

中古道佛传记的交涉与互融

陈引驰 吴思奇

摘要 中古道佛传记的发展，呈交涉互融之态势。中国本土仙传与僧传的文体形制和撰写手段皆源于史传，这构成两者交涉之基础。二者之交涉可分两条脉络：其一，延续史传文体。此脉络下的《神仙传》无确凿佛传影响之痕迹，至上清内传，始在仙人异相层面受佛传影响；《高僧传》在叙事模式上多借鉴道教仙传。其二，溢出史传文体。此脉络下的灵宝经传，全方位吸纳、改写汉译佛传；至北朝楼观道《文始内传》，先唐佛道传记之交涉达到顶峰。比较而言，内容层面，僧传的人性描写要优于仙传，此由仙传参与建构新道派理论体系的功能所致；形式层面，仙传的行文风格较僧传更为骈俪化、意象化，则因仙传“从天书转译”的生成观念以及内秘性而来。以佛道交涉的视野观照中古文学，有助于展示文学演进的真实图景。

关键词 中古文学 多元信仰 佛传 道传 交涉

作者陈引驰，复旦大学中文系教授（上海 200433）；吴思奇，复旦大学中文系博士研究生（上海 200433）。

中图分类号 I206

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2026)07-0157-13

中古时代，多元思想与信仰交织纷呈。^① 儒术独尊的局面与汉家国祚一同崩解，魏晋玄学成为士人的新风尚。神仙道教因与道家玄学之缘，在士人中快速传播，阮籍、嵇康等玄学名家，皆与仙道方士相交莫逆。^② 永嘉南渡，“佛理尤盛”^③，竺法深、支道林等名僧踊跃参与清谈，以佛理为玄学议题提供新解，遂使“佛氏之教奕奕玄胜”，琅琊王氏等素信天师道之士族“竞相宗尚”^④，佛、道之信仰，遂并行于士人精神世界。二教之交涉互融，自此蔚为大观。^⑤ 文学领域中，二教之徒用于“宣扬卓行，造作奇迹，以弘厥法”^⑥ 的传记，亦在体式、内容等层面渐显交涉之迹，洵为中古文学值得探讨之现象，本文拟在繁杂个案之上^⑦，对其历时性的互涉情况做一提纲挈领之论述。

中古时期之佛、道传记，不妨做一大略分类。

佛教传记大抵两类：一为佛典汉译，二为本土撰作。

汉译佛典之中，一为佛本行经，专指以释迦牟尼为主角的传记，叙述其修炼成佛经历，如《佛所行赞》《佛说普曜经》《佛说太子瑞应本起经》等；二为佛本生经，即叙述释迦牟尼往世经历的经典，在《六度集经》《贤愚经》等书中，即收有大量本生故事；三为汉译菩萨传，即求无上菩提的大修行者的传记，如鸠摩

① 此处之中古时代，指从东汉到中唐儒学复兴之间的时代，亦即上承中国文学的“第一个轴心时代（先秦经典时代）”，下启“第二个轴心时代（中唐至北宋之间的变革时代）”的转型时代，参见陈引驰：《文学传统与中古道家佛教》，上海：复旦大学出版社，2015年，第78—80页。

② Timothy Wai Keung Chan, “Ruan Ji’s and Ji Kang’s Visits to Two ‘Immortals’,” *Monumenta Serica*, 44, 1996, pp. 141–165.

③ 刘义庆撰，刘孝标注：《宋本世说新语》卷上，北京：国家图书馆出版社，2017年，第1册，第165页。

④ 何良俊：《四友斋丛说》卷21《释道一》，北京：中华书局，1959年，第187页。

⑤ 对这方面研究成果的综述可参见谢世维：《融合与交涉：中古时期的佛道关系研究回顾》，《清华中文学报》2012年第8期。

⑥ 程千帆：《史传文学与传记之发展》，《程千帆全集》第7卷《闲堂文藪》，石家庄：河北教育出版社，2001年，第138页。

⑦ 代表性个案研究，可参见白照杰：《圣僧的多元创造：菩提达摩传说及其他》，上海：上海社会科学院出版社，2018年。

罗什所译《马鸣菩萨传》《龙树菩萨传》《提婆菩萨传》等。^①

本土撰作者，一为汉文佛传，即以中国本土的线性历史观记载佛陀一生事迹的编年体传记，代表作有僧祐《释迦谱》等；二为僧传，即记载汉地高僧行迹、生平的传记，有以单传形式流传者，如《佛图澄别传》《法显行传》等，有以类传的形式流传者，如宝唱《名僧传》、慧皎《高僧传》等。^② 现存最早的僧传是东晋《佛图澄别传》，虽不能言此前绝无僧传，但参道安“自汉魏迄晋，经来稍多，而传经之人，名字弗说，后人追寻，莫测年代”^③之言，可知东晋以前，僧传之撰作低靡不兴，与仙传的状况不可同日而语。

道教仙传在中国本土远较佛教传记源远流长。《隋书·经籍志》所载最早的仙传是秦大夫阮仓所作《列仙图》^④，然而先秦时期，散见于各种典籍中的神仙传说便层出不穷，如《庄子·逍遥游》所载“藐姑射山之神人”^⑤等，皆为仙传之前奏。魏晋以前之仙传，如托名刘向的《列仙传》，盖仅为中国固有神仙信仰的反映，未必与道教相关，但后世道徒在追述源流时，仍视之为道教传记；而自东汉道教兴起以来所产生的仙传，皆难脱道教樊笼。道教传记的种类，大致有四：

一为仙道别传，即以单篇形式流传的神仙和道士传记，主要记载传主的修仙经历或法术异行，如《刘根别传》《葛仙公别传》等。

二为仙道类传，即将别传按一定标准汇编而成的传记总集，大致以《列仙图》为其雏形，以《列仙传》为成形标志，以葛洪《神仙传》为成熟状态。

三为仙真专传，主要指以上清经派开创的“内传”体书写的长篇仙传，与仙道别传不同，仙真专传的篇幅往往是其数倍，且在传文之后，一般会附上记载传主所修法术的经诀^⑥；仙道别传可以公开流传，而仙真专传则具有“教团内秘修炼手册”的性质，不可公开流传。^⑦ 上清经派的内传有《仙人马君阴君内传》《紫虚元君南岳魏夫人内传》《东岳上卿司命茅君内传》等七篇，在《三洞奉道科戒营始》所载《上清大洞真经目》中被合称为“八真七传”^⑧，皆为杨羲、许谧等东晋中期上清人士所造。^⑨ “内传”体流衍甚广，上清经派之外的其他道派，皆承之而有撰作，如灵宝经派的《太极左仙公葛君内传》、北朝楼观道的《文始内传》等。^⑩

四为灵宝经传。此非指承袭上清内传体而作的《葛君内传》等，而特指吸纳汉译佛传的体式及内容造作的灵宝经，与佛本生经和佛本行经一样，虽名为“经”，实则具传记性。

基于上述佛道传记之繁兴，本文大致以如下次第展开：第一部分论述本土所撰仙传与僧传在文体源流上的同一性，以揭示其文体互渗之基础；第二、三部分则在历时性的维度上，具体展示不同种类的佛、道传记互渗交涉的状况；第四部分探讨佛、道传记风格之差异及成因；结语则阐发这一现象的文学史意义。

一、宗极无二：仙传、僧传与史传之关系

如果说《史记》之前的史书如《春秋》等，皆以事为中心，那么自《史记》开创“列传”体之后，历

- ① 对于中古汉译佛传的胪列，可参见陈特：《六朝唐初僧传书写之综合研究》，复旦大学博士后研究报告，2018年，第23—27页。
- ② 对于中古僧传的胪列，可参见汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史（增订本）》，北京：北京大学出版社，2011年，第319页。
- ③ 释慧皎撰，汤用彤校注：《高僧传》卷5《义解二》，北京：中华书局，1992年，第179页。
- ④ 魏征等撰：《隋书》卷33《经籍志》，北京：中华书局，1973年，第982页。按：朱东润先生认为《列仙传》是“画赞底变相”，从《列仙图》的脉络来看，确有道理。参见朱东润：《中国传叙文学之变迁——八代传叙文学述论》，上海：复旦大学出版社，2015年，第198页。
- ⑤ 郭象注，成玄英疏：《南华真经注疏·内篇》卷1，北京：中华书局，1998年，第12—13页。
- ⑥ 如《玄洲上卿苏君内传》后所附《金阙帝君三元真一诀》，《仙人马君阴君内传》后所附《太清金液神丹经》，等等。参见 Poul Andersen, *The Method of Holding the Three Ones*, London and Malmö: Cruzon Press, 1980, pp. 9–10; 曾达辉：《〈太清金液神丹经〉与〈马君传〉》，《清华学报》（新竹）2006年第1期。
- ⑦ 小南一郎：《尋藥から存思へ——神仙思想と道教信仰との間》，载吉川忠夫主编：《中国古道教史研究》，京都：同朋舍，1992年，第39页。
- ⑧ 《道藏》第24册，北京：文物出版社；上海：上海书店；天津：天津古籍出版社，1988年，第760页。
- ⑨ 还有《汉武帝内传》，一般认为乃东晋末的上清经派支流所造，更具小说性质，不具内秘性，故不被上清经目所载录，参见李丰楙：《〈汉武帝内传〉研究》，《六朝隋唐仙道类小说研究》，台北：台湾学生书局，1986年，第21—85页。
- ⑩ 以上三类，大致参考李丰楙之分类法，参见李丰楙：《魏晋南北朝文士与道教之关系》，“台湾政治大学中国文学研究所”博士论文，1978年，第340—364页。相关列表，可参见吴思奇：《因袭与变异：东晋南朝道教仙传书写研究》，复旦大学中文系硕士论文，2025年，第5—8页。

史的书写便进入了以人为中心的时代。^①据朱东润先生研究，列传可细分为分传、合传、总传三类，其中总传所囊括的大多是不被儒家经学所认可的社会边缘人士，多奇行异举，个性鲜明，对《隋书·经籍志》史部杂传类著录的后世杂传有直接影响^②：总传叙述“以类相从”的多人之事迹，分配给其中每一人的篇幅不过叙述能凸显此人性格之二三事；“以类相从”的原则直接催生了杂传当中的类传总集，而将总传中对每一人的描述拆分独立，便与后世以单人为主角的杂传在篇幅和结构上几无不同。

总传等“列传”体的叙事模式如下：开头述传主姓字籍贯，后叙其生平典型事迹，彰显人物个性特征，结尾述传主结局及子孙情况，篇末附作者之评论。^③脱胎于总传的杂传，在叙事模式上亦承袭之。只不过，杂传“因其志尚，率尔而作”^④，不会完全遵照史传模式，叙事要素常有所简省。

中古时期的仙传与僧传，《隋志》皆归之为“史部杂传类”。在仙传方面，《神仙传》承《列仙传》而生，皆无传末评论，呈现第三人称中立全知视角，与史传在体式结构上无本质不同。^⑤

在僧传方面，谨以体式最成熟的《高僧传》为例，对史传之承袭较仙传犹有过之。《高僧传》内容结构可分为名字说明、祖籍、家世、外表与内在、专长、游历、成就、逝世、引述文献、考证等11项，“与正史列传中的项目比较，大致相同，只是《高僧传》因传述的对象为僧人，故少了仕宦、致仕、谥号、后代小传等项。其中后代小传改以附传同类人的方式出现”^⑥。此外，《高僧传》虽不在每一传后设有作者的评论，却在每一卷后设有“论曰”，对这一卷类目的僧众做总体评价。《高僧传》许多篇目还会引用别人的“赞”诗，这应当是受范晔《后汉书》的影响。^⑦

除了体式结构上的一脉相承外，在撰写笔法上，仙传与僧传亦深受史传影响。

首先，三者之传文皆抄撮、比对前人材料而成，非作者随意杜撰。如《史记》所据为“石室金匱之书”和“天下放失旧闻”^⑧，《神仙传》乃葛洪“抄集古之仙者，见于仙经、服食方及百家之书，先师所说，耆儒所论”^⑨而成，慧皎亦言《高僧传》之撰作本乎“杂录数十余家，及晋、宋、齐、梁春秋书史，秦、赵、燕、凉荒朝伪历，地理杂篇，孤文片记”以及“古老”“先达”之传闻。^⑩

然而，三者之撰作，皆被作者的价值观和世界观所主导，故在将不同来源的材料整合为一传时，会进行一定程度的改写。如《史记》述上古三代之事，乃本乎“正《易传》，继《春秋》”的儒学价值观^⑪，以褒扬古来圣贤举贤让能之精神为目的，将诸多说法各异的材料进行择取串联^⑫，实际上改变了原先零碎材料的语境和意义。仙传无疑较史传更为大胆，如《神仙传·刘根传》乃本乎较早的《刘根别传》而成，但葛洪为了宣传金丹理论和骨相理论，特意在后者基础上虚设了一个工具化人物“王珍”，借他之口将自己的理论植入传文。^⑬《高僧传》也难免如此，如《康僧会传》本乎《宣验记》的材料而成，康僧会原并无宣讲佛理的行为，但在《高僧传》中，慧皎有意增加了他说法受戒的情节，向读者传达遵守戒律、了解教理的重要性。^⑭

其次，三者皆频繁运用“模块化书写”的手段，“以植入现成文本模块的方式生产新文本”^⑮。如“《史

① 梁启超：《要籍解题及其读法》，北京：清华周刊丛书社，1925年，第37页。

② 朱东润：《史记考索》，武汉：武汉大学出版社，2009年，第15—17页。

③ 张新科：《唐前史传文学研究》，西安：西北大学出版社，2000年，第14页。

④ 魏征等撰：《隋书》卷33《经籍志》，第982页。

⑤ 一类较为特殊的案例是上清经派的“纪”，如《上清后圣道君列纪》，刘师培《读道藏记》指出：“盖仿史传记体为之。”（《刘申叔先生遗书》第63册，宁武南氏校印，1936年，第25页）纪体一般以编年的形式记载帝王之岁月，与列传体有传叙对象和文体形式的不同。但上清之纪仍以内传形式撰写，徒有其名，而无其实，颇类《史记·项羽本纪》。

⑥⑭ 徐燕玲：《慧皎〈高僧传〉及其分科之研究》，新北：花木兰文化出版社，2006年，第92—93、183页。

⑦ Arthur F. Wright, “Biography and Hagiography: Hui-chiao’s Lives of Eminent Monks,” in *Studies in Chinese Buddhism*, New Haven: Yale University Press, 1990, pp. 80–82. 只不过范晔全放在结尾，但慧皎则穿插在文中。范晔是自己创作的，而慧皎则是征引别人的。

⑧ 《史记》卷130《太史公自序》，北京：中华书局，1982年，第3296—3319页。

⑨ 葛洪：《神仙传序》，胡守为：《神仙传校释》，北京：中华书局，2010年，第1—2页。

⑩ 释慧皎撰，汤用彤校注：《高僧传》卷14，第524页。

⑪ 祝总斌：《有关〈史记〉崇儒的几个问题》，《国学研究》1994年第2卷。

⑫ 刘学军：《张力与典范：慧皎〈高僧传〉书写研究》，北京：商务印书馆，2022年，第175—176页。

⑬ 吴思奇：《因袭与变异：东晋南北朝道教仙传书写研究》，第51—52页。

⑮ 于溯：《隐蔽的网络：中古文献中的模块化书写》，《古典文献研究》2022年第1辑。

记·李将军传》‘广出猎，见草中石以为虎而射之，中石没镞’，《吕览》以为养由基，《韩诗外传》《新序》又以为楚熊渠子……以夸张艺术之精，初非信有其事也”^①。仙传则因其张扬传主神异性的目的，对此手段的运用变本加厉。如《神仙传》之《干君传》和《桂君传》通篇的传主形象、情节结构完全相同，只不过改易了传主之名。^②《高僧传·神异篇》各传中，多载有高僧“蝉蜕”、日行千里等情节，文辞相仿，亦为“模块化书写”之案例。

最后，史传之互见法在仙传与僧传中亦不乏用例，兹不赘述。所需强调者，在于史传之互见法有褒贬道德、塑造人物多面形象的功用。但在仙传与僧传中，因二教皆致力于自神其教，故多仅呈现人物符合教义的正面形象，不具褒贬之效。^③

尽管《隋志》视仙传、僧传为“史官之末事”^④，但此仅为正史史观下的判词，两者在撰作意识上，皆自视为严肃的信史，甚至常暗讽正史只见表象、不得其本。^⑤如此自诩信史之意识，正是它们较为严格地承袭史传体式 and 笔法的根本原因。

佛教初入汉地时，国人皆视为本土神仙信仰之同类，此时之佛，不过仙之大合集下的子集。这一观念恰可与早期“老子化胡说”相参，即它并不是一种排佛策略，而是把佛与中国固有的传统相联系，使佛教对国人而言更具亲和力的手段。^⑥

佛经翻译始于东汉，庶几与《列仙传》后的仙传撰述之风交错协行，约莫在《刘根别传》《葛仙公别传》等《神仙传》之前的早期仙传出世的同时，三国吴支谦译《太子瑞应本起经》、三国吴康僧会译《六度集经》等佛本行经和佛本生故事集，亦相继被译出。在此前后，亦有大量佛教故事通过口头方式传入汉地，融入当地民间传闻^⑦，进而影响仙传的书写。

中古佛道传记之交涉，大致在文体形制、故事母题、仙人异相、法术神迹、世界架构等层面展开，经历了由隐微到显著、由片面到全面的过程。略言之，可分为两条脉络：

一是延续史传文体的脉络。主要涉及《神仙传》、以《神仙传》为基础而铺张变异的上清内传，以及《高僧传》。以上三类传记皆被著录于《隋志》史部杂传类，其文体皆源于史传。略言之，《神仙传》在法术神迹和仙人异相层面，已显现受佛传影响的隐微可能。至上清内传，始在仙人异相层面明确受佛传影响。《高僧传》等本土僧传的神异书写，则在法术神迹和世界架构层面，多借用仙传的叙事模式。

二是溢出史传文体的脉络。主要涉及道教灵宝经传和《文始内传》。灵宝经传的直接文体来源是汉译佛传，与史传关系薄弱。它在上述几乎所有层面全方位吸纳、改写汉译佛传。北朝楼观道之《文始内传》，则将在史传脉络下的上清内传体与灵宝经传的元素糅合为一，已非前述史传脉络可简单囊括，故同样放在溢出史传的脉络下予以讨论。

需要说明的是，本文的讨论主体多道教传记而少佛教传记，并非立场有偏，而是因为中古佛道传记交涉的成果多体现在道教传记中。佛教传入汉地以前，已然具有严密庞大的体系和深厚的传统，而中古道教尚处于形成发展的初期，变动性和融摄性极强^⑧，故而在刘宋以前，佛教的自我区隔意识强于道教，融摄另一方元

① 李笠：《史记订补叙例：第三次改定稿》，《东方杂志》1925年第22卷第6号。

② Robert Ford Campany, *To live as long as Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents*, Berkeley: University of California Press, 2002, pp. 301-304.

③ John Kieschnick, *The Eminent Monk: Buddhist ideals in Medieval Chinese hagiography*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997, p. 143.

④ 魏征等撰：《隋书》卷33《经籍志》，第982页。

⑤ 如葛洪将儒家立场下不信修仙长生者的撰述概括为“深惟仲尼皆死之证，无为握无形之风，捕难执之影”，进而指出“惟有识真者，校练众方，得其征验，审其必有，可独知之耳”。参见葛洪著，王明校释：《抱朴子内篇校释》卷2《论仙》，北京：中华书局，1985年，第13-21页。又如僧祐本乎佛教“本迹史观”指出，佛陀“妙迹罔非振俗，应体圆通，随方变现”，但世俗的认识和记载却“据迹为真，欲观如来，失道愈远”。参见僧祐：《释迦谱》卷1，《大正藏》第50册，第8页。

⑥ 许理和：《佛教征服中国》，李四龙等译，南京：江苏人民出版社，1998年，第497页。

⑦ 参见陈寅恪：《三国志曹冲华佗传与佛教故事》，《清华学报》1930年第1期；陈引驰：《印度佛教故事口传入华之途径及语言交际》，《中国学研究》第14辑，济南：济南出版社，2011年。

⑧ 陈寅恪先生对此已有论述：“一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位。此二种相反而适相成之态度，乃道教之真精神。”参见陈寅恪：《冯友兰中国哲学史下册审查报告》，《金明馆丛稿二编》，上海：上海古籍出版社，1980年，第252页。

素的积极性则相对偏弱。且道教传记仅聚焦仙真神迹，内容单一；佛教传记则或涉及佛陀菩萨无数前世之因缘，或涉及僧众译经、义解、明律等十余种科目，元素丰富，故佛教只需一部《高僧传》便庶几能体现融摄仙传元素的成果，而道教则需更多的文本才能展现融摄佛传、僧传元素的全貌。^①

二、相反相成：史传脉络下佛道传记之交涉

（一）《神仙传》与上清内传中的隐微佛影

葛洪《神仙传》乃抄集先秦至汉魏的仙传、仙话而成，大致可代表佛教兴盛之前仙传的总体面貌。不乏有学者指出，在《神仙传》中，已有受佛传影响的痕迹。

如在法术神迹层面，《神仙传·左慈》中左慈穿墙而过、分形变化、日至数十处等法术，被认为受佛教天眼通、天耳通、神足通等神通影响。^②《神仙传·刘凭》中刘凭令贼人射出的箭“皆反着其身”，“首帅三人……头裂而死”^③的“气禁”之法，被认为取自支谦译《撰集百缘经》所载恒伽达运用神通令阿闍世王射出的箭皆“还返”，“正向王身，如是至三”^④的佛本生故事。^⑤

然而，以上判断似稍显武断。佛教六神通虽能呈现与左慈、刘凭所施法术近乎相同的效果，但这些效果也完全可从道教气论中推演而出。《抱朴子内篇·至理》述刘凭所擅禁气法的原理与作用曰：

夫人在气中，气在人中，自天地至于万物，无不须气以生者也。善行气者，内以养身，外以却恶，然百姓日用而不知焉。吴越有禁咒之法，甚有明验，多炁耳……近世左慈、赵明等，以炁禁水，水为之逆流一二丈……昔吴遣贺将军讨山贼，贼中有善禁者，每当交战，官军刀剑皆不得拔，弓弩射矢皆还向，辄致不利。^⑥

气化宇宙论乃中国古已有之的观念，道教承此观念，而发展出自己独特的“气论”，认为“无论人、神乃至万化万物，均可被理解为由大道之真气所凝结化生者”^⑦，可谓道教一切法术之底层理论。故使箭还返的效果，完全可从中国本土观念中导出，不待佛教之影响而然。

其次，葛洪所撰《抱朴子》中，几无一语涉及佛教，无一处提及佛经。^⑧由《抱朴子内篇·遐览》可知，葛洪对于变化之术的认知，来自《墨子五行记》《玉女隐微》《淮南鸿宝万毕》等古道经，其中《淮南鸿宝万毕》，葛洪视为淮南王刘安之作^⑨，即便仅为附会，亦不能否定这些道经或存在于神通类佛经被译出之前。^⑩

又如在仙人异相层面，《神仙传·老子》所载老子降生传说“母怀之七十二年乃生，生时，剖母左腋而出”^⑪，被认为受《太子瑞应本起经》等本行经所载“菩萨于胎中……到四月八日夜明星出时，化从右肋生堕地”^⑫等记述的影响：“将右改换为左，则是为了顺应中土尚左的礼制传统。”^⑬似颇有道理，但亦可商榷。参西汉戴德所纂多载先秦旧说的《大戴礼记·帝系》：“女隤氏，产六子，孕而不粥，三年，启其左肋，六人出焉……其三曰钱，是为彭祖。”^⑭可知远在佛教传入以前，中国就有“左肋生”之说。彭祖乃信众繁多的古仙，汉魏之际，彭祖与老子神话之相融，也已为前哲所证^⑮，虑及佛陀与老子之降生，尚有“左”“右”之

① 中古佛教对道教元素的吸纳主要在斋醮仪式层面，如本土佛教在家信众“月六斋”“八关斋”的具体内容和神灵考校体系便全从道教借鉴而来。参见王承文：《汉晋道教仪式与古灵宝经研究》，北京：中国社会科学出版社，2017年，第335—358页。

② 何剑平：《葛洪〈神仙传〉创作理论考源——以〈左慈传〉为考察中心》，《四川大学学报（哲学社会科学版）》2007年第1期。

③ 李昉等编：《太平广记》卷11《神仙十一》，北京：中华书局，1961年，第74页。

④ 支谦译：《撰集百缘经》卷10，《大正藏》第4册，第254页。

⑤ 刘惠卿：《佛经文学与六朝小说母题》，北京：中国社会科学出版社，2013年，第67页。

⑥ 葛洪著，王明校释：《抱朴子内篇校释》卷5，第114—115页。

⑦ 陶金：《道教法箓的精神内涵与授度仪式》，上海：上海古籍出版社，2023年，第7页。

⑧ 王明：《葛洪有佛教思想的探讨》，《世界宗教研究》1990年第2期。

⑨ 葛洪著，王明校释：《抱朴子内篇校释》卷19，第337页。

⑩ 至于它们是否受口传佛经故事影响，则是无法证明的论题了。且如汤用彤先生所示，佛经汉译之时，本就不乏“中国人就原经增加道教学说”的情况，究竟是谁影响谁，尚需进行辨析。参见汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史（增订本）》，第447页。

⑪ 李昉等编：《太平广记》卷1《神仙一》，第1页。

⑫ 支谦译：《太子瑞应本起经》卷1，《大正藏》第3册，第473页。

⑬ 吴海勇：《中古汉译佛经叙事文学研究》，北京：学苑出版社，2004年，第498页。

⑭ 王聘珍撰，王文锦点校：《大戴礼记解诂》卷7《帝系》，北京：中华书局，1983年，第127—128页。

⑮ 刘国钧：《老子神化考略》，《金陵学报》1934年第2期。

异,则老子神话直接受彭祖神话影响的可能性,要远大于辗转受佛本行经影响。^①

质言之,在《神仙传》这部抄集早期材料、成书于318—321年间的仙道类传之中,因无法排除中国本土气论和上古文化交流直接影响的可能,尚无确凿的佛教影响痕迹。

在东晋兴宁年间兴起的上清经派的仙真专传中,这类痕迹才初步显露。如《清灵真人裴君内传》:

清灵真人裴君字玄仁,右扶风夏阳人也。以汉孝文帝二年,君始生焉……家奉佛道,年十余岁……尝于四月八日,与冯翊赵康子、上党皓季成共载诣佛图……佛图中道人支子元者亦颇知道,宿旧人传之云,已年一百七十岁,见君而欢……因以所修秘术,密以告君。道人曰:“此长生内术,世莫得知。吾昔游焦山及鳖祖之阿,遇仙人蒋先生者,乃赤将子舆也。以神诀五首授吾,奉而行之,于今一百七年矣。”^②

明言裴君及支子元所奉者为佛道。四月八日(佛诞日)诣佛图一事,也显然承自佛教。裴姓与支姓皆为西域胡姓,或因“在东汉以后来华的西域胡人当中,有一部分人似直接参加了道教组织的宗教活动,并被视为道教徒的一员”^③。然而支子元传授给裴君的仙法却是纯道教的法术,无佛教因素掺杂^④,支子元的形象也是一纯粹的仙人,与佛陀菩萨无涉。

可与此对观的是《真诰》所述之“小方诸”:

大方诸之西小方诸上,多有奉佛道者……其上人尽孝顺而不死,是食不死草所致也。皆服五星精,读夏《归藏经》,用之以飞行。^⑤

可见此时上清经派眼中的佛,仍是作为“仙之子集”的存在,虽其存在感较《神仙传》要强,但仍不具独立性。故即便《真诰·甄命授》大量借用了《四十二章经》的文本^⑥,但在杨羲等人看来,那或许不过是对异域仙经的借用罢了。

而此时对传记所产生的影响,也仅在仙人异相层面有些许痕迹,如以内传为体的《上清后圣道君列纪》曰:“上清金阙后圣帝君李诸弘元……母先梦玄云日月缠其形,乃感而怀焉。浴之亦有群龙吐水于盥器中。”^⑦最后一句可在佛本行经如《普曜经》中找到明确来源:“天帝释梵忽然来下,杂名香水洗浴菩萨,九龙在上而下香水,洗浴至尊。”^⑧此外两者似再无关联。

(二)《高僧传》神异书写对仙传元素的融摄

东晋以后本土佛教传记的撰作渐趋兴盛,至梁前期而达顶峰,如宝唱之《名僧传》《比丘尼传》,以及综合、扬弃此前众多释氏杂传的集大成之作慧皎《高僧传》。^⑨道教仙传的历史远较僧传悠久,僧传不得不回应已成熟多年的仙传系统。由于对普罗大众而言,“神异实在成了撑持六朝时代佛教的支柱”^⑩,且除了灵宝经传外,大多数仙传也以展现法术神迹为主,故这种回应尤其体现在《高僧传·神异篇》的书写之中。

《高僧传》中高僧神术异能的种类,主要有七类:(1)知过往、未来;(2)行速、徒步渡河、任意至某处;(3)不畏严寒、肢解肉体、刀不伤、不食无恙、不老;(4)分身;(5)死后现身、棺中无尸;(6)医疾、咒治病;(7)运用神力得雨、水。^⑪蒲慕州指出:“这些神术异能的性质基本上与神仙方士所有的能耐是

① 虽则“左肋生”之说,或亦为中国早期与印度吠陀神话交流之产物,但与佛教已无直接关联。参见饶宗颐:《中国古代的“肋生”传说》,《燕京学报》1997年新3期;刘屹:《〈玄妙内篇〉考——六朝至唐初道典文本变化之一例》,载郝春文主编:《敦煌文献论集:纪念敦煌藏经洞发现一百周年国际学术研讨会论文集》,沈阳:辽宁人民出版社,2001年,第617—618页。

② 张君房编,李永晟点校:《云笈七签》卷105《传》,北京:中华书局,2003年,第2263—2264页。

③ 王青:《汉朝的本土宗教与神话》,台北:洪叶文化事业有限公司,1998年,第315页。

④ 张超然:《传授与教材:〈清灵真人裴君传〉中的五灵法》,李丰楙主编:《华人宗教研究 创刊号》,台北:新文丰出版有限公司,2013年,第109—134页。

⑤ 陶弘景撰,赵益点校:《真诰》卷9《协昌期第一》,北京:中华书局,2011年,第161页。

⑥ 黄士毅编,徐时仪、杨艳汇校:《朱子语类汇校》卷126《释氏》,上海:上海古籍出版社,2016年,第3025页。

⑦ 张继禹主编:《中华道藏》第2册,北京:华夏出版社,2004年,第106页。

⑧ 竺法护译:《普曜经》卷2《欲生时三十二瑞品》,《大正藏》第3册,第494页。

⑨ 对慧皎《高僧传》材源的考察,可参见牧田諦亮:《高僧伝の成立》,《中国仏教史研究 第三》,东京:大东出版社,1989年,第1—72页。

⑩ 柳田圣山撰,吴汝钧译:《初期的中国佛教》,吴汝钧编:《佛学研究方法论》,台北:台湾学生书局,2006年,第317页。

⑪ 徐燕玲:《慧皎〈高僧传〉及其分科之研究》,第158页。

相同的。”^① 面对这一现象，有两种相异的解释：或认为这是汉地传承时间相对较短的佛教受神仙信仰影响的体现^②，或认为佛教神通本自能为之，无需受道教法术影响而然，且其内在机理，更颇有不同之处。^③ 后者正是慧皎的态度，如其《习禅篇》论曰：“然禅用为显，属在神通……及夫悠悠世道，碌碌仙术。尚能停波止雨，呪火烧国。正复玄高逝而更起，道法坐而从化，焉足异哉？”^④

如前所述，若纯从法术效果考量，仙法和神通大抵殊途同归，第二种解释似更合理。但若从叙事模式考量，第一种解释未尝没有道理。诚如康儒博（Robert Ford Campany）所说：“中古时期围绕这两类人物的叙事模式……它们之间存在着大量的重合，甚至是细节层面……很显然，中国的创造奇迹的僧侣角色是按照更早的修仙者总集构建的。”^⑤

首先，在法术神迹层面，最能体现佛教之“借用”的案例，便是《高僧传》中的“死后现身、棺中无尸”情节。如《佛图澄传》载：“初虎殄澄，以生时锡杖及钵内棺中。后冉闵篡位，开棺唯得钵杖，不复见尸。或言澄死之月，有人见在流沙。”^⑥ 其叙述模式明显借自仙传中的“尸解”书写，如《神仙传·李常在传》载“常在以青竹杖度二儿遣归……儿去后，乃各见死在床上……发棺视之，唯青竹杖耳，乃知非死”^⑦。若与汉译菩萨传进行对比，则其借用仙传之迹明矣。鸠摩罗什译《龙树菩萨传》载：“龙树将去此世……弟子破户看之，遂蝉蜕而去。去此世已来至今，始过百岁。南天竺诸国为其立庙，敬奉如佛。”^⑧ 所不同者在菩萨蜕后，其尸身并未消失，亦不言别处见之，换言之，其身乃真死，所不灭者唯涅槃之精神耳。而《高僧传》中的佛图澄等，皆强调肉身不灭，与神仙同而与菩萨异。且如佛图澄留杖于棺中的情节，亦是典型的尸解之法，即所谓以杖幻化尸身的“杖解”^⑨，而尸解乃萌生于战国，盛行于两汉的中国本土信仰^⑩，在这些特征上并未受到佛教的影响，故不存在效果上混同的可能。

其次，在世界架构层面，亦有借用之例。《高僧传·史宗传》载一道人拜访海盐令，带他至山上见三道人，将辞时，山上道人问：“君知史宗所在不？其谪何当竟？”山下道人答史宗在徐州江北广陵地区，“计其谪亦竟也”。后来史宗揭晓，山下道人乃“蓬莱道人”，而通过“或云有商人海行，于孤洲上见一沙门，求寄书与史宗”的描写^⑪，可知这一蓬莱，正是中国传统中的海上仙山。史宗乃蓬莱仙岛上的被贬“谪”者，对其身份的描述，亦明显借用道教仙传中经典的“谪降”母题。

这类借用之所以带来细节层面的大量重合，当归因于僧传与仙传源于史传的“模块化书写”手段，当仙传已提供了现成的模块，慧皎便能轻而易举地把它们移植嫁接，完成《高僧传》的神异书写。

或许正因借用痕迹显著，慧皎虽承认佛教神通与仙法功用相近，却也深知中土僧人的神异形象，已背离印度佛典原型。所以他才特设“神异”科，吸纳带神仙方士色彩的僧异事迹；又另立“习禅”科，坚守印度佛教以习禅证神通的正统。^⑫ 以《神异篇》兼容仙传模式，以《习禅篇》确立佛门正统，此实与道教老子化胡说有异曲同工之妙。

三、佛始灵宝：溢出史传脉络的佛道传记之交涉

（一）灵宝经传对汉译佛传的吸纳改写

东晋中后期，约在杨羲、许谧等人造作上清经的活动结束后，道安与罗什的诸多弟子带着迥异于南方玄

① 蒲慕州：《神仙与高僧——魏晋南北朝宗教心态试探》，《汉学研究》1990年第8卷第2期。

② 朱东润：《中国传叙文学之变迁——八代传叙文学述论》，第266页；钱锺书：《管锥编》，北京：生活·读书·新知三联书店，2007年，第1052页。

③ 李丰楙：《慧皎高僧传及其神异性格》，《中华学苑》1982年第26期。

④ 释慧皎撰，汤用彤校注：《高僧传》卷11《习禅》，第426—427页。

⑤ 康儒博著：《修仙：古代中国的修行与社会记忆》，顾漩译，南京：江苏人民出版社，2019年，第63页。

⑥ 释慧皎撰，汤用彤校注：《高僧传》卷9《神异上》，第356页。

⑦ 李昉等编：《太平广记》卷12《神仙十二》，第86页。

⑧ 陈允吉、胡中行编：《佛经文学粹编》，上海：上海古籍出版社，1999年，第598页。

⑨ 李丰楙：《神仙三品说的原始及其演变》，《仙境与游历：神仙世界的想象》，北京：中华书局，2010年，第38页。

⑩ 姜生：《汉帝国的遗产：汉鬼考》，北京：科学出版社，2016年，第23页。

⑪ 释慧皎撰，汤用彤校注：《高僧传》卷10《神异下》，第377—378页。

⑫ 丁敏：《从汉译佛典僧人“神通”到〈高僧传〉僧人“神异”：佛教中土化过程的考察面向》，《政大中文学报》2010年第14期。

学化佛教的北方学说在三吴地区扩散，佛教区别于道教的独立性得到前所未有的彰显，逐渐改变了三吴地区佛道平衡的局面，最终在 4 世纪末 5 世纪初，使佛教的势力对道教呈现明显优势，甚至在一定程度上阻碍了道教的发展。^① 葛洪从孙葛巢甫所领导的教团，正是在这样的情势下，开始了灵宝经的造作。灵宝经对佛教的专有名相、教义观念、世界架构、文体形制等皆有借鉴^②，灵宝经传母宁说便是汉译佛传的“中国道教化”。

在佛教传播的过程中，最震撼国人心灵的莫过于六道轮回、因果果报之说。灵宝经派为借佛教张大其势，亦将之吸纳进灵宝经中，置于理论中心的地位，即便与道家传统的“自然”之义齟齬亦在所不惜。^③ 相应的，佛教之中与轮回果报说密切关联的佛本生经，也自然而然地成为了灵宝经派的借鉴对象，如敦煌 P. 3022V 残卷《太上洞玄灵宝真文度人本行妙经》，以及《太上洞玄灵宝本行因缘经》，仅观经名便可见明显的借鉴痕迹。事实上，此二经确实在很大程度上模拟了佛本生经的文体形制，如《本行因缘经》便载葛仙公在赤乌三年以本生缘的方式述说自己及四大弟子的成道经过，并解释为何今日自己受封“仙公”而弟子仅为地仙，正符合佛本生经“序当前的事缘—说到前生事—结归现在事”的三段结构。^④

因此，佛本生经中的经典故事母题，也在灵宝经传中一再得到道教化的呈现。如布施母题，最典型的是康僧会译《六度集经》中须大拏太子故事，被《太上洞玄灵宝智慧定志通微经》吸收、改造成了仙真本生缘^⑤：《六度集经》中，叶波国太子须大拏以“布施拯济群生”为愿，因赠予敌国护国白象遭流放，在檀特山又应老梵志所求，不顾两个孩子哭泣将其缚送。最后，佛陀揭示：太子是自己前身，太子妻是耶输陀罗前身^⑥；《定志通微经》里，天尊为助左、右玄真人开悟，述其前世：乐净信夫妻曾虔诚供道，其子法解“奉先君遗教”供道士、广布施，因家空罄，为筹钱供道，将两个儿子的其中一个卖给妻姊，后道士感应斋戒使法解仓库满盈。最后，天尊揭秘：乐净信是自己、法解是左玄真人、法解妻是右玄真人。^⑦ 净信对应国王，法解对应须大拏，其妻对应太子妻，妻姊对应老梵志，承袭轨迹一目了然。

更需措意者，在其不同之处：

第一，佛本生缘并未强调须大拏供奉何人，而灵宝经传则将故事母题置于本土固有的供奉道士的传统之中，将之巧妙地“道教化”^⑧。

第二，须大拏不顾国家安危与儿女亲情的无节制布施之道，虽合释家教义，但在本土民众看来，却为“不孝不仁”之举^⑨，故灵宝经传将其动机替换为“奉先君遗教”，以迎合本土孝道观，且将与须大拏夫妻无任何关系、欲空手求乞的老梵志，替换为与法解有姻亲关系、愿费巨万钱财买儿的妻姊，被求乞的对象也从二儿变成了一儿，合理化了法解的布施行为——这不过是在家贫时将一个孩子托养给他有钱的姨娘罢了，不存在道德问题。如此一来，法解既守住了“仁孝”，又传达了虔诚供养道士可获福泽的观念。

第三，须大拏是佛教至高果位佛陀的前身，但其在灵宝经传中的对应者不过是天尊的弟子左玄真人。这说明灵宝经派在吸纳佛经故事时，已暗含将自身之仙真系谱置于比后者更高地位的意图。诚如法琳《辩正论》所驳之灵宝经《元阳经》所言：“太上灵宝从无央数劫来，在道为道本，在佛为佛先。十方之佛，皆始于灵宝也。”^⑩ 灵宝经派虽受佛教影响，但并非被动接受，而是通过融摄以确立自身主体性。这一策略亦为之前的上清经派所用，它在面对强大的葛氏金丹道时，便造作了《仙人马君阴君内传》，将《神仙传》中金丹道的两位核心仙人马明生、阴长生吸纳进来，同时把本派仙真太真夫人置于比他们更高的位阶，以传达葛氏

① 孙齐：《顾欢〈夷夏论〉产生的历史背景》，《中国历史学会史学集刊》第 42 期，2010 年。

② 萧登福：《六朝道教灵宝派研究》，台北：新文丰出版社，2008 年，第 685—722 页。

③ 神塚淑子：《中国佛道教围绕元始天尊的论争》，闫颀译，《宗教研究》2010 年第 1 期。

④ 释印顺：《原始佛教圣典之集成》，北京：中华书局，2011 年，第 667—668 页。

⑤ 柏夷著：《佛教须达拏太子本生故事与其道教版本》，《道教研究论集》，孙齐等译，秦国帅等校，上海：中西书局，2015 年，第 21—39 页。

⑥ 康僧会译：《六度集经》卷 2，《大正藏》第 3 册，第 7—11 页。

⑦ 张继禹主编：《中华道藏》第 3 册，北京：华夏出版社，2004 年，第 302—304 页。

⑧ 修道者受官员或一般民众供奉，是中国 2—4 世纪的常见现象。参见康儒博著：《修仙：古代中国的修行与社会记忆》，顾颉译，第 178 页。

⑨ 释僧祐撰，李小荣校笺：《弘明集校笺》卷 1《牟子理惑论》，上海：上海古籍出版社，2013 年，第 31 页。

⑩ 法琳：《辩正论》卷 8，《大正藏》第 52 册，第 544 页。

丹道在上清体系中不过是初学者之道的观念。^①而正如上清经派并不排斥信众学习葛氏丹道，灵宝经派也不排斥信众崇敬佛陀菩萨，“只要能明白，他们不过是灵宝之道后来的衍生”^②。在此意义上，灵宝经派对佛教的吸纳，只不过是中古道教行为惯性之下的结果。

除了布施母题，佛本生故事中家喻户晓的“舍身饲虎”“割肉饲鹰”“女身转男”等母题，皆在灵宝经传中有承袭、改写，兹不赘述。^③需注意者，在于《神仙传》中占据主体的法术神迹类故事母题，在灵宝经传中大幅减少，这是因为灵宝经派本就旨在淡化方术影响，而更强调斋戒的作用和度人的功德。^④

既然灵宝仙真之前世全依佛本生经建构，则其今世便也难免受佛本行经影响。如佛本行故事中最为著名的“释迦牟尼四门出游”情节^⑤，便为《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》卷下所承袭：

太上道君顾问东极世界飞天神人曰：我尝历观诸天，出游东门，见东方无极世界地狱之中有百姓子男女身受考挾……出游东南门……出游南门……出游西南门……出游西门……出游西北门……出游北门……出游东北门，见东北无极世界地狱之中，有百姓子男女人，身受宿对，诸苦备经。^⑥

“四门”据中国的八方观念被扩充为“八门”，释迦牟尼出游的迦毗罗卫城也被改换成了范围更广远的“仙界诸天”。当然，此处的“诸天”已非纯粹的本土世界，而是灵宝经派取佛教三界诸天说与中国传统的五方天和九天之说杂糅的产物，体现了佛道交涉下的新世界架构。

既然前世今世的经历、积累功德的行为皆借鉴自佛传，那么在仙人异相层面，自然也不例外。如《元始五老赤书玉篇真文天书经》卷上描述元始天尊出游的二十四异相：“十七者天下男女，盲聋跛痾，一时复形，无有伤疾，皆得康强”，“二十者妇女怀妊，普天生男”^⑦，可在《普曜经》所述佛陀异相中找到对应：“盲者得视，聋者得听，拘蹙得行，病者得愈，症者得言，狂者得正，傴者得申……怀妊母人蒙斯光明，苦痛微薄皆得在产。”^⑧至于二十四异相中的其余异相则多是来自以往的仙道传统，彰显了灵宝经派的本土色彩。

（二）《文始内传》：中古佛道传记交涉的顶峰

从南朝转向北朝。北朝的佛道对峙远较南朝激烈，帝王或灭佛、或抑道，史有明文。在北周武帝的年代，为反对武帝的废佛政策，甄鸾撰《笑道论》，对道教中自相矛盾、剽窃佛教者进行了辛辣嘲讽。其中为甄鸾反复提及的文献，除灵宝经外，还有一部被称为《文始传》的传记。《文始传》即《隋志》史部杂传类所载《关令内传》^⑨，亦即王悬河《三洞珠囊》卷9所引《文始先生无上真人关令内传》。文始先生，即传说在函谷关留住老子写下《道德经》的关令尹喜。在北魏后期至北周的楼观道体系中，文始先生是仅次于老子的仙真，该传大抵由楼观道士所撰，旨在于佛道相争的背景下为老子化胡说造势。^⑩

作为六朝末期产生的道教传记，它充分体现了对前揭近乎所有仙传传统的继承。首先，《文始内传》直接受到上清“内传”体的影响。其情节单元如下：尹喜降生→述老子来历→老子过函谷关→御者徐甲向老子索债→老子授《道德经》→老子独自西行→尹喜青羊肆复见老子→两人游历天下名山→老子携尹喜登天→复返人间，共同西去化胡→尹喜授徒。参考《紫阳真人周君内传》《东岳上卿司命茅君内传》等上清内传，可知情节结构基本相同。^⑪

① 吴思奇：《因袭与变异：东晋南朝道教仙传书写研究》，第207页。

② 柏夷：《姚伯多造像碑：早期灵宝经中“道一佛主义”的证据》，《道教研究论集》，孙齐等译，秦国师等校，第98页。

③ 参见吴海勇：《中古汉译佛经叙事文学研究》，第506—507页。

④ 刘屹：《如何修得上仙？——以古灵宝经中的太极左仙公葛玄为例》，余欣主编：《中古时代的礼仪、宗教和制度》，上海：上海古籍出版社，2012年，第378—389页。

⑤ 支谦译：《太子瑞应本起经》卷1，《大正藏》第3册，第474—475页。

⑥⑦ 张继禹主编：《中华道藏》第3册，第251—255、2页。

⑧ 竺法护译：《普曜经》卷8《优陀耶品》，《大正藏》第3册，第536页。

⑨ 魏征等撰：《隋书》卷33《经籍志》，第979页。

⑩ 福井康顺认为此传应作于北魏正光元年（520年）至甄鸾《笑道论》撰成的北周天和五年（570年）之间，参见福井康顺：《文始内传》，《福井康顺著作集》第2卷，京都：法藏馆，1987年，第292—302页。对此传佚文的辑校，参见吴思奇：《因袭与变异：东晋南朝道教仙传书写研究》，第253—257页。

⑪ 对上清内传结构之精细罗列，可资对比，参见谢聪辉：《修真与降真：六朝道教上清经派仙传研究》，“台湾师范大学国文研究所”博士论文，1999年，第149—150页。

其次,“御者徐甲向老子索债”故事,在《文始内传》之前,唯一可见之处便是《神仙传·老子传》。《文始内传》载徐甲向老子索债后,老子对徐甲说“汝随我已二百余岁,汝命早应死,赖我太玄长生符在尔身耳”^①,而《神仙传》则为:“汝久应死,吾昔赁汝,为官卑家贫,无有使役,故以太玄清生符与汝,所以至今日,汝何以言吾?”^②相关言辞与关键元素“太玄长(清)生符”俱雷同,可知这一故事源头可追溯至《神仙传》。这体现了《文始内传》对汉晋早期仙传故事的承袭。

最重要的是,《文始内传》中有鲜明的佛传元素,这当然不排除是在佛道相争的过程中,道教潜移默化受佛教影响,也不排除是随着佛教造像、壁画等艺术的发展,道教徒耳濡目染之下,对其中的元素有无意识的吸收^③,但更可能的情况是,《文始内传》作者直接从蕴含大量佛教元素的灵宝经传中进行了取材。灵宝经在北朝的流传时间颇早,最迟在 496 年,北地士人姚伯多在耀县所立的造像碑,便体现了大量灵宝经的思想,及其独具特色的“道一佛主义”^④,类似的造像碑应还有不少;《隋志》主撰者魏征等皆为北人,其叙道经源流,“云有元始天尊,生于太元之先,禀自然之气”^⑤,完全以灵宝经派之至高神为正统,可见灵宝经在北地的巨大影响力。

在仙人异相层面,《文始内传》中的仙真大多坐于莲花座上:

诸天各奉莲华座,以宝盖覆之^⑥……火起冲天,国人因见,老子亦放身光满天下,老子与喜及诸真人在炭烟之中,坐莲华之上,执《道德经》咏之。^⑦

固可言此乃受《妙法莲华经》等佛经中“文殊师利坐千叶莲华大如车轮,俱来菩萨亦坐宝莲华”^⑧之描述的影响,但虑及在佛道相争的环境下,二教皆有意区隔于对方,则更直接的来源或许是灵宝经传中“二十三者地生莲华,天人称庆,莫不欣欣”^⑨“逍遥金阙内,玉京为余家。自然生七宝,人人坐莲华”^⑩等描写。

在世界架构层面,其受灵宝经传影响的痕迹亦颇明显。《文始内传》曰:

天有五亿五万五千五百五十五重^⑪……老子与尹喜游天上。入九重白门,天帝见老,便拜。老命喜与天帝相礼。老子曰:“太上尊贵,克日引见。太上在玉京山七宝宫,出诸天上,寂寂冥冥,清静矣。”^⑫

在佛藏中没有对天界的类似建构,而相同描述则可见于《太上洞玄诸天灵书度命妙经》:

大劫周时,其文并还无上大罗中玉京之山七宝玄台,灾所不及。大罗天是五亿五万五千五百五十五天之上天也……志士长修,致得神仙,长生度世,白日飞行。^⑬

大罗天玉京山是灵宝经派对于最高之天的新建构,超越于更早的上清经派之诸天。

综上所述,若给《文始内传》一个定位,它是以尹喜为主角,用上清内传的体式结构耦合老子化胡叙事,吸纳汉晋仙传故事,并将之置于灵宝经传的世界架构和仙人异相中的仙传——或许亦有直接承袭自佛教的因素。质言之,它是佛道共存的中古世界里,仙传的集大成者,可谓先唐佛道传记交涉的顶峰。

四、普化分形：仙传、僧传风格之差异及其成因

中古佛道传记虽然在互渗交融的过程中多趋近雷同之处,但相互之间在内容和形式上的风格差异亦颇明显,而这正可见二者的不同性质和功能。

在内容层面,僧传相较于仙传更“富于人性的描写”^⑭。对于这一点,需略做辨析。比如,有学者盛赞“慧皎善于抓住表现人物内心情感的细节”^⑮,但亦有学者认为《高僧传》“里面辑录的传主几乎没有人性的挣

①⑦ 王悬河:《三洞珠囊》卷 9 引《文始先生无上真人关令内传》,《道藏》第 25 册,第 355、357 页。

② 李昉等编:《太平广记》卷 1《神仙一》,第 4 页。

③ 类似研究可参见陈允吉:《论唐代寺庙壁画对韩愈诗歌的影响》,《复旦学报(社会科学版)》1983 年第 1 期。

④ 柏夷:《姚伯多造像碑:早期灵宝经中“道一佛主义”的证据》,《道教研究论集》,孙齐等译,秦国师等校,第 95—106 页。

⑤ 魏征等撰:《隋书》卷 35《经籍志四》,第 1091 页。

⑥ 李昉等编:《太平御览》卷 677 引《文始内传》,北京:中华书局,1960 年,第 3018 页。

⑧ 鸠摩罗什译:《妙法莲华经》卷 4《提婆达多品》,《大正藏》第 9 册,第 35 页。

⑨ 《元始五老赤书玉篇真文天书经》卷上,《道藏》第 1 册,第 775 页。

⑩ 《洞玄灵宝玉京山步虚经》,《道藏》第 34 册,第 627 页。

⑪⑫ 甄鸾:《笑道论》引《文始传》,道宣:《广弘明集》卷 9,《大正藏》第 52 册,第 151、148 页。

⑬ 《道藏》第 1 册,第 804 页。

⑭ 朱东润:《中国传叙文学之变迁——八代传叙文学述论》,第 293 页。

⑮ 刘湘兰:《信仰与史实的统一——慧皎〈高僧传〉叙事分析》,《中山大学学报(社会科学版)》2006 年第 3 期。

扎……从人物的描写角度看，神异情节和传主性格为高僧超凡特质的工具，制造打动读者的效果”^①。之所以有如此对立，是因为前者主要聚焦于《高僧传》的《鸠摩罗什传》《法显传》等篇幅较长、情节较为细致的篇章，而后者则主要聚焦于《高僧传·神异篇》中套用仙传叙事模式的篇章。而这恰可说明在“神异”一科之外，尚由“译经”“习禅”“义解”等科所构成的僧传确实比仙传在总体上更富于人性的描写。

上述差异盖由两者功能之差异所致。慧皎《高僧传》旨在以对高僧历史的书写“弘道释教”^②，虽多有神异情节，亦着力放在现实的历史背景中进行叙述，涉及的一些次要人物，亦于史可征。它是对宗尚不同教派的高僧历史的记述，自身并不直接参与某一教派理论的建构，对于鸠摩罗什等高僧的违律行为，也尽量如实呈现，“述而无作”^③，并无过分文过饰非之举。

但仙传则与此不同。在新兴道派不断产生的中古时代，仙传是新道派建构自身神灵谱系和理论体系的重要一环。如前所述，《神仙传》的许多篇目，是葛洪在原始材料的基础上植入《抱朴子内篇》中的理论后写成的。上清内传更是教团中少数被认可者才能观看的秘传性修炼手册，传文后直接附录了记载修炼法术的经诀。

功能的不同，会导致择取材料之标准与描写重点的不同。僧传所载，都是历史实存之僧人，鲜有在主观层面虚构、附会者。围绕着实存之人，佛教方面所能获得的史料、传闻便相对较多，对这些史料、传闻的使用也较充分。虽然也会进行筛选，但仍会较忠实地将所认可的史料呈现给读者，凭己意进行修改的行为被限制在一定范围内，至少僧人的来历、年龄等信息，会努力以客观征信的态度考察、还原。在描写重点上，汉地僧史本就蕴含丰富的叙事层面，故《高僧传》分10科以概括之。换言之，与这10科相关的史料与传闻，都会被僧传之作者留意。

而道教方面，则如刘咸炘先生所言：“侈陈灵异，而日益芜杂。附会古初，广采神鬼，竞类《搜神》《集异》之流，无复条叙流别之意。盖其所失乃在以仙为名。既以仙为名，则最近之道流，不敢质定为仙矣。”故与作者年代较近、数量较丰富、较能展现人物立体人性的一些隐士、方士的史料，便因其尚未被认可为仙而束之高阁。而许多已被追认为仙的人物事迹，又多“不可以年代求”，且在描写重点上，仙传“徒以灵迹诧人，遂忽始终授受”，全不似僧传，具有多元的重点，所以即便某一材料意外展现了仙人的其他面向，仙传撰写者也只会倾向于关注“灵迹诧人”的部分，“于是一篇之中，大半不可考证，收罗愈维，宗派愈晦矣”^④。

在如此情况下，对人性的曲折描写，不仅不是仙传的撰写目的，反而还是仙传书写中应抑制的行为。因为仙传所要呈现的本就不是真实而立体的个体，而是符合仙法修炼条件的类型化的总体，它不允许所谓的人性溢出仙法修炼条件的规约。这也导致了僧传、仙传在“模块化书写”上的差异，僧传最多只涉及一传中的部分情节，而仙传则不乏涉及全传的案例。如前述《神仙传》之《干君传》《桂君传》，即因干君、桂君的来历、形象、法术、行为皆属同一类型，故撰写者只需替换《干君传》的传主之名便快速生成了《桂君传》。

在形式层面，仙传的行文风格较僧传更为多变。在中古时代，则体现为较僧传更具骈俪化、辞章化的色彩。慧皎《高僧传》为代表的本土僧传，多承史传文风，以散体书写，智昇评之为“文词婉约”^⑤。仙传者流，如《列仙传》，则“事详语约，辞旨明润”^⑥，葛洪《神仙传》虽“称刘向所述，殊甚简略，而自谓此传有愈于向”^⑦，但所“愈”者主要在于法术神迹情节的篇幅，文风则与《列仙传》无二，亦与《高僧传》相类。至上清内传，僧传与仙传的文风渐异，如四库馆臣评《汉武帝内传》“其文排偶华丽”^⑧，刘师培先生亦认为《上清后圣道君列纪》“文藻并丽绮可观”^⑨。兹以《紫虚元君南岳魏夫人内传》降真情节为例做一示范：

于是季冬之月，夜半清朗，忽闻空中有钟鼓之响、茄箫之声，音韵嘈囋。出户望之，见从东方虚空而来，旌旗郁勃，羽盖纷纭，光辉幽蔼，灿烂太虚，他人莫之见也。须臾，有虎辇玉舆、隐轮之车，并顿驾来降夫人

① 黄自鸿：《宗教人物传记的写作策略：〈高僧传〉的神圣修辞学》，《人文中国学报》2017年第24期。

②③ 释慧皎撰，汤用彤校注：《高僧传》卷14，第553、525页。

④ 刘咸炘：《道教征略》，上海：上海科学技术文献出版社，2010年，第4页。

⑤ 智昇撰，富世平点校：《开元释教录》卷6《总括群经录上之六》，北京：中华书局，2018年，第390页。

⑥ 黄伯思撰，陈金林整理：《东观余论》卷下《跋刘向列仙传后》，《全宋笔记》第28册，郑州：大象出版社，2019年，第243页。

⑦ 永瑢等撰：《四库全书总目》卷146《子部五十六·道家类》，北京：中华书局，1965年，第1250页。

⑧ 永瑢等撰：《四库全书总目》卷142《子部五十二·小说家类》，第1206页。

⑨ 刘师培：《读道藏记》，《刘申叔先生遗书》第63册，第25页。

之静室。凡四真人，并年可二十余，容貌伟朗，天资秀颖，同着紫花莲冠、飞锦衣裳、琼蕊宝带，体佩虎文，项有圆光，手把华旛。^①

诚如葛兆光所言：“尽其所能有的绮语和丽词来反复重叠地描写仙境”，“在繁富铺张这一点上很像汉代的大赋（事实上道教的语言受辞赋影响很大）”^②。而至灵宝经传，因主要参照汉译佛传而成，文风较上清内传相对平实，但由于其部分文本乃“删破上清”^③而来，故骈俪化和辞章化程度亦明显较汉译佛传要高。

这种差异产生的根本原因，在于上清内传和僧传的生成观念不同。僧传在生成方式、文体文风上承袭史传，是在中国传统历史书写的观念中生成的，而上清内传的文体虽亦源于史传，却是在其独特的宗教观念中生成的。在杨羲、许谧等上清道徒心中，内传并非简单抄集以往材料并加以铺张而成，而是灵媒在存思冥想的精神世界中，接受仙真之降诰，将“天文”转译成凡俗世界的文字后撰成的。所谓“天文”指的是在天地初开之际，由道气直接凝结而生的仙界文字，上清经派称之为“三元八会群方飞天之书”“八龙云篆明光之章”，与之相比，凡俗世界的文字不过是“坏真从易”之后的“流尸浊文，淫僻之字”^④。因此，中古时期的道士普遍认为，道经不过是完美“天书”在人间的“不完美近似物”（imperfect human approximations）^⑤。在多属六朝士族的上清道徒看来，士族的繁缛绮丽文风相较于下层阶级的文风呈现“完美”的状态，照此逻辑，天书的完美状态便是在士族文风之上更进一步繁富铺张。所以，为了让内传尽量逼近天书的完美状态，便必须“以华丽精妙的语言修辞，呈现出一种极尽雕饰的语言风格”^⑥，而《远游》《大人赋》等“游仙文学的鼻祖”所代表的楚辞汉赋传统，本就为道教文士熟识，自然而然便以此为契机影响了内传的文风。

其次，上清内传的内秘性亦在很大程度上强化了文风的差异。上清内传产生之后，仅在与杨羲、许谧等人有交集的奉道士族中小范围流传，为了防止上清经法为外人所窥视，上清经传的造作者大量使用了“隐语”：“隐语大半是由神凭附人体说出来”，“人说的话要明白，神说的话要不明白，才能显得他神秘玄奥”^⑦。如何才能将话讲得不明白呢？刘勰将方法总结为“回互其辞，使昏迷也。或体目文字，或图象品物，纤巧以弄思，浅察以衍辞”^⑧。在上清经传中，这些方法大致都被使用^⑨，而使用得最频繁的，便是“图象品物”之法，更具体而言，即为在一般的词汇上加诸丰富的意象，使之陌生化和神异化。比如前揭“八龙云篆明光之章”，便是在凡俗篆字的基础上，加上“八龙”“云”“明光”等意象之后生成的特殊表达。当一篇传文中多数词汇皆用此种意象化的方式表述时，最终呈现的便是铺张绮丽程度更甚于楚辞汉赋的“意象飞翔”之面貌^⑩，而与一般史传之文风，自然大异其趣。

结语

综上所述，中国本土产生的仙传与僧传，文体形制和撰写手段皆源于史传，这构成佛道传记交涉之基础。历时层面，中古佛道传记分两条脉络交涉互渗：一为延续史传文体的脉络。此脉络下的《神仙传》无确凿佛传影响之痕迹，至道教上清内传，始在仙人异相层面受佛传影响。《高僧传》等本土僧传的神异书写，则在叙事模式上多借鉴道教仙传。二为溢出史传文体的脉络。此脉络下的灵宝经传，在文体形制、故事母题、仙人异相、世界架构等层面，全方位吸纳、改写汉译佛传。至北朝楼观道之《文始内传》，先唐佛道传记之交

① 张超然辑校：《南岳夫人内传》，《系谱、教法及其整合：东晋南北朝道教上清经派的基础研究》，“台湾政治大学”博士学位论文，2008年，第216页。

② 葛兆光：《青铜鼎与错金壶：道教语词在中晚唐诗歌中的使用》，《中国宗教与文学论集》，北京：清华大学出版社，1998年，第77页。

③ 陆修静：《灵宝经目序》，张君房编，李永晟点校：《云笈七签》卷4《道教经法传授部》，第52页。

④ 陶弘景撰，赵益点校：《真诰》卷1《运题象第一》，第11页。

⑤ J. E. E. Pettit and Chao-jan Chang, *A Library of Clouds: The Scripture of the Immaculate Numen and the Rewriting of Daoist Texts*, Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 2020, p. viii.

⑥ 陈伟强：《大道玉晨君之游：上清派一部篆文的文献文学研究》，《汉唐文学的历史文化考察》，南京：凤凰出版社，2014年，第241页。

⑦ 朱光潜：《诗论（增订本）》，北京：中华书局，2012年，第34页。

⑧ 刘勰著，杨明照校注拾遗：《增订文心雕龙校注》卷3《谐隐》，北京：中华书局，2012年，第198页。

⑨ 赵益：《隐语、韵文经造及人神感会之章——略论六朝南方神仙道教与诗歌之互动》，《南京大学学报（哲学·人文科学·社会科学）》2004年第4期。

⑩ 陈伟强：《意象飞翔：〈上清大洞真经〉所述之存思修炼》，《中国文化研究所学报》2011年第53期。

涉达到顶峰。中古僧传和仙传在风格上有两大差异：在内容层面僧传的人性描写要优于仙传，在形式层面仙传的行文风格较僧传更为多变，更为骈俪化、辞章化、意象化。第一大差异由仙传参与建构道派仙真体系和理论体系的功能所致，第二大差异则由仙传“从天书转译”的生成观念以及内秘性所致。

黄侃先生曾指出“汉晋世绎经造经者”，如《太平经》等道经，《四十二章经》等佛经，乃中国文学十大势力之一，应与《诗经》《楚辞》《左传》等量齐观^①，高屋建瓴地展示了将佛、道经典纳入中国文学版图的眼光。如果说佛道经典偏向义理的部分与文学史有所扞格，那么其中的传记则显然可与文学史契合无间。

然而，今人撰作中古文学史时，虽对《列仙传》《神仙传》等常见仙传予以讨论，但对上清内传、灵宝经传、神异性僧传则常付之不论。上清内传乃《神仙传》在道教脉络下的发展，灵宝经传和神异性僧传也是与《冥祥记》《宣验记》等承袭汉译佛传母题的“释氏辅教之书”属于同一体系的产物。若略过上清内传而搭建《神仙传》以下的传记发展脉络，略过灵宝经传和神异性僧传而谈“释氏辅教之书”的演变，便难免看不分明。如朱东润先生曾认为，北朝“在传叙文学方面，没有显著的成就”^②，但若将辑佚之后仍有近 5000 字的《文始内传》纳入考量，则北朝传叙文学之成就，或亦可议。

吉川忠夫曾言：“抽去宗教问题来讲有关可称为中国中世的六朝隋唐时代大概是不可能的。”^③ 若以佛道交涉的视野观照中古传记乃至整个中古文学版图，则原先为文学史家有意无意忽视的材料，便能穿透暗雾，焕发其光彩。

〔本文为教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“中古文学与多元宗教”（16JJD750014）的阶段性成果〕

（责任编辑：张 曦）

Interaction and Integration between Buddhist and Daoist Hagiographies in Medieval China

CHEN Yinchi, WU Siqu

Abstract: The evolution of Buddhist and Daoist hagiographies in medieval China manifested a trend of interaction and integration. Both indigenous Daoist immortal hagiographies and Buddhist monk hagiographies drew their stylistic frameworks and writing techniques from historical biographical works, laying the foundation for their mutual engagement. Their interaction fall into two categories. The first inherits the traditional historical biographical style. *Traditions of Divine Transcendents* bears no evident traces of Buddhist influence, while the *Inter Hagiographies of Upper Clarity* began absorbing Buddhist narrative features in depicting supernatural appearances of immortals. Meanwhile, *Hagiographies of Eminent Monks* borrowed substantially narrative patterns from Daoist immortal hagiographies. The second breaks away from conventional historical biographical norms. *Ling-pao Scriptures and Hagiographies* comprehensively assimilated and rewrote translated Buddhist hagiographies. *Inner Hagiography of Wen Shi* compiled by the Louguan School in the Northern Dynasties marked the culmination of pre-Tang exchanges between Buddhist and Daoist biographical writings. In content depiction, Buddhist hagiographies excel in portraying human nature, attributable to the role of Daoist hagiographies in constructing doctrinal systems of emerging Daoist schools. Stylistically, Daoist hagiographies feature more parallel prose and vivid imagery, shaped by the belief that such texts were translated from celestial scriptures and their esoteric nature. Examining medieval literature from the perspective of Buddhist-Daoist interaction helps reveal the authentic trajectory of literary development.

Key words: medieval Chinese literature, multicultural belief, Buddhist hagiography, Daoist hagiography, interaction

① 黄侃：《中国文学概谈》，载陈引驰校订：《文心雕龙札记》，上海：华东师范大学出版社，1996年，第287—289页。

② 朱东润：《中国传叙文学之变迁 八代传叙文学述论》，第300页。

③ 吉川忠夫：《六朝精神史研究》，王启发译，南京：江苏人民出版社，2012年，“中文版序”第1页。