳》序中所言搜檢的雜錄有「眾記錄敘載各異」十七人等十八部傳記，(T.50n2059_p418b~c)。並於文記下他對各錄的評論如上述(見 2.3.2 例示脈絡)

慧皎又說「逮乎即時，亦繼有作者」(T50n2059_p 418c)，也就是說當時仍有人正陸續地作僧傳²¹，不過慧皎也不客氣地指出其中的缺點：

善寶，焚古今圖書十四萬卷」；但是梁元帝在《金樓子聚書篇》：「今年四十六歲，自聚書來四十年，得書八萬卷」，《金樓子聚書篇》說其 46 歲時藏書有八萬多卷，(已經包含了 44 歲平侯景時所數的七萬冊)，西魏軍攻陷建康時是 47 歲，所以其所焚毀之書應是八萬多卷；不是十四萬冊。

¹⁶ 見楊家駱編《新校本魏書并附西魏書四·釋老志》，(台北：鼎文書局，1980 六版)_p 3025。

¹⁷ 隋開皇初年，散騎常侍、秘書監牛弘以典籍遺逸的理由，上表請開獻書之路。參閱《隋書》卷四十九列傳第十四〈牛弘傳〉，pp. 297~298。所以開皇三年隋文帝乃下詔以「獻書一卷，資縑一匹」的方式，購求遺書於天下。參閱《隋書》卷一帝紀第一〈高祖〉上，_p19。

¹⁸ 根據鄭郁卿氏所考，張綰作豫章內史時，是大同五年(西元五三九年)，他認為慧皎(時年四十四)寫成的《高僧傳》是在當時為元帝(繹)所收。見鄭郁卿著《高僧傳研究》(台北：文津出版社，1990)_p 12。

¹⁹ 從另一角度看來，《高僧傳》不啻保存了一些已經亡逸了的寶貴資料；儘管傳中可能記載和史實不符之處，但畢竟在當時不可能有如現代的考古資料可以作參考，而這也是顯示其舉出的許多例子，忠實地記錄了當時一部分當時佛教界所存的觀念。

²⁰ 詳情請見鄭郁卿著《高僧傳研究》第二節〈高僧傳其書〉，其中詳細討論各家傳錄。(台北：文津出版社，1990) pp. 15~30。

²¹ 此處批評，一般學者都以為全是針對《名僧傳》而言，如日人牧田諦亮〈高僧傳 成立〉、

或褒贊之下，過相揄揚；或敘事之中，空列辭費，求之實理，無的可稱；或復嫌以繁廣，刪減其事，而抗跡之奇，多所遺削，謂出家之士。處國賓王。不應勵然自遠，高蹈獨絕。（T50n2059, _p 418c）

歸納有以下三點：

1. 過分讚揚
2. 言辭過分修飾，沒有主題說理。
3. 因嫌繁廣，反而將特立獨行的重點遺削了。

慧皎更進一步指出，將「抗跡」不迎合俗世的奇人「遺削」了，也是因為當時該作者竟然對出家僧人的有價值觀的偏差：以為出家，身為國內一份子，就要敬奉君王，還要「處國賓王」，如此觀念之下，策勵自己遠離塵世，以高標準而獨行卓絕的行為，反而被認為是沒有價值的。慧皎標注了他的看法：

（尋）辭榮棄愛²²，本以異俗為賢，若此而不論，竟何所紀

慧皎認為原來出家必須辭別虛榮，放棄愛執，本來就是與世俗有所區別的行為視為賢能，如果連這樣的事蹟都不論述，那究竟還有什麼可以記載！傳中僧人應有高超行誼，不附於流俗媚世求名，才能提昇僧格層次。或許他認為身處模糊觀念瀰漫的時代中，不該應再沈默了，這使得他的使命感油然而生起，「僧傳」的意義並不止於俚俗抄寫，必須有豐富的史料考據來支持並以正確的理念貫穿，於是他開始搜檢資料（見前述2.2.3「例示前人脈絡」）

不過在唐·道宣在《續高僧傳》中，也指出其缺點：

緝哀（「聚」意）吳越敘略魏燕。良以博觀未周。故得隨聞成采
（T50n2060, _p425a）

這當然是因為南北對峙而導致只能緝聚南方吳越的史料，魏燕北方因政權主體不同，也就無法取得，所以會令身處全國統一的道宣覺得慧皎有視野比較狹小、只能憑耳聞消息而無文獻考據、甚至「同世相侮」不夠客觀、「中原隱括，未傳簡錄」……等等的缺陷，道宣把以上的看法當成是本傳的缺失，事實上當時的資訊並不能和唐朝時代相提並論。

鄭郁卿《高僧傳研究》、陳士強《佛典精解》等，但是筆者以為：從其序中「（本傳）號曰高僧傳，自前代所撰，『多』曰名僧……」由此推測，冠以「名」僧之傳不止寶唱一本。又王曼穎所稱「唱公纂集，最實近之，求其鄙意，更恨煩冗」，王曼穎對前面著者皆直稱其名，唯寶唱尊稱「唱公」，可謂敬之，比較前面的傳錄，寶唱可以算是「最實近之」了，只不過有格調稍低，敘述比較煩冗罷了。可能當時仍有人繼續作以「名」為主之類僧傳，或亡佚，或因《高僧傳》出爐而消聲匿跡也不無可能。

²² 「尋」：「思求」意。此處作用如今人之「注釋」。古人在文中參入自己意見，往往以「尋」字標明。

凡是涉及史料的判斷，總是要到外緣勢力退失後，才算客觀。致於傳紀的寫作，古代的人物往往史料不足，而於同代人物卻又未能「蓋棺論定」，這的確有相當的難度。若是沒有人文素養，則不容易勝任；我們另外例示王曼穎寫給慧皎討論的書信中(T50n2059,pp.422c~a)，對各家傳紀的批評²³，此處頗能反映出其與慧皎對當時各錄不滿之共同觀點，除了指出各家諸如典故攙糅、張冠李戴、說明不盡合理、未能把握重點……等之通病外，也例示出各家傳紀具體缺點及不足之處：

- 1.景興偶採居山之人。
- 2.僧寶偏綴遊方之士。
- 3.法濟唯張高逸之例。
- 4.法安止命志節之科。
- 5.康泓專紀單開。
- 6.王秀但稱高座。
- 7.僧瑜卓爾獨載。
- 8.玄暢超然孤錄。
- 9.唯釋法進所造。王巾有著意。存該綜可擅一家。然進名博而未廣。巾體立而不就。(「梁來作者亦有病諸。」以下是梁朝以後。)
- 10.僧祐成蘭既同法濟之責。
- 11.孝秀染毫復獲景興之誚。
- 12.其唱公纂集最實近之，求其鄙意更根煩冗。

而曼穎信未美稱慧皎寫傳的創新「製始」，是所謂「不刊之鴻筆」，而且「綿亙古今，包括內外」，也就是除了佛教典籍之外，儒道理論也融合其中。而這樣的體例，其另一個作用是「以高為名，既使弗逮者恥；開例成廣，足使有善者勸」(T50n2059, p 422c)，如此特出「高」之標榜，就有推動輿論和導正風的企圖了。信中接著又說：

向之二三諸子，前後撰述，豈得挈長量短，同年共日而語之哉！

²³ 在《梁書·南平王偉傳》卷二十二中知道，太原王曼穎卒時，「家貧無以斂」卷三十六【江革傳】：「傍無姬侍，家徒壁立，世以此高之。」傳中又記江革將為延明加害時稱「建安王」（偉）必為營理其後事，而在天監十七年（518）已改名為封南平郡王，故鄭郁卿推敲他應該在這一前死亡（時慧皎三十九歲），換句話說，慧皎能夠和他討論《高僧傳》的論贊，也就限於前幾年，也就是說《高僧傳》的完稿應該早於這一年。參考鄭郁卿著《高僧傳研究》（台北：文津出版社，1980 初版）_p 12。但是這樣的推算似乎不夠周密，因為江革可能是基於念舊而仍以「建安王」來稱乎已經改名為南平郡王的蕭偉。又本傳中記載：「建安王所苦稍廖，本卒已康復，王後改封，今之南平王是也。」T50n2059, p 412b。

這表示在當時同時有人也在撰述，只不過沒有慧皎突出。慧皎給王曼穎的信中表示其原初作傳的目的是「自備疏遺」，後來決定推廣，自己嫌稱「辭語陋拙」而請王曼穎一起討論。因為他是一位「學兼孔釋，解貫玄儒」博學之士，而且又具有「抽入綴藻，內外淹劭」的文采，所以慧皎想借重他的長才，請他詳閱。並去除鄙俚用辭，其中又特別著重其所著之「贊論十科，重以相簡」。而且託付王曼穎「如有紕謬，請備斟酌」予以校訂，並在必要時加以潤飾。
(T50n2059,pp. 422c~3a)

上文表現出慧皎在作《高僧傳》時，在「論贊」上所下的功夫和期許。其著作中之「傳」的部分，是匯集了歷代「散在眾記」的僧傳並參考其他的著作而「刪聚一處」，而且是「述而不作」，所以並沒有太多需要斟酌的地方，倒是他個人以「德業」為標準的選材及十科分類，是一種創見，而且他又以「論贊」表現本身獨到的看法，除了其「昭明遺法，敦厲後生」使命感之外，也要對當時輿論和觀點做出適切的回應，故在用典修辭方面顯得十分慎重。

3.3 僧祐及寶唱之影響

道宣在《續高僧傳》之：「又以唱公所撰名僧頗多浮沈。因遂開例成廣。著高僧傳一十四卷」。²⁴他指出慧皎的寫作，除了標榜「高僧」之外，是因循寶唱《名僧傳》的寫作方式加以改造開展。而事實上比較了兩人的作品，在資料的引用和格式的運用上可能有所承襲，基於理念的不同，在取捨佈局上，可以說是呈現出完全不同的風貌。

寶唱本身即是僧祐的弟入室弟子，在《名僧傳》之序中也說自己就學於僧祐。²⁵自謙作傳是對僧祐的作品「禮誦余日」之後「捃拾遺漏」，其收錄的人物四〇五人，數目似乎為前傳之十二倍；事實上，因為僧祐所集之傳紀，並不只是《出三藏記集·傳》第十三卷(T55n2145,pp.94c~114a)中所列出之三十二人，值得注意的是僧祐自己所做〈釋僧祐法集總目錄〉中，將自己畢生的作品作了整理。²⁶其八部作品中含有僧人傳紀的如《薩婆多部相承傳》五卷、《法苑集》十卷、《弘明集》十卷、《法集雜記傳銘》十卷…等，多有僧人傳記散見其中。因為其《出三藏記集》之僧傳是以譯經事業，當然在傳紀方面當然是以此科

²⁴見唐·道宣《續高僧傳》T50n2060, _p 471b,又 _p 425a 中云：「昔梁沙門金陵釋寶唱撰名僧傳。會稽釋惠皎撰高僧傳。創發異部品藻恆流。詳核可觀華質有據。」

²⁵「竊以外典鴻文布在方冊，九品六芸尺寸罔遺。而沙門淨行獨亡紀述，玄宗敏德名絕終古，擁歎長懷靡茲永歲。律師釋僧祐。道心貞固高行超邈。著述集記振發宏要，寶唱不敏，預班二落，禮誦余日，捃拾遺漏。」此段為道宣取用於《續高僧傳》T50n2060, _p 427c

²⁶其自序：「旦夕諷持四十許載，春秋講說七十餘遍……總其所集凡有八部……」T55n2145, _p 87c

為主。

寶唱本身是一位博學多聞的學問僧²⁷，他在《名僧傳》中，將傳紀加以分科，並在每一科下設子目，子目之下又有細類，應該是將經錄人之僧傳抽出單行成本。

此處試著將例舉三本著作中相近之主題，《高僧傳》〈興福篇〉、《出三藏記集》〈雜圖像〉目錄，及寶唱《名僧傳》（抄）卷二十七〈造經像苦節第六〉及卷二十八〈造塔寺苦節第七〉中所列之造像興福之事，做一比對：

慧皎 (496~554) 《高僧傳》	僧祐 ²⁸ (444~518). 《出三藏記集》〈雜圖像〉 T.55n2145, _P92	寶唱(?) 《名僧傳》卷二十七〈造經像苦節第六〉及卷二十八〈造塔寺苦節第七〉
釋慧達一	長干寺阿育王金像記第一	晉長干寺惠達五(慧達)
釋慧力三	晉孝武世師子國獻白玉像記第十一	晉瓦官寺惠力二(慧力)
釋慧受四		晉安樂寺僧受一
釋曇翼六		宋江陵長沙寺法翼十六(曇翼、僧翼)
釋僧洪七	瓦官寺釋僧洪造丈六金像記第三	宋瓦官寺僧供三(僧洪)
釋僧亮八	荊州沙門釋僧亮造無量壽丈六金像記第四	宋江陵鹿山寺僧亮七
釋法意九		宋延賢寺法意十二
釋慧敬十		宋祇洹寺惠敬二十一(慧敬)
釋法獻十二	定林獻正於龜茲造金槌鑠像說第七	宋番禺祇洹寺法獻二十
釋僧護十三	太尉臨川王成就攝山龕大石像記第二	
釋法悅十四	宋明皇帝造丈四金像記第六 光宅寺丈九無量金像記第九	

其中《高僧傳》有十四位中有九位是採用《名僧傳》²⁹，七位取自《出三藏

²⁷ 道宣在《續高僧傳》中形容他是「寓目流略便能強識。文采鋪瞻義理有聞。」見 T50n2060_p 4426b 曾參與梁武帝敕僧旻撰《眾經要抄》，智藏撰《義林》、法朗註《大般涅槃經》，除了《名僧傳》之外又著《經律異相》、《眾經目錄》等著作，_p 426c

²⁸ 「天監十七年五月二十六日卒于建初寺。春秋七十有四」見《高僧傳》T.50n2059, _p 402c

²⁹ 其中描述大致雷同，但是有些關鍵處記載竟大有出入，例如在《名僧傳抄》中【僧供】(僧洪)因私自鑄像而坐罪。²⁹是「一心念觀世音，兼晝夜誦經」但是在《高僧傳》之中所載是「唯誦觀世音經，一心歸命佛像」這很顯在方法上是有很大的不同，因為在《名僧傳抄》中，對觀世音的感應有八件之多，而其中所謂「誦念」是以持名號為主。沒有念一本《觀世音經》的記載。見《萬字續藏》第一三四冊，(台北：新文豐出版公司，一版·)pp. 27b~33b. 或單行本《名

記集·傳》，其中也有重疊，從以上的略表可以看出，三位作傳者所取的角度不盡相同。這關係到個人的理念問題。不過由此也可看出，慧皎除了受師承自僧祐之寶唱的影響，其直接吸收僧祐的作品也是相當有可能的。³⁰

儘管慧皎不滿意前代多曰「名僧」，以為「實行潛光，則高而不名；寡德適時，則名而不高，所以名《高僧傳》」（T50n2059_p 419a），但是他還是採用了許多寶唱《名僧傳》的分科方式而加以改造。³¹ 寶唱所撰的《名僧傳》已經亡佚了，所幸日本笠置寺沙門宗性所抄之《名僧傳抄》中，留下了寶貴的資料。³² 在《名僧傳抄》中，含「目錄」、「抄」、「說處」三個部分，其中「目錄」可以看出寶唱的分科：

1.法師 2.律師 3.禪師 4.神力 5.苦節 6.導師 7.經師。而其中所收錄共 405 人。

³³

《高僧傳》之分科：

**1.譯經 2.義解 3.神異 4.習禪 5.明律 6.亡身 7.誦經 8.興福 9.經師 10.導師。
（總人數 257+267(附傳)=524）**

以下列表略作比對，但是因為其主旨不同，所以以下的對比並不理想：

僧傳抄·補續高僧傳》_p 9

³⁰ 慧皎的《高僧傳》〈序〉之中說：「沙門僧祐撰《出三藏記》，止有三十餘僧，所無甚眾」（T50n2059_p 418c），又《高僧傳》末後之龍光寺僧果所記序曰「僧祐成蘭既同法濟之責」，因為法濟唯張高逸之例）以上應該是慧皎對僧祐看法。T50n2059_p 422c 我們將其中的僧傳互作比對，發現慧皎幾乎全部完整地延用了僧祐的記載。僧祐《出三藏記集》中之僧傳計有：安世高(譯經上之三)，支讖(譯經上之四)，安玄(支樓迦讖附)，康僧會(譯經上之六)，朱士行(解義一之一)，支謙(康僧會附)，竺法護(解義三之十一附)，竺叔蘭(朱士行附)，尸梨密(譯經上十)，僧伽跋澄(譯經上十一)，曇摩難提(譯經上十五)，僧伽提婆(譯經上十三)鳩摩羅什(譯經中一)，佛陀耶舍(譯經中五)，曇無讖(譯經中七)，佛馱跋陀(譯經中六)，求那跋摩(譯經下七)，僧伽跋摩(譯經下八)，曇摩蜜多(譯經下九)，求那跋陀羅(譯經下十二)，沮渠安陽侯(曇無讖附)，求那毗地(譯經下十三)，法祖(帛遠，譯經上九)，道安(義解二之一)，慧遠(解義三之一)，道生(解義四之一)，佛念(譯經上十四)，法顯(譯經下一)，智嚴(譯經下五)，寶雲(譯經下六)，智猛(譯經下十)，法勇(釋曇無竭，譯經下二)。

³¹ 寶唱於十八歲那年投僧祐出家，天監九年（511）撰《名僧》三十一卷。至十三(515)年。始就條列。在僧祐去世的前三年完成。而慧皎（496~554）在當年是十九歲，見 T.50n2059_p 426b

³² 「文曆二年五月十五日午時至同十八日午時於笠置寺福城院南堂《名僧傳》一部，三十卷之中，至要說處，隨引見令記錄畢，其本東大寺東大寺東南院經藏之本也」見《續藏經》第一三四冊，(台北：新文豐出版公司，一版·)_p 34a.

³³ 在當時南北分裂的情形下，大多是以晉、宋、齊三代之江南名僧。而其排列次序大致以「外國法師」為先，再「中國法師」，而後三科 5.苦節 6.導師 7.經師。全是本土中國的法師。

《名僧傳》				《高僧傳》	
目次	卷數	內容分布	人數		人數 257
一、法師	1-17	1-4「外國法師」 ³⁴ 5-7「高行」 8-10「隱遁」 11-17「本國法師」	181	一、譯經 二、義解	35 101
二、律師	18		20	五、明律	13
三、禪師	19,20		40	四、習禪	21
四、神力	21		15	三、神異 ³⁵	20
五、苦節	22-28	22「兼學苦節」 23「感通苦節」 24「遺身苦節」 25「宗索苦節」 26「尋法苦節」 27「造像苦節」 28「造像苦節」	139	七、誦經 六、亡身 八、興福	21 11 14
六、導師	29		13	十、唱導	10
七、經師	30		17	九、經師	11

從上表中不難發現其中沿革之處，而也有學者指出《名僧傳》「分類不嚴」之處：

如卷四中之「神通弘教」與卷二十一的【神力】意義相近相近而分為兩類，卷五至卷七的「高行」，與卷八至卷十的「隱遁」意義相疊合。將「兼學」、「感通」、「遺身」、「宗索」、「尋法出經」、「造像」、「造塔寺」都納入【苦節】一類，也有失「苦節」的本義。³⁶

筆者以為，寶唱的分科，是以傳中人物之所以「成名」（為人所景仰）原因為標準，所以提出以下三點看法：

- 1.如佛圖澄在國內是以「神通弘教」感化了石勒、石虎父子，但他也是傳法入中國的一位重要的「外國法師」，

³⁴ 其中卷四收佛圖澄一人並注明「神通弘法」，卷九只收廬山慧遠一人（屬「隱遁」），因為寶唱是以「名」為取才標準，所以此二位南北不同類型的「名僧」，在其所著的《名僧傳》中，所佔的分量相當大。

³⁵ 此處慧皎的著解「通感釋化則彊暴以綏」，應是著重在「應感」上，這和寶唱的「感通苦節」可能就有相通之處。

³⁶ 陳士強著《佛典精解·傳記部》（上海：古籍出版社，1993 一版二刷）_p 317，作者係大陸學者，其文中篇名標號以《》，易與書名號混淆，故一律改以「」。而篇名冠奴【】。

2. 「高行」不見得就必須要「隱遁」。
3. 「苦節」若是以「苦行氣節」來解釋，從事「兼學」、「感通」、「遺身」、「宗索」、「尋法出經」、「造像」、「造塔寺」…等之僧人都必須忍耐一般常人所不能接受的歷練，就如「尋法出經」就不安排在【法師】的篇章中。

事實上，對於僧傳的分類，並不是一件容易的事。日後慧皎在重新寫傳中，也面臨同樣的問題。分科的作法，也表現出作者評判僧傳之眼光。

4.0 本傳之體例分科

4.1 分科面臨之問題

慧皎匯集了歷代「散在眾記」的僧傳並參考其他的著作而「刪聚一處」，雖然其「序」中強調其著作的態度是「述而不作」³⁷，著述的用意是「披覽於一本之內，可兼諸要」³⁸，不過同時也表明經過抉擇和整理，³⁹ 必須有思想主軸梗概來架構，慧皎在序中明言，其分科是「開其德業，大為十例」，就是依其德行之高為選入傳標準，而以「佛教事業」作為分類的依據：

第一，「傳譯之勳。或逾越沙險。或泛漾洪波。皆忘形殉道。委命弘法。震旦開明一焉是賴」。因為推崇【譯經篇】「茲德可崇。故列之篇首」。

（慧皎分科的次第，應該是以其心目中的地位而排列）

第二，「義慧解開神則道兼萬億」

第三，「通感釋化則彊暴以綏」

第四，「靖念安禪則功德森茂」

第五，「弘贊毗尼則禁行清潔」

第六，「忘形遺體則矜吝革心」

第七，「歌誦法言，則幽顯含慶」

第八，「樹興福善，則造像可傳」

第九，「經師」

第十，「唱導」（以上二科，其後所列增，評價相同）「應機悟俗，實有偏

³⁷（孔）子曰：「述而不作，信而好古，竊比於我老彭」語見《論語》〈述而第七〉表示孔子有德無位，惟傳述舊聞，不議禮，不制度，不考文。見謝冰瑩等著《新四書讀本》（台北：三民書局·1967 修訂再版），_p108。慧皎引用這個典故，表示忠於原著，不在傳中擅自更改。

³⁸ 僧祐在其《出三藏記集·釋迦譜目錄序第四》中也表示其為作法是「抄集眾經，述而不作」為的是要「庶脫尋訪，力半功倍」。見 T55n2145n_p 87c

³⁹ 他表示「搜檢雜錄數十家。及晉宋齊梁春秋書史。秦趙燕涼荒朝僞曆。地理雜篇。孤文片記。并博諮古老。廣訪先達。校其有無。取其同異」。又十科中所記述的「皆散見在眾記，今刪聚一處，故述而不作」，見T50n2059_p 418c。

功」。

(1.譯經2.義解3.神異4.習禪.5. 明律6. 亡身7.誦經.8.興福9.經師10.導師)

事實上分科的性質判別及粗細，見仁見智，各有角度，例如慧遠在〈遠法師與桓太尉論料簡沙門書〉中曰：「經教所開，凡有三科，一者禪思入微，二者諷味遺典，三者興建福業」（收錄於《弘明集》T52n2102, p85b），這樣的分科也有其道理，因為其內容僅限於「經教所開」。

俄羅斯於八十年代之後有學者著手翻譯佛教傳紀，由科學院東方研究所聖彼得堡分所博士米·葉爾馬科夫完成慧皎的《高僧傳》，他將列入傳記的僧人歸納成四類：

- A.經書類：包括譯經、義解、明律、誦經、經師、唱導六科所列入僧人
- B.神導僧：專指神異這一科的僧人
- C.塵世僧：包括《高僧傳》中絕大部分的僧人
- D.隱士僧：習禪這一科的僧人

葉爾馬科夫解釋說：這四類僧人分別組成互相對立的類型。前兩類是一組，兩者（經書僧和神異僧）互相對立；經書僧的活動都與佛教經書有關，且以經書為中心；神導僧則同佛書幾乎沒有關係，他們只靠自身神奇的力量和異常的才能，況且這些力量和才能的獲得也不是依靠頑強的勞動訓練，而是由上天賦予的。後兩類是互相對立的另一組；塵世僧活動於世俗的人們之中，力求用自己的力量來促進佛教的發展，吸引廣大社會階層都來接受佛教的影響，直至信仰佛教；而隱士僧則離群索居，或歸隱寺廟，遠離人群；或遁入山林，與虎牛為伍。這類中國的隱士僧之產生實際上已在一定程度上受到道教隱士的影響。⁴⁰

葉爾馬科夫對《高僧傳》的分類方法是以「稟賦」及「生活方式」的不同角度切入，這樣的看法固然有其見地，但是難免過於粗糙。如果我們設身處地的去設想，僧人在選擇事業時，也是有以下的問題：

- 1.當時僧人選擇自己在佛教界中事業之時（甚至沒有刻意去選擇），並沒有類似「十科」的項目輪廓，並依照它「填寫志願」而終生奉行。而佛教事業包羅萬項，有時各科的分野並不是很明確，例如誦經者除了感應，亦須解義，而禪坐者又往往能引發神通。

⁴⁰其研究側重於該著作的文藝觀及確定其在世界文學遺產和中國佛學中的地位，並為其劃分出傳記的類型，他將六萬多字的著作分為以下幾個章節：「高僧傳的作者」、「中國佛教史學的形成」、「《高僧傳》的史料來源」、「高僧傳的史學觀念」、「高僧傳和中國史學」、「從歐洲文學傳統的眼光來看高僧傳」、「中國佛教文學傳統中的《高僧傳》」、「《高僧傳》的傳記類型學。Ермаков . М Гао сэн чжуань. Жизнеописания достойных монахов Издательство: Петербургское Востоковедение, 2005 г.。

- 2.僧人盡其一生，可能涉及多項的事業，有些僧人善於講經又兼弘律，或是精於禪法又擅於譯經。
- 3.僧人之生涯時期有所轉變，有些法師晚年致力於佛教興福事業……等。

相信慧皎在分類時一定也遭遇這樣的問題，同時他必須面對讀者的質疑。所以在分析各科在分類上，就必須考量其「周延性」和「互斥性」兩大原則：

4.2 分科兩大原則

4.2.1 周延性：

分類的總科必須含蓋全傳為其「周延性」，要注意未列出之隱含亞種及次亞種。避免其間的混漫。

慧皎特別在序中指出各科雖然是「軌跡不同，化洽殊異」，是但都有「德效四依，力在三業」⁴¹，十科所列出之佛教事業都是有利於成就眾生和三業解脫的功德，其目的都是令人「轉凡為聖」，也就是「成佛」為共通之終極關懷，而十科分「種」之下的科目，若以其僧傳中不同事蹟，又可再分為「亞種」，但其終究是以成就佛道為目標，所以這樣的分類系統是「封閉式」，其終極目的是一致的，這樣的分類比「開放性」無限制的細分較容易掌握，這也是慧皎必須前提設限的，這樣慧皎就可以照顧到整部僧傳而沒有出現間隙。

以【興福篇】為例，在序中「樹興福善，則造像可傳」這樣的定義並不足以含蓋「興福」的範圍，所以慧皎特別在「論」中標舉出傳中人物的重點，這當然是慧皎將其編入【興福篇】的原因說明：

慧達招光於剎抄。慧力感瑞於塔基。慧受申誠於浮木。僧慧顯証於移燈。洪亮並忘形於鑄像。意獻皆盡命於伽藍。法獻專志於牙骨。竟陵為之通感。僧護蓄抱於石城。南平以之獲應。近有光宅丈九。顯曜京畿。宋帝四鑠而不成。梁皇一冶而形備。妙相踴而無虧瑞銅少而更足。
(T50n2059, _p 413b)

但是很明顯地，我們在傳中所看到的事件，並非如此單純，而慧皎又不能因為分科的方便而擅自削改傳中的內容，如此必定會有「削足適履」之嫌，而且這也是慧皎自己所極力反對的。

4.2.2 互斥性：

⁴¹ 梵語 catvari pratisaranani。指四種依止之項目。依，依止、依憑之義。於經論中約分五類，即法四依、行四依、人四依、說四依、身土四依。此處應該指的是佛教之四眾。

科際之間必須有「互斥性」，因為各科中之主題必須扣緊其特色，否則將會在各篇出現「情節相近」、「意義重疊」的毛病，如此不僅失去分科的意義，而且會令讀者感到乏味。

慧皎的十科主題十分獨立，各科之間之分判明顯，不同於寶唱有「架屋疊床」及「區分不嚴」之嫌。而且慧皎在界限比較容易模糊之處，利用「傍出附見」的方法，將與傳中主角功德相若但重量稍遜者列入，以配角的姿態出現，這樣可以凸顯出傳中人物和本科主題相應的事蹟，又不影響各科之間的互斥性。

例如，【明律篇】(T50n2059_p402c)第十三之僧祐，其於【興福篇】有造像方面的資料：〈釋僧護〉博山石佛條中有「敕遣僧祐律師專任像事」(T50n2059_p412b)。〈釋法悅〉移小莊嚴寺至光宅等「敕以像事委定林僧祐」，(T50n2059_p412c)「祐為性巧思能目准心計。及匠人依標尺寸無爽」，所以像光宅攝山大像剡縣石佛等事。都要請教僧祐才可以「准划儀則」。今時皇帝(指武帝)又「深相禮遇」凡是僧事中碩要疑滯處，皆以「敕就審決」，(T50n2059_p402c)由上可見如僧祐之才德過眾者，其於佛教事業並非十科中之任何一科所能歸範，類似這樣的情形，就必須做相當的解釋了。

4.3 分科之舉例：（以【興福篇】為例）

	福業事跡	高超德行
慧達	暫死見地獄苦報，感訓出家禮懺為先，覓阿育王塔像加以修復	精勤篤勵。終年無改。
慧元	習禪誦經勸化福事以為恆業，武陵平山立寺，共二十余僧，養蔬幽遁，永絕人途。	為人性善，喜慍無色。
	(附傳) 竺慧直：絕粒餌松柏，登山蟬蛻。	
慧力	乞陶處以為瓦官寺，感朱衣武冠異人移標而於該處起塔。	常乞食蔬，苦頭陀福。 42

⁴² 梵語 dhuta，巴利語同。謂去除塵垢煩惱。苦行之一。又作杜茶、杜多、投多、偷多、塵吼多。意譯為抖擻、抖、斗藪、修治、棄除、沙汰、澆洗、紛彈、搖振。意即對衣、食、住等棄其貪著，以修鍊身心。亦稱頭陀行、頭陀事、頭陀功德（梵 dhuta-guna）。對日常生活所立

慧受	因感應而得王坦之即捨園爲寺(丹陽尹，燕太守、章太守並施宅爲寺)	蔬食苦行，常修福業。
僧慧	起草屋數間，集僧設齋，感應燈火得知外國道人塔基，因共修「崇明寺」	少來好修福業。
僧翼	參涉經律數論，誦法華一部，結草成菴，稱「法華精舍」	少而信悟，蔬素澗飲三十餘年。
	(附傳) 道敬：晉右將軍王羲之會孫，立「懸溜精舍」，爲供眾僧乃捨具足，專精十戒。	
僧洪	犯銅禁造丈六金像，唯誦觀世音經，夢其鑄像摩頭，竟感應而獲免。	少而修身整潔，
僧亮	不畏犯靈斃命之險，取子胥廟銅，造丈六金像(宋文帝爲造金薄)	戒行著名。
法意	因杯度(僧)之旨「地對天堂，易爲福業」重修火燒之延賢寺，竭誠禮懺乞得西方池水而立寺。	好營福業。
慧敬	興立塔像，助成眾業復修理雲峰永安諸寺。興造福業。皆迴向西方。(博通經論，以福業爲務，故義學一得全功)	精於戒節，志操嚴明。
法獻	勸化福事，	棲心禪戒，未嘗虧節。
法獻	博通經律志業強，捍善能匡拯眾許修葺寺宇。聞猛公西遊備矚靈異，忘身往觀聖跡。獲〈觀世音滅罪咒〉〈調達品〉舍利十五身，佛牙一枚(密自禮事五十五載無知者，文宣帝感夢，方傳道俗)	律行精純，德爲物範。自其後於帝王仍稱名不挹拜。
僧護	感寺北青壁有佛焰光之形，輒見光明煥炳，聞絃管歌讚之聲，誓願於博山造十丈石佛，擬彌勒千尺之容，未及而亡，臨終誓言，第二身(來世)剋果。	剋意常苦節，戒行嚴淨。
	(附傳) 僧祐：因建安王感夢欲病癒而敕遣任像事，未至前日，寺僧慧暹夢感黑衣大神翼從甚壯。	
法悅	齊末敕爲僧主 與白馬寺沙門智靖造丈八無量壽像	戒素沙門，敦修福業，四部所歸。
	(附傳) 道昭：常夜中禮懺，見素所晃然洞明	
	(附傳) 禪師道度：高潔僧也，捨其七條袈裟助費，遙見二僧。跪開像髻，逼就觀之，倏然不見，時悅靖二僧相次遷化。	

如下之十二種修行規定，即稱十二頭陀行：(一)在阿蘭若處，離世人居處而住於安靜之所。(二)常行乞食。(三)次第乞食，乞食時不分貧富之家，而沿門托鉢。(四)受一食法，一日一食。(五)節量食，指不過食，即一食中只受一團飯。(六)中後不得飲漿，中食之後，不再飲漿。(七)著弊衲衣，穿著廢棄布所作之襤褸衣。(八)但三衣，除三衣外，無多餘之衣。(九)塚間住，住於墓地。(十)樹下止。(十一)露地坐，坐於露天之地。(十二)但坐不臥，即常坐。

由分類的方式中，可以看出慧皎將僧傳中納入「興福」的範圍，和其闡明的高行主旨，在此處的分類，以「德業」為標準，其要點如下：

- 一) 從其「福業事蹟」中可以發現當時的福業項目，不外以建修塔寺和造像舍利為主。
- 二) 而在評斷是否為「高」僧，其苦節、持戒及蔬食等節操，仍是被強調的。

而從《名僧傳》中第五篇「苦節篇」中所列舉之：「兼學苦節」、「感通苦節」、「遺身苦節」、「宗索苦節」、「尋法苦節」、「造像苦節」、「造像苦節」等等可以看出，在當時「苦行」仍然是被認為是「修福」所不能或缺的德行。

另外值得注意的是「蔬素」（吃素），在傳中仍是被視為高行，很可能在當時僧人並未將「吃素」看作是一種本份。「茹素」也被看作是的一種德性，梁武帝因為迎檀像而曾「菜蔬斷慾」⁴³，以後又有發表一篇「斷酒肉文」在當時曾經引起爭議。⁴⁴ 佛世是托鉢乞食，沒有選擇素食的問題，而在今日佛教的大乘教區，將食肉視為「斷慈悲種」的罪惡。

武帝其本身曾親受「菩薩戒」⁴⁵，對於僧人戒律十分注意⁴⁶，其發布之「斷酒肉文」之中，就有以官方力量強制執行的政令：

⁴³ 《集神州三寶感通錄》卷中「梁荆州優填王梅檀像緣二十八」記：「梁祖武帝以天監元年正月八日夢見檀像入國，因發詔募人往迎……天監十年四月五日，騫等達于楊都，帝與百寮徒行四十里迎還太極，建齋度人，大赦斷殺，絳是弓刀稍等並作芴塔頭。由此菜蔬斷慾。」見

T52n2106_p 419b

⁴⁴ 《斷酒肉文》為南朝梁武帝撰。收於大正藏第五十二冊《廣弘明集》卷二十六。見T52p2103,pp. 294b-303c。佛世是托鉢乞食。律法中向無斷肉、懺悔食肉法等戒條，（提婆達多另外創教，則強調頭陀行，有不食魚肉乳酪等戒條）。又漢代以降，僧徒得食三淨肉，且未絕對禁殺。武帝自覺為王者有弘揚佛法之責，乃依十善戒、《南本大般涅槃經》卷四之四相品等經文而作此文，謂食肉者將斷大慈種，呼籲僧尼禁斷酒肉之欲，並批判當時僧眾之行狀，列舉不如外道者有九項，不如在家眾者亦有九項。見湯用彤著《漢魏晉南北朝佛教史》第十三章（台北板橋：駱駝出版社，1988）_p 475

⁴⁵ 武帝於天監十八年受菩薩戒（519）。「帝抄諸方等經，撰受菩薩法，構等覺道場，請草堂寺慧約法師以為智者。躬受大戒以自莊嚴。自茲厥後，王侯朝士法俗傾都。」見《續高僧傳》

T50n2060_p 464c

⁴⁶ 後秦·鳩摩羅什所譯之《梵網經》中之內容有：「犯輕垢罪若佛子，故食肉一切肉不得食，斷大慈悲性種子，一切眾生見而捨去；是故一切菩薩不得食一切眾生肉，食肉得無量罪，若故食者。犯輕垢罪。」T24n2484_p 1005b。

若復飲酒噉肉不如法者，弟子（武帝）當依王法治問，諸僧尼若被如來衣不行如來行，是假名僧，與賊盜不異，如是行者猶是弟子國中編戶一民，今日以王力足相治問，若為外司聽察所得若為寺家相糾舉，不問年時老少，不問門徒多少，弟子當令寺官集僧眾鳴撻，捨戒還俗著在家服。（T52p2103, _p297c）

到了此時，蔬食是出家人所必須遵行的一種義務了，如不奉行，甚至可能遭致「捨戒還俗著在家服」的命運。所以梁末以後，這也不能算是「高節」了。例如今日泰國緬甸等南傳佛教國家，其人民對僧人之持戒甚為重視，因持守「聲聞戒」的關係，其僧人可食信徒供養之魚肉葷腥⁴⁷，但是一旦過了中午仍進食，則是犯了「非食時」，將受到信眾及僧團的百般呵責。這也反映出在不同的時代，對僧人的評價有不同的標準。

僧人屬於出世解脫的實踐者，其過程必須突破業力流轉而逆勢而上，為了超越世俗概念的束縛，其行徑往往也不能以一般社會大眾慣用的尺度衡量之，佛法之深奧廣博，其表現在佛教事業上，也是林林總總，不可勝數。但是除非對佛法有相當深入的了解，否則「肉眼凡胎」，如何能識真正的「高僧」？當代人物猶難下定論，更何況前朝文字記載或口耳相授之傳說？加上地緣時代背之不同，憑斷的標準各有不同，編傳者要面面俱到的客觀的確不容易，但是慧皎的分類提出了「德效四依，力在三業」的封閉系統分類方法，其解脫前提的設限減少了莫須有的異議。

5.0 結論

慧皎自己是僧人，對身分具有認同感，他認為僧人有教導眾人的師資角色，應該以弘揚佛法與利益眾生為職志，這是他的寫作動機，而他想以這樣的原則編輯崇高氣節的「眾僧傳」以為典範傳世，這是宗教傳記的價值，也是他編纂的目的。而在「序」中展現出不落俗套的進路及高水準之研究方法，值得作為當今學術界之重視，他不僅以嚴謹的治學方法，而且以懇切的文筆感動讀者，這讓他的著作發揮了廣大深遠的影響力，尤其他寬廣開放的胸懷誠屬可貴，若以其「德業」判選標準，慧皎本身列為「高僧」誠屬當之無愧。

雖然慧皎所參考的資料多因時代亂局而散失，不過從影響最鉅之著成——僧祐《出三藏記集》及寶唱《名僧傳》中，仍可推出慧皎以「德業」為標準的分

⁴⁷ 「若比丘非時（從日中之後到早晨亮度足以見到掌紋之間）受食者（犯）……」、而「若比丘得好美飲食，乳酪魚及肉，若比丘如此美飲食，無病自為己索者（犯）……」見《四分律比丘戒本》T22n1429, _p 1019a。

科理念是其來有自，以【興福篇】為例，藉由分類之周延性及排斥性分析中，可以了解分科所面臨的問題，而慧皎對該科的看法及取捨之理念也藉此凸顯出來。

以現代多元化的社會而言，僧人所面對的事實更加繁複，判別其品德高操程度也需具有更細微的觀察力，但是誠如慧皎所秉持之理念，在「德效四依」之利益眾生及「力在三業」的趨向解脫上達到一定的水平，都可算是令人轉凡為聖的高僧，也足以為傳世典範。僧傳激勵信心之作用果然是很大！今後當將有人持續地寫作出色的作品，如果能參考慧皎的治學態度及其理念，將有助於將宗教傳記的文體作更進一步的確認。