

隋唐五代《高僧傳》文本系統溯考

定 源

提要：日本古寫經《高僧傳》與傳統刻本大藏經所收的《高僧傳》內容出入較大，兩者差異程度已形成不同系統的文本。針對兩系統文本的前後關係及其在古代的流傳情況，有學者提出寫本系統是在宋初經後人改訂而成的，這一觀點與我此前主張寫本系統是慧皎修訂的再稿本看法不同。本文通過義楚、可洪、慧琳、智昇、道世、道宣以及費長房等人著作所引《高僧傳》文字，探討了兩系統文本《高僧傳》在隋唐五代的流傳情況，結論指出：隋代費長房參考的，唐代道宣、道世所見的《高僧傳》是接近於後世刻本系統的文本，智昇、慧琳所見的是寫本系統，表明兩系統文本在唐代均有流傳。降至五代，義楚、可洪見到的《高僧傳》又是刻本系統。寫本系統之所以唐末以後在中國本土銷聲匿迹，很可能與唐末會昌毀佛的事件有關。

關鍵詞：《高僧傳》 隋唐五代 日本古寫經 文本系統

DOI:10.16837/j.cnki.1002-0039.2021.03.006

十多年前，我負笈日本，先後參加過業師落合俊典先生主持的關於“日本古寫經”調查的兩個重大科研項目，有緣得以跟隨先生

(C)1994-2022 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.

考察日本各地古刹收藏的古寫經,並獲取多種梁代慧皎(497—554)撰述的《高僧傳》寫本。通過比較,日本古寫經《高僧傳》與歷代刻本大藏經收錄的《高僧傳》內容出入較大,兩者的差異程度,已超出平行文本對勘的範圍,而形成截然不同系統的文本。^①這一現象引起我極大的研究興趣,因而陸續撰寫過幾篇論文,表達了我個人的一些研究心得和看法。^②《高僧傳》之所以形成兩系統文

-
- ① 本文根據《高僧傳》現存文本的物質形態,將其分為刻本和寫本兩個系統。刻本系統是指歷代刻本大藏經所收的《高僧傳》,包括依刻本錄文而成的《頻伽藏》以及《大正藏》等鉛字印刷本;而寫本系統是對日本現存古寫經本《高僧傳》的統稱。不過,兩大系統的區分,主要還是基於文本內容差異情況的考慮。即北宋以前流傳的《高僧傳》,或有時以刻本系統稱之,並非表示北宋之前人們看到的是刻本,而是指與後來刻本系統相同或相近的文本而言。即文中所謂的“刻本系統”云云,實是根據內容的差異情況,為了區別於寫本系統,而採用的權宜之稱。
- ② 關於《高僧傳》研究,我前後撰有:一、《〈慧琳音義〉所據〈高僧傳〉傳本略考——以〈高僧傳〉卷五為例》(《佛經音義研究——第二屆佛經音義研究國際學術研討會論文集》,南京,鳳凰出版社,2011年9月);二、《中華書局版〈高僧傳〉校點商榷》(《版本目錄學研究》第3輯,北京,國家圖書館出版社,2012年1月);三、Newly Discovered Japanese Manuscript Copies of the *Liang Biographies of Eminent Monks* 梁高僧傳: An Examination of the Problem of the Text's Development based on a Comparison with Printed Editions(本文最早於2011年6月臺灣法鼓山承辦的“第十六屆 IABS 國際佛學會議”上作過口頭發表,後刊於《國際佛教學大學院大學研究紀要》第16號,2012年3月);四、《〈高僧傳〉テキストの變遷と流傳——日本古寫經による檢證》(載《東亞佛教寫本研究》,國際佛教學大學院大學與東京大學共同舉辦的國際研討會論文集,2015年3月);五、《日本新出〈高僧傳〉古寫經研究序說——刊本との比較に基づく成立問題の一試論》(2014年7月19日,復旦大學中華文明國際研究中心訪問學者工作坊第十六期“佛教與中國宗教研究的新視野與新方法”國際學術研討會發表稿,後收入國際佛教學大學院大學日本古寫經研究所編《日本古寫經善本叢刊》第9輯《高僧傳卷五·續高僧傳卷二十八—三十》,2015年3月);六、《日本古寫經〈高僧傳〉所見“法和傳”異文考辯》(原載浙江大學漢語史研究中心編《漢語史學報》第14輯,上海教育出版社,2014年12月。後收入拙著《佛教文獻論稿》,桂林,廣西師範大學出版社,2017年);七、《日本古寫經〈高僧傳〉之文本系統——以興聖寺本為中心》(載張伯偉主編《域外漢籍研究集刊》第18輯,北京,中華書局,2019年)。

本，也許是由於作者慧皎自己先後有過修訂，而初稿與修訂稿一並流傳於世的結果。這一觀點自然引出另一個問題，即兩系統《高僧傳》，到底哪一系統是初稿本，哪一系統又是修訂本？對此，坦率說我先後有過不同的認識，先是認為刻本系統為慧皎的修訂本。^①然而，隨著後來進一步研究的細化，我便否定前說，改為主張寫本系統纔是反映修訂本的面貌。^②兩系統的先後關係究竟如何，固可再議，但作為探討這一問題的前提，則需要對兩系統的文本進行溯源。

勿庸諱言，學術論文與一般的寫作不同，無論提出哪一種觀點，均需文獻依據，進行邏輯論證，並經得起他者的覆核，唯有如此，方能信服於人。當然，許多文科研究，又會遇到另一種情況，即面對同一資料，由於研究者各自認識角度不同、論證方法有別，所得結論往往未必一致。比如，針對我的如上觀點，張雪松先生曾經發表過不同見解，他在《略論梁〈高僧傳〉的編纂、版本及史料價值》一文中指出：

慧皎最初完成的《高僧傳》應該是相對內容比較豐富的日本古寫經本，而後人則又依據《出三藏記集》對日本古寫經本進行了再次的少量修訂，從而形成了現在通行本的《高僧傳》。《高僧傳》很少單行，主要是依附藏經流傳，後人依據《出三藏記集》對《高僧傳》進行少量修訂，很可能發生在開始編輯雕版藏經時，即大約在唐宋之際。某些刪節比較隨意，不似慧皎本人的水平，恐係入雕版藏經時，後

① Newly Discovered Japanese Manuscript Copies of the *Liang Biographies of Eminent Monks* (梁高僧傳): An Examination of the Problem of the Text's Development based on a Comparison with Printed Editions. pp.129-142.

② 定源《日本古寫經〈高僧傳〉所見“法和傳”異文考辯》，參見拙著《佛教文獻論稿》，頁222—247。

人所爲。^①

上文內容大體可以歸納爲兩點：第一，寫本系統《高僧傳》是初稿本，通行的刻本系統是修訂本；第二，刻本系統的改訂者並非慧皎自己，而是“後人”，其修訂時間可能發生在編輯雕版藏經之際。此所謂“雕版藏經”，顯然是指中國第一部刻本大藏經《開寶藏》。我們知道，《開寶藏》始鑄於宋太祖開寶四年（971），至太平興國八年（983）雕版工作告一段落。然而，上文前面提出改訂時間在雕版藏經之時，而後又說大約在唐宋之際，使人不知以何說爲是。若從後文所作的補充，即“恐係入雕版藏經時，後人所爲”來看，應該是主張《高僧傳》的改訂時間發生在《開寶藏》開雕前夕的北宋初期。不知道我的這一理解是否符合作者的原意。總之，張雪松先生所持的後人改訂說，與我主張的慧皎本人改訂說，兩者不同，必有一誤，孰是孰非，關乎《高僧傳》的撰述經過、文本流傳及史料價值等諸多問題，似有必要再作進一步探討。

應該指出，張雪松先生的觀點，主要是通過分析兩系統《道安傳》的異同而得出的。倘若這一看法可以成立，即《高僧傳》在鑄造《開寶藏》前夕的北宋初期被後人修訂，於是形成刻本系統的話，那就意味着北宋以前流傳的《高僧傳》只能是未加修訂的寫本系統，即包括北宋以前流傳的《高僧傳》中的《道安傳》在內，也應與寫本系統內容相符。否則，北宋初期的後人改訂說便難以成立。但實際情況到底如何？這就要求我們應該考察北宋以前《高僧傳》文本系統的流傳問題。

針對《高僧傳》兩系統文本進行討根溯源，還有另一層意義，

① 張雪松《略論梁〈高僧傳〉的編纂、版本及史料價值》，載《國學學刊》2019年第2期，頁101—102。

即現存日本的《高僧傳》寫本，大體抄寫於十二、十三世紀，由於這一系統目前僅見於日本古寫經，雖然日本學界普遍認為日本古寫經可以上溯到唐代寫經，但它是否足以反映唐代寫經的真實面貌，實關係到如何評價日本古寫經史料價值的問題。總而言之，關於慧皎自己是否修訂過《高僧傳》，抑或後人修訂的問題，只有在理清《高僧傳》兩系統文本源流的基礎上，纔好作進一步的討論。

需要說明的是，現存的《高僧傳》，除日本古寫經之外，主要是宋代以後歷代刻本大藏經的版本。刻本大藏經雖然是承襲寫本大藏經而來，但寫本大藏經階段的《高僧傳》並未保存至今。因此，目前想要追溯考察宋代以前《高僧傳》文本面貌的話，只能借助宋代以前的文獻徵引，包括音義書所采錄的《高僧傳》詞彙。

一 五代時期流傳的《高僧傳》

五代是中國歷史上極具動蕩的大分裂時期，受當時南北方不同政治及地域文化的影響，五代佛教在南北方的發展程度並不均衡。尤其經過唐末會昌法難以後，五代佛教文獻散佚嚴重。當時南北方分別出現類似永明延壽《宗鏡錄》、義楚《釋氏六帖》等廣采經論、旁涉諸書的綜合性著作，可謂極為難得。頗可注意的是，這兩部著作均徵引過《高僧傳》，尤以《釋氏六帖》援用內容居多，這為我們考察五代時期《高僧傳》文本提供了重要資料。

（一）《釋氏六帖》所引的《高僧傳》

《釋氏六帖》是一部以類相從的佛教類書，作者後周義楚，因有感於儒家所述佛教的文字多有謬解，仿照白居易《白氏六帖》而

編撰此書。從開運二年(945)起筆,至顯德元年(954)編成。^①共分五十部、四百四十門。現存通行本爲二十四卷。

此書引用資料相當豐富,涉及教內外文獻多達七百餘種。因其所引文獻早於北宋時期開始流傳的刻本大藏經,而且有些被其引用的文獻,原書在後代散佚,故而具有極高的文獻及輯佚價值。就《高僧傳》而言,義楚在該書卷九“流傳大教部第十四”總序集意中談到“洎乎巨教流此,不有奇人,曷能興紹,所以宣、皎二師,鬱爲僧史,號《高僧傳》。錄先達之鴻猷,發後來之清信。住持三寶,實在斯焉。今者節集一統,貴易檢尋,無傷藏教,闕者補焉”。^②由此看出,義楚對《高僧傳》、《續高僧傳》等僧傳類文獻的重視程度。的確,《釋氏六帖》徵引《高僧傳》之處甚多,在該書卷九至卷一二中嚴格依照《高僧傳》“譯經篇”至“唱導篇”的十科順序,對《高僧傳》的正傳僧人幾乎逐一加以轉引。

應該指出,《釋氏六帖》與普通類書一樣,援引文獻時并非照搬原文,而是根據其預先設定的部類,摘取相應內容,或進行一定的改寫或增刪,其所引《高僧傳》內容同樣如此。義楚援引《高僧傳》時,均給每篇僧傳新取了一個四字標題,以顯明要旨。這種臆引方式,爲考察《高僧傳》文本系統,雖造成一定的困擾,但只要將《釋氏六帖》卷九至卷一二所引的《高僧傳》內容,與現存《高僧傳》兩系統文本進行逐一比較,實際是不難判斷其系統屬性的。通過比較顯示,義楚當年參考的《高僧傳》是刻本系統,而非寫本系統。以下試舉數例,以證所言不虛。

① 有關義楚的詳細生平,可參見贊寧《宋高僧傳》卷七“宋齊州開元寺義楚傳”。《大正藏》(50),頁751中下。

② 藍吉富主編《大藏經補編》(13),臺北,華宇出版社,1986年,頁163。

1. 道安傳

《釋氏六帖》卷一〇“道安印手”云“姓衛，常山扶柳人，家世英儒，早失覆蔭，爲外兄孔氏所養。……堅承石氏之亂，民戶殷富，四方略定。東極滄溟，西并龜茲，南苞襄陽，北盡沙漠，唯建業一隅，未能抗伏。堅欲圖之，石越等諫，不納。堅出東苑，命安昇輦，僕射權翼諫：道安毀形，寧可參廁。堅勃然作色曰：安道德可尊。敕僕射扶安昇輦，謂安曰：朕欲南遊，諫不從，收也。”^①

刻本系統(以大正藏本爲例，下同)作“姓衛氏，常山扶柳人也，家世英儒，早失覆蔭，爲外兄孔氏所養。……初堅承石氏之亂，至是民戶殷富，四方略定。東極滄海，西并龜茲，南苞襄陽，北盡沙漠，唯建業一隅，未能抗伏。……會堅出東苑，命安升輦同載，僕射權翼諫曰：臣聞天子法駕，侍中陪乘，道安毀形，寧可參廁。堅勃然作色曰：安公道德可尊，朕以天下不易，輿輦之榮，未稱其德。即敕僕射扶安登輦。俄而，顧謂安曰：朕將與公南遊吳越，整六師而巡狩，涉會稽以觀滄海，不亦樂乎”。^②

寫本系統作(以金剛寺本爲例，下同)“姓衛氏，常山扶柳人，家世嬰禍，早失覆蔭，爲外兄孔氏所養。……初堅承石氏之亂，而跨有咸陽，及後吞并涼、蜀，尅兼幽、冀(冀)。至是民戶殷實，四方略定。每謂君羊(羣)臣曰：朕統承大業乘(垂)卅載，芟夷剪穢，策不虛發，東漸於海，西越流沙，北窮弱水，南被江漢。唯建業一隅未賓王他，每思天下未一，輒臨食輟哺。……會堅出東苑(苑)，命安升輦同載，僕射權翼諫曰：臣聞天子法駕，侍中陪乘，道安毀形，寧可參廁。堅懷然作色曰：安道冥會至境，德爲時尊，朕譽天下之重，未足以易之，非公輿輦之榮，乃朕之顯也。即敕僕射扶安登輦。

① 藍吉富主編《大藏經補編》(13)，頁178。

② 《大正藏》(50)，頁353上。

俄而，顧謂安曰：朕將與公南遊吳越，整六師而巡狩，謁虞陵於疑嶺，瞻禹穴於會稽，泛長江，望滄海，不亦樂乎”。

2. 法和傳

《釋氏六帖》卷一〇“法和定義”云“因石氏之亂，率徒入蜀，巴漢之士，慕德成羣，聞襄陽陷沒，自蜀入關，住平陽寺。”^①刻本系統與此完全相同。寫本系統僅作“因石氏之亂，率衆入關，住平陽寺”。

3. 僧朗傳

《釋氏六帖》卷一〇“僧朗預見”云“京兆人，少遊方問道，長還關中，專當講說。”^②這段文字，兩系統《高僧傳》差異較大，刻本系統作“京兆人也，少而遊方問道，長還關中，專當講說”。^③寫本系統作“京兆人，少而遊方觀學，備曉風俗，妙長《周易》，尤長天文。後專精佛理，乃洞徹三藏，德王關中，專當講說”。

4. 曇度傳

《釋氏六帖》卷一〇“曇度過人”云“既之平城，大開講席，宏致敬下筵，親觀理味，學徒遠至，千有餘人。大和十三年卒於魏國，即齊永明六年。撰《成實論疏》八卷，盛傳北土。”^④針對此文，刻本系統作“既達平城，大開講席。宏致敬下筵，親管理味。於是停止魏都，法化相續。學徒自遠而至，千有餘人。以僞太和十三年卒於魏國，即齊永明六年也。撰《成實論大義疏》八卷，盛傳北土”。^⑤而寫本系統作“既遠(達)平城，大開講席。宏致敬下筵，親管理味。於是停止僞(魏)都，法他(化)相續。自遠而至，千有餘人。

① 藍吉富主編《大藏經補編》(13)，頁178。

② 藍吉富主編《大藏經補編》(13)，頁178。

③ 《大正藏》(50)，頁354中。

④ 藍吉富主編《大藏經補編》(13)，頁189。

⑤ 《大正藏》(50)，頁375中。

以僞太和十三年卒於僞(魏)國,即齊永明六年也”。三者的主要差異在於《釋氏六帖》與刻本系統均有“撰《成實論大義疏》八卷,盛傳北土”兩句,唯獨寫本系統未見此文。

5. 法鏡傳

《釋氏六帖》卷一二“法鏡必行”云“鏡誓心弘道,持志如一,不拘貴賤,有請必行,無避寒暑,財不畜私,常興福業。建武初,以其信施立齊隆寺居之。”^①關於此文,刻本系統作“鏡誓心弘道,不拘貴賤,有請必行,無避寒暑,財不蓄私,常興福業。建武初,以其信施立齊隆寺以居之”。^②而寫本系統作“鏡誓心弘道,不相(拘)貴賤,往不擇方,唯請必赴,財不蓄弘(私),常興福業。建武初,以其信施立齊隆寺以居之”。《釋氏六帖》比刻本系統雖多出“持志如一”四字,但其餘文字完全相同。相比之下,寫本系統不僅沒有“無避寒暑”,而且多出“往不擇方”四字。

6. 法獻傳

《釋氏六帖》卷一二“獻暢齊名”云“暢建武初卒,年七十五矣。弟子僧祐立碑,沈約作文。獻所得經像、佛牙,在上定林寺。後初夜,數人乍扣門,稱是臨川殿下奴伴(叛),在閣中,入錦帳裏,將佛牙去,後不知所在。”^③

刻本系統作“暢以建武初亡,春秋七十有五。獻以建武末年卒,與暢同窆于鍾山之陽。獻弟子僧祐爲造碑墓側,丹陽尹吳興沈約製文。獻於西域所得佛牙及像,皆在上定林寺。牙以普通三年正月,忽有數人並執仗,初夜扣門稱,臨川殿下奴叛。有人告云:在佛牙閣上,請開閣檢視。寺司即隨語開閣,主師至佛牙座前,開

① 藍吉富主編《大藏經補編》(13),頁275。

② 《大正藏》(50),頁417中。

③ 藍吉富主編《大藏經補編》(13),頁266。

函取牙,作禮三拜,以錦手巾盛牙,繞山東而去,至今竟不測所在”。^①

寫本系統作“暢以建武初亡,春秋七十有五。獻以建武末年卒。與暢同窆于鍾山之陽。獻弟子僧祐爲造碑墓側,丹陽尹吳興沈約製文。獻於西國所得佛年(牙)及像,皆在上定林寺。牙以普通三年爲劫所取,今亡焉”。

類似上文的例子尚有不少,爲避文繁,恕不具引。對照以上六例可知,《釋氏六帖》所引文字,均與刻本系統接近,而與寫本系統文字差距較遠。並且我們在《釋氏六帖》中還找不到相反的例子。這足以說明義楚當年引用的《高僧傳》屬於刻本系統無疑。

根據贊寧《宋高僧傳》卷七的記載,義楚爲了編撰《釋氏六帖》,搜今斡古,筆不停輟,以致最終雙目失明。此書完成後,義楚將其上呈給周世宗,同時附有“進釋氏六帖表”,文中述及“罔憚苦辛,屢易寒暄,稍窮涯涘。因濫觴於學海,輒捧土於義山,遂於大藏繁文之中,纂成《釋氏六帖》一部”。^②可見,義楚編撰《釋氏六帖》一書,大藏經是它的主要資料來源。義楚早年曾閱三遍大藏經,對藏內資料比較熟悉。從《釋氏六帖》所引書目來看,涉及藏內的各類經、律、論、史傳、注疏等文獻。歷史雖然不能假設,但如果義楚當年身邊沒有一部大藏經,該書的完成是難以想象的。義楚所見的《高僧傳》作爲當時流傳的大藏經本之一,其內容與後來進入北宋時期刊刻的《高僧傳》爲同一個系統,這爲我們考察五代時期寫本大藏經的面貌提供了有益的參考信息。

(二) 《新集藏經音義隨函錄》依據的《高僧傳》

《新集藏經音義隨函錄》爲漢中沙門可洪撰,故又稱《可洪音

① 《大正藏》(50),頁411下—412上。

② 藍吉富主編《大藏經補編》(13),頁1。

義》。成書於後晉天福五年(940),距《釋氏六帖》約早十多年。此書是對河府方山延祚寺所藏寫本大藏經的難解詞語進行隨函注音與解義,並參校當時流通於北方的上方藏、麻谷藏、長水藏、柏梯藏、渾家藏、千佛藏等藏經而成。音釋體例與唐代《玄應音義》、《慧琳音義》稍有不同,一般不作引證,而是直接注釋,且以注音為主。

此書現存高麗再雕藏本有三十卷,《高僧傳》音義在卷二七。據其中所載信息顯示,可洪當年見到的《高僧傳》,為十四卷本,分上下兩帙。上帙九卷,前六卷與義淨《大唐西域求法高僧傳》二卷、《法顯傳》一卷合帙,千字文號為“廣”;下帙八卷,即後之八卷獨為一帙,千字文號為“內”。根據統計,可洪採錄的《高僧傳》詞彙共1680個,每卷分別是卷一121個;卷二85個;卷三106個;卷四101個;卷五105個,卷六104個;卷七242個;卷八161個;卷九108個;卷一〇117個;卷一一114個;卷一二63個;卷一三161個;卷一四92個。

佛教音義書,尤其是大藏經音義書(又名衆經音義),與佛教藏經目錄一樣,不僅是語言學、文字學的重要資料,也是考察大藏經的收經總數、組織結構以及流傳形態等方面的珍貴文獻。相較於佛教藏經目錄而言,大藏經音義書的顯著特色在於,它採錄的詞彙直接來自經典原文,對於分析一部大藏經的文本面貌具有非常重要的參考價值。延祚寺收藏的寫本大藏經,今已亡佚,唯有通過可洪這部音義書,大體可以了解其文本面貌,並進一步推知當時流傳於北方寫本大藏經的文本概況。然而,根據可洪從《高僧傳》中採錄的1680個詞彙,是否可以知道他當年所據的《高僧傳》文本系統?答案是肯定的。我此前對這1680個詞彙與兩系統《高僧傳》作過比勘,除了三者完全相同,或因字體相近而無法作出判別之外,能够充分說明問題的詞彙尚有不少,請看下表:

卷數・傳人	音義采錄詞彙	刻本系統 (高麗再雕本) 本文	寫本系統 (金剛寺本) 本文
卷一・康僧會	荷虐	苛虐	荷峻
卷三・求那跋陀羅	仝濟	判無全濟	判無濟理
卷五・道安	謂是	謂是神人	謂安神人
卷五・道安	勃然	堅勃然作色	堅懍然作色
卷五・法和	滎陽	滎陽人	冀州人
卷五・法和	周睇	極目周睇既而悲曰	極一目而悲曰
卷六・曇邕	恣忤	容無怨忤	容無忤色
卷七・僧鏡	崢嶸	常共遊崢嶸	—
卷七・超進	勃勃	勃勃赫連	—
卷七・超進	赫連	勃勃赫連	—
卷八・道慧	詮牒	言語玄微詮牒有次	—
卷八・法瑗	降蹕	帝乃降蹕法筵	—
卷八・慧基	之茨	山茨精舍	—
卷八・寶亮	珉玉	欲使珉玉異價	—
卷八・寶亮	悱憤	發迦葉之悱憤	—
卷八・寶亮	二拖	雖復二施等於前	—
卷八・寶亮	倪齒	倪齒不衰	—
卷九・竺佛圖澄	子暉	俊子暉爲堅大將	俊爲堅大將軍
卷一〇・杯度	兗州	兗州刺史	—
卷一〇・邵碩	言譖	皆因事言譖	皆因事言說
卷一〇・邵碩	協以	協以勸善	偏以勸善

(續表)

卷數・傳人	音義采錄詞彙	刻本系統 (高麗再雕本) 本文	寫本系統 (金剛寺本) 本文
卷一三・法獻	奴叛	稱臨川殿下奴叛	—
卷一三・法獻	主師	主師至佛牙座前	—
卷一三・論曰	祇增	祇增戲論之惑	翻增戲論之惑

針對上表,需要稍作說明。豎向第一列是指第二列所舉可洪採錄的詞彙在《高僧傳》中具體所在的卷次及傳文(或論曰)出處,後面第三、四兩列,分別揭出與該詞彙對應的兩系統《高僧傳》的具體文字。以上所列雖然僅 24 個詞彙,但通過比較可以看出,可洪採錄的詞彙,除了因字形相近而訛寫外,均可與刻本系統對應。而寫本系統固然有 11 個詞彙可以與可洪採錄的詞彙對應,但是諸如“荷虐”與“荷峻”、“仝濟”與“濟理”、“謂是”與“謂安”、“勃然”與“慄然”等,相互之間並非因字形相近而誤,而是一種實質性的不同表述。此外,表中有 13 個詞彙在寫本系統中找不到蹤影,而僅見於刻本系統。此即進一步說明可洪所據的《高僧傳》只能是刻本系統。

詳審上表,不見於寫本系統的這些詞彙,主要集中在卷七、卷八以及卷一三的“法獻傳”。這是因為與刻本系統相比,寫本系統這三卷傳記文字有所節略的緣故。我曾經提過,探討兩系統《高僧傳》的先後關係,不能只看寫本系統卷五文字比刻本系統要多,就徑自認為刻本系統是從寫本系統刪訂而成,實際上還要考慮比刻本系統文字減少的現象。

判斷可洪依據的《高僧傳》為刻本系統,還有一則輔助資料,即通過可洪採錄的詞彙順序加以補證。我們知道,唐末五代以後的大藏經,基本上是根據智昇《開元釋教錄》的“入藏錄”而進行編

(C)1994-2022 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.

輯的。《新集藏經音義隨函錄》音釋的大藏經文本,同樣按照一定的先後順序。具體到每部文獻的詞彙,也是逐卷及按各卷內容從首至尾的文字順序進行采錄的。換言之,詞彙順序可以直接反映經藏文本內容的先後。

此前我已指出,兩系統《高僧傳》卷五的僧傳順序存在明顯差異。《高僧傳》卷五正傳有十五人,寫本系統將其中的“僧朗傳”排在“曇戒傳”之後,位居十二,而刻本系統是將“僧朗傳”排在“道安傳”“法和傳”之後,居位第三。由於“僧朗傳”所在位次的不同,因此從“僧朗傳”中采錄的詞彙,其所在順序必然也會發生相應變動。檢視可洪從《高僧傳》卷五采錄的詞彙,在“熒陽”、“周睇”、“煩惚”等三個屬於“法和傳”詞彙之後,有“琨瑞”、“孜孜”、“颺遺”、“換例”等四個詞彙。考查《高僧傳》卷五本文,這四個詞彙均見於“僧朗傳”,其相應部分的原文如下(茲據大正藏本錄文):

朗乃於金輿谷崑崙山中,別立精舍,猶是泰山西北之一巖也。峯岫高險,水石宏壯。朗創築房室,製窮山美。內外屋宇數十餘區,聞風而造者百有餘人。朗孜孜訓誘,勞不告倦。秦主苻堅欽其德素,遣使徵請。朗同辭老疾,乃止。於是月月修書、颺遺。堅後沙汰衆僧,乃別詔曰:朗法師戒德冰霜,學徒清秀,崑崙一山,不在搜(官本作“換”)例。^①

通過上文可知,可洪採錄“琨瑞”的“瑞”字當是“崙(崙)”字的形訛。而“換例”的“換”字,大正藏本雖然作“搜”,但日本宮內廳所藏福州藏本作“換”。由此可見,可洪利用的《高僧傳》,其卷五“僧朗傳”肯定是在“法和傳”之後。這一順序與寫本系統不同,而與刻本系統一致。這就更加說明可洪依據的《高僧傳》屬於刻本系統無疑。

^① 《大正藏》(50),頁354中。

附帶指出，可洪在編撰《新集藏經音義隨函錄》過程中，參考過多種佛教音義書，明確知道的至少有《玄應音義》、《華嚴經音義》、《南岳經音》、《樓藏經音》、《郭彛經音》、《峨嵋經音》、《川音》等等。頗為難得的是，其中參考《川音》之處甚多。《川音》是西川厚大師所撰，原書已佚，內容除了可洪音義之外，未見他書引用。^①從可洪的引用來看，它顯然是一部藏經音義。可洪在《高僧傳》詞彙音釋中，有26處參考過《川音》，其中1處就是上表卷五“道安傳”中的“謂是”一詞。可洪對此解釋說“上音胃，言也。川音作謬，音縮，起也。詳尋此卷，從柳字至將字，惟有九個謂，與義使謬也”。正如上表所示，“謂是”一詞，寫本系統僅作“謂”，若勉強用兩個字對應，是為“謂安”。但是，寫本系統“道安傳”並無“謂是”一詞。根據可洪上文所引，“謂”字《川音》作“謬”，此即表明“謂是”，《川音》作“謬是”，而非“謬安”。依此可知，《川音》當年依據的《高僧傳》也是刻本系統。

《川音》依據的寫本大藏經，到底是當時四川的哪一所寺院藏經，詳情已不清楚。在四川刊刻的《開寶藏》，其底本與《川音》所據的大藏經，是否為同一部藏經，也不得其詳。但就以上例子，以及從《趙城金藏》、《高麗初雕藏》、《高麗再雕藏》覆刻自《開寶藏》這一事實來看，《開寶藏》的底本與《川音》所據的大藏經或有一定的關係。^②

① 《新集藏經音義隨函錄·後序》對《川音》的介紹是“或有署其卷目，亦不雙彰，唯標誤錯之形，餘則都無一二（西川厚大師經音是也，從十誦律借得此本校勘，兼有未詳之字，並不載卷中，此實不可也。洪則並著冊內，遇不錯處，則正之）”。參見《高麗大藏經》（35）（新文豐版），頁725。

② 關於《開寶藏》底本與《川音》所據寫本大藏經的關係，臺灣佛光大學萬金川先生曾發表《異文類型分析與藏經的源流考辨——以〈集沙門不應拜俗等事〉諸本對勘為例》（2019年8月臺灣佛光大學與佛光山共同舉辦的“佛教藏經國際學術研討會”發表論文，待刊）一文，已注意到《可洪音義》卷二六《集沙門不應拜俗等》（轉下頁）

總之,義楚與可洪當年見到的《高僧傳》文本與後來的刻本系統相同,說明刻本系統在五代時期的北方流傳較廣。不僅如此,從《開寶藏》所據底本內容上屬於刻本系統的情況來看,刻本系統《高僧傳》在五代時期的西南巴蜀地區也有流傳。

二 唐代慧琳、智昇所見的《高僧傳》

唐代流傳的《高僧傳》文本系統到底情況如何?本文將分兩節討論。這一節先討論《慧琳音義》作者慧琳與《開元釋教錄》作者智昇兩人所見的《高僧傳》文本情況。

此前我在《〈慧琳音義〉所據〈高僧傳〉傳本略考——以〈高僧傳〉卷五音義為例》^①一文已經指出,慧琳所見的《高僧傳》并非刻本系統,而是寫本系統。這一觀點,證據確鑿,無需再議。爲了能集中說明問題,本文僅復述此前的研究結論而已。

(接上頁)事》卷三的音義引用有《川音》內容,其中“冒塵”二字與現存的趙城金藏本、高麗初雕本、高麗再雕本《集沙門不應拜俗等事》卷三文字相同。“之亶”二字與趙城金藏本、高麗初雕本、高麗再雕本均爲《開寶藏》的覆刻,由此亦可略知,《川音》所據的大藏經與《開寶藏》底本或有一定關係。此外,萬先生在上文中還指出,《川音》中有提到“福感藏”,即益州(今四川)福感寺藏,並且他依據2017年以來在福感寺遺址出土的石造經版碎片,進一步認爲,《開寶藏》底本很可能就是福感寺當年所藏的寫本藏經。萬先生的這一看法,與同時參加“佛教藏經國際學術研討會”的美國亞利桑那大學吳疆教授發表的《〈開寶藏〉成都雕造考》一文主張的《開寶藏》底本是成都淨衆寺藏經的觀點不同。關於《開寶藏》底本究竟是當時四川的哪一個寺院藏經,目前學界尚有異議,尚待進一步研究。

① 參見拙著《佛教文獻論稿》,桂林,廣西師範大學出版社,2017年4月,頁206—221。

《慧琳音義》成書於九世紀初，^①共一百卷。《高僧傳》音義見於該書卷八十九和卷九十，採錄詞彙共 456 個。從詞彙數量上看，雖然無法與可洪音義采錄的 1680 個詞彙相比，但其中至少有四個詞彙不見於刻本系統，而獨見於寫本系統。這四個詞彙分別是：(1) 閭風；(2) 輟哺；(3) 懍然；(4) 龍驤。前已述及，寫本系統《高僧傳》卷五比刻本系統文字多出不少，尤其是“道安傳”部分。以上不見於刻本系統的這四個詞彙即見於寫本系統“道安傳”的新出內容之中。各詞彙相應的前後文字，因前揭拙稿已有錄文，為節省篇幅，本文不再重錄。

另外，從《慧琳音義》採錄的《高僧傳》詞彙順序，同樣可以說明慧琳所據的《高僧傳》是寫本系統。如前所述，《高僧傳》卷五正傳十五人的排列順序，兩系統有所不同。慧琳從《高僧傳》卷五採錄的詞彙共有 28 個，其中第 23 個“汧隴”一詞，《高僧傳》卷五原文出現兩處，分別見於“道安傳”和“僧朗傳”。詳細比較《高僧傳》卷五原文與《慧琳音義》採錄的詞彙順序，“汧隴”一詞如果採自“道安傳”，其排列順序應在第 16 個“詳覈”之後，但它卻排在了第 22 個“棗陽”一詞之後。“棗陽”實為“棘陽”之誤，屬於地名，即今河南省新野縣。《高僧傳》卷五“棘陽”一詞僅見於“曇戒傳”。“棘陽”之後出現“汧隴”一詞，充分表明慧琳所據的《高僧傳》卷五“僧朗傳”是排在“曇戒傳”之後的。這一順序正好與寫本系統相同，此亦可資證明慧琳當年見到的《高僧傳》是為寫本系統。

以下我們考察智昇當年見到的《高僧傳》文本系統情況。

開元十八年(730)，智昇撰成《開元釋教錄》。此錄共二十卷，

① 關於《慧琳音義》的成書年代，有貞元四年(788)至元和五年(810)、建中末年(783)至元和二年(807)的兩種說法，後一種說法認同者較多。無論如何，成書於九世紀初是可以肯定的。

卷二〇“入藏錄”見有《高僧傳》十四卷(內一卷是目錄),共二百九十紙。同時,該書卷六亦有“高僧傳十四卷(序錄一卷,傳十三卷,共成十四,天監十八年撰,見長房、內典二錄)右一部一十四卷,其本見在”的著錄。由此可知,智昇本人一定見過《高僧傳》。需要注意的是,《開元釋教錄》卷六在著錄《高僧傳》之後,附有一篇簡短的慧皎傳記,其文云:

又以唱公所撰《名僧》,頗多浮冗,因遂開例成廣著《高僧傳》一部,始于漢明帝永平十年,終至梁天監十八年,凡四百五十三載,二百五十七人,又傍出附見者二百三十九人,都合四百九十六人。開其德業,大爲十例。其序略云:前之作者,或嫌以繁廣,刪減其事。而抗迹之奇,多所遺削。謂出家之士,處國賓王。不應傲然自遠,高蹈獨絕。尋辭榮棄愛,本以勵俗爲賢,若此而不論,竟何所紀。又云:前代所撰,多曰名僧。竊謂名之與高,如有優劣。至若實行潛光,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,則備之今錄。故省彼名音,代以高字。謹詳覽此傳,義例甄著,文詞婉約,實可以傳之不朽,永爲龜鏡矣!^①

上段文字,是智昇引述慧皎《高僧傳》序文敷衍而成,文末對《高僧傳》進行較高的評價。這裏有兩點值得注意,第一,關於《高僧傳》所收的正、附傳人數,刻本系統慧皎序文明確交待“二百五十七人,又傍出附見者二百餘人”。^②前揭智昇的引文作“二百五十七人,又傍出附見者二百三十九人”,兩者在正傳人數方面所舉數字完全相同,而對附傳人數,一則具體記載二百三十九人,一則籠統說是二百餘人;第二,慧皎不贊成寶唱《名僧傳》的書名,而將

① 《大正藏》(55),頁538下—539上。

② 《大正藏》(50),頁418下。

自己的作品取名為“高僧傳”，因為在慧皎看來，“名僧”與“高僧”的各自涵義不同，如刻本系統慧皎自序所言“自前代所撰，多曰名僧，然名者本實之實也。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”。^① 這段文字，長期以來是我們討論《高僧傳》書名最重要的依據資料。然而，此中“然名者本實之實也”一句，與智昇前揭引文卻不一致，相應是作“竊謂名之與高，如有優劣”。我們知道，“名者本實之實也”語出《莊子·逍遙遊》，旨在表達名是實的客體，有實方有名。若據智昇引文，則明確表示名僧與高僧有優劣之分。

針對如上智昇引文與慧皎序文的區別，也許有人會認為，這可能是智昇沒嚴格按照原文引用，擅自改動所致。古人引書，適當對原文進行增刪，或憑記憶，或以撮述的方式引用，的確是常有現象。但是，智昇的如上引文並不能作想當然的理解，因為我們在寫本系統七寺本《高僧傳》卷一四所收慧皎序文中看到與智昇引述完全相同的文字：

高僧傳序錄

原夫至道沖漠，假蹄筌而後彰。……始于漢明帝永平十年，終至梁天監十八年，凡四百五十三載，二百五十七人，又傍出附見者二百三十九人，都合四百九十六人。開其德業，大為十例。……然前代所撰，名（多）曰名僧。竊謂名之與高，如有優劣。至若實行潛光，則高而不名；宣（寡）德過（適）時，則名而不高。名而不高，本非所紀。高而不名，則備之今錄。故劣彼名音，代以高字。

需要說明的是，在日本古寫經中，現存《高僧傳》卷十四寫本

^① 《大正藏》(50)，頁419上。

并不多,我目前掌握的只有興聖寺本和七寺本兩種。我曾經撰文指出,興聖寺本的前九卷是寫本系統,但從第十卷開始,其所據底本便改爲了刻本系統,所以我稱它爲一種混合本。^① 因此,興聖寺本雖然保存有卷一四的慧皎序文,但與刻本系統差異不大。純屬於寫本系統的七寺本,其卷一四慧皎序文則與刻本系統不同,差異部分恰好與前揭的智昇引文一致。所以,倘若沒有智昇這段引文,七寺本的這一內容,或許會被人們質疑這是抄寫者的擅自改動。但如今智昇引文的存在,不僅排除了上述質疑,說明智昇的引文出自有據,而且藉此可以斷定他所見到的《高僧傳》是爲寫本系統,反映出寫本系統至少在開元十八年以前的唐代長安流傳過。

《開元釋教錄》徵引《高僧傳》內容不少,但能够藉以判斷智昇所見《高僧傳》文本系統者,僅有以上一則材料。需要指出的是,《開元釋教錄》卷六著錄達摩摩提(法意)翻譯的《妙法蓮華經提婆達多品第十二》、《觀世音懺悔除罪咒經》之後,談及佛牙被劫之事,其文云:

到梁普通三年正月,忽有數人並執器仗,初夜扣門,稱臨川殿下奴叛。有人告云:在佛牙閣上,請開閣檢視。寺僧從其言,主帥至佛牙座前,開函取牙,作三禮已。錦巾盛牙,繞東山去。後尋卻,得還安定林,隋文并陳,仍在鍾岳。至仁壽三年,內使令豫章王暕,從楊州將獻文帝。其年五月十五日,敕送東禪定寺供養。佛牙靈異具如僧祐《佛牙記》,此不復廣。其東禪定寺,即今大莊嚴寺是也。^②

上文的加點部分,出自《高僧傳》卷一四“法獻傳”。對照本

① 參見拙稿《日本古寫經〈高僧傳〉之文本系統——以興聖寺本爲中心》,載張伯偉主編《域外漢籍研究集刊》第18輯,北京,中華書局,2019年。

② 《大正藏》(55),頁536上。

文在第一節中所舉的“法獻傳”原文可知，這段文字僅見於刻本系統。相應文字，寫本系統僅作“牙以普通三年爲劫所取，今亡焉”。這是否意味着智昇同時又參考過刻本系統呢？實不盡然。通過考察，關於這則佛牙劫取的記錄，同樣見於道宣《大唐內典錄》卷四：

到梁普通三年正月，忽有數人並執仗，初夜扣門，稱臨川殿下奴叛，有人告云：在佛牙閣上，請開閣檢視看，因即隨語開閣。主帥至佛牙座前，開函取牙，作三禮，以錦手巾盛牙，繞山東而去。今竟不測所在。^①

翻檢《開元釋教錄》可以清楚得知，它從《大唐內典錄》中參考的內容甚多。前揭《開元釋教錄》這段關於佛牙劫取的文字，與上文相比，雖有若干差異，^②但顯然也是承襲《大唐內典錄》而來，而非直接引自《高僧傳》原文。也就是說，僅憑《開元釋教錄》這條佛牙劫取的材料，實際不足以說明智昇曾參考過刻本系統。

衆所周知，慧琳與智昇分別是唐代佛教文字學與佛教目錄學的代表者。他們兩人大體活動於八世紀中葉至九世紀初。慧琳是長安西明寺僧人，《慧琳音義》絕筆於西明寺，一般認為這部音義是對長安西明寺大藏經所作的音釋，可以反映當年西明寺藏經的基本面貌。既然如此，慧琳當年在西明寺大藏經中見到的《高僧傳》寫本，當與日本古寫經爲同一系統。此外，《開元釋教錄》也是以一部大藏經爲基礎而編成的。智昇長期住在長安西崇福寺，由於他所見到的《高僧傳》也是寫本系統，這或許也能反映長安西崇福寺大藏經的一個側面。

① 《大正藏》(55)，頁262中。

② 主要差異是，道宣所載的“因即隨語開閣”一句，智昇引作“寺僧從其言”，其它內容大致相同。

三 唐代道宣、道世所見的《高僧傳》

道宣(596—667)是唐代的著名僧人,一生著作頗豐,其《續高僧傳》乃是繼慧皎《高僧傳》而作,並多以“前傳”來稱呼《高僧傳》。道宣對《高僧傳》的評價甚高,所謂“傳成,通國傳之,實爲龜鏡。文義明約,即世崇重”。^①那麼,道宣見到的《高僧傳》到底屬於哪一系統呢?

首先,需要關注上一節提到的道宣《大唐內典錄》所引“法獻傳”中的“到梁普通三年正月……繞山東而去”這段文字。誠如前述,這段文字僅見於刻本系統,這是否說明道宣見到的《高僧傳》就是刻本系統呢?通過以下論述,答案可以肯定。需要注意的是,《大唐內典錄》所見的這段文字,並非直接引自《高僧傳》原文,而是道宣轉引自隋代費長房的《歷代三寶紀》(這一點將在下一節討論,此處不再引述)而來。也就是說,僅憑這段文字尚不能斷定道宣見到的《高僧傳》就是刻本系統,而是需要借助其它資料加以論述。《續高僧傳》卷六有慧皎傳記,其中前後兩次引述過《高僧傳》序文,其文云:

其序略云:前之作者……。又云:自前代所撰,多曰名僧,然名者本實之實也。若實行潛光,則高而不名;若寡德適時,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。^②

通過前一節的引述可知,上文這段含有“然名者本實之實也”

① 《大正藏》(50),第471頁中。

② 同上。

的慧皎自序，僅見於刻本系統。由於這段文字并非轉引而來，而是直接引自慧皎序文，因此可以肯定道宣見到的《高僧傳》是刻本系統。除此之外，在道宣著作中，我們還注意到《廣弘明集》卷二四所收一篇題為“皎法師答”的文字：

君白：一日以所撰《高僧傳》相簡，意存箴艾，而來告累紙，更加拂拭。顧惟道藉人弘，理由教顯……本以自備疎遺，豈宜濫入高聽。檀越既學兼孔釋，解貫玄儒，抽文綴藻，內外淹劭，披覽餘暇，脫助詳閱。故忘鄙俚，用簡龍門。然事高辭野，久懷多愧，來告吹噓，更增慙懼。今以所著贊論十科，重以相簡。如有紕謬，請備斟酌。釋君白。

我們知道，《高僧傳》成書以後，慧皎將書稿送給他的好友王曼穎，希望他能提出一些修訂意見。王曼穎讀畢，給慧皎回復了一封信，其中對《高僧傳》贊賞有加。上文就是慧皎致王曼穎的回信。王曼穎與慧皎的往返書信最早收在《高僧傳》卷一四，之後道宣將其錄文收入《廣弘明集》，“皎法師答”是道宣給這封書信新取的名字。值得注意的是，慧皎回復王曼穎的這封書信，兩系統《高僧傳》差異較大。因刻本系統與前揭道宣引用的文字一致，故不再重述，以下僅錄寫本系統（七寺本）文字：

慧皎白：一日以所撰高僧傳仰呈，意存箴艾，而來告咨嗟，橫加謬賞。竊惟道藉人弘，理由教顯……本以自備疎遺，豈宜濫入高聽。檀越既學兼道俗，解貫羣宗，抽文綴藻，內外淹劭，虫止來特加釵接，用忘鄙俚，敢閱龍門。然而事高辭野，文蓄多暫，未旨謬差，彌深腴懼。今更竭慮思，著贊論十科，重以仰簡。希致意披覽，文裁刊正，勿以愛忘其醜，使取笑通人也。釋慧皎呈。

將寫本系統的這段文字與道宣所引的前揭文字進行比較，如劃線所示，相互之間并非個別文字不同，而存在文意相近，表述不

一的現象,兩者差異相當明顯。造成這種差異很難想象這是後世轉抄過程中的無意爲之,相反應該是有意改動的結果。尤其是書信開端和結尾,即代表慧皎自稱的部分,刻本系統作“君白”或“釋君白”,寫本系統作“慧皎白”或“釋慧皎呈”。相比之下,寫本系統的表述更加符合慧皎自己的口吻,意味着寫本系統並未經過他人改訂。這封書信,對於研究《高僧傳》來說,事涉體大,在此無法詳細論述。至於道宣所見《高僧傳》到底屬於哪一個系統,通過以上所引慧皎自序,以及《廣弘明集》所錄的慧皎書信,其答案已經是不言而喻了。

需要指出的是,道宣當年見到的《高僧傳》雖然屬於刻本系統,但未必與我們今天看到的刻本系統完全相同。稍有了解《高僧傳》者都知道,現存刻本系統《高僧傳》,除了南方福州藏之外,第十四卷末有一篇龍光寺僧果撰寫的關於慧皎生平的跋文,記載慧皎於梁承聖二年(553)因侯景之亂避難至湓城(今江西九江),次年二月舍化,時年五十八歲,後由江州僧正惠恭葬於廬山禪閣寺。這篇跋文撰於慧皎圓寂之後,附在《高僧傳》卷末,肯定是後人所爲。不過,道宣當年見到的《高僧傳》並沒有附上這篇跋文。因爲在道宣所撰的慧皎傳中,隻字不提慧皎的生年卒歲,且說他“後不知所終”。實際上,這篇僧果跋文明確記載了慧皎的生年卒歲,以及他晚年的去向及葬身之地。如果道宣見過這篇跋文,他作爲一位僧傳史家,斷不會視而不見。這只能說明,道宣見到的《高僧傳》雖是刻本系統,但卷末並沒有這篇跋文。由此看來,將僧果跋文附在《高僧傳》卷十四的末尾,或許是在道宣之後。

另外,我們還注意到,七寺本卷一四末尾也未抄有僧果跋文。就目前而言,《高僧傳》卷末所附的僧果跋文,不僅是在道宣之後,甚至可能僅限於刻本系統。

以下我們轉向考察道世見到的《高僧傳》文本情況。

道世(596—683),姓韓氏,京兆人。因避唐太宗李世民的諱,改名玄暉。十二歲於長安青龍寺出家,早年參與玄奘譯場,後奉詔與道宣同住西明寺。道世一生,著述甚豐,《宋高僧傳》記載,多達十部一百五十三卷,部帙較大且存世的作品有《法苑珠林》一百卷、《諸經要集》二十卷等。^①

《法苑珠林》與《諸經要集》均係佛教類書,所引典籍甚多。《諸經要集》主要以引用經、律、論三藏為主,而《法苑珠林》除了佛教典籍之外,還引用儒道經典、讖緯諸子、雜史野記等,引書多達四百餘種。據王侃博士統計,《法苑珠林》徵引《高僧傳》達94次。^②可以說,《高僧傳》在唐代文獻中被引用最多的就是《法苑珠林》。那麼,《法苑珠林》引用的《高僧傳》到底屬於哪一系統呢?

首先,《法苑珠林》卷一六錄有“晉沙門釋道安”傳記,其文云:

晉長安五級寺有釋道安,姓衛氏,常山扶柳人也。……時襄陽習鑿齒,鋒辯天逸,籠罩當時,其先籍安高名,早以致書通好:承應真履正,明白內融。慈訓兼照,道俗齊蔭。自大教東流四百餘年,雖蕃王居士時有奉者,而真丹宿訓,先行上世。道運時遷,俗未僉悟。自頃道業之隆盛無以匹,所謂月光將出,靈鉢應降,法師任當洪範,化洽無幽。此方諸僧,咸有思慕。若塵靈東徂,摩尼迴曜。一躡七寶之座,暫現明哲之燈。雨甘露於豐草,植栴檀於江湄。則如來之教,復崇於今日,玄波溢瀆,重蕩於代矣。文多不悉載。……道安本隨師姓竺,後改為釋。世見其二姓,因謂為兩人,謬矣(右此二驗出梁高僧傳)。^③

① 《大正藏》(50),頁726下—727上。

② 王侃《佛教類書〈法苑珠林〉的文獻學考察——以引書為中心》,載《佛教文獻研究》第4輯,桂林,廣西師範大學出版社,待刊。

③ 《大正藏》(53),頁406下。

根據上文文末小字,上段文字直接引自《高僧傳》無疑。其中習鑿齒致道安書信部分,從“承應真履正,明白內融”起,至“重蕩於代矣”止,隨後以“文多不悉載”云云交待略去其餘文字。這種省略文字的處理方式,與刻本系統《高僧傳》一致,而與寫本系統不同。茲錄寫本系統文字如下:

其先籍安高名,早以致書通好:夫不終朝而雨六和者,彌天之雲也,弘淵源以潤八極者,四海之流也。彼直無爲,降而萬物賴其潤;此本無心,行而高下蒙其澤。況大哀降步,慙時而生,乘不疾之輿,以涉無遠之路,命外身之駕,以應十分之求。豈可玉潤於一山,冰結於一谷,聖閔風而弗回,捐此世而不度。自大教東流四百餘祀,雖蕃王居士,時有奉者,而真丹宿訓,先行上世,道運時遷,俗未僉悟。肅祖明皇帝,實天降德,始欽斯義,手畫如來,暢乎無外,大塊既唱,萬竅俱怒,豪賢君子,靡不歸宗。日月雖遠,光影彌著,道業之隆,莫盛於此。豈所謂月光首寂,將生真地,靈鉢東遷,忽驗於是乎?此方謂僧咸有思慕,目欣金色之瑞,耳遲無上之箴,系詠之情,非常言也。若慶雲東度,但摩尼回曜,一躡七寶之座,暫睹明哲之燈。雨甘露於豐草,植梅檀於江湄。則如來之教,復崇於今日,玄波溢漾,重蕩於一代矣。不勝延豫,裁書致心,意之所蘊,曷云能唱。

這封習鑿齒致道安的書信,亦見於僧祐《弘明集》卷一二,寫本系統與《弘明集》所收內容接近。相形之下,刻本系統的文字像是一個刪節本。道世當年參考的道安傳,更接近於這種刪節本。也就是說,道世見到的《高僧傳》屬於刻本系統。

此外,在《法苑珠林》中,還可舉出若干例子用以支持上述觀點。比如《法苑珠林》卷十六錄有“梁沙門法悅”傳記,其文云:

梁京師正覺寺釋法悅,戒素沙門也。齊末初(敕)爲僧

主，止京師正覺寺。……其後更鑄光趺，並有風香之瑞。自蔥河以左，金像之最唯此一耳（右二驗出梁高僧傳）。^①

這段法悅傳的文字，道世明確交待是直接出自《高僧傳》。不過，上文傳末“其後更鑄光趺，並有風香之瑞。自蔥河以左，金像之最唯此一耳”，與刻本系統相同，而寫本系統則作“其後更鑄光趺，並有風香之瑞。非夫帝心誠感，豈有若斯衆異。自蔥河以左，金像之最唯此一耳”，即它比刻本系統多出了十二個字。這也可以進一步證明道世所見的《高僧傳》與刻本系統相同。再如《法苑珠林》卷二八所錄“齊沙門釋弘明”傳記，其文云：

明嘗於雲門坐禪，虎來入明室內，伏于床前。見明端然不動，久久乃去。又時見一小兒來聽明誦經，明曰：汝是何人？答曰：昔是此寺沙彌，盜帳下食，今墮囹圄中。聞上人道業，故來聽經。願助方便，使免斯累也。明即說法勸化，領解方隱。後於永興石姥巖入定。又有山精來惱明，明捉得，以腰繩繫之，鬼遜謝求脫云：不敢復來，乃解放。於是絕迹。以齊永明四年卒於柏林寺。

上舉弘明傳，道世雖然沒有交待它的文獻出處，查其內容，顯然是引自《高僧傳》卷一二的弘明傳。通過比較可知，以上弘明傳文字與刻本系統相同，其中“又時見一小兒來聽明誦經，明曰：汝是何人？答曰：昔是此寺沙彌，盜帳下食，今墮囹圄中。聞上人道業，故來聽經。願助方便，使免斯累也。明即說法勸化，領解方隱”這段文字，並不見於寫本系統。所謂無中難生有，倘若道世參考的是寫本系統，當不會出現這段文字。這就側面證明道世所見的《高僧傳》只能是刻本系統。類似這種例子還有一些，因為通過以上三例，已經足以說明問題，為節省篇幅，不再引述。

^① 《大正藏》(53)，頁401上。

道宣與道世同住長安西明寺,兩人之間法誼甚篤。從他們兩人的交往以及共住寺院的行歷來看,他們見到的屬於刻本系統的《高僧傳》,或許就是當年西明寺的藏經之一。問題在於,如前文所述,慧琳與智昇兩人見到的《高僧傳》卻是寫本系統,慧琳也是長安西明寺僧人,《慧琳音義》就是對西明寺藏經的難解詞語所作的音釋。由於道宣、道世、慧琳都與西明寺或西明寺藏經有關,他們三人先後見到的《高僧傳》又非同一個系統。這就意味着從道宣、道世生活的七世紀中葉至慧琳生活的九世紀初葉,在前後大約一百多年的時間裏,西明寺藏經有過兩種系統的《高僧傳》文本。至少自七世紀中葉至九世紀初,兩系統《高僧傳》文本在長安流傳過。確認這一點,對於我們考察《高僧傳》文本形態在後世的流傳以及寫本系統的來源等問題具有參考價值。

四 隋代費長房所見的《高僧傳》

以上討論的是,我們目前了解到的《高僧傳》兩系統文本在唐五代時期的流傳及其被引用的情況。《高僧傳》成書於南北朝梁代末期,從梁末、楊隋至李唐建國,前後不足百年,在此期間,《高僧傳》兩系統文本是否均有流傳?是需要進一步考察的問題。不過,成書於梁隋之間的佛教文獻,保存至今者較為罕見,可供用來討論《高僧傳》文本系統問題的資料,現知只有隋代費長房《歷代三寶紀》一書。

費長房其人,《續高僧傳》卷二“達摩笈多傳”末有簡單記錄,^①他是成都人,早年出家,因北周武帝滅佛而一度還俗。隋代立國

^① 《大正藏》(50),頁436中。

後，再度出家，住長安大興善寺。開皇年間（581—600），他與彥琮等人參加過達摩笈多譯場，因有感於“錄目星散，經多失源”，^①而編撰《歷代三寶紀》。此書開皇十七年（597）撰成，按年代著錄經、律、論等經典，並附某些譯經僧的傳記。共十五卷，其中三卷帝年，九卷代錄，兩卷入藏，一卷總目。

後世對《歷代三寶紀》的評價褒貶不一，如道宣謂該書云“得在繁富，失在覈通”，即該書的長處在於引用的資料相當豐富，其中引用的今日業已亡佚的南北朝時期佛教目錄書尤為珍貴。當然，《高僧傳》也是它的重要史料來源之一。該書所引《高僧傳》，有時標明“高僧傳”云云，有時僅在文末提示“備在《僧傳》，不重委載”或“備《高僧傳》，不復委載”等。還有一些雖可認定引自《高僧傳》，但並未明言。這種古代引書的常見現象，對我們分析《高僧傳》文本系統雖造成一定困難，但依然有蛛絲馬迹可尋。比如《歷代三寶紀》卷八所載“道安傳”云：

安本常山扶柳人，俗姓衛氏，家世英儒，早失覆蔭，為外兄孔氏所養。……符主嘗出命安升輦同載，有諛譏者，帝曰：朕以天下不易而治，況輿輦之榮，豈稱其德。安諫不聽，南征，帝不從，果敗云。^②

在《歷代三寶紀》以前，道安傳記資料主要見於僧祐《出三藏記集》卷一五、寶唱《名僧傳》和慧皎《高僧傳》卷五。從這三部著作的成書年代，以及從《歷代三寶紀》引書的整體情況來看，費長房都有可能直接參考過這三部著作。那麼，前揭道安傳記，費長房究竟引自哪一部著作呢？為了簡明起見，茲將各著作所載道安傳

① 《大正藏》(49)，頁120上。

② 《大正藏》(49)，頁76下。這篇道安傳，後來被道宣《大唐內典錄》卷三所引用。因為它是承襲《歷代三寶紀》而來，故未在前一節中作為道宣所見《高僧傳》是刻本系統的例子加以引述，特此說明。

記的開篇文字,以表格方式揭示如下:

《出三藏記集》	《名僧傳抄》	《高僧傳》 刻本系統	《高僧傳》 寫本系統
釋道安,本姓衛,常山扶柳人也。年十二出家,神性聰敏,而形貌至陋,不爲師之所重。	本姓衛。諸僞秦書並云:常山扶柳人也。孩稚而家嬰世禍,外兄孔氏鞠養之。	釋道安,姓衛氏,常山扶柳人也。家世英儒,早失覆蔭,爲外兄孔氏所養。	釋道安,姓衛氏,常山扶柳人也。家世嬰禍,早失覆蔭,爲外兄孔氏所養。

通過上表比較,大體可以得出兩種認識:第一,費長房引述的道安傳記出自《高僧傳》的可能性最大。第二,從兩系統《高僧傳》“家世英儒”和“家世嬰禍”的差異來看,費長房參考的《高僧傳》是刻本系統,而非寫本系統。

在前揭費長房的引文中,還有以苻堅的口吻說到“朕以天下不易而治,況輿輦之榮,豈稱其德”內容。根據《高僧傳》記載,苻堅說這番話的背景,是因為他出游東苑,邀請道安升輦同載,而僕射權翼認爲道安乃出家毀形之人,不可參廁。對此,苻堅卻不以爲然,所以說了以上這段話,表明他對道安學問道德的由衷敬重。關於這段話,《出三藏記集》道安傳作“朕將舉天下而不易,雖輿輦之榮,乃是爲其臭腐耳”。這與費長房的引用差異較大。而《高僧傳》兩系統又互有差異,刻本系統作“朕以天下不易,輿輦之榮,未稱其德”。寫本系統作“朕舉天下之重,未足以易之,非公輿輦之榮,乃朕之顯也”。可見,兩系統的表述語氣判然有別。再看費長房的引用文字,與它最爲接近的顯然是刻本系統。這一點與前面的推論完全相符。

此外,《歷代三寶紀》卷一一在著錄達摩摩提(法意)翻譯的《妙法蓮華經提婆達多品第十二》《觀世音懺悔除罪咒經》之後,談到了佛牙劫取之事,其文云:

到梁普通三年正月，忽有數人並執仗。初夜扣門，稱臨川殿下奴叛，有人告云：在佛牙閣上，請開閣檢視寺內，即隨語開閣。主師至佛牙坐前，開函取牙，作三札，以錦手巾盛牙，遶山東而去。至今竟不測所在。^①

上文內容，費長房沒有明確標示是否引自《高僧傳》，但發生於普通三年的這起劫取佛牙事件，最早的文獻記載就是《高僧傳》。如前所述，這一記載兩系統《高僧傳》大不相同，寫本系統僅作“牙以普通三年爲劫所取，今亡焉”。而刻本系統與上文幾乎一致。由此進一步證明費長房所見的《高僧傳》就是刻本系統。

需要指出，在我考察《歷代三寶紀》所引《高僧傳》內容過程中，也注意到一些有趣現象。例如《歷代三寶紀》卷八末有道恒傳，從其內容來看，可以肯定是引自《高僧傳》，但其中“故堯放許由於箕山，陵讓放杖於魏國”兩句，在刻本系統代表中原系統藏經的趙城金藏本、高麗初雕本、高麗再雕本中均作“故堯放許由於箕山，文軾干木於魏國”，而代表南方系統藏經的宋（思溪藏）、元（普寧藏）、明（嘉興藏）以及宮（福州藏）本與《歷代三寶紀》文字一致。同時，寫本系統文字又與南方系統藏經相同。不僅如此，《歷代三寶紀》卷八所引僧肇傳，雖可斷定文出《高僧傳》，但其中“或千里負糧，入關抗辯”和“肇以微軀猥蒙國恩，得閑居學肆”兩文，中原系統的趙城金藏本、高麗初雕本、高麗再雕本均作“或千里趨負，入關抗辯”和“肇以人微猥蒙國恩，得閑居學肆”，而南方系統的宋、元、明、宮本，以及寫本系統的文字則與《歷代三寶紀》一致。類似例子還有若干，爲避文繁，恕不具引。

上述現象，對研究歷代經藏文本形態的流傳與分佈來說，是一個值得注意的問題。《高僧傳》雖然業已形成寫本與刻本兩個獨

^① 《大正藏》(49)，頁95下。

立的系統,但相比之下,寫本系統的某些表述顯然與南方系統藏經更加密切,而費長房當年見到的《高僧傳》更接近於這一系統。福州藏是南方系統藏經的代表之一,它的底本來源至今雖不清楚,但上述現象告訴我們,分析佛教藏經的文本形態,既要考慮時間上的傳抄或刊刻的前後次第,也要關注空間上的地域性交差關係。

總而言之,通過以上舉例分析顯示,費長房所見的《高僧傳》屬於刻本系統。不過,也有一些令人費解的現象,例如《歷代三寶紀》卷一一云:

故《高僧傳》云:釋曇諦者,俗姓康氏,其先康居人。漢靈帝時,移附中國。獻帝末亂,移止吳興。諦父彤嘗爲冀州別駕,母黃氏晝眠,夢見一僧呼黃爲母,寄一塵尾并鐵鏤書鎮。黃既眠覺,見二物具存,私密異之,因而懷孕生諦。諦年五歲,母以塵尾等示之,諦曰:秦王所餉。母曰:汝置何處?答曰:不憶。至年十歲出家,學不從師,悟自天發,此即其事。後隨父之樊鄧,遇見關中僧碧道人,忽然喚,碧曰:童子何以呼宿士名?諦曰:阿上本是諦沙彌,曾爲衆僧採菜,被野猪傷,不覺失聲,今可忘耶?然僧碧經爲弘覺法師弟子,爲僧採菜,被野猪所傷。碧初不憶此,乃詣諦父,具說諦生本末,并示碧書鎮塵尾等。碧乃悟而泣曰:即碧先師弘覺法師也。師經爲姚萇講《法華》,貧道爲都講。姚萇餉二物,今遂在此。追計弘覺捨命,正是寄物之日。復憶採菜之事,彌增悲悼。諦後覽內外,遇物斯記。晚入吳虎丘山寺,講《禮》、《易》、《春秋》各七遍,《法華》、《大品》、《維摩》各十五遍。又善屬文,有集六卷盛行世。年六十餘終,宋元嘉末年也。^①

① 《大正藏》(49),頁97上中。這篇曇諦傳,後來被道宣《大唐內典錄》卷四所引用。因爲它是承襲《歷代三寶紀》而來,故未在前一節中作爲道宣所見《高僧傳》是刻本系統的例子加以引述,特此說明。

上文引自《高僧傳》之曇諦傳，這一點可以肯定。不過，其中“復憶採菜之事，彌增悲悼。諦後覽內外，遇物斯記”一文，刻本系統作“復憶採菜之事，彌深悲仰。諦後覽經籍，遇目斯記”，寫本系統作“復憶採菜之事，彌深悲悼。諦後覽內外，遇目斯記”，兩相比較後可以看出，《歷代三寶紀》的“悲悼”和“後覽內外”，完全與寫本系統相同，這不可能是一種巧合。相反，與刻本系統“悲仰”和“後覽經籍”相差較大。類似這種差異，並非因形似或音近而造成的誤寫，顯然有人為改動的痕迹。問題在於，《歷代三寶紀》既然參考過刻本系統，為何又與寫本系統接近呢？難道費長房也見到寫本系統嗎？果真如此，兩系統《高僧傳》文本至遲從隋代就開始流傳了。當然，這只是一個疑點，目前因史料有缺，無法作進一步的論述。

五 餘 論

本文基本梳理了隋唐五代時期流傳的《高僧傳》文本情況，指出隋代費長房參考的《高僧傳》是刻本系統，唐代道宣、道世所見的是刻本系統，智昇、慧琳所見的是寫本系統，表明兩系統文本在唐代均有流傳，降至五代，義楚、可洪見到的《高僧傳》又是刻本系統。由此來看，寫本系統似乎到了唐代中期在長安出現過，從唐末以後，便隱身匿迹了。

寫本系統之所以唐末以後在中國本土銷聲匿迹，這可能與唐末會昌毀佛的事件有關。會昌毀佛對佛教的打擊程度，贊寧曾經說過“其唯會昌滅虐我法之謂乎！從漢至唐凡經數厄，鍾厄爰甚，莫甚武宗焉！”^①會昌毀佛不僅沙汰僧人，破壞塔寺，而且焚毀了不

^① 《大正藏》(50)，頁819下。

少經像。寫本系統《高僧傳》在中國本土散佚,或許與這次滅佛運動有關。至於寫本系統之所以現僅存於日本,則是因為它在會昌毀佛之前就已傳入日本。查日本正倉院文書,天平十一年(739)最早出現“高僧傳”之名。次年(740)七月八日正倉院寫經所文書有“高僧傳十卷……西域記傳十二卷,以上玄印師本”^①的記錄。由此可知,《高僧傳》東傳日本時間至遲不晚於天平十一年。在此之前,入唐僧玄昉於天平七年(735)從大唐攜回5000多卷經典。對於玄昉攜回的經典,日本學界普遍認為,應該就是《開元釋教錄》“入藏錄”所著錄的1076部,5048卷經典。《高僧傳》曾被智昇編入藏內,而且他見到的《高僧傳》就是寫本系統。如此看來,寫本系統之所以獨存於日本,也就不難理解了。

然而,隨之而來的問題是,在智昇以前,除了費長房所引一則資料以外,其它並無資料顯示有過寫本系統的流傳痕迹。而費長房、道宣、道世三人所見到的《高僧傳》屬於刻本系統,又是可以肯定的,這是否表明寫本系統是在道宣、道世生存的七世紀下半葉至智昇活動的八世紀上半葉之間才出現於世的呢?基於這一點,或許有人會認為,寫本系統是在這個時期內,根據刻本系統改訂的。表面看來,這一推斷似乎符合邏輯,實際上,要想深入探討兩系統的形成背景以及孰先孰後的問題,除了需要借助外部材料進行引證之外,還需要直視兩系統的內容本身,尤其是相互差異的部分文字。絕不能因為外部材料的缺失而遽下定論,所謂“說有容易說無難”,就是這個道理。

如果從道宣、道世之後,至智昇生活年代以前,《高僧傳》文本被人改訂,於是形成目前的寫本系統,那麼就必然要追究到底是誰改訂,為何改訂的問題。而且既然是改訂本,按照常理推斷,應該

① 東京大學史料編纂所編《大日本古文書》(編年文書)第7卷,1998年9月,頁490。

是“後出轉精”，否則便失去改訂的意義。可是，深入比較兩系統《高僧傳》即可了解，如“道安傳”“法和傳”“僧朗傳”“寶亮傳”等等，不論內容增刪與否，刻本系統文字并非悉勝一籌，相反有異於刻本系統部分，寫本系統的文字往往更為優長，且符合歷史事實。再者，如果後人在刻本系統基礎上修改成為寫本系統，修訂僧傳內容或許還可以理解，為何還要改訂慧皎的序文以及慧皎致王曼穎的書信呢？尤其是慧皎致王曼穎的書信，純屬他們兩人之間的交往私事，其內容并不涉及僧傳本身，或後世蓋棺定論的評價問題。煞費苦心的修訂，其意義又何在？

談及寫本系統《高僧傳》是否被後人改訂，還應該注意《高僧傳》與《晉書》的關係。我們知道，現存《晉書》是由唐初房玄齡等人負責監修，貞觀二十年（646）開始編撰，貞觀二十二年（648）成書。寫本系統《高僧傳》的“道安傳”“僧朗傳”，比刻本系統多出的部分文字，有些可見於唐修《晉書》。張雪松先生曾經在討論寫本系統“道安傳”之後指出“日本古寫經本比通行本多出的部分，基本可以在《晉書》中得到文獻支持。《晉書》編撰晚於《高僧傳》，說明不僅僧傳編撰過程引過正史，而且僧傳本身內容也被後世所撰正史徵引，這是值得注意的”。^①由於張雪松先生是將寫本系統視為《高僧傳》的初稿本，而《高僧傳》的編撰又早於唐修《晉書》，所以他得出上述觀點，是毫不奇怪的。可是，他的這一推斷，似乎忽略了另一個事實，即現存《晉書》雖然編修於唐初，而其史料來源主要是前朝諸家編修的《晉史》，包括南齊臧榮緒《晉書》等。實際上，慧皎撰述《高僧傳》，同樣引用或參考過前代的大量正史資料，正如慧皎自序所載“輒搜檢雜錄數十餘家，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，

① 張雪松《略論梁〈高僧傳〉的編纂、版本及史料價值》，頁98—99。

廣訪先達。校其有無,取其同異”。^①既然《高僧傳》在編撰之初,就已參考包括《晉書》在內的大量正史資料,為何不是《高僧傳》內容引自梁前為重修《晉書》所參考的晉史,而偏要認為《高僧傳》被唐修《晉書》所引用呢?

實際上,唐修《晉書》所收的僧傳極少,該書卷九十五藝術傳僅收佛圖澄、單道開、僧涉、鳩摩羅什和曇霍等五人。此五人均見於《高僧傳》之“神異篇”。“神異篇”正傳僧人共二十位,且大多為東晉時人。唐修《晉書》如果參考《高僧傳》,為何僅錄此五人,而輕蔑其他人呢?其實,唐修《晉書》是否真的參考過《高僧傳》,頗有可疑之處。藍吉富先生曾經在《我國傳統史籍中佛教專篇史料之檢討》一文中提到:

《晉書》撰於唐代,其時僧祐的《出三藏記集》與慧皎的《高僧傳》都已相當流行。如果執筆的史官們(《晉書》是官修的)能祛除儒家本位主義的偏見,稍稍虛心點去佛教界覓取史料,則在選人與取材方面,實不難得到較佳的成績。^②

目前來看,佛教文獻固然有不少可補正史之不足,但在以儒家為主導的古代社會,由儒者主持編修的正史,欲要虛心從佛教文獻中獲取史料資源,的確不是一件容易之事。明乎此,唐修《晉書》參考《高僧傳》的可能性可謂微乎其微。

此外,從本文對《高僧傳》兩系統文本的追溯來看,張雪松先生所持刻本系統是在寫本系統基礎上修訂而成的推斷,顯然是不能成立的。既然如此,他認為刻本系統的修訂時間是在北宋雕造《開寶藏》前夕,或唐宋之際的五代時期,也就更不足為信了。考慮張雪松先生主要是通過《道安傳》的異同分析而得出的上述推

① 《大正藏》(50),頁418下。

② 藍吉富主編《大藏經補編》(17),頁657。

論,故而我們有必要用它所用過的材料,以此來檢視覆核由道安傳內容是否真的可以得出在北宋初或五代時期,寫本系統是被後人改訂成刻本系統的觀點。本文以上實際已從《歷代三寶紀》、《法苑珠林》、《新集藏經音義隨函錄》以及《釋氏六帖》等著作中舉出不少“道安傳”內容,并論述了隋唐五代時期《高僧傳》中“道安傳”已是刻本系統的事實。尤其《法苑珠林》所引“道安傳”中的習鑿齒致道安書信,完全與刻本系統相同,書信末尾亦有意在省略而用“文多不悉載”的附加說明。凡此已充分說明,隋唐時期包括道安傳在內的刻本系統《高僧傳》業已流傳,并被其它文獻廣泛引述。因此,通過道安傳內容,是絕對得不出刻本系統在北宋初或五代時期被後人改訂的觀點。

最後附加說明,本文主要致力於理清《高僧傳》兩系統文本在隋唐五代的流傳情況,并未論及為何會出現兩系統文本,或者說到底是誰修訂了《高僧傳》問題。由於此事體大,絕非三言兩語所能說清,故有待今後另文探討。

(本文作者係上海師範大學哲學與法政學院副教授)

**Searching for the Textual Transmission of
the *Gaoseng Zhuan* in the Sui,
Tang and Five Dynasties**

Ding Yuan(p.85)

The Japanese hand-copied manuscript of the *Gaoseng zhuan* is so different in contents from those editions of the received canons that it can safely be regarded as another textual tradition of the work. With regard to the transmission history of the work and its textual traditions some scholar is of the opinion that the changes started in the beginning of the Song dynasty, which is quite different from my view that the hand-copied manuscript tradition of the work began with the revision of Huijiao, its author. Based on the quotations of the work made by Yichu, Kehong, Huilin, Zhisheng, Daoshi, Daoxuan and Fei Zhangfang, this paper argues that the edition used by Fei Zhangfang, Daoxuan and Daoshi belongs to the canonical version of the work, while Zhisheng and Huilin saw its manuscript version, which is to say that both versions existed in the Tang dynasty. But Yichu and Kehong in the Five Dynasties only saw the canonical version. The reason why the hand-copied manuscript version disappeared in China by the end of the Tang may have something to do with the Persecution of Buddhism took place in the Huichang period. The current study reemphasizes my previous view on the matter and hopefully contributes to further studies on the question of who exactly made changes to the *Gaoseng zhuan*.