

方外中的世俗： 論《高僧傳》中潛藏的世俗接納

涂艷秋

摘要

慧皎認為「自前代所撰，多曰名僧，然名者，本實之實也」。因此他立志要作出一本「高僧傳」。表彰僧人的「德」與「實」。但如何確定此人為「高」？他先將僧人的功德分為十類，謂之為「德業十例」。再依據僧人在此十類中所做的貢獻，決定此人是否可入「高僧傳」。

「德業十例」所論的是僧人對「方外」世界的貢獻，然而僧人做出這些貢獻，目的不外乎教化眾生，拯濟群氓。因此，想要檢視僧人對「方外」的貢獻，「世俗」的評價就成為必要的參考係數。這就是為何我們不斷的在《高僧傳》中見到慧皎引用時人之見與世俗價值觀的緣故。

慧皎對「世俗」的接納，約可分為：一、對「時人」之見在接受：其中內含「時人」對僧人的封號、特殊形貌的暱稱、修行階位的臆測與機智名答等。二、對文人比附的接受：引用文人將僧人比附為名士的部分來說明。三、對僧人做出名士行為的接受：慧皎認為僧人能做出名士行為，即是真性真情的表現。四、對僧人「義行」與「孝行」的接受。慧皎一方面將僧人在家國變故時所做的反應作為「實」與「德」的判定，另一方面則將僧人的孝行也視為「德」與「實」的一端。這些「世俗」要件有效的說明僧人之德，同時也證明「德業十例」並非虛懸於方外，乃是紮根於人間。

關鍵詞：慧皎、《高僧傳》、人物品鑑、名士

2021/10/14 收稿，2021/11/24 審查通過，2022/04/20 修訂稿收件。

* 涂艷秋現職為國立政治大學中國文學系教授。

DOI:10.30407/BDCL.202206_(37).0002

Secularism in Monastic Life: Implicit Acceptance of Secularism in *The Biographies of Eminent Monks*

Tu Yen-chiu

Abstract

Huijiao claimed that “many biographies written in the past primarily focused on monk’s fame, however, fame should be subjected to actuality,” therefore he was determined to compile *The Biographies of Eminent Monks* to acknowledge the “virtues” and “actuality” of monks. However, how could “eminence” be determined? First, Huijiao divided monks’ merits into ten categories and called them “Ten Categories of Moral Conducts and Merits.” He then evaluated contributions made by monks to determine whether they could be included in *The Biographies of Eminent Monks*.

The “Ten Categories of Moral Conducts and Merits” included contributions made by monks to “monastic life,” however, these monks’ intentions were to bring Buddhist teachings to the populace and save them. Consequently, assessments made by the “secular” world validated monks’ actual performance in terms of the “Ten Categories of Moral Conducts and Merits,” which was why Huijiao repeatedly mentioned factors associated with the “secular” world in monks’ biographies. These factors included: 1. Acceptance by “people of the time,” including monks’ titles, nicknames for unique physical features, speculations on the levels that monks attained in self-cultivation, monks’ ability to engage in witty conversations, etc. 2. Comparisons of monks to famous scholars, Huijiao quoted literati’s comparison of monks to famous scholars as signs of acceptance by the secular world; 3. Acceptance

* Professor, Department of Chinese Literature, National Chengchi University.

of monks' ability to conduct themselves like famous scholars, Huijiao considered this ability to be indications of true feelings; 4. Acceptance of "righteousness" and "filial piety," Huijiao's criteria for "actuality" and "virtues" were based on monks' reactions when their states suffered devastating misfortunes, on the other hand, he considered monks' filial acts to be evidence of "virtues" and "actuality." These "secular" factors effectively exemplified monks' virtues and demonstrated that the "Ten Categories of Moral Conducts and Merits" were not detached from the real world, but deeply rooted in the human world.

Keywords: Huijiao, *The Biographies of Eminent Monks*, Appreciation of Personalities, Famous Scholars

一、前言

在慧皎寫作《高僧傳》之前，有關僧人的著作已多如過江之鯽，¹如法濟的《高逸沙門傳》、法安的《志節沙門傳》等，但有的是偏述一迹，如沙門僧寶的《遊方沙門傳》；有的侷限一方，如中書郎鄧景興《東山僧傳》，治中張孝秀《廬山僧傳》等；有的辭事闕略，如法進的《傳論》²，有的只將僧人作為事件中的附屬材料，而非專論，如《宣驗記》、《幽明錄》等，即使像竟陵王的《三寶記傳》也混雜蕪亂。所以慧皎決定寫一本僧人的通史。除了博覽內外典籍之外，他還採用了田野調查法，「并博諮古老，廣訪先達，校其有無，取其同異」³，最後才下筆寫僧傳。⁴

然而當慧皎想寫的僧傳不是過去流行的《名僧傳》，他想為「高僧」留下他們的身影，⁵然而何謂「高僧」？慧皎云：

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。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。⁶

¹ 湯用彤在《高僧傳·附錄》中云：「僧人傳記疑在東晉已有流行，一方面言東漢以來品題人物的著作，如《世說新語注》及《高僧傳》引用的孫綽《名德沙門贊》，又有《名德沙門題目》等書……第二方面則出現了當時突出的僧人傳記，如《安法師傳》、《高座傳》、《佛圖澄傳》、《單道開傳》等……其後始有人據一類一地之僧人相關的材料為書，如法濟之《高逸沙門傳》、鄒超的《東山僧傳》等。此類書至東晉末稱為「沙門傳」或「僧傳」。再後則因佛法僧三方面的著述已多，竟陵王乃有《三寶記》之作。」見〔梁〕釋慧皎著，湯用彤校注，湯一玄整理：《高僧傳》（北京：中華書局，1997年），頁557。

² 有關慧皎之前僧人傳記資料的分析，可以參考紀贊：《慧皎〈高僧傳〉研究》（上海：上海古籍出版社，2009年），頁173-186，「第四章」。

³ 〔梁〕慧皎：《高僧傳》，收於《大藏經》刊行會編輯：《大正新脩大藏經》（以下簡稱《大正藏》）第50冊（臺北：新文豐出版公司，1996年），卷14，頁418。

⁴ 紀贊認為慧皎的身分、大乘的立場與地理因素等，都影響了他在寫作《高僧傳》時的視野與材料的選擇，甚至錯誤的出現也是受限於這些因素。見紀贊：《慧皎〈高僧傳〉研究》，頁35-45。

⁵ 湯用彤在《高僧傳·附錄》中云：「宋、齊時此類傳濟稱『僧』者多，而稱『沙門』者少。用『名』字者先有法進的《江東名德傳》，後有寶唱的《名僧傳》，惠皎始用『高』字。此後《高僧傳》之名漸通用矣。」見〔梁〕釋慧皎著，湯用彤校注，湯一玄整理：《高僧傳》，頁557。

⁶ 〔梁〕慧皎：《高僧傳》，卷14，頁419。

在他心中「名僧」和「高僧」最大的不同是一個「高而不名」，一個「名而不高」。「高而不名」者是指那些默默耕耘，戮力付出，卻從未廣為人知的僧侶；而所謂的「名而不高」者，則是指那些未必有貢獻，恰好生逢其時，所以聲名遠播的僧人。前者雖有「實行」卻乏光彩，是所謂「實行潛光」者；後者雖「寡德」但卻逢其時，是所謂「寡德適時」者。慧皎最後決定以「高」作為揀擇的標準，而不是以「名」。這個決定說明此本僧傳人物揀擇的原則。

然而我們若比較一下慧皎《高僧傳》與寶唱《名僧傳》二書時，可以發現二人所選錄的僧人相去無幾，⁷但慧皎特意的將「名僧」改為「高僧」，這個舉動紀贇認為「可見慧皎所界定的『名僧』與『高僧』的分別，僅是概念上的不同，不能視為二部僧傳取捨傳主的標準」，⁸又說：「對此的解釋只能是慧皎的批評主要是對《名僧傳》的題目，而非內容。」⁹紀贇的看法雖然說明了《高僧傳》與《名僧傳》傳主重複的原因，但卻讓人對慧皎〈序〉中的這段話更加不解。也對他為了說明「高」與「不高」，「德」與「行」而作出「德業十例」的分科方法更加疑惑。

如果我們仔細的比較《高僧傳》與《名僧傳》時，會發現二者最明顯的差別是分科方法不同，《名僧傳》分為：外國法師、神通弘教外國法師（僅佛圖澄一人）、高行中國法師、隱道中國法師、中國法師、律師、外國禪師、中國禪師、神力、兼學苦節、感通苦節、遺身苦節、索苦節、尋法出經苦節、造經像苦節、造塔寺苦節、導師、經師。¹⁰而《高僧傳》則開出「德業十例」，所謂：

⁷ 根據紀贇《慧皎高僧傳研究》引用黃先炳《高僧傳研究》云：「黃的統計結果是『《名僧傳》收錄傳主四百二十二，其中超過半數，集二百二十四人見於《高僧傳》，另有近三成即一百一十二人見於附傳……《名僧傳》正傳所載的四百二十二，有三百三十六人見於《高僧傳》，比例已近百分之八十，可見慧皎所界定的「名僧」與「高僧」的分別，僅是概念上的不同，不能視為二部僧傳取捨傳主的標準。』」見紀贇：《慧皎高僧傳研究》，頁 215。同時感謝審查人提醒。

⁸ 同上註，頁 77，註釋 1。

⁹ 同上註，頁 78。

¹⁰ 紀贇認為「但無論如何《名僧傳》都可以稱得上是一部內容詳盡，體例也較完善的僧傳」。見紀贇：《慧皎高僧傳研究》，頁 209。內容上，由於此書已亡佚，僅能由《名僧傳抄》來猜測，知道此書內容相當豐富，但略嫌蕪漫。就分科上來看《名僧傳》中的「外國法師」相當於《高僧傳》中的「譯經篇」，「中國法師」則相當於「義解篇」，就定義上來說，則不若《高僧傳》的明確。另外，陳志遠《六朝佛教史研究論集》引用韓國學者李尚華

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。¹¹

如果慧皎只是編輯抄錄前人書籍與資料，那麼，他為什麼不直接取用寶唱現成的科分法，而要再行分類？他的目的何在？根據他的〈序〉來看，他想區分這十個類型的目的在說明僧人在這些方面的貢獻，而非區分僧人的類型。譯經篇中重視的是僧人對經典翻譯的貢獻，義解篇中強調的是僧人對經典註解與觀念論述與傳講，神異篇與習禪篇則表揚僧人利用禪修所得的神通濟世救人的義舉、明律篇則說明僧人守戒明法克己助人、興福篇中讚揚僧人建寺造像弘揚佛法不遺餘力、遺身篇雖稱美僧人的燒身供養，但卻也提出「若是出家凡僧本以威儀攝物，而今殘毀形骸，壞福田相，考而為談，有得有失，得在忘身，失在違戒」¹²的反省。凡此種種，皆可看出慧皎試圖在建立一套屬乎「方外」品鑑方法，用以說明僧人「高」或「不高」。

然而僧人德業的「高」或「不高」，若只以「德業十例」來衡量，則將失之膚淺，也看不到慧皎的細膩與深刻。因為僧人的任何一項「德業」都是為了幫助眾生離苦得樂，教導眾生除貪遠癡，開創出生命的意義與價值。也就是說，僧人「德業」即是眾生生活與生命的改善與提升。因此，想要明白僧人在「德業」上的貢獻，「世俗」的評價也就是一項必要的參考數據了。

正因為這個緣故，所以我們在《高僧傳》當中不斷的看到慧皎引用「時人」名士等的說法，或用以證明僧人的高潔，或用以讚美僧人的貢獻，這些引用大略可以分為四個層面：一、「時人」之見的接受。二、文人的比附的接受。三、僧人的名士行為的接受。四、「義行」與「孝行」的接受四個部分。引用「時人」之說的目的，看來是想把拋向虛空，遺世而獨立的僧

之說，言李尚華在全面對比《名僧傳》與《高僧傳》後，則認為「前者並非後者取材的主要對象，二者的平行關係並不明顯，二者條目上的接近，應該從寶唱、慧皎處於同一敘述社群(narrative community)加以理解。另外慧皎從寶唱作品中刪落最多的是標名『苦節』的僧人，這既說明二者編撰方針不同，也反映出早期佛教僧團中講經與苦節的二元對立」。陳志遠：《六朝佛教史研究論集》（新北：博揚文化，2020年），頁172-173。

¹¹ [梁]慧皎：《高僧傳》，卷14，頁418。

¹² 同上註，卷12，頁406。

人，重新的拉回人間，使得僧人的「德業」植根於人間，並說明人間的穢土即是養成「高僧」的沃土。以下分別說明之。

二、對「時人」批評的接受

「名」可以由互相激盪、互相幫襯而水漲船高。但「德」與「實」卻需要生命的澆灌與實質的付出才可能造就。當慧皎決定以「德業」的高低作為僧傳人物選擇標準時，他的目光已從專注在僧人的身上，拓展到僧、俗並觀的層面了。這是因為做為僧人的他，十分清楚僧人從來不是真正的遺世而獨立，僧人的生命價值與功德成就都建立在人間，沒有沉溺貪欲囹圄的人們，就沒有苦口婆心勸導息淫解色的僧人；沒有身陷瞋恨之域的眾生，就沒有教導冤親等心的菩薩；沒有輕智慧、謗真諦的愚癡者，就沒有探本求源、蕩癡揚穢的尋根者。換句話說，沒有人間的缺乏，就沒有菩薩的德業。因此想要呈現僧人的「德」與「實」時，塵世這塊功德林就有它存在的意義，其中「時人」對僧人的評價，也就反映出僧人在塵世的耕耘狀況，所以有其不可抹滅的價值。慧皎在僧傳寫作時，特別彰顯「時人」對僧人的評價其意義即在於此。以下分從封號的引用，外貌的形容，階位的臆測與機辯名答的欣賞四方面來說明。

（一）封號的引用

「封號」的取得，通常代表此人在此方面有著特殊貢獻或成就，人們為了尊崇或感戴其德的緣故，所以給予一個「暱稱」。由於「暱稱」可以清楚且合宜的反映出此人在這方面的「德」與「實」，所以慧皎十分重視它，在僧傳中常常引用它。例如《高僧傳》卷 1 就引用了「時人」稱竺法護為「敦煌菩薩」的例子，來說明竺法護長期以來在敦煌譯經、說法、教化人民，濟貧救苦，為民依怙，因此成為當地人心中的「敦煌菩薩」，《高僧傳》云：

護（竺法護）世居燉煌，而化道周給，時人咸謂「燉煌菩薩」也。¹³

「敦煌菩薩」的稱謂表明了竺法護在敦煌地區所做的貢獻。同卷又稱帛尸梨密多羅為「高座」，《高僧傳》云：

¹³ [梁]慧皎：《高僧傳》，卷 1，頁 327。

帛尸梨密多羅，此云吉友，西域人，時人呼為「高座」。¹⁴

所謂的「高座」當然是指最有資格坐在師子座上講經說法的人。然而帛尸梨密不懂漢語，無法單獨講經說法，必須要靠著翻譯才能與人溝通。這樣的人為何會被尊為「高座」呢？原來他天姿高朗，風神超邁，雖因傳譯，但神領意得，雖然處於六朝這種都講問、法師答的講經模式下，他仍然可以駕馭自如，每一個問題的回應都可以直指核心，切中其要。這種心造峰極，而交俊以神的方法，立刻擄獲江南士族的一致讚譽。江南士人將「高座」之譽給了帛尸梨密，說明了對他說法的得其環中，回答的妙解要道的肯定與讚賞。

另一個特殊的例子是「時人」尊稱竺道壹為「九州都維那」，都維那與寺主、上座同為寺院中的「綱領」，在寺院之上，還有地方性與中央級的僧官，全國僧人的管理者稱為僧正。而行為的典範與督導則由都維那擔任。然而南北朝時期從未設立過「九州都維那」一職，竺道壹當時只是嘉祥寺的寺主而已。「時人」之所以稱他為「九州都維那」，是因為他「風德高遠」、「律行清嚴」，早已是當時道德的指標，天下僧尼凡遇到眾說紛紜，難解難判的事務均來此請教，以其說為折衷。所以「時人」尊他如「九州都維那」一般，《高僧傳》卷5云：

頃之郡守瑯琊王蒼，於邑西起嘉祥寺，以壹（道壹）之風德高遠，請居僧首，壹乃抽六物遺於寺，造金牒千像。壹既博通內外，又律行清嚴，故四遠僧尼咸依附諮稟，時人號曰：「九州都維那」。¹⁵

這些封號的由來，通常都是「時人」綜合評價此位僧侶時，所做的概括性形容。雖說是概括性形容，但並非妄加想像或批判，乃是根據僧人平素所行所為做出的反響。換句話說，「時人」的封號比帝王的獎賞還客觀，比官職的任命有價值。所以慧皎大量的採用「時人」之說來證明僧人的「實」與「德」是有其道理的。

（二）特殊容貌的形容

特殊容貌不論在任何時代，任何地方，都不可能不引起注意。一般而言，當它被特別標示出來時，往往帶著惡意與譏諷的意味。但六朝人特意

¹⁴ [梁]慧皎：《高僧傳》，卷1，頁327。

¹⁵ 同上註，卷5，頁357。

標示出僧人身上特殊之處，通常不帶有惡意或譏刺，相反的，這些特殊之處都被視為具有特別的宗教意義。例如道安的左手臂上有一塊皮，大約一寸寬，懸在手臂上像一個手釧一樣，可以上下移動，只是不會掉下來。手肘上又多出一塊方肉，肉上有著些紋路，看起來像是一塊方形圖章，當時的人認為這都是聖人的表徵，因此把道安稱為「印手菩薩」，慧皎就一五一十的把它記載下來，《高僧傳》卷5云：

初安（道安）生而便左臂有一皮廣寸許，著臂持可得上下之，唯不得出手。又肘外有方肉，上有通文，時人謂之為「印手菩薩」。¹⁶

慧皎將「時人」稱道安為「印手菩薩」的稱號紀錄下來時，一方面說明「時人」對道安的尊敬與愛戴，另一方面證出道安天生不凡的一面。

又如支謙從小就慈悲智慧，身形高大，但卻十分細瘦，有著一雙淡褐色的眼球，其中眼白多過瞳仁，整體看來非常奇特。「時人」就作了一句諺語來形容他，慧皎也將此諺語紀錄了下來，《高僧傳》卷1云：

謙（支謙）又受業於亮（支亮），博覽經籍莫不精究，世間伎藝多所綜習，遍學異書通六國語。其為人細長黑瘦，眼多白而睛黃，時人為之語曰：「支郎眼中黃，形軀雖細是智囊。」¹⁷

然而說支謙「眼中黃」、「形軀瘦」，並沒有挖苦的意思，相反的，「時人」利用支謙肢體上的特殊性，強調那「眼中黃」的「眼」能博覽群籍，遍學異書，那「形軀瘦」的「形」也能通達世間技藝，詳知六國語言，這些「時人」俗諺，加強說明了支謙在經典翻譯與推廣上面的形象。

在六朝的中國，外國人並不多見，他們的出現往往引起側目，康僧淵就曾因為眼深鼻高引起瑯琊王茂弘的戲弄，然而只要「時人」發現了他們的「實」與「德」之後，情形便會完全改觀，例如：《高僧傳》卷2中記載：「又（卑摩羅叉）為人眼青，時人亦號為『青眼律師』。」¹⁸「青眼」在中國原有喜愛或重視某人某物的意思，「青眼律師」的稱謂，不再是挖苦這位外國僧侶相貌奇特，反而意味著中國人對卑摩羅叉（?-?)弘揚律藏的敬佩與讚揚。

¹⁶ [梁]慧皎：《高僧傳》，卷5，頁354。

¹⁷ 同上註，卷1，頁325。

¹⁸ 同上註，卷2，頁333。

卑摩羅叉所弘揚的《十誦律》，乃是弘始 6 年（404）弗若多羅在長安中寺誦出的，當時誦出的是梵文本。後來由他和鳩摩羅什翻譯為漢文，當譯到三分之二時，弗若多羅圓寂了；一直等到弘始 7 年（405）曇摩流支到達長安時，廬山慧遠才千里致書，請他幫忙將未竟的《十誦律》翻譯出來，於是他便和羅什共同將剩下的三分之一翻譯完畢。長安淪陷後，卑摩羅叉到了江南，又將羅什本加以整治，從 58 卷分為 61 卷，且在慧觀的幫忙下，將繁雜的戒律整理成簡明易懂的條例式二卷，方便僧尼的學習與檢視。江南的律藏能夠大闡，實是卑摩羅叉之力也。「青眼律師」的稱謂，即是江南人士對卑摩羅叉闡揚毘尼的讚揚。

由此可知，當「時人」以特殊容貌來指稱僧人時，其實不帶有惡意或譏諷的味道，反而像是以一盞鎂光燈故意放大僧人的特殊貢獻。

（三）階位的臆測

在《高僧傳》裡，我們常常會看到「時人」根據僧眾的表現，猜測他們已經證得某種階位。通常修行人所到達的階位是不能妄加臆測的，然而「時人」卻根據著某些事實，而做出相應的臆測，慧皎不但沒有斥責這種行為，反而直接加以採錄，以作為此一僧人修行非凡的證明，例如：

自說有一師一弟子，修業並得羅漢，傳者失其名。又嘗於外門閉戶坐禪，忽有五六沙門來入其室。又時見沙門飛來樹端者，往往非一，常交接神明而俯同矇俗，雖道迹未彰。時人咸謂已階聖果。¹⁹

曇摩耶舍以 85 歲的高齡在晉隆安（397-401）年間到達廣州。後向北行，義熙年間來到長安，與曇摩掘多在弘始 9 年（407）誦出《舍利弗阿毘曇》，到弘始 16 年（414）全書才翻譯完畢。這位阿毘曇師在長安陷落後南遊江陵，在江陵大弘禪法。有時他門窗緊閉，閉戶坐禪，但卻有不凡的沙門穿過屋宇，進到室內來造訪他；有時他一邊與神明特聖者交談，一邊又照顧教導凡俗弟子，凡夫透過這些神奇的宗教事件，認識這位年逾百歲的長者絕非凡僧，慧皎則利用「時人」之說證明曇摩耶舍是一位得道的高僧。

弗若多羅在「時人」的眼中也是一位得道聖者。他自年少出家以來，便精勤修業，以戒德嚴謹著稱，不但精通三藏，且特專《十誦律》，在外

¹⁹ [梁]慧皎：《高僧傳》，卷 1，頁 329。

國僧侶的眼中，這位自幼戒行清淨，無欲無染，且通曉三藏的僧侶，才是真正的道德指標，這樣一位聖者「時人」也認為他早已證得聖果，《高僧傳》云：

弗若多羅，此云功德華，罽賓人也。少出家以戒節見稱，備通三藏而專精十誦律部，為外國師宗，時人咸謂己階聖果。²⁰

又

時蜀中又有僧覽、法衛，並有異迹，時人亦疑得聖果也。²¹

姑且不論曇摩耶舍和弗若多羅，或者僧覽、法衛是否已經獲得「聖果」，但他們的行為與影響，都已經讓當時的民眾震驚，認為若不是已臻「聖果」之僧，根本無法有此「德」與「實」的展現。因此「時人」的階位臆測，或許不能準確的說明這些聖者所證入的聖果，但對於證明此為僧人是一位「高僧」，卻有著實質的標竿作用。

（四）名答的欣賞

盛行清談的六朝，除了重視士人的形貌、風度之外，更重視機智論辯的一面，在「時人」的眼中這種機智應變也常常出現在僧人與俗人的應答當中，他們稱之為「名答」。「名答」與一般清談最大的不同，在於清談重視士人的清俊聰敏，「名答」著重展露僧人的「德」與「實」。例如：康僧淵曾因外國人的容貌，遭到瑯琊王茂弘的戲弄，但他機智的回答，不但精準地形容了自己的相貌，同時藉此凸顯了自己的不凡，時人以之為「名答」。《高僧傳》卷4云：

瑯琊王茂弘以鼻高眼深戲之，淵（康僧淵）曰：「鼻者面之山，眼者面之淵。山不高則不靈，淵不深則不清。」時人以為名答。²²

他以鼻為「實」，鼻不高，則實不厚；以眼為「德」，眼不深，則德不淵。「實」「德」夠深厚者鼻高而眼深也。

同樣的，道安雖然在襄陽時期被稱為「印手菩薩」，但當他還年輕時，就因自己黧黑的面容，不為出家師父所重視，²³到了佛圖澄的僧團，也被同

²⁰ [梁]慧皎：《高僧傳》，卷2，頁333。

²¹ 同上註，卷10，頁393。

²² 同上註，卷4，頁347。

²³ 同上註，卷5，頁351，云：「神智聰敏，而形貌甚陋，不為師之所重。驅役田舍，至于

學所輕視，然而佛圖澄卻甚為看重這位其貌不揚的年輕人，他故意安排每次講經之後，便讓道安來「覆述」經文。但這個舉動並沒有讓同儕不再看輕道安，反而激起他們聯手起來群起攻之，想讓道安出醜。沒料到道安不但沒有敗在四起的鋒鏑當中，反而遊刃有餘的梳理了各樣難題，這份機智使得他贏得「漆道人，驚四隣」的美名。《高僧傳》卷5云：

澄講，安（道安）每覆述，眾未之愜，咸言：「須待後次，當難殺崑崙子。」即安後更覆講，疑難鋒起，安挫銳解紛，行有餘力。

時人語曰：「漆道人，驚四隣。」²⁴

道安的另一段為「時人」所稱道的「名答」，則是他與習鑿齒之間的一段機智對談，興寧3年（365）道安到達襄陽時，習鑿齒已名滿天下，為士林所重，所以他介紹自己時說「四海習鑿齒」一點也不為過。然其中充滿了天下唯我獨尊，壓制對方的意味十分明顯。他絕對沒想到道安竟然以「彌天釋道安」來回答。「四海」再如何廣大，也無法逃脫「彌天」的籠罩。道安這句回答之所以成為「名答」，是因為當時他所駐錫的寺廟恰好是「彌天寺」，這個回答既守本分，卻又自自然然的挫殺了習鑿齒的氣焰。《高僧傳》卷5云：

及聞安（道安）至止，即往修造，既坐，稱言：「四海習鑿齒。」

安曰：「彌天釋道安。」時人以為名答。²⁵

另一段被慧皎引用的「名答」，則是南朝齊武帝時僧鍾與李道固的一段對談，《高僧傳》卷8云：

釋僧鍾，姓孫，魯郡人。十六出家，居貧履道。嘗至壽春，導公見而奇之。譙郡王鄴重其志操，供以四事。後請講《百論》。導往聽之，迺謂人曰：「後生可畏，真不虛矣。」鍾妙善《成實》、三《論》、《涅槃》、《十地》等。後南遊京邑，止于中興寺。永明初，魏使李道固來聘，會于寺內。帝以鍾有德聲，勅令酬對。往復移時，言無失厝，日影小晚，鍾不食。固曰：「何以不食？」

三年。執勤就勞，曾無怨色。篤性精進，齋戒無關。」

²⁴ [梁]慧皎：《高僧傳》，卷5，頁351。

²⁵ 同上註，頁352。

鍾曰：「古佛道法，過中不食。」固曰：「何為聲聞耶？」鍾曰：「應以聲聞得度者，故現聲聞。」時人以為名答。²⁶

李道固是北魏孝武帝派到南方的使者，齊武帝讓僧鍾來折衝，想必是因為李道固是一位深諳佛法的人士，所以當「日影小晚」時，僧鍾因為遵守佛門過午不食的戒律，所以沒有用餐。這一舉動立刻被李道固抓住，譏笑他不過是個聲聞小道而已，僧鍾馬上以《法華經·普門品》中的「應以聲聞得度者故現聲聞」來回應，說明自己之所以會現聲聞相，那是因為要接引教化的對象是聲聞人，所以必須以聲聞相才能接引，言下暗諷李道固才是個小乘者流。這個回答不但嚴守了佛門過午不食的戒律，同時也對原本想要貶低自己的李道固反將了一軍。所以成為一時「名答」，也為慧皎所錄用。

僧人的「名答」值得讚賞的地方，除了其中充滿機智善巧之外，最重要的是他們利用這些「方便」守護住出家眾的尊嚴，展現出道德勇氣，同時還不亢不卑的引導了世俗人，僧人的「德」與「實」也在此展現了出來。

慧皎對「時人」意見的重視，可能得自僧祐的啟發，僧祐在《出三藏記集》中曾經 7 次引用「時人」之說。但慧皎在《高僧傳》中卻引用了 55 次「時人」之見，這不但說明了他對「時人」之見的重視，也表明了「時人」之見直接關係到僧人的「德」與「實」的內涵。

三、對文人將僧人比附為名士的接納

僧人的「德」與「實」不僅保留在「時人」的評價中，同時也紀錄在文人的文章裡，慧皎不厭其煩引用它們來強化僧人之「德」與「實」，使僧人們的「高」更具有說服力。例如慧皎在《竺法護傳》中不但藉助「時人」謂之為「燉煌菩薩」，又藉由孫綽《道賢論》將他比擬為山濤，以表示「其見美後代如此」，《高僧傳》卷 1 云：

後孫綽製《道賢論》，以天竺七僧方竹林七賢，以護（竺法護）四山巨源，論云：「護公德居物宗，巨源位登論道，二公風德高遠，足為流輩矣。」其見美後代如此。²⁷

然而，我們若綜觀竺法護的一生，他翻譯了《賢劫經》、《正法華經》、《光讚經》等 165 部經，慧皎自己都稱讚他說「經法所以廣流中華者，護之力

²⁶ [梁]慧皎《高僧傳》，卷 8，頁 375。

²⁷ 同上註，卷 1，頁 326。

也」，²⁸可見得竺法護所做的貢獻，已足以讓他自己名垂千古永垂不朽了。似乎可以不必再引用「時人」或「文人」的稱美。但慧皎不僅採用了「時人」的說法，同時也兼採文人的意見，目的應當是想藉由不同的面向，將僧人的「德」與「實」彰顯的更加燦爛，更加輝煌。

這種作法在〈康僧會傳〉中也同樣的見到了。康僧會見了孫權之後，便誓死為期，期請舍利。這個決心與其請舍利的過程，已為這篇傳記掀起了千尺巨浪，更何況舍利出現後，置於鐵砧上，力士鎚之，砧錘俱陷，可是舍利絲毫無損的奇蹟，這不僅使得孫權為之大驚，更使孫權為他建造了江南第一座寺院——建初寺。這些事蹟本身的傳奇色彩與故事敘述的高潮迭起，不待孫綽為之作「贊」，然後增加可讀性。然而慧皎加入孫綽這段「贊」之後，卻將康僧會從傳奇人物轉向了解脫高僧的行列〈康僧會傳〉云：

孫綽為之贊曰：「會公蕭瑟，寔惟令質，心無近累，情有餘逸，
屬此幽夜，振彼尤黜，超然遠詣，卓矣高出」。²⁹

如果沒有孫綽的這段〈道賢贊〉，我們對康僧會的理解會一直停留在三七日剋期求取舍利的緊張與無助當中，或是在孫皓以尿灌佛之後，為他敷衍罪福之由的形象裡。不會深入地體會到在從事那些傳奇性故事的是一位「心無近累，情有餘逸」的解脫者，也不會體會到這些神通示現中，所要烘托的是一位「超然遠詣，卓矣高出」僧人。也就是說，慧皎的這段引用，不但加強了我們對康僧會的理解，也修正了閱讀此傳記的角度。

值得注意的是孫綽無論寫〈道賢贊〉或〈道賢論〉，均將僧人與當代的名士相提並論，被比附在一起的人物，必然有其相似性。例如上述的引文中他將竺法護在佛教中的地位與影響比配為山巨源，原因是二者同樣「德居物宗」、「位登論道」，足為後世所效法。又將帛法祖比為竹林七賢中的嵇康，乃因為二者同樣稟「俊邁之氣」，卻昧於「圖身之慮」。〈帛法祖傳〉云：

²⁸ [梁]慧皎《高僧傳》，卷1，頁326，云：「護乃慨然發憤，志弘大道，遂隨師至西域，遊歷諸國。外國異言三十六種，書亦如之，護皆遍學，貫綜詰訓，音義字體，無不備識。遂大齋梵經，還歸中夏，自燉煌至長安，沿路傳譯，寫為晉文。所獲覽即《正法華》、《光讚》等一百六十五部。孜孜所務，唯以弘通為業。終身寫譯，勞不告勅。經法所以廣流中華者，護之力也。」

²⁹ 同上註。

孫綽〈道賢論〉以法祖（帛法祖）匹嵇康，論云：「帛祖躡起於管蕃，中散禍作於鍾會，二賢並以俊邁之氣，昧其圖身之慮，栖心事外，經世招患，殆不異也。」其見稱如此。³⁰

嵇康的事件在南北朝時可以說是大家耳熟能詳的，而帛法祖的事件就未必人盡皆知，所以慧皎在引用「孫綽道賢論以法祖匹嵇康」之後，又不厭其煩的將〈道賢論〉的說明援引下來，說明二者同樣的都因「栖心事外」，以追求理想，卻因「昧其圖身之慮」，所以「經世招患」。

嵇康曾經與鍾會有嫌隙，後遭其構陷；而帛法祖則因善於論辯，屢次使管蕃受屈，所以管蕃銜恨在心，找到機會便向張輔進讒言，最後死於非命。據〈帛法祖傳〉云：

先有州人管蕃，與祖論議，屢屈於祖，蕃深銜恥恨，每加讒構。祖行至汧縣，忽語道人及弟子云：「我數日對當至。」便辭別，作素書，分布經像及資財都訖。明晨詣輔共語，忽忤輔意，輔使收之行罰。眾咸怪惋，祖曰：「我來此畢對，此宿命久結，非今事也。」乃呼十方佛。祖，前身罪緣，歡喜畢對，願從此以後，與輔為善知識，無令受殺人之罪。遂便鞭之五十，奄然命終。輔後具聞其事，方大惋恨。初，祖道化之聲，被於關隴，崑函之右，奉之若神，戎晉嗟慟，行路流涕。隴上羌胡，率精騎五千，將欲迎祖西歸，中路聞其遇害，悲恨不及，眾咸憤激，欲復祖之讎，輔遣軍上隴，羌胡率輕騎逆戰，時天水故浪下督富整，遂因忿斬輔，群胡既雪怨恥，稱善而還，共分祖屍，各起塔廟。³¹

由於〈道賢論〉的引用，說明了帛法祖的死亡如同嵇康的情況一樣，由於嵇康的無罪罹禍是眾所周知的，所以帛遠的死於張輔之手，也同樣是無罪構釀。然而二者同中有異，嵇康的死是抱憾而終，但帛遠的死是「歡喜畢對」，他和張輔間的問題不是今生今世的結憾，而是「宿命久結，非今事也」。由於過去的因緣，所以帛遠特來今生了結，他期待從此之後成為張輔的善知識。同時，不要因今日自己的死亡，使得張輔承受殺人的業報。這一將

³⁰ [梁]慧皎：《高僧傳》，卷1，頁327。

³¹ 同上註。

冤屈死亡的悲愁，轉換成祝福他人的慈悲，這樣方才把僧人的「德」與「實」呈現出來。

另外，〈道賢論〉又將竺法乘以擬為王戎，所謂：「孫綽〈道賢論〉以乘以王濬沖，論云：『法乘、安豐少有機悟之鑒，雖道俗殊操，阡陌可以相准。』」原因在於二者均為早慧，自幼聰穎的緣故。王戎的聰慧在《世說新語·雅量篇》記載著：

王戎七歲，嘗與諸小兒遊，看道邊李樹多子折枝，諸兒競走取之，唯戎不動。人問之，答曰：「樹在道邊而多子，此必苦李。」取之信然。³²

而竺法乘以沙彌時，同樣的穎悟過人，他曾在師父竺法護不知所措時，識破長安甲族偽裝求貸之事，《高僧傳》卷4云：

竺法乘，未詳何人。幼而神悟超絕，懸鑒過人，依竺法護為沙彌，清真有志氣，護甚嘉焉。護既道被關中，且資財殷富，時長安有甲族，欲奉大法，試護道德，偽往告急，求錢二十萬。護未答，乘年十三，侍在師側，即語曰：「和上意已相許矣。」客退後，乘曰：「觀此人神色，非實求錢，將以觀和上道德何如耳。」護曰：「吾亦以為然。」明日此客率其一宗百餘口，詣護請受戒具，謝求錢之意，於是師資名布遐邇。³³

王戎的早慧，讓大家對他刮目相看；竺法乘的早慧，則幫助竺法護通過長安甲族的檢視，同時也獲得世人的護持。慧皎引用了這段〈道賢論〉的文字，讓我們對沙彌竺法乘有了深刻的認識，但其目的應該在藉此沙彌竺法乘映襯比丘竺法乘的貢獻，《高僧傳》云：

乘後西到燉煌，立寺延學，忘身為道，誨而不勌。使夫豺狼革心，戎狄知禮，大化西行，乘之力也。後終於所住。³⁴

成年後的王戎，成為竹林七賢之一，代表著反抗名教的名士。而成年後的比丘竺法乘則走向敦煌，在一個將燒殺擄掠視為理所當然，將打家劫舍視

³² [劉宋]劉義慶著，[梁]劉孝標注，楊勇校箋：〈雅量第六〉，《世說新語校箋》第2冊（北京：中華書局，2009年），頁316-317。

³³ [梁]慧皎：《高僧傳》，卷4，頁347。

³⁴ 同上註。

為天經地義的蠻貊地區進行教化。為了「使夫豺狼革心，戎狄知禮」，相信竺法乘經歷了許多危難與艱辛，所以慧皎用「忘身為道」來形容；又不知付出了多少辛勤和努力，才使當地人改奉佛教，慧皎用「誨而不倦」來說明他在蠻貊地區風塵僕僕不停教化的熱誠與奉獻。這樣的「德」與「實」確實足以讓他躋身於「高僧」之流。

孫綽又以于法蘭比為阮籍，³⁵以竺法深比譬劉伶，³⁶以于道邃比作阮咸。³⁷在玄學發達，清談盛行的時代裡，正始名士所代表的精微玄思，與竹林名士所倡導的任真率性，可說是人人欣羨與仿效的對象。孫綽將高僧比附為竹林名士，說明了在他心中這幾位高僧實具有一種任情率真，不屈從虛偽名教的真性情。

除了這七位僧人之外，與他們調性相同，同樣追求精神自由擺脫名教的支孝龍，也被孫綽高度的讚揚著，〈支孝龍傳〉云：

支孝龍，淮陽人。少以風姿見重，加復神彩卓犖，高論適時。常披味《小品》以為心要。陳留阮瞻、潁川庾凱，並結知音之交，世人呼為「八達」。時或嘲之曰：「大晉龍興，天下為家，沙門何不全髮膚，去袈裟，釋胡服，被綾羅？」龍曰：「抱一以逍遙，唯寂以致誠。剪髮毀容，改服變形，彼謂我辱，我棄彼榮。故無心於貴而愈貴。無心於足而愈足矣。」其機辯適時，皆此類也。時竺叔蘭初譯《放光經》，龍既素樂無相，得即披閱，旬有餘日，

³⁵ 〔梁〕慧皎：《高僧傳》，卷4，頁350，云：「（于法蘭）孫綽〈道賢論〉以比阮嗣宗，論云：『蘭公遺身，高尚妙迹，殆至人之流；阮步兵傲獨不群，亦蘭之儔也。』居剡少時，歎然歎曰：『大法雖興，經道多闕，若一聞圓教，夕死可也。』乃遠適西域，欲求異聞，至交州遇疾，終於象林。沙門支遁追立像贊曰：『于氏超世，綜體玄旨，嘉遁山澤，馴洽虎兕。』」

³⁶ 同上註，卷4，頁348，云：「孫綽以深（竺法深）比劉伯倫，論云：『深公道素淵重有遠大之量，劉伶肆意放蕩以宇宙為小，雖高樓之業劉所不及，而曠大之體同焉。』」

³⁷ 同上註，卷4，頁350，云：「于道邃，燉煌人，少而失蔭，叔親養之，邃孝敬竭誠，若奉其母。至年十六出家，事蘭公為弟子。學業高明，內外該覽，善方藥，美書札，洞諳殊俗，尤巧談論。護公常稱邃高簡雅素，有古人之風，若不無方，為大法梁棟矣。後與簡公俱過江，謝慶緒大相推重。性好山澤，在東多遊履名山。為人不屑毀譽，未嘗以塵近經抱。後隨蘭適西域，於交趾遇疾而終，春秋三十有一矣。郗超圖寫其形，支遁著銘贊曰：『英英上人，識通理清。朗質玉瑩，德音蘭馨。』孫綽以邃比阮咸，或曰：『咸有累騎之譏，邃有清冷之譽，何得為匹？』孫綽曰：『雖迹有窪隆，高風一也。』〈喻道論〉云：『近洛中有竺法行，談者以方樂令；江南有于道邃，識者以對勝流。』皆當時共所見聞，非同志之私譽也。」

便就開講。後不知所終矣。孫綽為之贊曰：「小方易擬，大器難像，桓桓孝龍，剋邁高廣。物競宗歸，人思効仰，雲泉彌漫，蘭風矜嚮。」³⁸

支孝龍本身即是個名士，他與阮瞻、庾凱等合稱「八達」³⁹，其所行所為完全是名士之狀，因此被人嘲諷何不「全髮膚，去袈裟，釋胡服，被綾羅」？但他卻認為只有出家沙門才能真正的保持名士的志節，達到「抱一以逍遙，唯寂以致誠」的理想。這可能是因為當時如同潘岳這般身在江湖，心懷魏闕，既希冀著高言清談的美譽，又盼望著權力富貴的享受，這樣的人物比比皆是，才會讓支孝龍認為出家離世，方能確保自己不會以紫亂朱，不會似是而非，不會左手邀權納貴，右手晤言高談。從而能確保自己遠離虛妄與矯情，作到「故無心於貴而愈貴，無心於足而愈足矣」，這種迹冥圓融的境界，實足配得孫綽以「小方易擬，大器難像，桓桓孝龍，剋邁高廣」來稱美形容了。

然而至此我們不得不說，這樣的名士形像其實是慧皎心中的理想，如果就事實而言，八達的放浪形骸自古就受到非議，《世說新語·德行》第23則引余嘉錫云：

魏末阮籍，嗜酒荒放，露頭散髮，裸袒箕踞。其後貴游子弟阮瞻、王澄、謝鯤、胡毋輔之之徒，皆祖述於籍，謂得大道之本。故去巾幘，脫衣服，露醜惡，同禽獸。甚者名之為通，次者名之為達也。⁴⁰

余嘉錫認為這種「達」其實「同禽獸」，但也有人認為這批名士的任性酣飲其實是另一種曠達，他們無求當世，性情率真；他們的露頭散髮，乃是「外坦蕩而內淳至」⁴¹，藉由不遵禮法，表達其保持任性自由的理想。支孝龍既

³⁸ [梁]慧皎：《高僧傳》，頁346。

³⁹ 「八達」似乎有多種內涵，按湯用彤云：「陶靖節《群輔祿》載董昶、王澄、阮瞻、庾凱、謝鯤、胡毋輔之、沙門于法龍（當即支孝龍）、光逸，為八達。」[梁]釋慧皎著，湯用彤校注，湯一玄整理：《高僧傳》，頁150，校注7。《晉書》卷49：「胡毋輔之、謝鯤、阮放、畢華、羊曼、桓彝、阮孚散法裸袒，閉室酣飲，已累日，光逸將排戶入，守者不聽，便於戶外脫衣露頭，於狗竇中窺之而人叫，遂得入共飲，不捨晝夜，時人謂之八達。」[唐]房玄齡等著，楊家駱主編：《新校本晉書并附編六種二》第2冊（臺北：鼎文書局，1975年），卷49，頁1385。《群輔祿》和《晉書》中的「八達」人物互有出入。

⁴⁰ 見[劉宋]劉義慶著，[梁]劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》（臺北：華正書局，1984年），頁24。

⁴¹ [唐]房玄齡等著，楊家駱主編：《新校本晉書并附編六種二》，卷49，頁1361。

然與之俱行，其行為當與之相仿，為了表彰任性自由，飲酒佯狂之時，恐怕難免觸犯戒律，但慧皎一秉形塑「高僧」的初衷，將支孝龍的行為均解釋為「抱一逍遙」之舉。

我們發現慧皎引用孫綽之說時，一方面贊成孫綽將僧人與名士相互比附，另一方面卻又運用大量的文字說明二者間的不同。這個原因應該是慧皎認同名士的行為，所以當孫綽捕捉到二者間共同的特質時，慧皎便加以引用；其次是慧皎很清楚高僧與名士間的鴻溝。因此當他引用之後，立刻會再運用大量的文字來說明二者間的區別。

四、對僧人作名士行為的接納

不知慧皎是否認同支孝龍的看法，認為沙門是保持名士精神最純粹的方式。但他對名士真性真行的接納，卻是不容置疑的。他把這份接納表現在對僧人做出名士行為時的稱頌與讚揚。

（一）行為的接納

或許是名士的行為代表著真性真情，抗衡著那些以「名教」之名進行奪權殺戮之實的人。所以當僧人的行為舉止類乎名士時，往往被視為真性真情的表現。例如帛尸梨密多羅在見王導時「解帶偃伏，悟言神解」，見卞望之時則「斂衿飾容，端坐對之」，《高僧傳》卷4〈帛尸梨密多羅傳〉：

晉永嘉中，始到中國，值亂，仍過江，止建初寺。丞相王導一見而奇之，以為吾之徒也，由是名顯。太尉庾元規、光祿周伯仁、太常謝幼與、廷尉桓茂倫，皆一代名士，見之，終日累歎，披衿致契。導嘗詣密，密解帶偃伏，悟言神解。時尚書令卞望之，亦與密致善，須臾望之至，密乃斂衿飾容，端坐對之。有問其故。密曰：「王公風道期人，卞令軌度格物，故其然耳。」⁴²

僧侶的行住坐臥都有一定的規定，帛尸梨密多羅的「解帶偃伏」，既不是見客之道，也不是平時自處的行為模式。想來帛尸梨密多羅此舉，應是為了接見王導這位「名士」，所做的權宜之計。但這個舉止卻被視為不因王導的權勢地位而改變名士之風；他透過翻譯來與王導對談，也同樣被視為不會為了要攀緣富貴而特別學習漢語，因此獲得士人極高的尊崇。

⁴² [梁]慧皎：《高僧傳》，卷1，頁327。

《高僧傳》中還有一則「臥見」賓客的例子，這位僧人是素來以「風姿可觀，含吐蘊藉，詞若蘭芳」⁴³的名士形象聞名於世的竺法汰。司馬綜因宅第鄰近瓦官寺，所以侵挖靠近寺院的土地，使得寺院的重門傾頽塌陷，但竺法汰從來沒有興師問罪，最後司馬綜自己醒悟，登門謝罪。竺法汰接見司馬綜的情形，並非正襟危坐，也非以禮法相待，而是如同名士相見一般，準備晤言一室之內的样子，「汰臥與相見，傍若無人」，表面上看來，這是不得時宜的見客之道，但深一層看，這卻是將讓司馬綜視為名士般的尊重，同時也是讓他擺脫「名教」束縛，卸下心防的慈悲之舉。《高僧傳》也將此舉記載了下來，《高僧傳》卷5云：

瓦官寺本是河內山玩公墓為陶處，晉興寧中，沙門慧力啟乞為寺，止有堂塔而已。及汰居之，更拓房宇，修立眾業，又起重門，以可地勢。汝南世子司馬綜第去寺近，遂侵掘寺側，重門淪陷，汰不介懷。綜乃感悟，躬往悔謝，汰臥與相見，傍若無人。⁴⁴

僧人的「解帶偃伏」或「臥與相見」，表面上看來都是名士行為的展現，但更確切的說，這應該是僧人接引士人時的善巧方便罷了。帛尸梨密多羅的「解帶偃伏」是為了方便接引王導這位「名士」；換成了卞望之，他就採取「斂襟飾容」端坐以對的方式。很顯然的，「解帶偃伏」或是「斂襟飾容」都不是他真性情的表現，而是他為了因應不同人物下，所採取的不同接引方式之一而已。如果是這樣，那麼竺法汰的「臥與相見」，應該也不是名士情懷的展現，而是為了讓司馬綜明白僧人的慈悲與名士的優雅與從容一樣，不會在乎土地的多寡。

由此可知，慧皎贊同僧人作出名士之舉時，仍然是立足於形塑高僧美德的層面，並非單純的讚美僧人的名士行為，他將這些高僧所做出的「名士行止」，都視為典範，認為這些行為不是表面的模仿，而是智慧的抉擇與展現，換句話說，這是僧人的「德」與「實」的另一種呈現。然而若從另一個層面來看，或許這只是在那個清談之風盛行之下，僧人接引名士時所採用的善巧方便而已。

⁴³ [梁]慧皎：《高僧傳》，卷5，頁354，云：「汰形長八尺，風姿可觀。含吐蘊藉，詞若蘭芳。」

⁴⁴ 同上註，卷5，頁354-355。

（二）審美觀的接納

慧皎贊同高僧作名士之舉，行名士之行，同時也藉著僧人具有名士的審美精神，來說明僧人的「德」與「實」。〈支遁傳〉與《世說新語》中都記載著支遁愛馬、且養馬的事，也記載著他曾經養鶴。據《世說新語》的記載，他不但養鶴而且還剪掉鶴的羽翮，使牠們無法飛翔。《高僧傳》卷4則云：

人嘗有遺遁馬者，遁愛而養之，時或有譏之者，遁曰：「愛其神駿，聊復畜耳。」後有餉鶴者，遁謂鶴曰：「爾冲天之物，寧為耳目之翫乎？」遂放之。⁴⁵

另《世說新語·言語》云：

支公好鶴，住剡東嶺山。有人遺其雙鶴，少時翅長欲飛。支意惜之，乃鑿其翮。鶴軒翥不復能飛，乃反顧翅，垂頭視之，如有懊喪意。林曰：「既有凌霄之姿，何肯為人作耳目近玩？」養令翮成置，使飛去。⁴⁶

姑不論支遁有沒有剪去鶴的羽翮，僅就譏嫌戒來看僧人是不能飼養動物的，《涅槃經》云：

復次，善男子！有二種戒：一者、性重戒，二者、息世譏嫌戒。性重戒者，謂四禁也。息世譏嫌戒者，不作販賣輕秤小斗欺誑於人、因他形勢取人財物、害心繫縛、破壞成功、燃明而臥、田宅種植、家業坐肆。不畜象馬車乘、牛、羊、駝、驢、雞、犬、獼猴、孔雀、鸚鵡、共命，及拘枳羅、豺、狼、虎、豹、貓、狸、猪、豕，及餘惡獸、童男、童女、大男、大女、奴婢、僮僕、金、銀、琉璃、頗梨、真珠、車渠、馬瑙、珊瑚、璧玉、珂貝、諸寶、赤銅、白鐵、鍮石、孟器、毘毘、毘毘、拘執、菟衣、一切穀米、大、小麥、豆、黍、粟、稻、麻、生、熟食具。常受一食，不曾再食。若行乞食及僧中食，常知止足，不受別請。不食肉、不飲酒，五辛葷物悉不食之，是故其身無有臭穢，常為諸

⁴⁵ [梁]慧皎：《高僧傳》，卷4，頁349。

⁴⁶ [劉宋]劉義慶著，[梁]劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，頁136。

天、一切世人恭敬、供養、尊重、讚歎。趣足而食，終不長受。
所受衣服纔足覆身。進止常與三衣鉢具，終不捨離，如鳥二翼。⁴⁷

這段經文支遁沒有機會見到，所以他可能不知道僧人不能畜養動物的規定。但是對慧皎而言，他生活在《涅槃經》如日中天的時代，應當十分理解僧人不能畜養動物，但是他對支遁這些行為沒有任何批評或指正，反而是默然的接受，甚至帶著稱美讚揚的味道。這個舉措除了說明慧皎尊重過去的時代規範外，似乎也透顯出他對於支遁這種欣賞馬的「神駿」逸氣，與愛鶴的凌霄之姿等名士行為是贊同的。換句話說，對於六朝人的審美情調，慧皎並沒有依據佛教戒律全盤否定，反而認為那是真性真情的表現，其中流露出來的「德」與「實」是值得讚嘆的。

正因為這樣的緣故，所以慧皎在描述慧持時，也採取了類似《世說新語》刻畫名士一樣的語句，〈慧持傳〉云：

持形長八尺，風神俊爽。常躡革屣，納衣半脛。廬山徒屬，莫匪
英秀。往反三千皆以持為稱首。⁴⁸

在慧皎的筆下這位身長八尺，風神俊爽，氣宇非凡的僧人，他的裝扮是將僧袍收紮起來成為一件勁裝，腳上在蹬著一雙皮靴，以今天的眼光看來真的是既「潮」又「帥」。慧皎沒有用戒律或規矩來檢討慧持的裝束，反而以讚美的語詞將他形塑為六朝僧侶中的「型男」。希望從「型男」的造型中，透顯出他俊爽英秀的人格特質。

（三）真性情的接納

牟宗三在《才性與玄理》中認為所謂的名士，「說到學問，無論知識的、或德性的，皆須有一股真性情；有追求真理之真誠，有企慕德性之真誠」，⁴⁹此處的「真性情」是相對於屈從「名教」之下喪失真我的表現。慧皎對於名士的欣賞，不只表現在行為與審美觀兩方面而已，其實他對名士之所以成為名士，其中須有的「真性情」是相當明白的，因此當他在描寫僧人流露出名士般的「真性情」時，就充滿了同情與理解。例如他在寫帛尸梨密時，就曾提及他與周顛的相知相惜。周顛為僕射時曾經去拜訪過帛尸梨密，

⁴⁷ [北涼]曇無讖譯：《大般涅槃經》，收於《大藏經》刊行會編輯：《大正藏》第12冊（臺北：新文豐出版公司，1996年），卷11，頁674。

⁴⁸ [梁]慧皎：《高僧傳》，卷6，頁361。

⁴⁹ 牟宗三：《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1978年），頁81。

對他讚譽有加，認為如果在太平盛世，選得如帛尸梨密這樣的人才來輔佐府政，那就毫無憾恨了。這份相知相惜使得周顛在遇害之後，沒有人敢去弔唁時，帛尸梨密不但去探望他的遺孤，而且坐對周顛的遺像，「作胡唄三契，梵響凌雲。次誦呪數千言，聲音高暢，顏容不變」，慧皎接著說他「既而揮涕收淚，神氣自若」，那麼推想在此之前，他必定是涕泗縱橫，傷心欲絕的吟唱經文，誦唸陀羅尼。⁵⁰

對於帛尸梨密涕淚縱橫，坐對周顛遺像，聲淚俱下的行止，慧皎沒有因此以未解脫、未得聖果來指責。相反的，在敘述的文字當中，透顯出對這份「真性情」的欣賞與讚嘆，甚至有些頌揚的意味。

對於僧人的「多情」，慧皎的欣賞多過於責難，在他的筆下「多情」不是缺憾，這份至情至性反而是僧人可貴可敬的一面。例如在敘述支遁痛失摯友法虔時，用「郢匠廢石」、「伯牙摔琴」來比喻，說明爾今爾後再也沒有人能明白自己所想所思。這不僅說明了法虔是支遁學問上攻錯問難的盟友，也是他心靈上至為重要的支持與倚靠，「寶契既潛，發言莫賞」，這份痛不是言語所能傳達，不是佛理所能療治，傷心的支遁竟說「中心蘊結，余其亡矣」，可知這份鬱結，痛到他因此而喪失生存的意志，〈支遁傳〉云：

遁有同學法虔精理入神，先遁亡。遁歎曰：「昔匠石廢斤於郢人，牙生輟弦於鍾子，推己求人，良不虛矣。寶契既潛，發言莫賞，中心蘊結，余其亡矣。」乃著〈切悟章〉，臨亡成之，落筆而卒。凡遁所著文翰集有十卷盛行於世。⁵¹

慧皎沒有因此認為支遁濫情，或以此說明他不是自己〈逍遙論〉筆下的「至人」；相反的，在慧皎心中，這份真性真情才是人間至寶，人若無法保持人類最真純的真性情時，那麼即使嚴守「名教」或戒律，也是罔然。

慧皎對僧人至情至性的稱頌，其中以有關慧遠的描述最令人糾結。廬山慧遠向來以神情肅穆，道貌岸然見稱，連桓玄這縱橫沙場的大將見了他，

⁵⁰ [梁]慧皎：〈帛尸梨密多羅傳〉，《高僧傳》，卷1，頁327，云：「周顛為僕射領選，臨入，過造密。乃歎曰：『若使太平之世，盡得選此賢，真令人無恨也。』俄而顛遇害，密往省其孤，對坐作胡唄三契，梵響凌雲；次誦呪數千言，聲音高暢，顏容不變；既而揮涕收淚，神氣自若。其哀樂廢興，皆此類也。」

⁵¹ 同上註，卷4，頁349。

都情不自禁的肅然起敬。〈慧遠傳〉中記載著一段因他的神情嚴肅，令想獻給他「竹如意」的沙門嚇得不敢致獻，想去踢館的慧義「心悸汗流，竟不敢語」，《高僧傳》卷6云：

遠神韻嚴肅，容止方稜，凡預瞻覩，莫不心形戰慄。曾有沙門持竹如意，欲以奉獻，入山信宿，不敢陳，竊留席隅，默然而去。有慧義法師，強正少憚，將欲造山，謂遠弟子慧寶曰：「諸君庸才，望風推服，今試觀我如何。」至山，值遠講《法華》，每欲難問，輒心悸汗流，竟不敢語。出謂慧寶曰：「此公定可訝。」其伏物蓋眾如此。⁵²

這樣一位令人望而生畏的長者，其實藏有一顆溫暖而多情的心。生長在世變多故，朝生暮死的時代裡，生離死別早已成為一個尋常事件，但他在面對胞弟慧持想要離開廬山，前往成都佈教時，心中仍有萬般的不捨，〈慧持傳〉云：

持後聞成都地沃民豐，志往傳化，兼欲觀矚峨眉，振錫岷岫，乃以晉隆安三年辭遠入蜀。遠苦留，不止。遠歎曰：「人生愛聚，汝乃樂離，如何？」持亦悲曰：「若滯情愛聚者，本不應出家。今既割欲求道，正以西方為期耳。」於是兄弟收淚，憫默而別。⁵³

在慧皎的這段文字中，慧持所表現的才是出家眾應有的風範，其中的「割欲求道」、「以西方為期」，的確是廬山僧團的共同目標。但是文字中所呈現的理性遠不及慧遠那句「人生愛聚，汝乃樂離，如何」來得感人，尤其是那一句「如何」的問句中，傳達出多少不捨，多少感嘆，這種亦兄亦父的情緒，化做萬般難割難捨，其中的溫度至今仍然感受得到。

慧皎以帛尸梨密多羅的揮淚，彰顯僧人不畏權勢、不懼兵害的勇氣與志節；以支遁的蘊結，說明至人的逍遙不外乎人情；以慧遠的悲歎，襯托慧持拔苦與樂的決心。這些書寫都不只是稱揚高僧的真性行而已，其背後的深層意義，也同樣不容忽視。

⁵² [梁]慧皎：《高僧傳》，卷6，頁359。

⁵³ 同上註，卷6，頁361。

五、「義」與「孝」的接受

僧人的「德」與「實」，在慧皎眼中並不侷限在「名士」的行止與精神而已，更包含在日常生活與面對苦難時的反應，尤其是面對危難時的態度，更能反映出僧人的「德」與「實」。

（一）強調「義行」

僧人的「德」與「實」並非不食人間煙火，也非凌空設計，乃是紮紮實實的連接在人間這個娑婆世界上，慧皎明白沒有人間的苦難，無法陶鑄出高僧的品格，而面對危機，適逢危難便是最好的觀察時機。在僧傳中他多次的描繪了僧人臨難不苟，臨危不亂的事蹟，最明顯的莫過於僧導率領數百位出家僧眾力拒赫連勃勃，以人牆戰術抵擋西夏，好讓劉義真能夠及時逃出重圍的事件，〈僧導傳〉云：

後宋高祖西伐長安，擒獲偽主，蕩清關內，既素籍導名，迺要與相見，謂導曰：「相望久矣，何其流滯殊俗？」答云：「明公盍一九有，鳴鑿河、洛，此時相見，不亦善乎？」高祖旋旆東歸，留子桂陽公義真鎮關中，臨別謂導曰：「兒年小留鎮，願法師時能顧懷。」義真後為西虜勃勃赫連所逼，出自關南。中途擾敗，醜虜乘凶追騎將及。導率弟子數百人遏於中路，謂追騎曰：「劉公以此子見託，貧道今當以死送之，會不可得，不煩相追。」群寇駭其神氣，遂迴鋒而反。義真走竄于草，會其中兵段宏，卒以獲免，蓋由導之力也。高祖感之，因令子姪內外師焉。後立寺於壽春，即東山寺也。⁵⁴

僧導和劉裕素無交情且並非舊識，他們的相遇僅是因為劉裕克復長安時，去見了僧導一面，並且告訴他自己即將返回江東，將兒子劉義真留在此地，鎮守長安。由於劉義真尚屬年幼，怕他少不更事，所以禮貌性的拜託僧導多加照顧。通常這種禮貌性的拜會，不具有真正請託的意義。劉裕不會不知道在這兵戎交接的時代裡，僧導自己都如泥菩薩過江一般的自身難保，怎有能力去保護劉義真？

⁵⁴ [梁]慧皎：《高僧傳》，卷7，頁371。

然而僧導接受了劉裕的請託，並沒有將此言當作應酬了事，而是認認真真的負起了照顧劉義真的責任，在赫連勃勃進攻長安的時候，手無寸鐵的僧導，竟然敢率僧團出拒所向無敵的西夏大軍，這的確是抱著「以死送之」的精神，打算拋頭顱、灑熱血的。靠著僧導這份大無畏的精神，暫時延緩了西夏的追兵，使得劉義真有機會逃亡，並遇到了段宏。

走進戰場必然有所犧牲，僧導的行為必然觸犯了不可殺生的戒律，但慧皎並沒有以戒律來苛責僧導，反而是詳細的將他視死如歸義薄雲天的英雄氣概活靈活現的寫了下來，藉以表揚這位僧人的「德」與「實」。

同樣令人敬佩的曇遷，慧皎也用了詳細的描繪說明他「仁」且「義」的行為，〈曇遷傳〉云：

釋曇遷，姓支，本月支人。寓居建康。篤好玄儒，遊心佛義，善談莊老，并注《十地》。又工正書，常布施題經。巧於轉讀，有無窮聲韻，梵製新奇，特拔終古。彭城王義康、范曄、王曇首，並皆遊狎。遷初止祇洹寺，後移烏衣寺。及范曄被誅，門有十二喪，無敢近者。遷抽貨衣物，悉營葬送。孝武聞而歎賞，謂徐爰曰：「卿著《宋書》，勿遺此士。」王僧虔為湘州及三吳，並携共同遊。齊建元四年卒，年九十九。⁵⁵

曇遷原來住在祇洹寺。而祇洹寺乃是范泰在自家宅西所立的家廟，當寺廟蓋好之後，他請慧義來做該寺的住持，祇洹寺一名的由來，據說是「時人以義（慧義）方身子，泰比須達，故祇洹之稱厥號存焉」。

景平 2 年（424），輔政的徐羨之、傅亮、謝晦先殺廬陵王劉義真，後又廢殺了劉義符。范泰見其殺害皇帝及宗王，於是向左右說：「吾觀古今多矣，未有受遺顧託，而嗣君見殺，賢王嬰戮者也。」⁵⁶嚴詞斥責徐羨之等人的行為，所以引起殺身危機。

當他命在旦夕之時，曾去祇洹寺詢問慧義安身之道，慧義告訴他可「以果竹園六十畝施寺，以為幽冥之祐」，范泰從之。沒想到等到范泰死後，他的第三個兒子范晏向寺廟追討，並搶回這六十畝產業，慧義向官府申告無效之後，離開了祇洹寺，此時曇遷也一併離去，他們一起移往了烏衣寺。

⁵⁵ [梁]慧皎：《高僧傳》，卷 13，頁 414。

⁵⁶ [梁]沈約等著，楊家駱主編：《新校本宋書附索引二》（臺北：鼎文書局，1975 年），卷 60，頁 1620。

後來范泰的第四個兒子范曄涉嫌參與謀反，受到滿門抄斬的處罰，沒有人敢替他們這家人收屍埋葬。⁵⁷所謂：「及范曄被誅。門有十二喪，無敢近者。」此時的曇遷認為雖然已遷居到了烏衣寺，但畢竟曾經受范家供養多年，所以變賣自己的衣物，為這十二人收屍營葬。此舉受到了劉裕的稱頌，並交代徐爰在寫《宋書》時，不可遺漏了這位義行可嘉的烈士。

慧皎對此嘉德義行十分的欽佩，他利用了〈慧義傳〉與〈曇遷傳〉的互見筆法，詳細記載此事，以達到稱揚曇遷不畏權勢，受人一飯，湧泉以報的精神。

此處我們也不得不要說，「忠義」這個美德在魏晉時代早已守不住。從玄學的重視本末有無、聖人有情無情開始，對國家的「忠義」就不曾出現在玄學討論的範疇中。因此，當慧皎再次提出這個議題時，除了說明他確實將「高僧」與人間緊緊的綁在一起，也說明他的鑑賞標準與一般的「名士」是不相同的。

（二）強調「孝行」

僧傳的書寫各有特色，《宋高僧傳》特別喜歡描述僧人幼年的表現，而慧皎《高僧傳》則特別的記載著僧人出家前的孝行，例如：

于道邃，燉煌人。少而失蔭，叔親養之。邃孝敬竭誠，若奉其母。至年十六出家事蘭公（于法蘭）為弟子，學業高明，內外該覽，善方藥，美書札。洞諳殊俗，尤巧談論。護公常稱邃高簡雅素，有古人之風。若不無方，為大法梁棟矣。後與簡公俱過江，謝慶緒大相推重。性好山澤，在東多遊履名山，為人不屑毀譽，未嘗以塵近經抱。後隨蘭適西域，於交趾遇疾而終，春秋三十有

⁵⁷ [梁]慧皎：《高僧傳》，卷7，頁368-369，云：「宋永初元年，車騎范泰立祇洹寺，以義德為物宗，固請經始。義以泰清信之至，因為指授儀則。時人以義方身子，泰比須達，故祇洹之稱，厥號存焉。後西域名僧多投止此寺，或傳譯經典，或訓授禪法。宋元嘉初，徐羨之、檀道濟等，專權朝政。泰有不平之色，嘗肆言罵之。羨等深憾。聞者皆憂泰在不測，泰亦慮及於禍，週問義安身之術。義曰：『忠順不失，以事其上，故上下能相親也，何慮之足憂。』因勸泰以果竹園六十畝施寺，以為幽冥之祐。泰從之，終享其福。及泰薨，第三子晏謂義昔承厥父之險，說求園地，迫以為憾，遂奪而不與。義秉泰遺疏，紛糾紆紆，彰於視聽。義迺移止烏衣，與慧叡同住。宋元嘉二十一年終於烏衣寺，春秋七十三矣。晏後少時而卒。晏弟曄後染孔照先謀逆，厥宗同潰。」

一矣。⁵⁸

于道邃因幼年失怙，為叔父所養，他對叔母「孝敬竭誠，若奉其母」，這段出家前的美德，被慧皎視為是「德」與「實」的一端而記載下來。

另外，竺法曠是一位以善唸神咒出名的高僧。在妖星出現時，他曾與弟子一起進行齋懺，以除滅妖星；又在疫疾流行的時候，又以神咒之力救濟百姓。慧皎在描述這樣一位高僧之時，先說了一段他出家前事後母至孝、出家後事師如父的故事，以作為這位高僧為何出家，為何學習咒術的背景，〈竺法曠傳〉云：

竺法曠，姓單（卑），下邳人。寓居吳興，早失二親，事後母以孝聞。家貧無蓄，常躬耕壟畔以供色養。及母亡，行喪盡禮，服闋出家。事沙門竺曇印為師，印明叡有道行，曠師事竭誠，迄受具戒，棲風立操，卓爾殊群，履素安業，志行淵深。印嘗疾病危篤，曠乃七日七夜祈誠禮懺，至第七日忽見五色光明照印房戶，印如覺有人以手按之，所苦遂愈。⁵⁹

竺法曠幼年喪母，父再續絃。沒料到其後父亡，年少的竺法曠在「家貧無蓄」的情形下，便下田耕種，以養後母。直至母亡之後，方才出家。出家之後遇到師父「疾病危篤」的狀況時，他便「七日七夜祈誠禮懺」，直到師父痊癒方才停止。

慧皎強調竺法曠的孝順後母與善事師父竺曇印的行為，出發點應該都不在強調佛門戒德，而是以人間道德作為出家人的「德」與「實」的想法。像這樣以孝聞名的僧侶不計其數，道恆就是其中之一。善於畫畫的道恆，常畫織餘以供養後母。而僧鏡則在母亡之後，「身自負土，種植松柏」，且「泣血三年」，方才出家。

釋道恆，藍田人。年九歲，戲于路，隱士張忠見而嗟曰：「此小兒有出人之相，在俗必有輔政之功，處道必能光顯佛法，恨吾老矣，不得見之。」恆少失二親，事後母以孝聞，家貧無蓄，常手

⁵⁸ [梁]慧皎：《高僧傳》，卷4，頁350。

⁵⁹ 同上註，卷5，頁356。

自畫績，以供瞻（瞻）奉。而篤好經典，學兼宵夜，至年二十，後母又亡，行喪盡禮，服畢出家。⁶⁰

又：

釋僧鏡，姓焦，本隴西人，遷居吳地。至孝過人，輕財好施。家貧母亡，太守賜錢五千，苦辭不受。迺身自負土，種植松栢，廬于墓所，泣血三年。服畢出家，住吳縣華山。⁶¹

由此可知慧皎多麼重視「孝道」。他幾乎將僧人出家前的「德」，也視為出家後的「實」了。

當我們仔細分析這些關於僧人盡孝的記載時，可以發現一個現象，那就是慧皎所記載的都是僧人「未出家」前的事情。事實上，廬山慧遠於〈沙門不敬王者論〉中已經提出一種新的僧人孝道觀：慧遠認為出家人雖然「變俗」「隱居」，但卻「能拯溺俗於沈流，拔幽根於重劫」，以其修行講道，使人從陷溺當中覺醒，從輪迴當中解脫，縱使「內乖天屬之重」，然實「不違其孝」。〈沙門不敬王者論〉云：

道之與俗反者也。是故凡在出家，皆隱居以求其志，變俗以達其道。變俗則服章，不得與世典同禮；隱居則宜高尚其跡。夫然，故能拯溺俗於沈流，拔幽根於重劫，遠通三乘之，廣開人天之路。是故內乖天屬之重，而不違其孝；外闕奉主之恭，而不失其敬。若斯人者，自誓始於落簪，立志成於暮歲，如令一夫全德，則道洽六親，澤流天下。雖不處王侯之位，固已協契皇極，大庇生民矣。如此豈坐受其德，虛霑其惠，與夫尸祿之賢同其素餐者哉？⁶²

這種新的孝道主張，並沒有在慧皎《高僧傳》中出現。換一個角度來看，《高僧傳》似乎沒有記載僧人出家之後的掙扎，或所遇到的家庭變故等，唯一的一則是僧度與苕華的故事，僧度在未出家前與苕華已訂了親，但未成親之前，苕華母亡、繼而父又亡，接著僧度自己的母親也去世，接二連三的無常變故，使得僧度「忽然感悟，乃捨俗出家」。但苕華並沒有因為失去雙

⁶⁰ [梁]慧皎：《高僧傳》，卷6，頁364。

⁶¹ 同上註，卷7，頁373。

⁶² [梁]僧祐：《弘明集》，收於《大藏經》刊行會編輯：《大正藏》第52冊，卷12，頁83-84。

親而頓悟無常，她把所有的希望放在僧度身上，強烈的要求出家後的僧度再回到自己身邊，經過無數次的魚雁往返，僧度始終堅持立場，最後終於說服了苕華。〈僧度傳〉云：

度遂觀世代無常，忽然感悟，乃捨俗出家，改名僧度。迹抗塵表，避地遊學。苕華服畢，自惟三從之義，無獨立之道，乃與度書，謂「髮膚不可傷毀，宗祀不可頓廢」，令其「顧世教，改遠志，曜翹爍之姿，於盛明之世，遠休祖考之靈，近慰人神之願」。并贈詩五首，其一篇曰：「大道自無窮，天地長且久。巨石故叵消，芥子亦難數。人生一世間，飄忽若過牖。榮華豈不茂，日夕就彫朽。川上有餘吟，日斜思鼓缶。清音可娛耳，滋味可適口，羅紈可飾軀，華冠可曜首。安事自剪削，耽空以害有。不道妾區區，但令君恤後。」度答書曰：「夫事君以治一國，未若弘道以濟萬邦；安親以成一家，未若弘道以濟三界。髮膚不毀，俗中之近言耳。但吾德不及遠，未能兼被，以此為愧。然積篋成山，亦冀從微之著也。且披袈裟，振錫杖，飲清流，詠《波若》。雖公王之服，八珍之饌，鏗鏘之聲，暉暉之色，不與易也。若能懸契，則同期於泥洹矣。且人心各異，有若其面，卿之不樂道，猶我之不慕俗矣。楊氏，長別離矣！萬世因緣，於今絕矣！歲聿云暮，時不我與，學道者當以日損為志，處世者當以及時為務。卿年德並茂，宜速有所慕，莫以道士經心，而坐失盛年也。」又報詩五篇，其一首曰：「機運無停住，倏忽歲時過。巨石會當竭，芥子豈云多。良由去不息，故令川上嗟。不聞榮啟期，皓首發清歌。布衣可暖身，誰論飾綾羅。今世雖云樂，當奈後生何。罪福良由己，寧云已恤他。」度既志懷匪石，不可迴轉，苕華感悟，亦起深信。⁶³

除了這則之外，《高僧傳》中再也沒有記載出家眾與俗家親人間的往來，所以也就沒有說明出家方才是大孝的機會。

⁶³ [梁]慧皎：《高僧傳》，卷4，頁351。

六、結論

當慧皎廣讀各類書籍，包含《出三藏記集》、《冥祥記》、《搜神錄》、《感應傳》，各種沙門傳、僧錄、僧史……之後，發現「自前代所撰，多曰名僧。然名者本實之賓也」。既然「名」是「實」之賓，那麼「實」才是決定要不要為此人立傳的因素。為了避免「實行潛光」的人成為漏網之魚，而「寡德適時」的人反而錄選其中，所以他首先將僧人的貢獻分為十類，稱之為「德業十例」，再依據僧人在「德業十例」中的表現，揀取最具貢獻的人入傳。

然而「德業十例」所檢視的都是屬於「方外」的世界。表面上看來，這些貢獻都與世俗不相關；但換一個角度看，卻可以發現僧人在「德業十例」上所做的每一份貢獻都是為了拔苦與樂，每一份付出都為了使眾生開悟，使眾生解脫。所以從「世俗」的角度，反而可以清楚的看出僧人在「德業十例」上所做出的成績。這就形成「德業十例」雖是指向方外的世界，但卻紮根在人間的事實。

而這些「世俗」的檢視要件，首先是對「時人」批評的接受，內容包含了「時人」對僧人的封號、特殊形貌的暱稱、階位的臆測，乃至名答的欣賞等。這些「時人」之見都有助於說明僧人的「德」與「實」。

其次，是對文人將名士與僧人所做的比附的接受。慧皎對這部分的接受，乃是因為這部分往往足以彰顯僧人真性真情。接著在後續的部分通常他會加上自己的補充說明，原因是文人往往只拿名士或僧人一生中的某一事件，或某一特色作為比附，所以無法窺見僧人全貌。因此慧皎會在文章的其他部分將不足之處補足。

再者，由於名士在當時是對抗名教，反對虛矯的象徵。因此慧皎對僧人做出名士行為，也同樣的予以讚揚，認為這也是可以用來確認僧人「德」與「實」的一端。

最後，由於「高僧」必然形成於人間。人間的穢土往往是養成菩薩的沃土。尤其是在遭逢變故、國破家亡時，特別能看到僧人的志節。因此僧傳也以此來檢視僧人的「德」與「實」。

為了要說明慧皎所謂的「高僧」，我們發現他在僧傳當中不斷的使用這四個要件，反覆的用它們來說明或證成僧人所以能成為「高僧」的原因。

所以我們認為這四個要件不但可以說明僧人「德」與「實」，更是證明「德業十例」不是虛懸於空中，乃是建立於人間的基石。

【責任編校：廖方瑜、黃競緯】

徵引文獻

專著

- [北涼]曇無讖 Tanwuchen 譯：《大般涅槃經》*Dabo niepan jing*，收入《大藏經》刊行會 *Dazangjing kanxinghui* 編輯：《大正新脩大藏經》*Dazheng xinxiu dazangjing* 第 12 冊，臺北 Taipei：新文豐出版公司 Xinwenfeng chuban gongsi，1996 年。
- [劉宋]劉義慶 Liu Yiqing 著，[梁]劉孝標 Liu Xiaobiao 注，余嘉錫 Yu Jiayi 箋疏：《世說新語箋疏》*Shishuoxinyu jianshu*，臺北 Taipei：華正書局 Huazheng shuju，1984 年。
- [劉宋]劉義慶 Liu Yiqing 著，[梁]劉孝標 Liu Xiaobiao 注，楊勇 Yang Yong 校箋：《世說新語校箋》*Shishuoxinyu jiaojian*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2009 年。
- [梁]沈約 Shen Yue 等著，楊家駱 Yang Jialuo 主編：《新校本宋書附索引二》*Xinjiaoben songshu fu suoyin er*，臺北 Taipei：鼎文書局 Dingwen shuju，1975 年。
- [梁]僧祐 Sengyou：《弘明集》*Hongming ji*，收入《大藏經》刊行會 *Dazangjing kanxinghui* 編輯：《大正新脩大藏經》*Dazheng xinxiu dazangjing* 第 52 冊，臺北 Taipei：新文豐出版公司 Xinwenfeng chuban gongsi，1996 年。
- [梁]慧皎 Huijiao：《高僧傳》*Gaoseng zhuan*，收入《大藏經》刊行會 *Dazangjing kanxinghui* 編輯：《大正新脩大藏經》*Dazheng xinxiu dazangjing* 第 50 冊，臺北 Taipei：新文豐出版公司 Xinwenfeng chuban gongsi，1996 年。
- [梁]釋慧皎 Shihuijiao 著，湯用彤 Tang Yongtong 校注，湯一玄 Tang Yixuan 整理：《高僧傳》*Gaoseng zhuan*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1997 年。

〔唐〕房玄齡 Fang Xuanling 等著，楊家駱 Yang Jialuo 主編：《新校本晉書并附編六種二》*Xinjiaoben jinshu bing fubian liuzhong er*，臺北 Taipei：鼎文書局 Dingwen shuju，1975 年。

牟宗三 Mou Zongsan：《才性與玄理》*Caixing yu xuanli*，臺北 Taipei，臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju，1978 年。

紀贇 Ji Yun：《慧皎《高僧傳》研究》*Huijiao Gaoseng zhuan yan jiu*，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，2009 年。

陳志遠 Chen Zhiyuan：《六朝佛教史研究論集》*Liuchao fojiaoshi yanjiu lunji*，新北 New Taipei：博揚文化 Boyang wenhua，2020 年。

