



安世高的江南行迹

——早期神僧事迹的叙事与传承

魏 斌

摘 要：古代僧传的文本传承呈现出二元现象。以汉末译经高僧安世高为例，传记中的神异和非神异叙事，在传承方式上存在差异。非神异叙事多见于经序；神异叙事有颇多异说，可能是被佛教徒作为辅教“故事块”反复讲述的过程中，产生了多种改编版本。神异叙事强调业报轮回，基本情节多与佛经叙事相合，此外可能也受到民间传说的影响。最著名的度化庙神情节，发生地点主要集中在庐山，可能与早期庐山僧团的信仰环境有关。安世高江南行迹的叙事与传承，体现出佛教传入江南后调和民间信仰的努力。安世高传记的文本形成过程，也为理解古代传记史料提供了一些启示。

关键词：佛教；安世高；江南；文本；传承

中国古代的史传著述传统中，僧传是颇为特殊的一类。由于宣佛和吸纳信众的需要，僧传中往往有各种神异叙事。这一方面使僧传叙事的可信性颇受怀疑；另一方面，这些神异叙事的传承过程，本身也是一种特殊的文化现象^①。比如，它们的情节是如何形成的？同一僧传中的神异和非神异叙事，最初是一起流传，还是独立传承？此外，情节的改编或完善是否反映了某种信仰背景？

本文打算以早期佛经翻译史上的名僧安世高为考察对象，分析高僧叙事与传承中的一些问题。安世高在译经史上地位很高^②。道安曾多次称赞其贡献^③，僧祐《出三藏记集》列为传记首席，并赞之为“聪哲不群”^④。其完整传记首见于祐录，后为慧皎《高僧传》承袭。不同在于，慧皎在传后又罗列诸家异说，并予以考证，指出：“余访寻众录，记载高公互有出没，将以权迹隐显，应废多端，或由传者纰缪，致成乖角，辄备列众异，庶或可论。”^⑤安世高于东汉末入华译经，本不成问题。可是有不少文献称其吴末、西晋太康甚至东晋后期，仍活动于江南一带。这令人感到困惑^⑥。慧皎分析后认为：“正当随有一书谬指晋初，于是后诸作者，或道太康，或言吴末，雷同奔竞，无以校焉。”这个结论过于笼统。为何最初

① 村上嘉实：《高僧伝の神异》，载《六朝思想史研究》，平乐寺书店 1974 年，第 205~223 页。

② 关于安世高译经活动的研究很多，参看汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，载《中国现代学术经典·汤用彤卷》，河北教育出版社 1996 年，第 47~51 页；塚本善隆：《中国仏教通史》第一卷，铃木学术财团 1968 年，第 84~101 页；任继愈：《中国佛教史》第 1 卷，中国社会科学出版社 1981 年，第 228~314 页；专门性的研究，如大谷勝真：《安世高の訳経につきて》，载《東洋学報》1924 年 13-4；毓之：《安世高所译经的研究》，载《现代佛学》1959 年第 2 期；王邦维：《安息僧与早期中国佛教》，载《伊朗学在中国论文集》，北京大学出版社 1993 年，第 83~93 页。

③ 《出三藏记集》卷 6《安般注序》、《阴持入经序》、《大十二门经序》等，中华书局 1995 年，第 244 页以下。

④ 《出三藏记集》卷 1《胡汉译经文字音义同异记》，第 14 页。

⑤ 《高僧传》卷 1《译经上·安清传》，中华书局 1992 年，第 7~8 页。

⑥ 富安敦(A. Forte)根据《魏书》等材料，认为安世高是安息入华质子，汉末动乱后没有逃到江南，而是去了姑臧附近，参见 *The Hostage An Shigao and His Offspring. An Iranian Family in China*. Kyoto: Italian School of East Asian Studies, 1995. 他的观点证据不足，参看荣新江：《富安敦〈质子安世高及其后裔〉》，载《中古中国与外来文明》，三联书店 2001 年，第 427~440 页。

会有“一书谬指晋初”呢?是有意还是无意?

由于多涉神异,研究早期中国佛教史的著述,对安世高江南行迹多持回避态度。如汤用彤先生认为:“汉代译经大概均在洛阳。惟《高僧传》谓安世高曾行迹江南九江、会稽、豫章、广州一带。其所记既涉奇诞,又自相矛盾。盖杂取……诸书,类皆距汉末年代已远,而且均出江南人手笔。六朝时南人好撰神怪小说,其言多不可信。”^①这是一种审慎的处理态度。不过,有一个问题仍是无法回避的:如果这些神异叙事确属六朝“江南人手笔”,撰述者又出于何种动机呢?诸多歧异记载的存在,是表明撰述者存在不同立场,还是反映了传承过程中信仰环境的变化?这是本文撰作的缘起。

一、传记结构和“故事块”

现存的安世高传记成于僧祐之手,慧皎《高僧传》虽文字表述小有改动,并附加考异,但结构及情节完全相同。一般认为,僧祐《出三藏记集》写作年代是南齐末年,定稿则在梁初^②。因此,现存安世高传记的撰成至迟应在齐梁之际。传记从时间上可分为三个段落:入华之前;洛阳译经;江南行迹。就具体内容而言,又可分为五段:

1. 早年出身和声誉;

2. 在洛阳进行的佛经翻译事业;

3. 自叙其早年奇异经历。又可分为两个情节:(1)早年出家,有一同学“性多恚怒”; (2)前世曾到广州,为人所杀,“神识”还为安息太子;

4. 汉末大乱,世高到江南,在庐山附近度化宫亭神(即其易怒同学)^③,并在豫章创建寺院。这是整个传记着墨最多的情节;

5. 从广州到会稽。又可分为两个情节:(1)到广州与前世杀身之“少年”相见;(2)与少年一起前往会稽,世高在会稽被人所误杀^④。

1、2部分叙述相对平实(除王子身分有疑问)。后几部分则多涉神异,诸家异说大都与这些神异叙事有关。其中,安世高自述的两个情节,分别与第4、5两节呼应,相当奇异;最突出的则是宫亭度化部分,祐录叙述这一事件用去五百余字,算上自述中相关的一百多字,所占篇幅差不多是整个传记的一半(皎传除去所附考异亦同)。这部分用笔铺陈,叙事生动,与传记开始叙述翻译事迹的简略,形成鲜明对比。

最令人感兴趣的自然是传记的资料来源。僧祐未提供任何说明。不过,僧祐和慧皎年代相近,慧皎考异所附列的资料,僧祐也应当参考过。资料共有五种:(1)释道安《经录》;(2)别传;(3)庾仲雍《荆州记》;(4)宋临川康王《宣验记》;(5)昙宗《塔寺记》。其中道安《经录》只是简单提及译经年代。其它从文献性质推测,《荆州记》、《宣验记》和《塔寺记》三种,当是在相关条目下,记有一些与安世高有关的传闻。比较特殊的是“别传”,作者和撰述年代都不清楚,记事时间既云太康末,又说吴末,前后矛盾。结合名称推测,可能是当时流传的一种安世高传记^⑤。慧皎所引有两个情节,其一是封函留书,表明其传法系统,为祐录所无;其二则出现了一个“奴”：“行至扬州,使人货一箱物,以买一奴,名福善,云是我善知识。仍将奴适豫章,度宫亭庙神。为立寺竟,福善以刀刺安侯胁,于是而终。”据此,安世高在南行去豫章时曾买一奴随从,途中度化宫亭神,稍后被此奴所杀。这个在杨(扬)州所买的奴,在“别传”中的位置类似于祐

①汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》,第63页。他的观点为很多学者所接受,如何启民:《佛教入华初期传布地理考》,载《中国佛教史论集(一)》(《现代佛教学术丛刊》第5册,大乘文化出版社1977年。严耕望的《魏晋南北朝佛教地理稿》也未提及安世高的江南行迹。1996年12月在伦敦召开的安世高国际学术会议(International Workshop on ‘The Works of An Shigao’),主题是安世高所译经,基本未涉及其生平,参看デレアン フロリン《安世高国际会议に参加して》,载《东方学》第94辑,1997年,第82~88页。

②《出三藏记集》标点本“序言”,第9~11页。

③官亭,祐录和皎传均作“邾亭”,熊会贞引慧琳《一切经音义》,认为邾应作宫,参见《水经注疏》卷39“庐江水”,江苏古籍出版社1989年,第3265页。本文为行文方便,统一作“宫亭”。

④《出三藏记集》卷13《安世高传》,第508~510页;《高僧传》卷1《译经上·安清传》,第4~8页。下文引述两传内容,不再详细出注。

⑤汤用彤先生认为此书名称是《安世高别传》,参见《慧皎〈高僧传〉所据史料》,载《汤用彤学术论文集》,中华书局1983年,第28~34页。这一判定并没有证据。如前所述,安世高的传闻当时有很多种,这个“别传”内容与祐录有很大出入。我觉得“别传”也许并非一篇传记的名字,而只是“别的传记”的意思。如支谦:“以汉末沸乱,南度奔吴,从黄武至建兴中,所出诸经凡数十卷,自有别传记录。”参见《出三藏记集》卷7支愍度《合首楞严经记》,第270页。

录中的广州少年。僧祐撰述新传记时为何舍此而取广州少年情节,其缘由很值得深思。

刘义庆编纂的《幽明录》中也记录了一则安世高故事^①。这则故事比祐录简单很多,开始未提及早年声誉和翻译活动(相当于祐录1、2两节),可分为四个段落:

1. 早年奇特经历。分为两个情节:(1)早年出家,有一同学“性多恚怒”; (2)到广州,为人所杀,“神识”还为安息太子;
2. 从庐山到广州,见广州少年;
3. 与少年同赴会稽,度化稽山庙神(即其易怒同学);
4. 在会稽被人所误杀。

第1段与祐录相同,后面三个段落也有很大的相似性。但具体到地点和人物则有很大差异。首先,《幽明录》提及的地点依次是:广州(前世)—庐山(访问“知识”)—广州(寻找广州少年)—会稽(感化稽山庙神,后死于会稽)。在这一地点序列中,安世高虽然也是首先到庐山,却只是访问了“知识”,没有度化事迹。祐录所称世高自语“我当过庐山度昔同学”,在《幽明录》中则是安世高对同学说:“当诣会稽毕对。”《幽明录》中的度化叙事,发生于广州复见少年,之后偕往会稽的途中,度化对象则是“稽山庙神”,度化情节基本一致。其次,从人物上说,祐录称世高死于广州少年之手,《幽明录》中则死于模糊的“有一人”之手,广州少年只是旁观者。

与此同时,《幽明录》中另记有一则无名僧人度化宫亭庙神的故事,情节与安世高度化事迹雷同。故事说,晋孝武帝时,“有一沙门”来到宫亭庙中,神像认出是其“昔友”,请求沙门助其解脱罪过:

自说:“我罪深,能见济脱不?”沙门即为斋戒诵经,语曰:“我欲见卿真形。”神云:“禀形甚丑,不可出也。”沙门苦请,遂化为蛇,身长数丈,垂头梁上,一心听经,目中血出。至七日七夜,蛇死,庙亦歇绝^②。

经过沙门度化,庙神最终化为蛇死去。这条记载文字虽然简单,但一些基本情节如宫亭庙神、僧人、“昔友”、“悔过”、“禀形甚丑”、“化为蛇”、“度化”、“蛇死”等,与安世高宫亭度化情节高度吻合。只是故事主角完全不同。本条同时记入《幽明录》,可见宫亭度化故事必有不同传说。否则以安世高大名,不必隐去姓名而仅称“有一沙门”。

《幽明录》的编撰是在刘宋元嘉年间,时间上比僧祐、慧皎传记早了六七十年。两条记载的文字相对简略,不如后来丰满生动。其主要地点和度化对象,一在庐山,一在会稽;主角亦不同。由此来看,刘宋初期安世高传记结构虽大致成型,具体情节仍颇有歧异^③。这些应该都是僧祐撰述的取材参考。

值得注意的是,《幽明录》的两条记载均未提及安世高早年行历和翻译活动。这一方面与《幽明录》的撰述宗旨有关,另一方面也提出了一个叙事与传承的问题。如所周知,宗教徒在传教之时,往往会摘选熟悉的宗教经典段落加以讲说,以吸引信徒。在这种动机下,宗教经典文本在实际使用中有时并非“连续的叙事”^④,而具有素材故事库的特征。那些被摘出反复讲述的段落,属于辅教“故事块”。就早期汉地佛教传播来说,以《六度集经》为代表的摘编性佛教故事集,即具有这种性质^⑤。除了佛经内容之外,一些著名僧人的神异传闻,经过改编也会成为一些被反复讲述的辅教“故事块”。《高僧传》卷9《神异上·耆域传》称其:“时或告人以前身所更,谓支法渊从牛中来,竺法兴从人中来。”耆域所讲述的支法渊、竺法兴事迹就是如此。《法苑珠林》、《集神州三宝感通录》等书则可以看作是这类辅教“故事块”的集

①《太平广记》卷295引《幽明录》,中华书局1961年,第2346~2347页;另参鲁迅:《古小说钩沉》,载《鲁迅辑录古籍丛刊》第1卷,人民文学出版社1999年,第261~262页。

②《太平广记》卷295引《幽明录》,第2346页;另参鲁迅:《古小说钩沉》,第218页。

③《艺文类聚》卷96《鳞介部上》引周景式《庐山记》,是较早具体记述宫亭度化故事的文献(上海古籍出版社1999年新2版,第1666~1667页)。周景式生活年代无考。引文大部分情节与祐录高度吻合,不过也有一些不同,如其中说“(世高)年二十,又弃国入吴,未之宫亭,泊船呼友人与语”云云,就与祐录颇有出入,或许记事尚在祐录成书之前。

④James Phelan, Peter J. Rabinowitz:《当代叙事理论指南》,北京大学出版社2007年,第325~341页。

⑤《六度集经》据称是康僧会所译,但汤用彤先生早就指出,此经“文辞典雅,颇援引中国理论”,应是康僧会所“自制”,有相当的撰述性质,参见《汉魏两晋南北朝佛教史》,第102页。另参陈洪:《〈六度集经〉文本的性质与形态》,载《佛教与中古小说》,学林出版社2007年,第219~239页。

成之作。至于是否被选中成为这种“故事块”,则取决于情节是否具有“开化愚蒙,拔邪归正”^①的效果。高僧神异事迹具有这种效果。相反,高僧对佛教经典的研究或翻译活动,本身并不具有这种讲述价值,可能会被弃用。

安世高的神异行迹,就具有这种辅教“故事块”性质。从《幽明录》来看,它们也许是单独为僧人们所传承讲述的。事实上,安世高江南行迹之所以会出现如此多的异说,就应该归因于“故事块”在反复讲述中产生的加工和改编。比较起来,“别传”情节完备而叙述平实,似乎更接近于早期状态。其它歧异则大都与佛寺造立有关:《荆州记》称晋初世高度宫亭神后,以所得财物建荆州白马寺;昙宗《塔寺记》说,晋末世高以宫亭庙物修治丹阳瓦官寺;梁刘勰《塔寺记》则称,世高以庙物于建康瓦官寺起塔三层。这些寺名迥异而基本情节大致相同的传说,显然来源于一个共同原型^②,后来在传承过程中被不同寺院系统的僧人有意识地加以改编,目的是为了神化本寺的起源。

与此同时,那些不具备讲述价值的僧人事迹,比如翻译和经典研究等,属于另外一种传承系统。这在《出三藏记集》记录的各种经序中就保存有不少。如安世高的相关翻译活动,在卷6康僧会、道安、谢敷等所撰的《安般守意经序》、道安撰《阴持入经序》,卷10严佛调撰《沙弥十慧章句序》等经序中都有提及,与传记内容相近,当是祐录撰作的史料来源。由此来说,在早期高僧事迹的叙事和传承中,神异和非神异叙事可能属于两个不同的传承系统。安世高传记可能是由这两个系统的“故事块”拼合而成的。由于祐录和皎传的经典化和广泛影响,安世高江南行迹自此基本定型^③。不过,即便是经拼合而形成经典传记之后,其中的神异叙事仍可能继续作为辅教“故事块”被摘出单独讲述。敦煌壁画中描绘的安世高“宫亭度化”情节^④,就是一个典型的例证。

二、几个主要情节与佛经

神异叙事自然有相当的虚构成分。问题是,安世高传记中这些意图明显的释氏辅教“故事块”,情节是如何形成的呢?陈寅恪先生早年分析西游记玄奘弟子故事来源时,曾提出三则故事演变的公例,至今读来仍具启发意义^⑤。中古神异叙事多取材于佛经,此点已是众所周知的常识。考察安世高传记的神异叙事,显然应从佛经入手。

安世高传记中的神异叙事,仔细分析起来,主要是在讲述因果报应。具体又分别落实在安世高和其旧时同学两条线索。安世高先后死于广州、会稽,其同学由于“性多恚怒”而转世为蟒蛇,都是强调前世因果报应。值得注意的是,安世高译经的特色之一,正是强调因果关系与生死轮回。如《阴持入经》、《安侯口解十二因缘经》、《人本欲生经》,都是阐述因果报应之说^⑥。传记中特别强调此点,似非巧合。

安世高在广州死去而转生为安息王太子,后又在会稽死去,这种转生情节佛经中是很常见的。如《六度集经》卷1“贫人本生”条:

昔者菩萨贫窶尤困,与诸商人俱之他国。……即自投海。海大鱼饱,小者得活。魂灵化为鱣鱼之王,身有里数。……有人以斧斫取其首,鱼时死矣。魂灵即感为王太子,生有上圣之明,四恩弘慈,润济二仪,愍民困穷,言之哽咽^⑦。

上述情节与安世高前世至广州而死,“神识还为安息王太子”神似。与此同时,安世高的旧时同学之所以会转生为蟒蛇(宫亭神),是由于“性多恚怒,命过当受恶形”。如所周知,以嗔怒而转为龙身(蟒蛇),本是佛经的一项因果预设。安世高所译《佛说骂意经》说:“堕龙中有四因缘:一者多布施;二者多瞋恚;三者

①《高僧传》卷6《义解三·释法安传》,第235页。

②如《辨正论》卷7引刘勰《塔寺记》,记安世高宫亭度化情节及文字与祐录大体相同,惟末尾云:“世高还都,以庙中余物于瓦官寺起塔三层。”见《大正藏》第52册,第539页。值得注意的是,刘勰的《塔寺记》所记述的安世高建寺叙事,与《幽明录》等一样略去了安世高的翻译活动,只是说“沙门安世高者,安息国王之太子也。《阴持入经》是其所出也”。

③参看纪 贻:《慧皎〈高僧传〉研究》,上海古籍出版社2009年,第345~347页。

④参看张小刚:《敦煌佛教感应通画研究》,武汉大学博士学位论文2011年,第124~125页。

⑤陈寅恪:《西游记玄奘弟子故事之演变》,初刊于1930年,收入《陈寅恪集·金明馆丛稿二编》,三联书店2001年,第217~223页。

⑥任继愈:《中国佛教史》第1卷,第245~261页。

⑦《大正藏》第3册,本缘部上,第1~2页。另参支谦译《撰集百缘经》卷4《莲华王舍身作赤鱼缘》,载《大正藏》第4册,本缘部下,第217页。

轻易人；四者自贡高坐。是为四事作龙。上头一得福，后三事得龙身。”^①支谦所译《菩萨本缘经》卷下“龙品第八”也说：“菩萨往昔以悲因缘堕于龙中，受三毒身。”^②安世高所译《佛说长者子懊恼三处经》中还提到一个由于因缘而死的“长者子”，佛说他死后“即生龙中”^③。这与安世高传中的“长者子”死后变为蟒蛇（即龙）情节类似。

佛经中的龙，往往被认为具有丑恶之形。阙名译《佛说菩萨本行经》卷下称：“先世本为人时坐犯禁戒，今作龙身，受此毒恶丑秽之形”。又说：“以龙之形，含毒炽盛，求脱龙身生于天上，甚难甚难。求索人身，尚不可得，况生天上。”^④安世高所译《佛说罪业应报教化地狱经》中，更将其形容为“身体长大，聋聩无足，宛转腹行，唯食泥土以自活命，为诸小虫之所啖食，常受此苦不可堪处”^⑤。安世高传记中宫亭神（大蟒蛇）的自我看法，如所谓“丑形长大”、“形甚丑异”，与佛经对龙的看法是一致的^⑥。而安世高译《分别善恶所起经》又说，“人于世间常喜嗔不和调”，“从是而得五恶”，其第四恶是“入太山地狱中，毒痛考治数千万岁”，也正是宫亭神自白“身没后恐堕地狱”的由来^⑦。

传记中最为生动的情节，当属度化宫亭（或稽山）庙神。这个情节系糅合民间传说与佛经故事而成。开始讲述宫亭神灵验事迹，如“商旅祈祷，乃分风上下，各无留滞”云云，取材于孙吴以来广泛流传于江南的宫亭神验传说^⑧。《水经注》卷39“庐江水”称：“（庐）山下又有神庙，号曰宫亭庙……山庙甚神，能分风擘流，住舟遣使，行旅之人，过必敬祀而后得去。故曹毗咏云：分风为贰，擘流为两。”而末尾提到，庐山周边存在“蛇村”地名，表明蟒蛇事迹这一地区确有传播。《太平御览》卷934引雷次宗《豫章记》，就记有吴猛与弟子杀大蛇之事。吴猛杀大蛇的具体地点，据称是在海昏上僚^⑨，与宫亭庙同属鄱阳湖区，空间相去不远。

安世高与庙神的接触及其度化情节，则可以找到不少佛经故事情节的影子。首先来看《六度集经》卷7“太子得禅（毕钵罗树下得道）”条：

起至龙水所，龙名文邻，文邻所处，水边有树，佛坐树下……龙前趣佛，头面着地，绕佛七匝，身去佛四十里，以七头覆佛上，龙喜作风雨七日七夕……七日毕，风雨止，佛禅觉悟，龙化为梵志，年少鲜服，长跪叉手，稽首问曰……畜生之中归佛先化，斯龙为首^⑩。

安世高传记中提到的庙神（蟒蛇）被度化后，变为“一少年上船，长跪世高前”，与之相同。此外，《幽明录》中无名僧人度化宫亭神，蛇“垂头梁上，一心听经，目中血出，至七日七夜”，取材于此的痕迹也相当明显。其次可以举出支谦《撰集百缘经》卷6“贤面慳贪受毒蛇身缘”条，长者贤面有财宝无数，但死后“受毒蛇身，还守本财，有近之者，嗔恚猛盛，怒眼视之”，佛前往蛇所：

蛇见佛来，嗔恚炽盛，欲螫如来。佛以慈力，于五指端放五色光，照彼蛇身，即得清凉，热毒消除。心怀喜悦，举头四顾，是何福人，能放此光照我身体，使得清凉，快不可言。尔时世尊见蛇调伏，而告之曰：贤面长者，汝于前身以慳贪故受此弊形……于将来世，必受大苦。蛇闻佛语，深自剋责，盖障云除。自忆宿命，作长者时所作恶业，今得是报。方于佛所，深生信敬^⑪。

贤面长者多聚财宝，死后转生为蟒蛇，“受此弊形”、“嗔恚猛盛”，正与宫亭神形象相似。蟒蛇最终为释迦

①《大正藏》第17册，经集部四，第532页。

②《大正藏》第3册，本缘部上，第68页。

③《大正藏》第14册，经集部一，第800页。

④《大正藏》第3册，本缘部上，第122页。

⑤《大正藏》第17册，经集部四，第451页。

⑥梵语中的 naga 一词，汉译佛经中对译为龙，实际上两者的文化内涵差别很大（参看台静农：《佛教故实与中国小说》，载《台静农论文集》，安徽教育出版社2002年，第225～229页）。龙在中国传统观念中本是瑞应之物，其地位和形象远非佛教之龙所能比拟，如《后汉书》卷30下《襄楷传》称：“夫龙形状不一，小大无常，故《周易》况之大人，帝王以为符瑞。”（1965年，第1078页）龙的形象主要有四种，由于具有特殊政治蕴涵，在王朝鼎革之际往往受到重视，参看王小盾：《中国早期思想与符号研究》，上海人民出版社2008年，第677～790页；魏斌：《孙吴年号与符瑞问题》，载《汉学研究》2009年27卷1期。

⑦竺法护译《佛说海龙王经》卷2《授决品》中，有一段海龙王和佛关于堕龙中因缘的对答，也可以参照，《大正藏》第15册，经集部二，第143页。

⑧关于宫亭神信仰及其传说，参看官川尚志：《孙恩·卢循的乱与当时的民间信仰》，载酒井忠夫：《道教の総合的研究》，国书刊行会1977年，第167～195页；魏斌：《宫亭庙传说：中古早期庐山的信仰空间》，载《历史研究》2010年第2期。

⑨《云笈七签》卷106《吴猛真人传》，中华书局2003年，第2310页。

⑩《大正藏》第3册，本缘部上，第42页。另参支谦译《佛说太子瑞应本起经》卷下，载《大正藏》第3册，本缘部上，第479页。

⑪《大正藏》第4册，本缘部下，第228页。

所度化。与此同时,宫亭度化还有一个重要线索,即取得庙神所赠宝物建立寺塔,似乎亦受到佛经中常见的人海取宝故事启发。如《贤愚经》卷1“海神难问船人品”条称五百贾客入海采宝:

自共议言,当求明人用作导师,便请一五戒优婆塞共入大海。既到海中,海神变身,作一夜叉,形体丑恶,其色青黑,口出长牙,头上火燃,来牵其船。问估客曰……(贤者即优婆塞为之说法)海神欢喜,即以珍宝用赠贤者,兼寄妙宝,施佛及僧……还归本国,是时贤者、五百贾客咸詣佛所,稽首佛足,作礼毕已,各持宝物并海神所寄,奉佛及僧,悉皆长跪叉手白佛,愿为弟子^①。

需要指出的是,这个乘船获宝情节不见于此前的几种记载,可能是度化之事作为“故事块”反复讲述的过程中,根据佛经和地理环境后来补充的。而有些较早就有的情节,如无名僧人度化时“七日七夜”等,明显具有佛经痕迹,另外两种版本中没有出现。此外,祐录中的“胡语”一句,皎传作:“高向之梵语数番,讚呗数契,蟒悲泪如雨,须臾还隐。”《辨正论》卷7引刘廖《塔寺记》的情节描述,与祐录相比也互有详略之处。这似乎表明辅教“故事块”的传承,尽管从总体上说趋向于情节细致化,但由于传承者有任意改编的习惯,一些较早版本中的情节有时也会比后来版本细致。

由此来看,安世高传记中的神异叙事借鉴、运用了佛经中的很多情节元素。这些神异叙事自然是后来逐渐附加在安世高身上的。前面提到,安世高译经的特色之一是强调轮回业报,这可能为佛教徒提供了讲述神异的灵感。其次,安世高的胡人身份^②,在佛经翻译方面的高名,可能也都是些原因。而从佛学系统上说,安世高译经“专务禅观”^③,强调禅数。当时修禅是被认为能得到“神通”的。康僧会指出,“得安般行者,厥心即明,举眼所观,出幽不睹”,“制天地,住寿命,猛神德,坏天兵,动三千,移诸刹,入不思议”^④。

《高僧传》卷11“习禅”篇记述多位僧人的神异事迹后,卷末论曰:“故知禅定为用大矣哉。自遗教东移,禅道亦授。先是世高、法护译出禅经,僧先、昙猷等并依教修心,终成胜业。故能内踰喜乐,外折妖祥。摈鬼魅于重岩,覩神僧于绝石。”安世高是最早翻译禅经和传习禅法的高僧之一,这可能为后来神异事迹的传承埋下了伏笔。作为对比,同样是汉末到江南,在江南地区拥有更为确切的活动记录,同时也为人所熟知的支谦,就少有神异事迹流传,传记所述主要限于佛经翻译^⑤。

需要指出的是,这些事迹虽出自佛教徒的有意附会,却隐含着早期佛教传布的地理背景。“别传”中安世高在豫章被奴所杀,其它记载均为到达广州后,又折向会稽。从洛阳经鄱阳湖、赣水,越大庾岭去广州,正是佛教海上传来的重要通道^⑥。这让人有一个推想:或许安世高真的到过江南。作为一名异域僧人,在汉末动荡之际选择这条线路回国,颇在情理之中。《高僧传》记有不少异域僧人返国的情况,如卷3《僧伽跋摩传》记天竺人僧伽跋摩于刘宋元嘉十年至建康,十九年“随西域贾人舶还外国,不详其终”。卷9《耆域传》说,耆域从天竺、扶南,经交广、襄阳,最终到达洛阳,永嘉之乱中经由西域返回天竺^⑦。当然,安世高在这条“归国”路线上究竟走了多远,已很难考证。

三、神异行迹的传承与江南佛教

安世高传记中的神异叙事,是如何传承的呢?其中的前世因缘情节,据称出自安世高“自称”。这种自述在《高僧传》中不乏其例,如卷11《竺僧显传》说,“后遇疾绵笃,乃属想西方,心甚苦至,见无量寿佛

①《大正藏》第4册,本缘部下,第354~355页。这类入海求宝故事很多,还可参看《经律异相》卷30“国王大夫人一贤者共王造寺”条、卷43“波利得海神瓔珞”条,卷43五百顾客入海遇摩竭鱼条,《大正藏》第53册,事汇部上,第161、221、226页。关于此类故事对中国小说叙事的影响,参看台静农:《佛教故事与中国小说》,载《台静农论文集》,第238页。

②《搜神记》卷2“天竺胡人”条:“永嘉年中,有天竺胡人来渡江南,言语译道而后通。其人有数术,能断舌续断,吐火,所在士女聚共观试。……如此幻术,作者非一。”胡人多奇异,大概是当时的一般观念,见《新辑搜神记》,中华书局2007年,第58~59页。

③《出三藏记集》卷6道安《阴持入经序》,第248页。

④《出三藏记集》卷6康僧会《安般守意经序》,第243~244页。关于习禅与神仙说的关系,参看任继愈:《中国佛教史》第1卷,第312~314页。

⑤《高僧传》卷1,载《译经上·康僧会传》附支谦传,第15页。

⑥吴廷、郑彭年:《佛教海上传入中国之研究》,载《历史研究》1995年第2期。

⑦陈寅恪先生指出,耆域本与佛祖是同时人,“盖直取外国神话人物,不经比附事实或变易名字之程序,而竟以为本国历史之人物”,《三国志曹冲华佗传与佛教故事》,初刊1930年,收入《陈寅恪集·寒柳堂集》,三联书店2001年,第180页。

降以真容，光照其身，所苦都愈。是夕便起澡浴，为同住及侍疾者说己所见，并陈诫因果，辞甚精析。”卷3《求那跋摩传》提到他在“未终之前，预造遗文偈颂三十六行，自说因缘，云已证二果。手自封缄，付弟子阿沙罗，云‘我终后，可以此文还示天竺僧，亦可示此境僧也’”。僧显和求那跋摩的事迹传承，都有一个“自述”环节。在后来传记写作时，这些自述或遗偈必定被认真参照^①。当然，对于大部分早期僧人事迹来说，是否存在这一环节还不太清楚。

就《高僧传》来看，僧人事迹的传承，大致可分为两种方式。一种是通过传主的同学、弟子以及关系亲近的僧人或信奉者讲述。这种类型的传承主要在僧团及其信仰者中进行，可以称作“内部传承”。另外一种带有世俗性质，或是僧人与官方往来密切（如佛图澄）；或是士族官僚耳闻目睹僧人事迹，予以宣扬，可以称作“外部传承”。

前者的例子，如卷10《释慧安传》记慧安多有神异事迹，同学慧济“后至陟岵寺，诣隐士南阳刘虬，具言其事”。同卷《杯度传》讲述杯度大量神异事迹后，称：“又有齐谐妻胡母氏病，众治不愈，后请僧设斋，斋坐有僧聪道人，劝迎杯度。度既至，一呪病者即愈。齐谐伏事为师，因为作传，记其从来神异，大略与上同也。”杯度的神异事迹即由齐谐整理而得以流传。后者的典型事例见于卷12《释僧瑜传》，僧瑜于刘宋孝建二年烧身，吴郡张辩时为平南长史，“亲睹其事，具为传赞”。此外，支遁死后，曾有“郗超为之序传，袁宏为之铭赞，周昙宝为之作诔”^②；慧远死后，“谢灵运为造碑文，铭其遗德。南阳宗炳又立碑寺门”^③，这些都是很著名的例子。《广弘明集》卷23收录有僧诔行状十一篇，其中出自僧人之手撰述者五篇，士族官僚所撰者则有六篇^④。

安世高传记中没有显示他与官方有过密切来往。其早年生平和翻译活动见于严佛调、康僧会、道安等撰的多种经序。由此推测，这部分事迹最初可能是通过安世高身边的僧人或信徒得以流传的。据传记所云，安世高到广州后的追随者——广州客，在安世高死后，成为其生平事迹的第一个讲述者：“广州客频验二报，遂精勤佛法，具说事缘，远近闻知，莫不悲叹，明三世之有征也。”此人是否真实存在暂且不论，但至少提示出一点，要注意安世高身边之人。其中之一是严佛调。佛调曾向安世高学习禅数，“得充贤次”，了解其生平事迹。其所撰《沙弥十慧章句序》说：“有菩萨者，出自安息，字世高。韬弘稽古，靡经不综，愍俗童蒙，示以桥梁。于是汉邦，敷宣佛法，凡厥所出，数百万言，或以口解，或以文传。”^⑤这是最早记述安世高事迹的文字之一，从内容来看，主要是表彰安世高的译经事迹。

而根据“别传”的说法，安世高曾留下过一个声明传法系统的封函。“别传”撰述意图之一，似乎就是突出这个传法系统：

晋太康末，有安侯道人，来至桑垣，出经竟，封一函于寺，云：“后四年可开之。”吴末行至扬州……于是而终。桑垣人乃发其所封函，财理自成字云：“尊吾道者，居士陈慧；传禅经者，比丘僧会。”是日，正四年也。

此条记事时间混乱，晋太康云云疑误。不过，这个情节有其由来。道安《大十二门经序》曾说：“此经世高所出也。辞旨雅密，正而不艳，比诸禅经，最为精悉。案《经后记》云：‘嘉禾七年，在建邺周司隶舍写。’緘在篋匱，向二百年矣。冥然不行，无闻名者。比丘竺道护于东垣界贤者经中得之，送诣濩泽，乃得流布。”^⑥《大十二门经》的隐而复彰，与“别传”封函情节颇为神似。此经孙吴嘉禾七年写于建邺，后发现于东垣，“别传”的传法系统又指向会稽陈慧和建邺的康僧会，值得注意。陈慧事迹不详，汤用彤先生认为其为安世高弟子^⑦。康僧会与陈慧过往密切，“从之请问，规同矩合”，“陈慧注义，余助斟酌，非师不传，

①如传记中提到：“故其遗文云：业行风所吹遂至于宋境，此之谓也。”表明慧皎参考过这些遗偈，《高僧传》卷3《译经下·求那跋摩传》，第105~114页。

②《高僧传》卷4《义解一·支遁传》，第163页。

③《高僧传》卷6《义解三·释慧远传》，第222页。

④《广弘明集》卷23《僧行篇第五之一》，上海古籍出版社1991年，第273~282页。11篇僧诔行状撰者分别为丘道护、僧肇、慧琳（3篇）、谢灵运（2篇）、张畅、裴子野、虞羲、沈约。

⑤《出三藏记集》卷10《沙弥十慧章句序》，第369页。关于安世高的弟子，参看王邦维：《安息僧与早期中间佛教》，第89~90页。

⑥《出三藏记集》卷6释道安《大十二门经序》，第254页。别传中的“桑垣”或系“束垣”传写之误。

⑦汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，第101~103页。巧合的是，陈慧是会稽人，安世高前往会稽不知是否与此有关。

不敢自由也”^①。可能由此从陈慧那里得到一些安世高译经及生平活动的知识。《出三藏记集》卷 6 康僧会《安般守意经序》称：

有菩萨名安清字世高，安息王嫡后之子，让国与叔，驰避本土，翔而后进，遂处京师。其为人也，博学多识，贯综神模，七正盈缩，风气吉凶，山崩地动，鍼脉诸术，睹色知病，鸟兽鸣啼，无音不照。怀二仪之弘仁，愍黎庶之顽闇，先挑其耳，却启其目，欲视明听聪也。徐乃陈演正真之六度，译安般之秘奥，学者尘兴，靡不去秽浊之操，就清白之德者也。

这段记述后来为僧祐所承袭。其中除了称世高是安息王子^②，还颇有将安世高神奇化和方技化的色彩。这与较早提及安世高生平的其它记载，如上引严佛调《沙弥十慧章句序》，是颇有差异的。僧会的这种倾向，可能与他在建邺的信仰处境有关。为了在崇信“鬼神之情状，万物之变化”的环境中立足^③，僧会采取了相当变通的策略。他“天文图纬，多所贯涉，辩于枢机，颇属文翰”，试图调和儒家思想特别是讖纬符瑞和佛教的关系。他还经常宣扬一些报应灵验故事：“亟说正法，以皓性凶粗，不及妙义，唯叙报应近事，以开其心。”^④以获取朝廷支持。他对待安世高事迹的倾向与此契合。

有关安世高的早期叙事，可能仍以相对平实的译经活动为主。后来成为传记主体的江南行迹，最早出现于东晋后期。这类神异叙事有特殊的传承方式。这方面六朝时期一些佛教神异故事的流传方式，很值得参考比较。试举几例^⑤：

表 1 六朝佛教神异故事的传承方式

人物	事迹	传承方式	出处
王胡	遇二神僧	追求二僧，不知所在，乃悟其神人焉。元嘉末，有长安僧释昙爽来游江南，具说如此也。	《冥祥记》
抵世常	比丘显神	(神比丘)奇芬异气，经月不歇。法兰即名理法师见宗者也，(目睹其事)……兰以语弟子法阶，阶每说之，道俗多闻。	《冥祥记》
徐荣	风浪得救	荣后为会稽府都护，谢庆绪闻其自说如此。与荣同舟者，有沙门支道蕴，谨笃士也，具见其事。后为余说之，与荣同说。	《光世音灵验记》
唐永祖	狱事得免	(永祖)推宅为寺，设道人斋会。郢州僧统释僧显，尔时亲受其请，具知此事，为果说之。果舅司徒左长史张融、从舅中书张绪同闻其说。	《系观世音灵验记》
释道汪	遇贼脱险	此是神力大幸，诸人追自愧。上定林道仙道人即是汪公弟子，尔时正同行，为果说之。	《系观世音灵验记》

五则灵验故事的主人公，都由于虔诚佛教得遇神异。其传承方式很有启发性，有一点特别值得注意，即第一讲述者多为目睹僧人^⑥。这就让人产生怀疑：他们或许就是这些故事的制作者。僧人们制作和讲述这些故事，自然有其辅教意图。前面提到，安世高事迹中最著名的度化庙神情节，在作为“故事块”传承的过程中，形成了多种歧异版本。其中多数都将度化地点设置在庐山南麓、鄱阳湖畔的宫亭神庙附近，表明该情节的传承和定型，与庐山周边颇有关系。这让人想到早期庐山僧团的活动。

最早记载安世高宫亭度化的，据称是慧远的《庐山记》，称宫亭庙“其神安侯也”^⑦。荷兰学者许理和曾据此认为，安世高死后成为了宫亭神^⑧。不过，这条记载并不可靠。《续汉志》和《水经注》注引慧远

①《出三藏记集》卷 6 康僧会《安般守意经序》，第 244 页。
②学界对安世高是否王子有不同看法，参看李铁匠：《安世高身世辨析》，载《江西大学学报》1989 年第 1 期。可能写于汉末魏初的《阴持入注序》，已称世高“捐王位之荣”，似乎由来很早（参看汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，第 49 页）。但李铁匠认为这条材料的作者和写作年代可能存在问题，不足为据。不管如何，康僧会是最早提到安世高太子身份的僧人之一。
③《抱朴子·疾谬》，载《抱朴子外篇校笺》上册，中华书局 1991 年，第 635 页。
④《高僧传》卷 1《译经上·康僧会传》，第 18 页。关于康僧会在建邺的活动，参看塚本善隆：《中国仏教通史》第 1 卷，第 154～164 页。
⑤引文参考《法苑珠林》卷 6、卷 28 引《冥祥记》，中华书局 2003 年，第 194～195、869～870 页；鲁迅：《古小说钩沉》，第 390～391、325～326 页；董志翘：《观世音灵验记三种译注》，江苏古籍出版社 2002 年，第 21～22、135～136、167～168 页。
⑥侯旭东：《五、六世纪北方民众佛教信仰》，中国社会科学出版社 1998 年，第 48～49 页；陈洪：《佛教与中古小说》，第 198～201 页。
⑦严可均辑《全晋文》卷 162 录慧远《庐山记》：“其南岭临宫亭湖，下有神庙，即以宫亭为号。其神安侯也。亭有所谓感化[后缺]”，《全上古三代秦汉三国六朝文》，中华书局 1958 年，第 2399 页上。
⑧许理和：《佛教征服中国》，江苏人民出版社 1998 年，第 340 页。熊会贞早注意到“诸书言神各异”问题，引证慧远《庐山记》列安世高为庙神之一，《水经注疏》，第 3264 页。

《庐山记》，均只说“其南岭临宫亭湖，下有神庙”，没有提到安世高事迹^①。比较确切的早期资料，是《艺文类聚》卷七引支昙谛的《庐山赋》，称：“严清升山于玄崖，世高垂化于邺亭。”昙谛，《高僧传》卷七有传，称其卒于元嘉之末。严可均已指出此说有误。《广弘明集》卷23录丘道护《昙谛诔》，称其义熙七年五月卒，较为可信^②。可见至迟在东晋义熙初年，已有安世高“垂化”于宫亭的说法。

在慧远僧团到达庐山，开启庐山佛教走向兴盛之时^③，所面临的信仰环境并不乐观。宫亭（庐山）神作为山神信仰，在当地影响广泛，势力颇大^④。为了在民间信仰环境中生存和顺利传教，庐山僧团颇有神异事迹。先于慧远到达庐山的慧永，就拥有驯虎等神异法术^⑤。《高僧传》卷6《慧永传》附记：“时庐山又有释慧融，亦苦节通灵，能降服鬼物云。”同卷又记慧远弟子法安曾在新阳为虎说法：“虎灾由此遂息。因改神庙，留安立寺。左右田园皆舍为众业。”这是一个改神庙为寺的例子。即如慧远本人，据本传所云也颇有神异。刘敬叔《异苑》卷5称：“沙门释慧远栖神庐岳，常有游龙翔其前，远公有奴，以石掷中，乃腾越上升。有顷，风云炎烘，公知是龙之所兴，登山烧香，会僧齐声唱偈，于是霹雳回向投龙之石，云雨乃除。”这些神异传说，表明早期庐山僧团确实面临着如何应对当地土著信仰的问题。慧远本人注重佛教实践，提倡“济俗亦为要务”^⑥。《高僧传》卷13《唱导》卷末论曰：“其后庐山释慧远，道业贞华，风才秀发，每至斋集，辄自升高座，躬为导首。先明三世因果，却辩一斋大意，后代传授，遂成永则。”他在唱导时用以“明三世因果”的，大概是《六度集经》一类因缘、本生、譬喻故事^⑦。在这种背景下，为了“开化愚蒙，拔邪归正”^⑧的需要，早期庐山僧团的诸多神异事迹也就应时而生。

佛教在江南的早期传布，面临土著信仰的压力是相当普遍的。最主要的表现之一，就是僧人初到山林，往往与山神发生冲突^⑨。山神的主要原形之一是蟒蛇，竺道爽《檄太山文》引《黄罗子经》、《玄中记》称：“夫自称山岳神者必是蟒蛇”^⑩。《续高僧传》卷25《感通上·释僧林传》记梁大同年间，潼州“城西北百四十里有豆圖山，上有神祠，土民敬之，每往祭谒。林往居之，禅默累日，忽有大蟒紫绳床前，举头如揖让者。林为授三归，受已便去，因尔安恬，卒无灾异。”宫亭神即庐山神。由此来说，安世高的宫亭度化事迹，正体现出江南山林佛教成立期的信仰接触背景。佛教徒为此宣扬的辅教故事，倾向非常明确。僧人与山神往往呈现出一种调和关系，或佛法感化山神，或山神对佛法持有敬意。宫亭神据称是安世高旧时同学即是如此。慧远弟子昙邕亦曾和庐山神有过接触。山神前来“求受五戒”，昙邕为其说法授戒后，“神颯以外国匕筋，礼拜辞别”^⑪。有的故事中，僧人则转生为庙神，如《搜神后记》卷5“竺昙遂”条称，昙遂梦见“清溪庙中姑”与语“君当来作我庙中神”，果然不久而亡，成为清溪庙神。以这种温情的方式来完成两者的融合，较之直接冲突和威力降伏，更有利于佛教和土著信仰的关系处理。《旌异记》记有一则故事，就特别强调“威慑”和“调和”的不同结果，前后僧人以不同方式对待亭湖神，前者试图以咒经威力降服，结果失败；后者诵《金刚般若》，亭湖神“合掌恭敬听经”^⑫。

这种佛教与民间信仰的调适关系，一方面表明佛教在江南民间的传播不具备类似于儒家官僚教化背后拥有的权力支持，另一方面，江南地区民间信仰的势力可能相当强大，选择调适方式更为实际。佛教徒结合民间神祇传说而制作出的辅教故事，其主旨思想也就往往呈现出调和或“度化”的面貌。这是

① 陈舜俞《庐山记》卷1“叙山水”引慧远此文，“即以宫亭为号”后，称“安侯世高所感化事在叙”（载《大正藏》第51册，史传部3，第1025页）。这可能是严可均辑录所本。但这句话显然是陈氏为正文所作注释，提示此事山北篇另有记述，并非慧远原文。

② 严可均的考证见《全晋文》卷165，《全上古三代秦汉三国六朝文》，第2424页下。

③ 关于慧远与庐山佛教，参看宫川尚志：《晋代およびそれ以降の廬山》，载《六朝史研究·宗教篇》，平樂寺書店1964年，第242～254页；木村英一：《中国中世思想史上に於ける廬山》，载《慧遠研究》“研究篇”，創文社1981年，第501～534页。

④ 魏 斌：《宫亭庙传说：中古早期庐山的信仰空间》，载《历史研究》2010年第2期。

⑤ 《高僧传》卷6《义解三·释慧永传》，第232页。

⑥ 《高僧传》卷7《义解四·释慧严传》，第262页。参看安藤俊雄：《廬山慧遠の禅思想》，载《慧遠研究》“研究篇”，第264页。

⑦ 姜伯勤：《变文的南方源头与敦煌的唱导法匠》，载《敦煌艺术宗教与礼乐文明》，中国社会科学出版社1996年，第400～403页。

⑧ 《高僧传》卷6《义解三·释法安传》，第235页。

⑨ 宫川尚志：《山嶽佛教の成立》，载《六朝史研究·宗教篇》，第279～288页。

⑩ 竺道爽：《檄太山文》，载《弘明集》卷14，上海古籍出版社1991年，第93页。关于山神与蛇，参看吉野裕子：《山の神》，人文書院1989年，第19～88页。

⑪ 《高僧传》卷6《义解三·释昙邕传》，第232页。

⑫ 《法苑珠林》卷85引《旌异记》，第2450页。这则故事的制作者显然持大乘《般若》立场。其中有两点很值得注意：（1）“亭湖神”居于“晋扬州江畔”，与安世高度化的“宫亭湖神”仅一字之差，也许为同一庙神；（2）神自称“弟子恶业报得如是”，即由于前世果报，今世成为“其形伟大”、“奇特可畏”的亭湖神，与宫亭神自述很相似。

安世高江南行迹的传承背景。

四、结 语

安世高是早期神异僧人的一个缩影。通过本文的分析来看,早期神异僧人事迹的传承,往往呈现出一种二元现象。非神异叙事讲述僧人的生平和修行,属于佛教“历史知识”的范畴;神异叙事多数强调业报轮回或释氏灵验,以佛教“故事块”的形式传承,显示出佛教吸纳信众的实际需要。神异叙事出于僧人虚构,应归入“故事”范畴。从传承上说,前者比较严肃,后者则有较大的发挥和改编空间,由之也带来多种歧异的讲述版本。安世高事迹的传承就是这样。他或许到过江南,至少旅行路线与佛教海上传来的路线契合,构成了后来神异叙事产生的地理要素。他的禅学思想、胡人身分和佛经翻译上的声名,均给佛教徒留下了很大的想象空间。与之有佛学渊源的康僧会,就有将安世高神奇化和方技化的倾向。在江南山林佛教成立的过程中,安世高神异叙事的情节日渐丰富。其中最著名的度化情节逐渐固定在庐山周边,可能与庐山僧团有某种关联。

安世高江南行迹的叙事和传承,体现出佛教在江南早期传播的信仰环境。东晋初期渡江高僧多以学理或清谈知名,对造作神异故事并不热衷^①。到东晋中期以后,这种所谓的“清谈佛教”逐渐消退^②,以慧远僧团为代表的晚渡僧人,更加注重佛教修行实践,积极提倡习禅和业报轮回观念。在这种背景下,《幽明录》、《宣验记》、《异苑》等书中开始出现释氏辅教故事,而《观世音灵验记》、《冥祥记》等专门性的佛教灵验故事结集也日渐兴盛^③。这种释氏辅教故事,“大抵记经像之显效,明应验之实有,以震耸世俗,使生敬信之心”^④,其叙事情节一方面吸取当时民间流行的神祇鬼怪传说,一方面从佛经故事中广泛觅取灵感。这是佛教适应江南社会而产生的“本土化”倾向。正如汤用彤先生所论:“最初佛教势力之推广,不能不谓因其为一种祭祀方术,而恰投一时风尚也。”^⑤佛教以其适应调和的生存能力,对江南社会产生着日渐深入的影响。

最后需要指出的是,本文分析安世高传记的文本构成,特别是其江南行迹的传承过程,目的并非为了证明其“真伪”。正如陈寅恪先生所说:“真伪者,不过相对问题,而最要在能审定伪材料之时代及作者,而利用之。”^⑥其实,高僧安世高事迹的“二元”传承以及经典传记的形成过程,本身就是一部饶有趣味的“文化史”^⑦。推而广之,不仅神异僧人传记,正史列传和墓志中所记述的大量历史人物,其个体生命史的口述、传承和文本化过程^⑧,也都可以如此理解。因此,在利用传记资料时,如果能尽量考知参与者的“文本构建”过程,无疑可以更贴近于“本来的历史”,这值得研究者认真措意。

●作者简介:魏 斌,武汉大学历史学院副教授;湖北 武汉 430072。

●基金项目:教育部人文社会科学研究规划基金项目(12YJA770041);武汉大学“70后”学者学术发展计划

●责任编辑:桂 莉

①相关传记见《高僧传》卷4《义解一》,第145~176页。

②塚本善隆:《魏晋佛教的展开》,载《日本学者研究中国史论著选译》第八卷“思想宗教”,中华书局1993年,第222页以下。

③关于南朝的“释氏辅教之书”,参看小南一郎:《六朝隋唐小说史の展開と佛教信仰》,载《中国中世の宗教と文化》,京都大学人文科学研究所1982年,第415~500页。

④鲁迅:《中国小说史略》,人民文学出版社1973年,第39页。

⑤汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》,第42页。

⑥陈寅恪:《冯友兰中国哲学史上册审查报告》,载《陈寅恪集·金明馆丛稿二编》,第280页。

⑦关于此点,可以参看陆扬对鸠摩罗什传记富有启发意义的分析,见《解读〈鸠摩罗什〉传——兼论中国中古早期的佛教文化与史学》,载《中国学术》第23辑,商务印书馆2006年。

⑧这方面的一个研究案例,可以参看安部聪一郎对郭泰传记资料和人物形象的分析,见《〈後漢書〉郭太列傳の構成過程——人物批評家としての郭泰像の成立——》,载《金澤大学文学部論集(史学・考古学・地理学篇)》第28号,2008年。