

# airiti

## 再探《名僧傳抄》的編選特點 及其抄記意義\*

謝獻誼\*\*

### 摘要

本文在前行研究基礎上對《名僧傳抄》嘗試進行更深細發微，主要發見於三方面：其一，透過參照三部僧傳，可以確認寶唱的《名僧傳》位處其師僧祐《出三藏記集·述列傳》和慧皎《高僧傳》之間，具有承先啟後的意義，具體表現為兩點：首先，較之〈述列傳〉，《名僧傳》大幅增補人物及其紀事，並在此基礎上首度具備明確的僧傳分類意識。其次，《名僧傳》另開闢「傳論」書寫體例，並且運用時代、地名、寺名等多元綜合資訊來標記、識別人物。其二，透過與寶唱另一部作品《比丘尼傳》的對照，發現兩部僧傳作品都大量採記僧侶「蔬食苦行」與「嚴守戒規」的行儀。如此記錄背後透顯出當時佛教景況及國事政策，特別是在梁武帝頒行〈斷酒肉文〉以達肅清教團腐敗問題的同時，寶唱在其《名僧傳》、《比丘尼傳》裡便透過特加錄取相應行持的方式來呼應王命，可謂是僧事與君權的對應書寫。其三，日僧宗性在抄錄《名僧傳》上並非漫無目的隨處抄錄，而是配合其彌勒淨土信仰有意識地、反覆地謄寫中國學僧涉及彌勒信仰的相關文字。此外，宗性的彌勒淨土信仰係建構於〈觀兜率記〉中「游觀」、「業因」、「往生」等三個要素上，而

---

\* 本文曾發表於2018年「第七屆漢傳佛教與聖嚴思想國際學術研討會」，會中承蒙黃敬家先生及諸位專家先進提供寶貴意見，於此謹申謝忱。另本刊匿名審查人亦賜教相關建議，獲益匪淺，在此衷心致謝。

\*\* 國立政治大學中國文學系博士生兼任講師。

《名僧傳》的抄錄動機，即是為了用以輔證三項要素中做為往生兜率淨土的實際例證。

### 關鍵詞

名僧傳抄 寶唱 僧傳 宗性

2019年10月14日來稿 2019年11月28日接受刊登

# Rethinking the Compilation and Selection of "*Ming Seng Chuan Chao*" and the Significance of Transcription

Hsieh Hsien-Yi\*

## Abstract

On the basis of previous research, this paper tries to make a deeper invention on the copy of "*Ming Seng Chuan Chao* (名僧傳抄)", mainly in three aspects: First, by referring to the three biography of monks, it can be confirmed that the "*Ming Seng Chuan* (名僧傳)" of Bao-Chang (寶唱) is at the position of his teacher. Between the "*Collected Notes on the Tripitaka*(出三藏記集)" and the "*The Biographies of Eminent Monks* (高僧傳)", there is a meaning of inherited a tradition and started a new trend, which is manifested in two points: First, compared with the "*Collected Notes on the Tripitaka*", "*Ming Seng Chuan*" greatly increases the characters and their chronicles, and On this basis, for the first time, there is a clear awareness of classification on biography of monks. Secondly, "*Ming Seng Chuan*" also opened up the "biography commentary" writing style, and used the comprehensive information of the times, place names, temple names and other comprehensive information to mark and identify people. Secondly, by contrasting with Bao-Chang's other works "*Biqiuni zhuan* (比丘尼傳)", it is found that the two works have a large number of monks about "vegetarianism and ascetic practice" and "strict comply with the discipline". The record behind this record reveals the Buddhist situation and state policy at that time, especially in the case of Liang Emperor Liang Wu-di(梁武帝)'s enactment of the "*Announcement of Stopping Alcohol and Flesh* (斷酒肉文)" to the

---

\* Contracted Ph. D. Student Lecturer, Department of Chinese Literature, National Chengchi University

corruption of the monk group. At the same time, Bao-Chang in his "*Ming Seng Chuan*" and "*Biqiuni zhuan*" responding to the king's life through the way of accepting the corresponding line of conduct is a corresponding writing of anecdotes and monarchies. Thirdly, in the transcript of the "*Ming Seng Chuan*", the Japanese monk Zong-Xing (宗性) is not aimlessly transcribed everywhere, but with the maitreya pure land belief consciously and repetitively writing chinese-related texts related to maitreya belief. In addition, maitreya pure land belief of Zong-Xing is constructed in the three elements of "viewing", "cause" and "rebirth" in the "*guan dou shuai ji* (觀兜率記)", and the motive for copying the "*Ming Seng Chuan*" is to use take the three elements of the auxiliary certificate as a practical example of the pure land of the past.

**Keywords:** *Ming Seng Chuan Chao*, Bao-Chang, biography of monks, Zong-Xing

# airiti

## 再探《名僧傳抄》的編選特點 及其抄記意義

謝獻誼

### 一、前言

中國僧傳書寫始自晉代竺法濟（生卒年不詳）的《高逸沙門傳》，其後雖不乏書寫者，但大抵皆有所偏倚——或特敘某一類高僧，或僅舉某地方名德，<sup>1</sup>乃至到了梁代《出三藏記集》中的〈述列傳〉時，雖則僧祐（445-518）用意是希望透過記傳而使「伊人之風可見」，<sup>2</sup>但在體例上仍是採取按年代羅列、未加分類的收錄方式。而確立僧傳書寫以分類為體例的，自當推屬梁代寶唱（生卒年不詳）的《名僧傳》。<sup>3</sup>然而《名僧傳》惜已亡佚不傳，目前僅存南宋時日僧宗性（1202-1278）根據東大寺東南院藏本抄錄的部分內容，

<sup>1</sup> 有關魏晉時期的僧傳作品及其特色，可參閱蘇晉仁：〈「名僧傳」及「名僧傳抄」〉，該文最早分別刊載於《現代佛學》1963年第4期（1963年8月），頁33-36；以及《現代佛學》1964年第1期（1964年1月），頁22-32；後收錄於張曼濤主編：「現代佛教學術叢刊」第50冊《中國佛教史學史論集》（台北：大乘文化，1978年9月），頁23-24。

<sup>2</sup> 關於僧祐撰《出三藏記集》的用意和書中四大項目，見（梁）釋僧祐：《出三藏記集》卷1：「於是牽課羸志，沿波討源，綴其所聞，名曰出三藏記集。一撰緣記，二銓名錄，三總經序，四述列傳。緣記撰則原始之本克昭，名錄銓則年代之目不墜，經序總則勝集之時足徵，列傳述則伊人之風可見」，《大正藏》冊55，頁1中。

<sup>3</sup> 關於《名僧傳》創立僧傳分類體例，見如唐代道宣記載：「初唱天監九年先疾復動，便發二願：遍尋經論，使無遺失；搜括列代僧錄，創區別之，撰為部帙，號曰《名僧傳》三十一卷。至十三年，始就條列」，見（唐）釋道宣：《續高僧傳》卷1〈寶唱傳〉，《大正藏》冊50，頁427中。另按曹仕邦亦謂《名僧傳》是中國佛教最早的僧人類傳，見氏著：《中國佛教史學史——東晉至五代》（台北：法鼓文化，2008年4月），頁67。

後收入《卍續藏》題名為《名僧傳抄》。

而針對現存《名僧傳抄》的兩大特點——最早的中國僧侶類傳以及由宗性選抄且殘存不全的事實，當代相關研究大抵亦側重在這兩方面：其一是進行文獻上的校勘與補正：此如周叔迦便曾就《名僧傳抄》前後文相互比對並參酌《高僧傳》而改正內文約計兩百餘條；<sup>4</sup>近年則有定源根據東大寺圖書館宗性抄錄原本而重新校閱《續藏經》版本的《名僧傳抄》錄文，發現其中仍存在不少訛寫錯誤。<sup>5</sup>其二則側重探討《名僧傳》與《高僧傳》在分類體例上的差異性：像是蘇晉仁便行比較兩者的分類異同，並且透過對校而條列還原《名僧傳抄》「說處」的文獻出處；<sup>6</sup>往後則如曹仕邦亦曾比對兩者在分類科目上的不同，並指摘出《名僧傳》在分門別類上的貢獻。<sup>7</sup>

而針對現存《名僧傳抄》的文獻特點與前行研究成果，本文進而推想如下：首先，若就僧傳書寫體例而言，將《名僧傳抄》與《高僧傳》對照併論誠屬必然，但根據寶唱在《名僧傳·序》中自道：「律師釋僧祐，道心貞固，高行超邁，著述集記，振發宏要。寶唱不敏，預班二落，禮誦餘日，摺拾遺漏」，<sup>8</sup>顯然他是在其師僧祐《出三藏記集·述列傳》基礎上進行補述的，則寶唱的《名僧傳》確實有達成他所謂「摺拾遺漏」的目的與否？他所集成的僧傳又與祐錄有何差別？換言之，《名僧傳》的體例和編成都必須與《出三藏記集·述列傳》合併討論，或者應說《名僧傳抄》、《高僧傳》和《出三藏記集·述列傳》三者並置而觀，始能從中發見僧傳書寫的關係性及完整性。

其次，若從《名僧傳抄》與《高僧傳》二者的異同來看，當代學者雖已指摘出不少差異性，但卻較少談及寶唱如此進行編選的背後意義，特別是寶唱另曾撰《比丘尼傳》，而他在該傳序文曾提到：「正法替而復隆者，賢達維

<sup>4</sup> 周叔迦：〈名僧傳抄校記〉，《佛學月刊》第4期（1940年4月），頁14-15；文錄於黃夏年主編：《民國佛教期刊文獻集成》第91冊（2006），頁441-442。

<sup>5</sup> 定源（王招國）：〈續藏經本《名僧傳抄》錄文疏失舉正〉，《古典文獻研究》第18輯上卷（2015年1月），頁206-268。

<sup>6</sup> 蘇晉仁：〈「名僧傳」及「名僧傳抄」〉，收錄於張曼濤主編：「現代佛教學術叢刊」第50冊《中國佛教史學史論集》（台北：大乘文化，1978年9月），頁37-56。

<sup>7</sup> 曹仕邦：《中國佛教史學史——東晉至五代》（台北：法鼓文化，2008年4月），頁67-78。

<sup>8</sup> （梁）釋道宣：《續高僧傳》卷1〈寶唱傳〉，《大正藏》冊50，頁427下。

之也。像法東流，淨檢為首，綿載數百，碩德係興。善妙、淨珪，窮苦行之節；法辯、僧果，盡禪觀之妙。至若僧端、僧基之立志貞固，妙相、法全之弘震曠遠。若此之流，往往間出，並淵深岳峙，金聲玉振，實惟叔葉之貞幹，季緒之四依也。而年代推移，清規稍遠，英風將範於千載，志業未集乎方冊。每懷慨歎，其歲久矣」，<sup>9</sup>則是否《名僧傳》的選錄原則和傳記特點等亦可與《比丘尼傳》互形參照？或者在紀事、敘事及某些段落、體例上與《比丘尼傳》類似？進而可循此推敲出寶唱撰集《名僧傳》的深層意義。

此外，若就現存文獻而論，雖可藉此指摘出寶唱《名僧傳》原來全本的可能特點，但終無法繞過《名僧傳抄》已由日僧宗性經手的事實。換言之，現存《名僧傳抄》已然包含著經過宗性選錄的成分，則宗性為何僅抄記這些段落內容？是否與他的彌勒淨土信仰有關？<sup>10</sup>乃至反映出宋代當時日本佛教義學僧所關注的文獻內容為何？然而當代學者對此卻較少觸及。

職是，本文即為探究上述問題而發，原此定題為「再探《名僧傳抄》的編選特點及其抄記意義」，期望能對《名僧傳抄》內容及僧傳書寫等方面能有更深細的發微。

## 二、承先與啟後：僧侶類傳發展的過渡性地位

### (一) 增加錄傳人物及開闢分科分類先例

由於寶唱在《名僧傳·序》裡明確提及他之所以集成該傳係原於其師僧祐曾撰《出三藏記集》，但對於祐錄〈述列傳〉中所收人物，顯然寶唱認為是不足的，所以才會有所謂「摺拾遺漏」之發言。

<sup>9</sup> (梁)釋寶唱：《比丘尼傳》卷1，《大正藏》冊50，頁934中。

<sup>10</sup> 見《名僧傳抄》卷1〈說處後記〉：「自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。其本東大寺東南院經藏之本也。是則為拾彌勒結緣之先蹤，為記兜率往生之舊跡。借請彼本，所致此勤也。仰願依此微功，答其深志，兜率天之秋暮，必遂往生於內院之雲，龍華樹之春朝，早浩芳緣於三會之風矣」，《卮續藏》冊134，頁34上。

而若將現存《名僧傳》目錄與《出三藏記集·述列傳》並置而觀，可以發現《大正藏》中《出三藏記集》卷十三、十四、十五〈述列傳〉的 32 位正傳人物，全被寶唱《名僧傳》保存沿用，其中僅有安玄、支謙、沮渠安陽侯三人未被寶唱收錄，理由在於這三人身分皆為在家居士，就此亦可看見寶唱錄傳是純以出家僧為對象。<sup>11</sup>

然而除了承接延續其師僧祐〈述列傳〉的 32 位正傳人物外，寶唱《名僧傳》的首要特色即是大幅增補僧侶人物。按目前《名僧傳》三十卷存目人物數量而論，正傳人物共計有 425 位，如果加入附傳人物，<sup>12</sup>數量必然更加龐大。而若謂人物多元性及收錄完整度亦屬錄傳不可忽略的一大特色，則寶唱自謂「摺拾遺漏」的第一步即是在人物數量方面進行大幅擴充；而這些人物，大多數也被後來的《高僧傳》加以保留，即以本來被慧皎（497-554）別立於八科之外的「經師」及「唱導」兩類為例，這兩個分類底下的人物其實源出於寶唱《名僧傳》的「經師」、「導師」，其間人物收錄、沿用可參照下表：

表一：《名僧傳》與《高僧傳》「經師」、「導師/唱導」兩類人物對照表

寶唱：《名僧傳》		慧皎：《高僧傳》	
導師	宋祇洹寺道照一	唱導	釋道照一
	宋長干寺曇穎二	唱導	釋曇穎二
	宋瓦官寺惠璩三	唱導	釋慧璩三
	宋靈味寺僧意四	(唱導)	※附於曇宗傳
	宋靈味寺曇宋五	唱導	釋曇宗四
	宋中寺曇光六	唱導	釋曇光五
	宋興福寺惠芬七	唱導	釋慧芬六

<sup>11</sup> 蘇晉仁對此即指出：「至於像支謙、沮渠安陽侯，在『出三藏記集』中有傳的，在『名僧傳』中，則以他們都是居士，而不列入正傳，可能是歸入附傳中」，見氏著：〈「名僧傳」及「名僧傳抄」〉，收錄於張曼濤主編：「現代佛教學術叢刊」第 50 冊《中國佛教史學史論集》（台北：大乘文化，1978 年 9 月），頁 26。

<sup>12</sup> 例如在《名僧傳》卷 10〈僧行傳〉末便曾提到：「又有同學惠通、弟子僧誕」，見《名僧傳抄》卷 1，《卍續藏》冊 134，頁 15 上。職是，若加入附傳人物，原來全本的《名僧傳》想必收錄了更為豐富多元的人物。

	宋祇洹寺惠明八	(唱導)	※附於道照傳
	齊齊福寺道儒九	唱導	釋道儒七
	齊瓦官寺惠重十	唱導	釋慧重八
	齊閑心寺僧憲十一	(唱導)	※附於道儒傳
	齊瓦官寺法覺十二		
	齊齊隆寺法鏡十三	唱導	釋法鏡十
經師	晉建初寺曇藥一	經師	支曇籥二
	晉祇洹寺法平二	經師	釋法平三
	晉祇洹寺法等三	(經師)	※附於法平傳
	宋白馬寺超明四	(經師)	※附於僧饒傳
	宋白馬寺明惠五	(經師)	※附於僧饒傳
	宋白馬寺僧饒六	經師	僧饒四
	宋安樂寺道惠七	經師	釋道慧五
	宋謝寺智宋八	經師	釋智宗六
	宋新安寺道綜九	(經師)	※附於僧饒傳
	宋烏衣寺曇遷十	經師	釋曇遷七
	宋道場寺法暢十一	(經師)	※附於曇遷傳
	宋瓦官寺道琰十二	(經師)	※附於曇遷傳
	齊東安寺曇智十三	經師	釋曇智八
	齊安樂寺僧弁十四	經師	釋僧辯九
	齊寧蜀龍淵寺曇馮十五	經師	釋曇憑十
	齊中寺僧琮十六		
	齊北多寶寺惠忍十七	經師	釋慧忍十一

從表列內容可見,《名僧傳》「導師」的 13 人中有 9 人被《高僧傳》收入「唱導」一類正傳中,另如僧意、惠明、僧憲等三人則是以附傳形式同為《高僧傳》收錄;同樣地,《名僧傳》「經師」的 17 人則有 10 人被錄進《高僧傳》「經師」的正傳分類當中,至於法等、超明、明惠、道綜、法暢、道琰等人亦是以附傳方式呈現;完全未被《高僧傳》收錄者僅有法覺、僧琮二

人。這可旁證《名僧傳》在幾近九成以上的人物對象其實是被《高僧傳》加以吸收、繼承的。而開僧傳如此龐大人物群像先河者，自非寶唱莫屬。

除卻增補僧侶人物外，《名僧傳》面對為數龐大的僧人其次需處理者，便是進行分類，使之各安其位、各得其所。而按目前《名僧傳抄》存目來看，寶唱針對上述 425 位正傳僧人分別出七個大科——法師、律師、禪師、神力、苦節、導師、經師，復就各個大類底下予以小類目的開分而形成如下表格所示：

表二：《名僧傳》人物分類體例表

科別	類目	卷數篇幅
法師	外國法師	3
	神通弘教外國法師	1
	高行中國法師	3
	隱道中國法師	3
	中國法師	7
律師	律師	1
禪師	外國禪師	1
	中國禪師	1
神力	神力	1
苦節	兼學苦節	1
	感通苦節	1
	遺身苦節	1
	宗索苦節	1
	尋法出經苦節	1
	造經像苦節	1
	造塔寺苦節	1
導師	導師	1
經師	經師	1

按，目前《大正藏·出三藏記集》的〈述列傳〉雖未見如《名僧傳抄》

般有小字註明僧人分類，但近人在重新點校《出三藏記集》時曾指出三卷〈述列傳〉中的前兩卷、共 22 篇是東來譯經大師的傳記，末一卷、計 10 篇為漢地弘法及西行求經大德的傳記。<sup>13</sup>換言之，僧祐在選人錄傳時仍粗略具備「東/西方」或「譯經/弘法」的地域、事業等主題意識，只是在目錄形式上實未明確標出。

相較於此，寶唱顯然也意識到分類的重要，並在其師的概分基礎上進行更細致劃分：其一是仍維持僧人地域身分的差異性，所以像「法師」一科底下復有「外國/中國」法師之別；「禪師」該科也分出「中/外」。其二是延續主題事業的分類，最顯見者即是在「苦節」一科底下又開出七個子類。其三是新類目的加入，諸如「律師」、「神力」、「導師」、「經師」等科，則是寶唱發現過往僧祐僅用「東來譯經」和「漢地弘法及西行求經」兩類已無法包含時僧特色，因此新類別的開發實有其必要性；或者更細究而言，「律師」、「神力」、「苦節」、「導師」、「經師」等科可謂是針對僧祐「漢地弘法及西行求經」而發，並在中土僧人的類目底下進行更多元類別的區分。

然而，雖則寶唱在僧傳分類上有著更多元化的科分，但並不表示他的分類毫無問題，即以「法師」一科為例，當中又有「外國/中國」之別，而「中國法師」內復有「高行」、「隱道」等差別，甚至「中國法師」亦自成一類，這不免讓讀者心生疑惑或有紊亂之感，甚至質疑如此分類是否有效。進而言之，分類的用意本來是使事物各安其所，能予歸入適宜其分的名目底下，但寶唱的分類卻在類目大小的涵蓋範圍上頗形錯亂，反而不易收致分類清楚及各安其位的效用。而細究《名僧傳》的類目內容，最大問題應出在究竟是要以地域身分為優先，抑或是以事業主題為重點而進行大項分類。易言之，地域身分與事業主題都是可以做為次類目的主要選項，但若無法在這兩者間擇一使用，便會形成上述「法師」一科中多所雜亂之感。

職是，慧皎在《高僧傳》中遂擇訂以事業主題為分類首要原則，用此開出十科——譯經、義解、神異、習禪、名律、亡身、誦經、興福、經師、唱導，而不再以地域身分為其優先考量，同時也把寶唱「苦節」一科的七個子

<sup>13</sup> 見（梁）釋僧祐著，蘇晉仁、蕭鍊子點校：《出三藏記集·序言》（北京：中華書局，1995年11月），頁17。

目進行調整、改良，讓分類人物能在事業主題的原則下找到合適歸處。<sup>14</sup>然而不可忽略的是，慧皎能定以主題事業為分類原則，一方面既是借鑑於寶唱在分類上產生的問題而做出修正，另一方面也是沿用《名僧傳》的分類成果而來，故而寶唱雖在分類上容有位階錯亂、涵蓋範圍出入等問題，但如他所開立的「律師」、「禪師」、「神力」等名目，後來均被慧皎認可為足以代表僧侶一方特色而加以保留，甚至如「苦節」、「經師」、「導師」等科目更是能表現佛教傳入中國後中土學僧為弘傳佛教所做出的劬勞努力，因此這些類目的創立皆為《高僧傳》延續留用，只是在名稱上略行改易，使之更符其名、適得其所。而如此開具僧侶傳記分類記述原則者，寶唱及其《名僧傳》實居功厥偉。

## （二）設立綜合性標識方法與創建「傳論」書寫體例

而除了開設僧侶傳記的分類體例外，《名僧傳》還有兩項在僧侶類傳體例方面的創舉：其一是首度在僧人名前冠以時代、地名及寺名，用以標誌、識別僧人出處、行處等。而衡諸僧祐的《出三藏記集·述列傳》，仍僅止於標記人物名字，至於欲詳其人之身世、生平、重要事蹟等，便非得詳覽其傳不可。但在《名僧傳》裡，在目錄中便已標明錄傳僧人的時間、地點細節，使人更容易查找、確認該名僧人的身分為誰。這種冠加時代、地名、寺名及僧人名字的綜合性標誌方法，主要是因應著前述大量增補人物的背景而發——因人物增多、年代加長，同名者或名稱相近的人物也順勢增加，因此為了更有效、準確地識別不同僧人，便有賴以這種綜合資訊式的記名方式，才能不致混淆、舛亂。而如此標記方法，後來也被慧皎採納，在其《高僧傳》卷十四便同樣列舉出包含時代、地名、寺名及僧人名字等四項資訊的傳主列表，<sup>15</sup>而復配合各個人物所對應的主題分類，等於是在五項資訊的統合、識

<sup>14</sup> 對於寶唱和慧皎的分類原則，曹仕邦曾指摘出兩人的分類差異在於寶唱以人為主，故先著重中外之別，然後在同類法師之中再行區分出一般性和特殊性，讀來卻不免有疊床架屋之感；慧皎則以事為主，故其十科劃分雖未盡善，而能無所不容。見氏著：《中國佛教史學史——東晉至五代》（台北：法鼓文化，2008年4月），頁70-73。

<sup>15</sup> （梁）慧皎《高僧傳》卷14，《大正藏》冊50，頁419上-422中。

別之下，而能使錄傳人物獲得更完善的安置。

其二，寶唱除開僧侶類傳之體制外，他還開創了類傳「傳論」書寫的先聲，例如在現存《名僧傳抄》卷十八題名為「夫禮法者」的一段文字，其實正是原本《名僧傳》卷十八「律師」該類人物的序論，如云：

夫禮法者，外典之篤教；戒律者，內聖之至範。杜利慾之萌，絕邪狂之路。使三障五蓋，同歸道場，流通輕薄，咸濟仁壽。豈非慈悲博大，神化無方者乎？自正覺善逝，迦葉撰律為《八十誦》；誦者，謂常應誦持也。而微言稍遠，大義相乖，遂波握掌藏，乃抄為《十誦》；婆羴富羅抄為《僧祇》；又彌沙塞抄為《五分》；曇摩毘多抄為《四分》；與迦葉維所抄，合為五部。是以長者夢疊，已表當分之相，亦猶《春秋》分為五，《詩》分為四之類也。沙門法顯，以義熙二年從外國還，得《僧祇》、《彌沙塞律》二部，止獲胡文，未得宣譯。義熙九年，有弗若多羅，至長安，與童壽共出《十誦律》。到十二年，佛陀邪舍與佛共出《四分律》。其年佛馱跋陀，又出《僧祇律》。宋景平元年，沙門佛馱什與智勝，共出《五分律》。餘迦葉維一部，未傳中國。自茲迄今，法流稍廣，四部律學，處處成群，諒足導揚前縱，嗣徽後代，其聲業尤著者，並為之傳(云云)。<sup>16</sup>

倘若將《高僧傳》「明律」的傳論並置而觀，便可發現其中類似性：

論曰：禮者出乎忠信之薄，律亦起自防非。是故隨有犯緣，迺製篇目，迄乎雙樹，在迹為周。自金河滅影，迦葉嗣興，因命持律尊者優波離比丘使出律藏，波離乃手執象牙之扇，口誦調御之言，滿八十反，其文乃訖。於是題之樹葉，號曰八十誦律。是後迦葉、阿難、末田地、舍那波斯、優波掘多，此五羅漢，次第住持。至掘多之世，有阿育王者，王在波吒梨弗多城，因以往昔見佛，遂為鐵輪御世，而猜忌不忍，在政苛虐，焚蕩經書，害諸得道。其後易心歸信，追悔前失，遠會應真，更集三藏。於是互執見聞，各引師說，依據不

<sup>16</sup> 《名僧傳抄》卷1，《卍續藏》冊134，頁18上-下。

同，遂成五部。而所制輕重，時或不同，開遮廢立，不無小異。皆由如來往昔善應物機，或隨人隨根，隨時隨國，或此處應開，餘方則制，或此人應制，餘者則開。五師雖同取佛律，而各據一邊，故篇聚或時輕重，罪目不無優降。依之修學，並能得道。故如來在世有夢疊因緣，已懸記經律應為五部。……自大教東傳，五部皆度。始弗若多羅誦出《十誦》梵本，羅什譯為晉文。未竟，多羅化焉。後曇摩流支又誦出所餘什譯都竟。曇無德部，佛陀耶舍所翻，即《四分律》也。摩訶僧祇部及彌沙塞部，並法顯得梵本。佛馱跋陀羅譯出《僧祇律》。佛馱什譯出彌沙塞部，即《五分律》也。迦葉毘部，或言梵本已度，未彼翻譯。其善見摩得勒伽戒因緣等，亦律之枝屬也。雖復諸部皆傳，而《十誦》一本，最盛東國。以昔卑摩羅叉律師本西土元匠，來入關中，及往荆陝，皆宣通《十誦》，盛見宋錄。曇猷親承音旨，僧業繼踵，弘化其間，璩、儼、隱、榮等，並祖述猷業，列奇宋代，而皆依文作解，未甚鑽研。其後智稱律師，竭有深思，凡所披釋，並開拓門戶，更立科目，齊、梁之間，號稱命世學徒，傳記于今尚焉。<sup>17</sup>

可以發現這兩段文字大意幾乎相同，文中除了將儒家禮法與佛教戒律相提並論外，同時也談及戒律在印度的興起流變以及如何傳衍至中土的過程等，最後說明成立「律師」這類傳記的原由。所不同者，在於慧皎的敘述、說明更為清楚、詳盡。但職是可知，現存《名僧傳抄》卷十八題名為「夫禮法者」的這段文字，當即是原本《名僧傳》卷十八「律師」類傳的傳論，其書寫用意是說明該項分類的成立原由及其相關背景、交代重要事件等。而除了上舉一段，蘇晉仁還指出在《名僧傳抄》「說處」的「僧祐撰三藏記薩婆多部事」，此條目對應到原本的《名僧傳》卷一實置於「外國法師」攝摩騰傳記之前，表示這條的本來內容當即為「外國法師」類傳的傳論，<sup>18</sup>可惜目前文佚不存。依此類推，可以想見原本寶唱在《名僧傳》七大科、十八小類的各篇之前均

<sup>17</sup> (梁)釋慧皎：《高僧傳》卷11，《大正藏》冊50，頁403上-中。

<sup>18</sup> 蘇晉仁：〈「名僧傳」及「名僧傳抄」〉，收錄於張曼濤主編：「現代佛教學術叢刊」第50冊《中國佛教史學史論集》(台北：大乘文化，1978年9月)，頁27。

設有序論，用以說明該篇類傳的成立意義、用意等。而如此開闢傳論的書寫體例，後來也被慧皎繼承並發揚。惟有不同者，在於《高僧傳》改將各篇傳論置於篇末，並且還加入慧皎個人對於各類人物的相關批評等細節，<sup>19</sup>但仍可看出如此體例是承自寶唱《名僧傳》無疑。

### （三）《名僧傳》的記錄失誤和相關問題

而雖然寶唱在僧侶類傳體例上多所創舉，但《名僧傳》究非一部完善無暇的作品，其間仍存在不少錯謬，尤其以與其師僧祐和戒律相關等內容最受質疑，像是現存《名僧傳抄》係將僧祐置於卷十八「律師」並註明為「齊閑心寺僧祐」，<sup>20</sup>但眾所周知僧祐生平主要活動寺院迺是建初、定林二寺，即如《高僧傳》便載明僧祐入道因緣和圓寂地點為建初寺，而其寫成《出三藏記集》和綜理眾多經錄則是在定林寺完成，<sup>21</sup>均未記載僧祐是閑心寺僧。而另考《高僧傳》在「明律」的〈道迎傳〉中附有〈慧祐傳〉，而該名「慧祐」其實才是閑心寺僧：

時有釋慧祐者，本丹徒人，年三十出家，厲身苦節，精尋律教。齊初，入東山，講《摩訶僧祇》部，齊竟陵王子良遣迎出都，仍止閑心寺焉。<sup>22</sup>

據此，《名僧傳》很可能是誤植這名「慧祐」為「僧祐」，而誤植結果導致寶唱對於其師僧祐竟然紊亂其行事居處。而考《名僧傳抄》現存目錄，又未見到另一名為「僧祐」或「慧祐」者，這等於是面對恩師前輩卻未替其立傳，在常理上也說不通。在如此兩難問題裡，已可看出《名僧傳》在編纂上確實存在著某些重大失誤。

<sup>19</sup> 關於慧皎改動傳論位置的理由，如他自道：「及夫討覈源流，商榷取舍，皆列諸贊論，備之後文。而論所著辭，微異恒體——始標大意，類猶前序；未辯時人，事同後議。若問施前後，如謂煩雜，故總布一科之末，通稱為論」，《高僧傳》卷14，《大正藏》冊50，頁419上。

<sup>20</sup> 《名僧傳抄》卷1，《卍續藏》冊134，頁6上。

<sup>21</sup> 僧祐傳記及住寺細節等，可參閱（梁）釋慧皎：《高僧傳》卷11，《大正藏》冊50，頁402下-403上。

<sup>22</sup> （梁）釋慧皎：《高僧傳》卷11，《大正藏》冊50，頁401下。

若再以寶唱身為師承僧祐律師的弟子身分而論，既然他在《名僧傳·序》中表明是在僧祐《出三藏記集·述列傳》基礎上進行補述，按理說應對於其師治學內容並不陌生，但即以前舉「律師」篇的傳論而言，文中提到《八十誦律》是由大迦葉撰成，又說《十誦律》係因「微言稍遠，大義相乖」，因此遂波握抄改為《十誦》。但這兩項對於戒律發展流行的解釋，顯然也與僧祐記載有所出入，首先針對《八十誦律》一點，僧祐記載如下：

佛泥洹後，大迦葉集諸羅漢於王舍城安居，命優波離出律，八萬法藏有《八十誦》。初大迦葉任持，第二阿難，第三末田地，第四舍那波提，第五優波掘。至百一十餘年，傳授不異。<sup>23</sup>

可見僧祐的律記裡是載明由「優波離出律」，大迦葉也僅是五位任持傳承者之一，而非如《名僧傳》所謂「迦葉撰律為《八十誦》」。

其次針對《八十誦》改易為《十誦》的問題，僧祐的記錄是：

昔大迦葉具持法藏，次傳阿難，至于第五師優波掘，本有《八十誦》。優波掘以後世鈍根不能具受，故刪為《十誦》。<sup>24</sup>

可知變易為《十誦》係因第五師優波掘考量末世眾生根性而主動進行刪改，箇中理由亦非如寶唱所謂「微言稍遠，大義相乖」——受到時空和傳播影響而發生理解上的改變，因而刪改戒本篇幅。

復如戒律傳入東土的記載方面也有問題，像是《名僧傳》寫到「沙門法顯，以義熙二年從外國還，得《僧祇》、《彌沙塞律》二部，止獲胡文，未得宣譯」一事，核對僧祐《出三藏記集》，確實法顯未及譯出《彌沙塞律》遂亡故，<sup>25</sup>但是《僧祇律》則是法顯親與佛馱跋陀共同譯出者，此見僧祐記云：

<sup>23</sup> (梁)釋僧祐：〈新集律分為五部記錄第五〉，《出三藏記集》卷3，《大正藏》冊55，頁19下。

<sup>24</sup> (梁)釋僧祐：〈新集律來漢地四部序錄第七·薩婆多部十誦律〉，《出三藏記集》卷3，《大正藏》冊55，頁20上。

<sup>25</sup> (梁)釋僧祐：〈新集律來漢地四部序錄第七·彌沙塞律〉：「又至師子國，二年，更求得《彌沙塞律》胡本。法顯以晉義熙二年還都，歲在壽星，眾經多譯，唯《彌沙塞》一部未及譯出而亡」，《出三藏記集》卷3，《大正藏》冊55，頁21上。

摩訶僧祇者，言大眾也。沙門釋法顯遊西域，於摩竭提巴連弗邑阿育王塔天王精舍寫得胡本，齎還京都。以晉義熙十二年，歲次壽星十一月，共天竺禪師佛馱跋陀於道場寺譯出，至十四年二月末乃訖。

26

綜上三事，若說寶唱親承僧祐，但為何卻對迺師專精的戒律之學和典籍目錄等內容多所舛誤，也有學者因此質疑如此過當的失誤記錄甚至表明《名僧傳》乃屬偽作，否則不應出現這種在時代鄰近、師承有自卻仍貽笑大方的錯謬。<sup>27</sup>雖則指說《名僧傳》為偽造之作亦略顯過執，但從上舉三例對僧祐之學和戒律相關的錯誤記錄而言，已可看出《名僧傳》在編纂上雖肇啟不少先例、創舉，但顯然在內容上也有許多失當處，此等問題即如慧皎在其書序中便言：

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。<sup>28</sup>

又同為梁代名士的王曼穎（生卒年不詳）亦道：

梁來作者，亦有病諸。……其唱公纂集，最實近之，求其鄙意，更恨煩冗。<sup>29</sup>

兩人對《名僧傳》的評價，正好點出了該書的問題——其一是人物紀事過於龐雜繁冗，其二是在歷史事實的記述上發生舛誤，甚至可能在《高僧傳》問世後即形成《名僧傳》逐漸沒落的重要原因所在。

但除卻以上問題，若專就前述的增補人物、設立分類體例原則、開闢分類傳論以及開創以時、地記名等數點而論，仍可看見寶唱之功勞與用心。尤

<sup>26</sup>（梁）釋僧祐：〈新集律來漢地四部序錄第七·婆鹿富羅律〉，《出三藏記集》卷3，《大正藏》冊55，頁21上。

<sup>27</sup>見譚世保：〈《名僧傳》及《名僧傳抄》質疑〉，《〈名僧傳抄〉中之《名僧傳》卷十八辨偽》，兩文均收錄於氏著：《漢唐佛史探真》（廣東：中山大學出版社，1991年6月），頁335-337、338-345。

<sup>28</sup>（梁）釋慧皎：《高僧傳》卷14，《大正藏》冊50，頁418下。

<sup>29</sup>（梁）釋慧皎：《高僧傳》卷14〈王曼穎與釋慧皎書〉，《大正藏》冊50，頁422下。

其若將三部僧傳——《出三藏記集·述列傳》、《名僧傳》、《高僧傳》並置而觀，更可看出其間承接、轉變的遞嬗痕跡，確實可謂寶唱在其師僧祐〈述列傳〉基礎上進行擴充，往後並由慧皎發揚光大，最終確立起中國僧傳書寫的體例格式，而位居其間的《名僧傳》縱有瑕疵，但仍不減它做為僧侶類傳發展過程中的重要意義及地位。

### 三、僧事與君權：編選《名僧傳》的背後寓意

#### (一)「蔬食苦行」、「恪守戒律」的錄傳共通性

在了解《名僧傳》位居《出三藏記集·述列傳》和《高僧傳》間，具有承先啟後的僧傳體例意義後，更進一步要追問的是：如此龐大的人物對象和分類科目是原何而生？換言之，寶唱是在何種動機、用意底下選錄這些人物？又為何要以七大科、十八小類加以分門序列？箇中是否也反映著《名僧傳》在編選上的某些深意？對此，不妨先參對現存《名僧傳抄》所餘留傳文，從中引見寶唱在著錄僧人行事方面有何共通點。

表三：《名僧傳抄》現存人物共通性摘要表

	分類科目	人物名稱	現存卷次	事蹟特點
1	高行中國法師	晉江陵長沙寺釋曇翼	卷 7	師事道安，善辭大乘，彌精三藏，才識明儁。雖不逮安，而 <u>節行清苦，門人莫競。</u>
2	中國法師	晉江陵長沙寺釋法遇	卷 11	專慕大法，投釋道安為師。既得沐浴玄化，諳誦味理， <u>執操精懇，禁行無[虛*予]</u> 。鍾摩頂之 <u>愛，留起予之賞。</u> 於是下帷就業，博究深經。
3	中國法師	宋長樂寺覺世	卷 15	年十二出家，篤信行，無嗜慾，

				觀世榮利若浮雲。
4	中國法師	宋莊嚴寺曇斌	卷 16	憩於辛寺， <u>浪聽經論</u> ，兼修禪律。…… <u>食不求飽，勤不告勞</u> ，乘月讀經，不赴齋會。
5	外國禪師	宋宗熙寺僧伽羅多哆	卷 19	師心伉節，捨俗襲道， <u>夷放小欲</u> ， <u>虔心慕遠</u> ，不尚榮華，唯以得意為貴。
6	中國禪師	偽魏燉煌道韶	卷 20	少出家，勤道業。讀誦大乘，披覽戒律，備學諸禪。 <u>頭陀為事業</u> ， <u>披服弊衣</u> ，或冢間而坐。年過知命，操節愈明。每至獨處山林，單行獸窟，遍入諸門，歷觀生死。
7	中國禪師	偽魏長安大寺僧印	卷 20	性腹清純，意懷篤至。……心道聰利，修大乘觀。所得境界，為禪學之宗。 <u>省削身口</u> ，具持淨律。
8	中國禪師	宋中興寺惠欖	卷 20	<u>道行峻梁</u> ，德聲遠振。
9	神力	晉永興龍山大寺納衣	卷 21	<u>為人清達</u> ，不悅榮華。性用深點，雅懷利益。善談玄儒，洞真實相。
10	兼學苦節	宋欣平龍華寺道汪	卷 22	<u>世規家訓</u> ，以廉約為風。…… <u>茹蔬滄素五十餘年</u> 。博綜經律，窮覽數論，兼涉外典，識瞻開誘，才強計辨。
11	感通苦節	晉尋陽廬山陵雲寺釋惠永	卷 23	出家為竺曇現弟子。 <u>現篤志直方</u> ，少有清節，長慕肥遁，山棲養志。……於是棄絕人事，隱居

				<u>幽岳，弊衣菜食，禪誦為務。</u>
12	感通苦節	晉山陰顯義寺竺法純	卷 23	<u>精進苦行，遊心虛寂，眾甚敬焉，請為寺主。</u>
13	感通苦節	宋尋陽廬山竺惠慶	卷 23	<u>清心高邈，識慮虛遠。不修世儀，專篤戒行。溫仁貞素，雅有風德。柔蔬時食，少長一槩。涉學經律，汎研禪誦。</u>
14	感通苦節	宋瓦官寺釋慧果	卷 23	<u>清規索履，爰自童孺。……住瓦官禪房，簞食屢空，不噉魚肉。</u>
15	遺身苦節	宋江陵道海	卷 24	<u>厲行勲修，少長一節。安貧守約，不改其操。</u>
16	遺身苦節	宋城都香積寺道法	卷 24	<u>禪思出於人表，苦行照見三塗。……乞食供齋，常減其分，以施虫鳥。坐禪習誦，晝夜無癢。</u>
17	遺身苦節	宋欣平慈氏寺僧業	卷 24	<u>索行貞，奉持律業。蔬食勇猛，心形不綴。</u>
18	宗索苦節	齊山陰天柱寺法惠	卷 25	<u>修學禪律，苦行絕群。蔬食善誘，心無是非。</u>
19	尋法出經苦節	宋柘園寺智嚴	卷 26	<u>才幹清秀，業行精懇。菜蔬布衣，博施慈愛。</u>
20	造經像苦節	宋瓦官寺僧供	卷 27	<u>少持高節，以戒德知名。</u>
21	造經像苦節	宋龍華寺道矯	卷 27	<u>性清約，蔬食禪誦。</u>
22	造經像苦節	齊安樂寺曇副	卷 27	<u>清貞有風望。十餘入道，憩安樂寺。宿植其因，產業豐積。雖蘊金盈遺，不以累心。行慈悲，知止足。常內懷矜傷，以濟物為務。</u>

現存《名僧傳抄》僅剩 36 人有殘篇傳文可見，而上表內計有 22 人，他們的行事特徵或者說寶唱所記錄的共通點，大抵皆是少欲知足、操持嚴謹。而所謂少欲、嚴操的表現又往往體現在蔬食苦行和恪守戒律兩點上。進一步來看，這種以蔬食苦行、嚴守戒律為表現的錄傳特徵，不僅出現在以「苦節」為題的僧人紀事裡，他如「高行」、「禪師」、「神力」等中外法師的敘事中也可見寶唱特別提舉出他們符應蔬食苦行、嚴守戒律等行持的一面。準此，雖則表面上各個僧人均有其主題對應歸類，但從敘事普遍性、共通性而言，顯然這些蔬食苦行、嚴守戒律的行儀才是寶唱錄傳的潛在規則，亦即《名僧傳》在編選時除了檢視各個僧侶對佛教發展、流布的貢獻面及其主要事蹟表徵外，同時也重視他們自身行持是否切合蔬食苦行和嚴守戒律，並且以此作為傳文實際著錄的重要標的。

這種側重僧行是否落實蔬食苦行與嚴守戒律的紀事特點，在寶唱編集的另一部僧傳作品——《比丘尼傳》裡也可類見如下：

表四：《比丘尼傳》人物行為符應「蔬食苦行」、「嚴守戒律」摘要表

	時代	人物名稱	事蹟特點
1	晉	竹林寺淨檢尼傳	善修戒行，志學不休。
2	晉	司州西寺智賢尼傳	賢幼有雅操，志槩貞立。 <u>及在緇衣，戒行修備。神情凝遠，曠然不雜。</u>
3	晉	弘農北岳妙相尼傳	<u>精勤蔬食</u> ，遊心慧藏，明達法相。
4	晉	建福寺康明感尼傳	乃遂專篤禪行， <u>戒品無愆</u> ，脫有小犯，輒累晨懺悔，要見瑞相，然後乃休。
5	晉	北永安寺曇備尼傳	<u>精懃戒行</u> ，日夜無怠。
6	晉	建福寺慧湛尼傳	神貌超遠，精操殊特。淵情曠達，濟物為務。 <u>惡衣蔬食</u> ，樂在其中。
7	晉	延興寺僧基尼傳	<u>淨持戒範</u> ，精進習經。
8	晉	洛陽城東寺道馨尼傳	具戒後研求理味， <u>蔬食苦節</u> ，彌老彌至。
9	晉	新林寺道容尼傳	<u>戒行精峻</u> 。
10	晉	何后寺道儀尼傳	<u>端心律藏</u> ，妙究精微。身執卑恭，在幽不惰。

			<u>衣裳龜弊</u> ，自執杖鉢。清散無矯，道俗高之。
11	宋	景福寺慧果尼傳	常行苦節，不衣綿纈。 <u>篤好毘尼</u> ，戒行清白。
12	宋	江陵牛牧寺慧玉尼	行業勤修， <u>經戒通備</u> 。
13	宋	建福寺道瓊尼	成戒已後， <u>明達三藏</u> ，精勤苦行。
14	宋	江陵祇洹寺道壽尼	如願出俗，住祇洹寺， <u>勤苦超絕</u> 。
15	宋	吳太玄臺寺釋玄藻尼	住太玄臺寺，精勤匪懈，誦《法華經》。 <u>菜食長齋</u> ，三十七載。
16	宋	南安寺釋慧瓊尼	<u>履道高潔</u> ，不味魚肉。年垂八十，志業彌勤。 <u>常衣芻麻</u> ，不服綿纈。
17	宋	廣陵中寺光靜尼	弟子普敬、普要，皆以苦行顯名，並誦《法華經》。
18	宋	蜀郡善妙尼	少出家，性用柔和，少瞋喜。 <u>不營好衣</u> ， <u>不食美食</u> 。
19	宋	廣陵僧果尼	年二十七，方獲出家，師事廣陵慧聰尼。果戒行堅明，禪觀清白。
20	宋	山陽東鄉竹林寺靜稱尼	<u>戒業精苦</u> ，誦經四十五萬言。寺傍山林，無諸囂雜，遊心禪默，永絕塵勞。
21	宋	吳太玄臺寺法相尼	<u>履操清貞</u> ，才識英拔。 <u>篤志好學</u> ，不以屢空廢業； <u>清安貧窶</u> ，不以榮達移心。
22	宋	東青園寺業首尼	<u>風儀峻整</u> ，戒行清白。
23	宋	景福寺法辯尼	忠謹清慎，雅有素檢。 <u>弊衣蔬飯</u> ，不食薰辛。 <u>高簡之譽</u> ，早盛京邑。
24	宋	竹園寺慧濬尼	幼而穎悟，精進邁群。且輒燒香運想，禮敬移時； <u>中則菜蔬一飯</u> ， <u>鮮肥不食</u> 。雖在居家，有如出俗，父母不能割其志。及年十八，許之從道。內外墳典，經眼必誦。深禪祕觀，無不必入。靜而無競，和而有節。
25	宋	普賢寺寶賢尼	十九出家住建安寺， <u>操行精修</u> ，博通禪律。

26	宋	普賢寺法淨尼	淨少出家，住永福寺。 <u>戒行清潔</u> ，明於事理。沈思精研，深究義奧。
27	齊	崇聖寺僧敬尼	讀經數百卷，妙解日深。 <u>菜蔬刻已</u> ，清風漸著。
28	齊	鹽官齊明寺僧猛尼	辭母出家， <u>行已清潔</u> ，奉師恭肅。 <u>蔬糲之食</u> ，止存支命。行道禮懺，未嘗倦怠。說悔先罪，精懇流淚。能行人所不能行。
29	齊	華嚴寺妙智尼	稟性柔明，陶心大化。 <u>執持禁範</u> ，如護明珠。
30	齊	禪基寺僧蓋尼	<u>博聽經律</u> ，深究旨歸。專修禪定，惟日不足。寒暑不變衣裳，四時無新飲食，但資一菜中飯而已。
31	齊	青園東寺法全尼	<u>食但蔬菜</u> ，衣止蔽形。
32	齊	集善寺慧緒尼	七歲便蔬食持齋，志節勇猛。十八出家，住荊州三層寺， <u>戒業具足</u> ，道俗所美。
33	齊	法音寺曇勇尼	常以禪律為務，不以衣食經懷。
34	梁	禪林寺淨秀尼傳	淨秀幼而聰叡，好行慈仁。七歲自然持齋。家中請僧轉《涅槃經》，聞斷魚肉，即便蔬食，不敢令二親知，若得鮭鱸，密自棄之。 <u>從外國沙門普練</u> ，諳受五戒，精勤奉持，不曾違犯。禮拜讀誦，晝夜不休。年十二便求出家，父母禁之。……至十九方得聽許，為青園寺首尼弟子。事師竭誠，猶懼弗及。三業勤修，夙夜匪懈。
35	梁	禪林寺僧念尼	<u>貞節苦心</u> ， <u>禪思精密</u> 。博涉多通，文義兼美。 <u>蔬食禮懺</u> ，老而彌篤。
36	梁	竹園寺淨淵尼	自爾之後，蔬食長齋。戒忍精苦，不由課勸。
37	梁	竹園寺淨行尼	<u>晚節好禪觀</u> ， <u>菜食精苦</u> 。
38	梁	南晉陵寺釋令玉尼	<u>始受十戒</u> ，威儀可觀。及受具足，禁行清白，

			有若冰霜。
39	梁	閑居寺僧述尼	幼而志道，八歲蔬食。及年十九，以宋元嘉二十四年從禪林寺淨秀尼出家， <u>節行清苦</u> ， <u>法檢不虧</u> 。
40	梁	西青園寺妙禪尼	幼出家住西青園寺， <u>戒行無點</u> ，神情超悟。
41	梁	樂安寺釋惠暉尼	至年十一， <u>斷葷辛滋味</u> 。清虛淡朗，姿貌詳雅。讀《大涅槃經》，誦《法華經》。及年十七，隨父出都，精進勇猛，行人所不能行。父母愛焉，聽遂其志，十八出家，住樂安寺。
42	梁	邱山寺釋道貴尼	幼清夷冲素，善研機理，志幹勤整。精苦過人，誓弘大化。 <u>葷鮮不食</u> ， <u>濟物為懷</u> ， <u>弊衣自足</u> 。
43	梁	山陰招明寺釋法宣尼	幼而有離俗之志， <u>年始七歲而蔬食苦節</u> 。

《比丘尼傳》共收錄晉、宋、齊、梁四朝計 65 位尼僧，其中至少如表列有 43 位傳文中載有蔬食苦行或嚴守戒律等行儀，如此比例若與前舉的《名僧傳》抄文相形而觀，可予察見如此記述特徵應非巧合，當即是寶唱有意識地收錄這些僧尼涉及這兩項行止的結果。

## （二）國事僧況實情與君王政教影響

至於寶唱為何特別採記上述行儀的原由，或可參對其在《比丘尼傳·序》所言：

原夫貞心亢志，奇操異節，豈惟體率，由於天真，抑亦勵景行於仰止，故曰「希顏之士，亦顏之儔；慕驥之馬，亦驥之乘。」斯則風烈徽猷，流芳不絕者也。是以握筆懷鉛之客，將以貽厥方來；比事記言之士，庶其勸誡後世。故雖欲忘言，斯不可已也。<sup>30</sup>

就該序文而論，寶唱所謂「貞心亢志，奇操異節」或即指謂著上述蔬食苦行

<sup>30</sup>（梁）釋寶唱：《比丘尼傳》卷 1，《大正藏》冊 50，頁 934 中。

和嚴守戒律等行為。而他認為這種行持表率，應當要透過撰著加以記錄，使之能傳布將來、勸發後世。但為何這類行為有必要受到專門表揚和書記，並且希冀其能影響未來？對此，其實正與當時僧綱鬆弛、戒律低靡的時情有關係，此見如郭祖深（生卒年不詳）表奏所言：

都下佛寺五百餘所，窮極宏麗。僧尼十餘萬，資產豐沃。所在郡縣，不可勝言。道人又有白徒，尼則皆畜養女，皆不貫人籍，天下戶口幾亡其半。而僧尼多非法，養女皆服羅紈，其蠹俗傷法，抑由於此。請精加檢括，若無道行，四十已下，皆使還俗附農。罷白徒養女，聽畜奴婢。婢唯著青布衣，僧尼皆令蔬食。如此，則法興俗盛，國富人殷。不然，恐方來處處成寺，家家剃落，尺土一人，非復國有。

31

郭祖深為梁武帝（464-549）資深要臣，《南史》將其歸為「循吏」——表示其以公正嚴明執法而著稱。而在郭氏眼底，他認為當時僧尼為數甚巨、寺產過度豐厚，將有礙國事民生；固然郭祖深是從國家經濟大局的角度發言，但其言中提到「僧尼多非法，養女皆服羅紈，其蠹俗傷法，抑由於此」，正點明了當時僧人的問題。而其解決之道則是「若無道行，四十已下，皆使還俗附農。罷白徒養女，聽畜奴婢。婢唯著青布衣，僧尼皆令蔬食」，這種蔬食、節度的整治做法，正與寶唱兩部僧傳紀事特點隱然相符。

同樣景況，也見如荀濟（?-547）的上書：

僧出寒微，規免租役，無期詣道，志在貪姪，竊盜華典，傾奪朝權，凡有十等：一曰營繕廣廈，僭擬皇居也。二曰興建大室，莊飾胡像，僭比明堂宗祐也。三曰廣譯妖言，勸行流布，轍帝王之詔勅也。四曰交納泉布，賣天堂五福之虛果，奪大君之德賞也。五曰豫徵收贖，免地獄六極之謬殃，奪人主之刑罰也。六曰自稱三寶，假託四依，坐傲君王，此取威之術也。七曰多建寺像，廣度僧尼，此定霸之基

<sup>31</sup>（唐）李延壽著，楊家駱主編：《新校本南史附索引·第三冊》卷 70〈列傳第六十·循吏〉（台北：鼎文書局，1976 年 11 月），頁 1721-1722。

也。八曰三長六紀，四大法集，此別行正朔，密行徵發也。九曰設樂以誘愚小，俳優以招遠會，陳佛土安樂，斥王化危苦，此變俗移風徵租稅也。十曰法席聚會，邪謀變通，稱意贈金，毀破遭謗，此呂尚之六韜祕策也。凡此十事，不容有一，萌兆微露，即合誅夷。今乃恣意流行，排我王化方。<sup>32</sup>

荀濟所言，一方面接續郭祖深從經濟政局的觀察出發，另一方面則涉及東晉以來的儒佛論爭問題。但從士人旁觀者的角度而言，顯然當時僧紀廢弛、風氣敗壞至極，所以兩篇陳論皆欲趁機肅清僧團腐敗的現象，其中尤以資財產業關係國政最切，因而也成為最受抨擊處。

面對如此時況，即便深信佛教的梁武帝亦不能不有作為，而他匡治僧尼的具體辦法便是以帝王身分提出、實施其著名的〈斷酒肉文〉：<sup>33</sup>

弟子蕭衍，敬白諸大德僧尼、諸義學僧尼、諸寺三官。夫匡正佛法，是黑衣人事，迺非弟子白衣所急。但經教亦云「佛法寄囑人王」，是以弟子不得無言。今日諸僧尼開意聽受，勿生疑閉，內懷忿異。<sup>34</sup>

在主動以皇權干預僧尼行事規範之下，梁武帝最主要規範僧人遵守者，即是依律儀戒斷酒肉：

出家人若飲酒噉肉，若多若少，皆斷佛種，是則九不及居家人，不及外道。不及居家，略出所以，各有九事。論欲過患，條流甚多，可以例推，不復具言。<sup>35</sup>

<sup>32</sup> (唐)釋道宣：〈辯惑篇第二之三·敘列代王臣滯惑解下·十五荀濟〉，《廣弘明集》卷7，《大正藏》冊52，頁130下。

<sup>33</sup> 對此，顏尚文更進而指出：「梁武帝以身作則，以違犯者將墮入阿鼻地獄的警誡，再以『王法』與『佛法』雙重權柄的應用，使『斷酒肉』的詔令之執行收到相當的成果，而有助於僧團蕪亂情形的整頓，達到匡正僧團的目標」，見氏著：《梁武帝》(台北：東大圖書，1999年10月)，頁254。

<sup>34</sup> (梁)蕭衍：〈斷酒肉文〉，文收錄於(唐)釋道宣：《廣弘明集》卷26，《大正藏》冊52，頁294中。

<sup>35</sup> (梁)蕭衍：〈斷酒肉文〉，文收錄於(唐)釋道宣：《廣弘明集》卷26，《大正藏》冊52，頁295下。

此外，梁武帝也敘明他如此作為的經教根據係源自《涅槃經》：

今日大德僧尼，今日義學僧尼，今日寺官，宜自警戒，嚴淨徒眾。若其懈怠，不遵佛教，猶是梁國編戶一民，弟子今日力能治制。若猶不依佛法，是諸僧官宜依法問。京師頃年講《大涅槃經》，法輪相續，便是不斷。至於聽受，動有千計。今日重令法雲法師為諸僧尼講〈四相品〉四中少分，諸僧尼常聽《涅槃經》，……佛經中究竟說：「斷一切肉迺至自死者，亦不許食，何況非自死者？」諸僧尼出家，名佛弟子，云何今日不從師教？<sup>36</sup>

覆核《涅槃經》內容，的確在〈四相品〉中提出「斷肉」之說，<sup>37</sup>而「扶律談常」本係《涅槃經》重要主張。<sup>38</sup>而在倚仗《涅槃經》做為經教根據並行重振僧紀的君權指示下，其實不難想見寶唱亦受此政令風尚影響，因而在其錄傳間不時側寫以強調僧人能予遵行蔬食和守戒的懿行。進而言之，《名僧傳》的編纂，其實也正是受到梁武帝敕令完成的成品：

初唱天監九年，先疾復動，便發二願：遍尋經論，使無遺失；搜括列代僧錄，創區別之，撰為部帙，號曰《名僧傳》三十一卷。至十三年，始就條列。……初以脚氣連發，入東治療，去後勅追，因此抵罪，謫配越州。尋令依律，以法處斷。僧正慧超，任情乖旨，擯徙廣州，先讖京師大僧寺遍，方徙嶺表，永棄荒裔。遂令鳩集，為

<sup>36</sup> (梁)蕭衍：〈斷酒肉文〉，文收錄於(唐)釋道宣：《廣弘明集》卷26，《大正藏》冊52，頁295下。

<sup>37</sup> 此見如(劉宋)慧嚴、慧觀等修治：《大般涅槃經》卷4〈四相品〉：「佛讚迦葉：『善哉，善哉。汝今乃能善知我意，護法菩薩應當如是。善男子，從今日始，不聽聲聞弟子食肉。若受檀越信施之時，應觀是食如子肉想。』迦葉菩薩復白佛言：『世尊，云何如來不聽食肉？』善男子，夫食肉者，斷大慈種。』迦葉又言：『如來何故先聽比丘食三種淨肉？』迦葉，是三種淨肉，隨事漸制。』迦葉菩薩復白佛言：『世尊，何因緣故十種不淨乃至九種清淨而復不聽？』佛告迦葉：『亦是因事漸次而制，當知即是現斷肉義』，《大正藏》冊12，頁626上。

<sup>38</sup> 於此即以梁武帝自道「佛法寄囑人王」和扶正戒律的出處為例，此亦見諸《大般涅槃經》卷3〈長壽品〉：「如來今以無上正法付囑諸王、大臣、宰相、比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，是諸國王及四部眾，應當勸勵諸學人等，令得增上戒、定、智慧。若有不學是三品法、懈怠破戒、毀正法者，國王、大臣、四部之眾應當苦治」，《大正藏》冊12，頁621上。

役多闕，晝則伏犧，夜便續錄。加又官私催逼，惟日弗暇，中甄條流，文詞墜落。將發之日，遂以奏聞，有勅停擯，令住翻譯，而此僧史，方將刊定，改前宿繁，更加芟定。<sup>39</sup>

關於《名僧傳》的編撰，起因源於寶唱希望透過發願著述而療治身病，過程中卻受罪謫波及，甚至在當時僧正慧超私心處置下，本來要被徙擯到廣州。所幸在發配動身前夕，寶唱將先前發願之事以及典籍編集狀況奏聞梁武帝，因而受到皇帝親自下敕停擯，除了下令讓他留在京師協助翻譯之事外，同時也應許他繼續完成《名僧傳》的編寫及刊定，且寶唱也不諱言最終定稿是「改前宿繁，更加芟定」的。而在受皇命欽點與認許之下，自然傳錄內容亦當與君權政教有關。

總上可知，何以寶唱在其編錄的兩部僧傳作品裡處處記載僧尼蔬食苦行和嚴守戒規之舉，甚至如《名僧傳》更直以「苦節」做為其中大科分類，此應即與當時國事時況有關，而在順應帝王整飭僧綱、戒斷酒肉的政令風氣下，寶唱便擇以行文紀事的方式加以呼應，這一方面可看出隱藏於《名僧傳》背後的深層書寫意義，另一方面則透顯出僧傳書寫發展亦受到時代景況和君權主制等的影響。

#### 四、彌勒信仰與實例借鑑：

### 日僧宗性抄節《名僧傳》的用意

在考察寶唱編集《名僧傳》的體例特點及其背後蘊含的可能寓意後，進而要處理的是：全本、完整的《名僧傳》實亡佚不存，幸賴日本僧人宗性曾從原來三十一卷《名僧傳》中抄錄、節選部分傳文，因而保留為現存的《名僧傳抄》一卷。然而，宗性何以僅選抄這些段落內容？箇中是否透顯出宗性

<sup>39</sup> (唐)釋道宣：《續高僧傳》卷1〈寶唱傳〉，《大正藏》冊50，頁427中-下。

所關注的取向？<sup>40</sup>尤其他在《名僧傳抄·後記》中曾謂「仰願以此處處要文抄出書寫之功，必結生生常隨彌勒值遇之緣矣」，<sup>41</sup>則在依持彌勒信仰之下，所抄錄文段是否也集中表現出某種類同性？對此，不妨將現存《名僧傳抄》內容觸及彌勒信仰等摘錄、整理如下表：

表五：《名僧傳抄》內容涉及彌勒信仰摘要表

	分類科目	人物名稱	現存卷次	涉及彌勒信仰處
1	高行中國法師	偽秦長安官寺釋道安	卷 5	嘗與嘉及弟子法遇等，於彌勒佛前共立誓願，願生兜率。及姚萇之得長安也，嘉故在城，門階戶席皆璩舊物，巖見愴然而悲，縱恨其獨與璩狎，并悵其風望，恐為人所輔，惡而害之。泰元十六年造彌勒像，今在玄集寺中，桓玄為之頌。
2	外國禪師	宋道場寺佛馱跋陀	卷 19	同學僧伽達多心相賞遇，同遊罽賓。達多閑室安禪，先自念言曰：「無得覺我者也。」有頃，忽見覺賢對倚彈指，達多問曰：「何從得入？」答曰：「向往兜率，見子意云『無得覺我』，故相觀耳。」達多方悟，非凡夫人焉。

<sup>40</sup> 按，宗性的思想背景，其實相當多元且複雜，一般多取判宗性為華嚴宗祖師。但若以生平從學經歷而言，建保二年（1214）入東大寺時，最初所學的是《俱舍論》。而在建保六年（1218）以後，復廣泛習學華嚴、因明、唯識等。另於承久二年（1220）以後，亦曾接觸天台宗義。至於本文所討論的彌勒信仰，日本學者指出，宗性早年學習《俱舍論》期間，係受到辯曉、道性影響而傾向彌陀信仰。而從彌陀轉向彌勒的時間點，則約於寬喜二年（1230）夏季，是時宗性在笠置山首次參拜彌勒，轉變原由則是受到了貞慶上人（1155-1213）崇奉彌勒的啟發，往後更於東大寺追隨貞慶兩位弟子——覺遍、良遍學習法相宗義。而宗性信仰彌勒的具體表現，便是後文將提到的《彌勒如來感應抄草》等一系列著作的完成。相關細節，詳見（日）平岡定海：〈東大寺宗性の弥勒浄土論について〉，《印度学仏教学研究》第4卷第2號/總號8（1956年3月），頁210-214；氏著：〈日本仏教史上に於ける東大寺宗性上人の位置について〉，《印度学仏教学研究》第6卷第1號/總號11（1958年1月），頁268-272。

<sup>41</sup> 《名僧傳抄》卷1，《卍續藏》冊134，頁27下。

3	中國禪師	偽魏長安大寺僧印	卷 20	嘗在江陵教一比丘受禪，頗有所得，印語之曰：「上坐所學，應得異境。若得，便能隨願往生。」修之不已，果值異應，即以告印。印戒之曰：「此法乃將來美事，然脫不幸，大命應終。」此僧欣然曰：「由來願生西方。」得應之後，或有勸往兜率者，此僧嗟疑良久，至三更方決云：「定向兜率。」言意就臥，同學起看，命已逝矣。
4	中國禪師	宋中興寺惠欖	卷 20	以元嘉四年，於樹上得菩薩戒本，入定見彌勒云「是我與汝」。
5	感通苦節	晉長安太后寺釋惠精	卷 23	隆安中疾病，口誦彌勒，未嘗懈怠。弟子智生侍疾，問曰：「何不願生西方而專呼彌勒？」答曰：「吾等道安八人，先發誓願，願生兜率，面見彌勒。道願悉以先見，唯吾尚存，欲遂本願。」語畢，即有光照于身，容顏更悅，俄而遷化，春秋七十，葬于道安墓右(云云)。
6	遺身苦節	宋城都香積寺道法	卷 24	每至夕，輒脫衣，於彌勒像前養飴蚊虻，如是多年。後見彌勒放種種光，齊中白光，直入地獄，見諸先緣及一切眾生受苦之狀。
7	尋法出經苦節	宋枳園寺智嚴	卷 26	又疑兒童時曾受五戒，有所犯。後受具足，恐不得戒。積年禪觀，不能自決，大為憂苦。遂更與弟子智羽、智達汎海重至天竺，以事問羅漢，羅漢復不能決，乃為入定，往兜率問彌

				勒，彌勒答云「得戒」，嚴大歡喜。
8	尋法出經 苦節	宋道場寺寶 雲	卷 26	與智嚴、法顯發軔是同，遊造各異。於陀歷國見金薄彌勒成佛像，整高八丈。雲於像下，算誠啟懺。五十日，夜見神光，照燭皎然如曙，觀者盈路。
9	尋法出經 苦節	宋齊昌寺法 盛	卷 26	□憂長國東北，見牛頭栴檀彌勒像，身高八尋；一尋是此國一丈也。佛滅度後四百八十年中，有羅漢名可利難陀，為濟人故，舛兜率天。寫佛真形，印此像也。常放光明，四眾伎樂，四時咲樂，遠人皆卒從像悔過，願無不剋，得初道果，歲有十數。盛與諸方道俗五百人，願求捨身，必見彌勒，此願可諧，香烟右旋。須臾眾烟合成一盖，右轉三匝，漸漸消盡(云云)。
10	造經像苦 節	宋龍華寺道 矯	卷 27	元嘉十六年，罄率衣資，開誘聞業，與建康民朱舛孫共起佛殿三間并諸花幡，造夾苧彌勒佛倚像一軀，高一丈六尺，神儀端儼，開發信悟。
11	造經像苦 節	齊安樂寺曇 副	卷 27	為沙門寶誌所敬，常言「此人五法城之侶也」，每記之云：「君當生兜率，懃慈氏，符其本願。」會其夙心，乃捨貲財，造法花、無量壽、彌勒、四天王、遺教，乃賢劫千佛名；僧尼戒本，各一千部；作布薩籌十萬枚。傳布遐方，流化殊域，開暢微遠，竭財弘教。盡思幽深，應門到廣。戒行精

				峻，唯至唯勤。乃通夢想，有人語之曰：「若兜率之業已辨，無所復慮也。」又夢彌勒佛手摩其頂，天香幡氣，神龍現體。一二年中，靈應想襲。
12	造塔寺苦節	釋法祥	卷 28	精進有志節。以元嘉九年立彌勒精舍(云云)。

倘若再將《名僧傳抄·說處》中記載彌勒相關處加入，則見如下表：

表六：《名僧傳抄·說處》記載彌勒相關內容一覽表

目次	彌勒相關記載	備註
第五	道安造彌勒像事	對應卷 5 道安傳
	道安與弟子法遇等於彌勒像前立誓願同生兜率事	對應卷 5 道安傳
	道安遇客僧問罪根淺深及西北空晴見兜率宮殿事	對應卷 5 道安傳
	惠戒生兜率事	
	道安等八人生兜率事	對應卷 23 惠精傳
	法遇生兜率事	對應卷 5 道安傳
第七	虛壞善誘彌老彌勒事	
第十一	惠嚴造彌勒像事	
第十二	維摩詰言若彌勒得滅度者一切眾生亦當滅度事	出處：《維摩詰所說經》
第十六	曇斌夢見彌勒事	
第十九	佛馱跋陀往兜率見慈氏事	對應卷 19 佛馱跋陀傳
第二十	僧諮供給四事誦經彌勒事	
	僧印決云定向兜率事	
	惠攬入定見彌勒事	對應卷 20 惠攬傳
第二十二	從汪法師受菩薩戒今得生兜率天事	
第二十三	曇戒願生兜率事	

第二十四	通法見彌勒放種種光齊中白光直人地獄事 慈氏寺事	對應卷 24 道法傳
第二十六	智嚴入定往兜率問答彌勒事	對應卷 26 智嚴傳
	寶雲見金薄彌勒成佛像事	對應卷 26 寶雲傳
	牛頭栴檀彌勒像昇兜率天寫佛真形事	對應卷 26 法盛傳
	通俗五百人願求捨身必見彌勒事	對應卷 26 法盛傳
第二十七	道矯造夾苧彌勒佛像事	對應卷 27 道矯傳
	曇副當生兜率事	對應卷 28 曇副傳
	曇副夢彌勒佛手摩其頂天香播氣事	對應卷 28 曇副傳
第二十八	僧受立彌勒精舍事	疑為卷 28 之釋法祥

從上二表列內容可見，諸如道安、惠精、惠欒、道法、智嚴、寶雲、法盛、道矯、曇副等人傳記都曾出現與彌勒淨土相關記載，而宗性也不厭其煩地抄具傳文，同時在「說處」裡加以摘錄，可見彌勒淨土信仰對宗性而言的確有其重要性。

此外，根據平岡定海的研究，宗性除了抄錄《名僧傳》外，其實還抄錄了《大宋高僧傳》以及《日本高僧傳》，而這幾部僧傳抄寫時間又均包含在抄錄《彌勒感應抄》等數部與彌勒信仰相關典籍期間。<sup>42</sup>其間相關抄寫內容、排序、時間等細節可見如下表。

表七：宗性抄錄僧傳及彌勒相關典籍一覽表<sup>43</sup>

	抄具典籍名稱	抄出時間
1	《彌勒如來感應抄草》(一)	天福一年(1233)九月五日
2	《彌勒如來感應指示抄》(一)	天福一年(1233)十一月七日

<sup>42</sup> (日)平岡定海：〈鎌倉時代に於ける僧傳の編纂について-東大寺宗性上人日本高僧傳要文抄について 17-〉，《印度学仏教学研究》第5卷第2號/總號10(1957年3月)，頁225-230。

<sup>43</sup> 本表係摘要、整理自(日)平岡定海：〈鎌倉時代に於ける僧傳の編纂について-東大寺宗性上人日本高僧傳要文抄について 17-〉，《印度学仏教学研究》第5卷第2號/總號10(1957年3月)，頁225-230；以及(日)太田次男：〈東大寺宗性の『白氏文集要文抄』について〉，《斯道文庫論集》第4卷(1965年3月)，頁87-174。

3	《彌勒如來感應指示抄》(二)	天福一年(1233)十一月二十八日
4	《彌勒如來感應抄草》(二)	天福二年(1234)一月下旬
5	《彌勒如來感應抄》(一)	文曆二年(1235)二月七日
6	《彌勒如來感應抄》(二)	文曆二年(1235)二月八日
7	《名僧傳要指示抄》	文曆二年(1235)五月十八日
8	《名僧傳要文抄》	文曆二年(1235)五月三十日
9	《大宋高僧傳指示抄》	嘉禎三年(1237)三月一日
10	《彌勒如來感應抄》(三)	嘉禎三年(1237)三月三十日
11	《大宋高僧傳文抄》	嘉禎三年(1237)五月二十三日
12	《彌勒如來感應抄》(四)	寬元一年(1243)三月二十日
13	《日本高僧傳要指示抄》	建長一年(1249)秋冬之際
14	《日本高僧傳要文抄》	建長三年(1251)十月一日
15	《彌勒如來感應指示抄》(三)	正元二年(1260)四月十四日
16	《彌勒如來感應抄草》(三)	正元二年(1260)五月十四日
17	《彌勒如來感應抄》(五)	文應一年(1260)五月十一日

從表列內容可知，《名僧傳要指示抄》和《名僧傳要文抄》分別抄錄於文曆二年(1235)五月十八日及五月三十日，這也符應目前《卍續藏》所收《名僧傳抄》的記載，如云：

文曆二年五月晦日(午時)，於笠置寺福城院南堂書寫之畢。柳宗性自去十三日參籠當山，《名僧傳》三十卷中令抄出。<sup>44</sup>

上段是對應《名僧傳抄》36人的傳文而說。至於在「說處」之後，另有一段文字如下：

自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

<sup>44</sup> 《名僧傳抄》卷1，《卍續藏》冊134，頁27上。

東大寺東南院經藏之本也。<sup>45</sup>

由是可明，宗性於文曆二年（1235）五月十八日，是先以條目形式摘要完畢《名僧傳》，此即是《卍續藏》所收《名僧傳抄》的「說處」一篇。至於36位人物傳記摘錄，則是在同年的五月底抄具完成。易言之，平岡定海所謂《名僧傳要指示抄》和《名僧傳要文抄》二者，其實正分別對應著現存的「說處」和「傳文」兩個部分。而無論是《名僧傳抄》或如《宋高僧傳抄》等僧傳抄錄之作，皆是包夾在《彌勒如來感應抄》等一系列記錄之間。

循此，平岡定海進而指出：在文曆二年（1235）二月八日所抄錄的《彌勒如來感應抄》（二）內文中另有一篇〈觀兜率記〉乃宗性自撰，該文係以欣求往生彌勒淨土為中心，並配合修行者行業差別而開設出如下架構：

表八：宗性〈觀兜率記〉架構一覽表<sup>46</sup>

游觀	依報	外院	
		內院	
		飭二院	
	正報	嘆內證真如	
		嘆外用應身	
業因	上品	上上品	一剎那
		上中品	七日
		上下品	二十一日
	中品	中上品	三十五日
		中中品	四十九日
		中下品	三月
	下品	下上品	六月
		下中品	一年
		下下品	三年

<sup>45</sup> 《名僧傳抄》卷1，《卍續藏》冊134，頁34上。

<sup>46</sup> （日）平岡定海：〈東大寺宗性の彌勒淨土論について〉，《印度学仏教学研究》第4卷第2號/總號8（1956年3月），頁210-214。

往生	往生傳	兼含印、震、日三國祖師紀事證明
	造像及研學等傳	

在如此的彌勒淨土信仰結構之中，宗性之所以要遍抄中、日各國僧傳，當可獲知其動機係希望透過僧傳紀事的採集，用此做為他在〈觀兜率記〉架構中「往生」一類的事實證應，即以本文探討之《名僧傳》為例，他除了抄錄道安、惠戒、法遇、曇戒、曇副等人往生兜率之事，其他若遇與崇信彌勒相關的宗教行儀，像是造像、立塔寺、誦經、禮拜、入定等，也都一一細加擷取，其背後用意正是為了替往生彌勒淨土的行業因緣提供具體例證，<sup>47</sup>並且在以彌勒淨土行業信仰為導向下，而使《名僧傳》以現存抄文形式加以留存。

## 五、結論

本文嘗試再探《名僧傳抄》的編選特點及其抄記意義，略有考見如下：首先，若從僧傳書寫的發展脈絡而論，在將三部僧傳並置參照下，可以確認寶唱的《名僧傳》位處其師僧祐《出三藏記集·述列傳》和慧皎《高僧傳》之間，具有承先啟後的意義，具體而言可再分述為兩點：其一，較之〈述列傳〉，《名僧傳》大幅增補人物及其紀事，並且在此基礎上首度具備明確的僧傳分類意識。其二，《名僧傳》另開闢「傳論」書寫體例，並且運用時代、地名、寺名等多元綜合資訊來標記、識別人物。

其次，對於寶唱編錄《名僧傳》用意，在結合寶唱的另一部僧傳作品——《比丘尼傳》合併考論後，可予發見兩部僧傳作品都大量採記僧侶「蔬食苦行」與「嚴守戒規」的行儀。而如此的記錄現象，背後或即透顯出當時的佛教景況及國事政策，尤其在梁武帝頒行〈斷酒肉文〉以達肅清教團腐敗問

<sup>47</sup> 此外，平岡定海進一步指出：無論是《名僧傳》、《大宋高僧傳》等一系列僧傳抄錄，都成為編纂《彌勒如來感應抄》的相關支持，這可謂是透過編集僧傳而使其獲得新的創建及切合。見氏著：〈鎌倉時代に於ける僧傳の編纂について-東大寺宗性上人日本高僧傳要文抄について 17-〉，《印度学仏教学研究》第5卷第2號/總號10（1957年3月），頁229。

題的當時，寶唱在其《名僧傳》、《比丘尼傳》裡便透過特加錄取相應行持的方式來呼應王命，可謂是僧事與君權的對應書寫。

其三，面對現存《名僧傳》迺由日僧宗性節選、抄錄的問題，可以概見宗性並非漫無目的隨處抄錄，而是配合其彌勒淨土信仰有意識地、反覆地謄寫中國學僧涉及彌勒信仰的相關文字。進而言之，宗性的彌勒淨土信仰又是建構於〈觀兜率記〉中「游觀」、「業因」、「往生」等三個要素上，而《名僧傳》的抄錄動機，即是為了用以輔證三項要素中做為往生兜率淨土的實際例證。

此外，從平岡定海等人的相關研究成果亦可發現宗性除了抄寫《名僧傳》外，另曾選抄《宋高僧傳》和《日本高僧傳》；究竟這幾部僧傳抄錄作品裡存留哪些內容？是否可與當前的《名僧傳抄》加以比對、考論而獲致新的發現？此部分則為本文日後可行拓展之處。

## 參考文獻

### 古籍

- (劉宋)釋慧嚴等修治：《大般涅槃經》，《大正新脩大藏經》冊 12（影印大正新修大藏經刊行會編本，台北：新文豐，1983 年）
- (梁)釋寶唱：《比丘尼傳》，《大正新脩大藏經》冊 50（影印大正新修大藏經刊行會編本，台北：新文豐，1983 年）
- (梁)釋慧皎：《高僧傳》，《大正新脩大藏經》冊 50（影印大正新修大藏經刊行會編本，台北：新文豐，1983 年）
- (梁)釋僧祐：《出三藏記集》，《大正新脩大藏經》冊 55（影印大正新修大藏經刊行會編本，台北：新文豐，1983 年）
- (梁)釋僧祐著，蘇晉仁、蕭鍊子點校：《出三藏記集》（北京：中華書局，1995 年 11 月）
- (唐)釋道宣：《續高僧傳》，《大正新脩大藏經》冊 50（影印大正新修大藏經刊行會編本，台北：新文豐，1983 年）
- (唐)釋道宣：《廣弘明集》，《大正新脩大藏經》冊 52（影印大正新修大藏經刊行會編本，台北：新文豐，1983 年）
- (唐)李延壽著，楊家駱主編：《新校本南史附索引·第三冊》（台北：鼎文書局，1976 年 11 月）
- (日)宗性抄：《名僧傳抄》，《卅大日本續藏經》冊 134（影印京都藏經書院刊本，台北：新文豐，1983 年）

### 專書

- 譚世保：《漢唐佛史探真》（廣東：中山大學出版社，1991 年 6 月）
- 顏尚文：《梁武帝》（台北：東大圖書，1999 年 10 月）

曹仕邦：《中國佛教史學史——東晉至五代》（台北：法鼓文化，2008年4月）

劉綱：《魏晉南北朝釋家傳記研究：釋寶唱與《比丘尼傳》》（湖南：岳麓書社，2009年8月）

湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史（增訂本）》（北京：北京大學出版社，2011年1月二版）

## 期刊論文

（日）平岡定海：〈東大寺宗性の弥勒浄土論について〉，《印度学仏教学研究》第4卷第2號/總號8（1956年3月）

（日）平岡定海：〈鎌倉時代に於ける僧傳の編纂について-東大寺宗性上人日本高僧傳要文抄について 17-〉，《印度学仏教学研究》第5卷第2號/總號10（1957年3月）

（日）平岡定海：〈日本仏教史上に於ける東大寺宗性上人の位置について〉，《印度学仏教学研究》第6卷第1號/總號11（1958年1月）

（日）太田次男：〈東大寺宗性の『白氏文集要文抄』について〉，《斯道文庫論集》第4卷（1965年3月）

周叔迦：〈名僧傳抄校記〉，《佛學月刊》第4期（1940年4月）；收錄於黃夏年主編：《民國佛教期刊文獻集成》第91冊（2006年11月）

曹仕邦：〈中國佛教史傳與目錄源出律學沙門之探討〉（共上、中、下三篇），分載於《新亞學報》第6卷第1期（1960年8月）；《新亞學報》第7卷第1期（1961年8月）；《新亞學報》第7卷第2期（1962年2月）

定源（王招國）：〈續藏經本《名僧傳抄》錄文疏失舉正〉，《古典文獻研究》第18輯上卷（2015年1月）

## 論文集論文

蘇晉仁：〈「名僧傳」及「名僧傳抄」〉，收錄於張曼濤主編：「現代佛教學術叢刊」第50冊《中國佛教史學史論集》（台北：大乘文化，1978年9月）

160《漢學研究集刊》第二十九期

## 電子資源

CBETA 電子佛典集成，中華電子佛典協會（Chinese Buddhist Electronic Text Association），2014