

“三朝高僧传”中的竹林寺

金 建 锋

提 要：竹林寺是我国古代众多寺院中最早用来命名的一类，在佛教史上有着一定地位和影响。文章首先对竹林寺命名来源进行考辨；次则就竹林寺在“三朝高僧传”中记载情况差异分析，得出“三朝高僧传”编撰者对于竹林寺记载最大变化是：由传记性的真实竹林寺变为掺杂具有传说故事性色彩的竹林寺。这种变化模式典型反映了中国传统史学的一个特色；最后探讨了其产生三个原因。

金建锋，江西永丰人，上海师范大学人文与传播学院 06 级在读博士研究生。

主题词：竹林寺 梁传 唐传 宋传

竹林寺是我国古代众多寺院中最早用来命名的一类，至今一些地方还存在^①，曾在佛教史上有着一定地位和影响。关于我国竹林寺的情况，在一些佛书和官方史传中有记载，但不是很多，主要集中在佛家编撰的各代高僧传中，由于对竹林寺记载的不同变化情况，故有必要将竹林寺与高僧传记载做一比较研究。本文旨在理清“三朝高僧传”^②记载竹林寺一些情况及差异变化原因。

—

我们有必要先了解我国竹林寺命名来源。陈寅恪先生在《〈三国志·曹冲华佗传〉与佛教故事》中对“竹林七贤”之“竹林”作了十分详尽的解释，认为是由假托佛教名词而来：

寅恪尝谓外来之故事名词，比附于本国人物事实，有似通天老狐，醉则见尾。如袁宏《竹林名士传》、戴逵《竹林七贤论》、孙盛《魏氏春秋》、臧荣绪《晋书》及唐修《晋书》等所载嵇康等七人，固皆支那历史上之人物也。独七贤所游之“竹林”，则为假托佛教名词，即“velu”或“veluvana”之译语，乃释迦牟尼说法处，历代所译经典皆有记载，而法显（见《佛国记》）、玄奘（见《西域记》九）所亲历之地。^③

上述陈先生阐述“竹林”之来由的观点极具高见，但是就阐释“竹林七贤”之来由而言，已经引起许多学者反驳，其中论述最充分者乃王晓毅的《竹林七贤考》，通过检索《大正藏》的相关译名、实地考察遗址并综合分析文献资料后得出结论：东汉至西晋时期汉译佛经中的释迦牟尼说法处“竹林”，大多数译为“竹园”，有关“竹林七贤”系东晋士人附会佛教典故的观点值得商

榷^④。“竹林七贤”之“竹林”是不是来自“外来之故事名词”，还值得进一步探讨。但作为佛教历史上的竹林寺之“竹林”，采自释迦牟尼说法处“竹林”，无疑是竹林寺在中土命名立足的主要来源之一。任何宗教都有圣迹崇拜，佛教也不例外。据佛教经典记载，竹林之处多为佛教圣者进行说法之地，陈先生也已经言明，此不赘述。圣迹崇拜，是佛教活动的重要内容，是人们宗教信仰和宗教情感的一种心理折射，在佛教的传播发展中，起着重要的作用。张弓先生认为中国佛寺命名主要有三类，其中对于第一类记载为：“伴随佛寺民族风格的形成，出现中夏寺名文化。一类佛寺命名，以史传传说、佛寺地望、寺象风物、檀主名氏为主要倾向。……这一类命名，将寺名所蕴含的史传故事、地望特征、风物景致、檀主家世等，附丽佛寺之上，赋中夏伽蓝以多样的文化色彩和厚重的斯土斯民情结。”^⑤此种圣迹崇拜所导致中土命名竹林寺的方式应属于史传传说之类。

关于我国古代竹林寺命名，其实还有一个来源，就是寺院周围确实有竹林才命名为竹林寺的情况。释赞宁《宋传》卷八《习禅一》《唐润州竹林寺昙瑾传》云：“释昙瑾，俗姓顾氏，吴郡人也……后止于竹林之隈，葺宇簷缶而告老焉。”^⑥此篇前后文意思来看，释昙瑾所立竹林寺，乃是因为此寺院在竹林之附近。此种方式应属于寺象风物之类。

总之，对于竹林寺命名，据我国佛教文献所载，以史传传说所蕴含的圣迹故事为主，纯以寺象风物命名的只占极少。不少情况是两者兼有之。

二

高僧传是佛教精英阶层的传记汇集，是记录僧人的

总传。“三朝高僧传”都有记载竹林寺高僧的事迹，为我们研究竹林寺提供了依据。

（一）释慧皎《梁传》

1. 卷六《义解三》《晋庐山释昙邕传》云：

释昙邕，姓杨，关中人……后往荆州卒于竹林寺^⑦。

2. 卷六《义解三》《晋吴台寺释道祖传》附见《昙顺传》云：

（释昙）顺本黄龙人，少受业什公，后还师远。蔬食有德行。南蛮校尉刘遵，于江陵立竹林寺请经始。远遣徒焉^⑧。

3. 卷八《义解五》《齐荆州竹林寺释僧慧传》云：

释僧慧，姓皇甫，本安定朝那人，高士谧之苗裔。先人避难寓居襄阳，世为冠族。慧少出家，止荆州竹林寺事昙顺为师。顺庐山慧远弟子，素有高誉。慧伏膺以后专心义学。至年二十五，能讲涅槃、法华、十住、净名、杂心等^⑨。

4. 卷八《义解五》《齐京师谢寺释慧次传》云：

释慧次，姓尹，冀州人。初出家为志钦弟子。后遇徐州释法迁解贯当世，钦乃以次付嘱。仍随迁，南至京口止竹林寺^⑩。

5. 卷八《义解五》《梁荆州释慧球传》云：

释慧球，本姓马氏，扶风郡人，世为冠族。年十六出家，住荆州竹林寺事道馨为师，禀承戒训，履行清洁^⑪。

6. 卷十二《亡身》《宋京师竹林寺释慧益传》云：

释慧益，广陵人。少出家随师止寿春。宋孝建中，出^⑫都憩竹林寺。精勤苦行，誓欲烧身，众人闻者，或毁或赞^⑬。

7. 卷十三《经师》《宋安乐寺释道慧传》云：

释道慧，姓张，寻阳柴桑人。年二十四出家，止庐山寺……晚移朱方竹林寺^⑭。

以上《梁传》共载竹林寺总计 7 条。从朝代来看，晋代，2 条；宋代，2 条；齐代，2 条；梁代，1 条。此或许可以说明，竹林寺一落户我国，就在各个朝代有所传递。从分科来看，义解，5 条；亡身，1 条；经师，1 条；在一个义学盛行的时代，竹林寺高僧一定程度上反映了此种风气盛行。从竹林寺分布来看，主要有荆州竹林寺（4 次）、京口竹林寺（2 次^⑮）、京师即建康竹林寺（1 次）。荆州竹林寺可以说是当时一大名寺，从上述材料我们知道荆州竹林寺一建立，释慧远弟子释昙顺、释昙邕前往说法，这提高了竹林寺的名望，所以有释僧慧往求学，连北方的释慧球都不远万里而至，荆州竹林寺俨然已经成为南方庐山之外的一个义学场所。荆州与庐山相距不远，便利了两地佛学的交往和影响。至于京口竹林寺，《南史·宋本纪上第一》卷一载：“宋高祖武皇

帝，讳裕，字德舆，小字寄奴，彭城县绥舆里人……晋氏东迁，刘氏移居晋陵丹徒之京口里……尝游京口竹林寺，独卧讲堂前，上有五色龙章，众僧见之，惊以白帝。帝独喜曰：‘上人无妄言。’”^⑯宋高祖刘裕是此地人，对于一个谶纬盛行的时代来说，他在此寺显现出有帝王之相的异迹，那么此寺在刘宋时期地位应当比较突出。由于丹徒离京师建康比较近，两地来往还是比较密切。京师竹林寺，在僧传中名气不大，但是《南齐书·本纪第八》卷八载：“中兴元年春三月乙巳，即皇帝位，大赦改元……五月乙卯，车驾幸竹林寺禅房宴群臣。”^⑰可见在上层社会中，还是为统治者所熟悉。由于京师的特殊地理优势，所以释慧益的烧身行为，得到了皇帝和众多信士的见重。此外，还有如广州竹林寺，齐武帝时，沙门释僧猗于此寺请外国法师僧伽跋陀罗译出《善见毗婆沙律》十八卷^⑱。

还需要值得一提的是，在释宝唱撰《比丘尼传》中，也有 2 条有关在竹林寺修行的尼传。卷一《洛阳竹林寺竺净捡尼传一》云：“净捡，本姓种，名令仪。彭城人。……同其志者二十四人，于宫城西门共立竹林寺。未有尼师，共咨净捡……晋土有比丘尼亦捡为始也。”^⑲此竹林寺为当时西晋京师竹林寺即洛阳竹林寺，此寺建立乃是中土尼寺之始。其命名无疑与竹林乃佛教圣者说法有关。从传文内容和年代来看，净捡后来活动都在东晋，而驻锡地有可能是徐州，如受具戒于“泗”^⑳，可能由于北方混战，胡族统治，净捡回到家乡，她在徐州的住寺为竹林寺^㉑。卷二《山阳东乡竹林寺静称尼传二十八》云：“静称，本姓刘，名胜，谯郡人也。戒业精苦，诵经四十五万言。寺傍山林，无诸嚣杂。游心禅默，永绝尘劳。曾有人失牛，推寻不已。夜至山中，望寺林火光炽盛，及至都无。常有一虎，随称去来。称若坐禅，蹲踞左右。寺内诸尼若犯罪，失不时忏悔，虎即大怒，悔罪便悦。”^㉒从尼传内容看，此寺附近，确有竹林，命名竹林寺可以理解。从此寺神光来看，似乎此寺具有神异，又带上了佛教圣寺色彩。

（二）释道宣《唐传》

1. 卷九《义解五》《隋江表徐方中寺释慧暄传》云：

释慧暄，姓周氏。其先家本汝南，汉末分崩避地江左……今为义兴阳羨人也。……于是将游京邑，途次朱方，遇竹林寺诂法师，雅相嗟赏，乃依止出家，为十戒和上^㉓。

2. 卷二十六《感通上》《齐邺下大庄严寺释圆通传》云：

释圆通，不知氏族。少出家，泛爱通博，以温敏见称，住邺都大庄严寺。……客僧……“颇曾往鼓山石窟寺不？小僧住下舍小寺，正在石窟北五里，当绕涧驿东，有一小谷，东即竹林寺，有缘之次念

相访也。”^④

3. 卷二十六《感通上》《隋蜀部灌口山竹林寺释道仙传》云：

释道仙，一名僧仙，本康居国人。以游贾为业，往来吴蜀……投灌口山竹林寺而出家焉^⑤。

《唐传》记载有关竹林寺情况比较少，仅有 3 条。第 1 条表明朱方即京口竹林寺，也有义解高僧驻锡。后两条具有几个新特点：其一，北方有鼓山竹林寺高僧事迹传播。其二，蜀部也有竹林寺，表明竹林寺分布各地广泛。其三，从分科看，出现在感通这一科开始出现。其四，从《释圆通传》行文内容来看，非现实中竹林寺出现在僧传中，竹林寺成了僧传中神圣之地。

（三）释赞宁《宋传》

1. 卷八《习禅一》《唐润州竹林寺昙瑾传》云：

释昙瑾，俗姓顾氏，吴郡人也……后止于竹林之隩，葺宇簞缶而告老焉^⑥。

2. 卷八《习禅一》《唐睦州龙兴寺慧朗传》云：

学者既多，颖脱则开元寺道饮慧祐道禅、龙兴寺辩海、宁国寺进玉、越州宝林寺有沛远整、杭州竹林寺一行等，并传朗之法，相继若瓜瓞然^⑦。

3. 卷十《习禅三》《唐荆州天皇寺道悟传》云：

释道悟，姓张氏，婺州东阳人也。……年二十五，依杭州竹林寺大德具戒^⑧。

4. 卷十六《明律三》《后唐杭州真身宝塔寺景霄传》云：

释景霄，俗姓徐氏，丹丘人也……武肃王钱氏，召于临安故乡，宰任竹林寺^⑨。

5. 卷二十一《感通四》《唐五台山竹林寺法照传》云：

释法照，不知何许人也。大历二年，栖止衡州云峰寺。勤修不懈，于僧堂内粥钵中忽睹五彩祥云，云内现山寺。寺之东北五十里已来有山，山下有涧，涧北有石门，入可五里有寺，金榜题云大圣竹林寺。……自后，照又依所见化竹林寺题额处建寺一区。庄严精丽，便号竹林焉^⑩。

6. 卷二十二《感通五》《后晋巴东怀濬传》云：

释怀濬者，不知何许人……时荆南大校周崇宾谒之，书遗曰：“付皇都勩。尔后入贡，因王师南讨，遂紮南府，终就戮也。”押牙孙道能谒之，书字曰：“付竹林寺。”其年物故，营葬于古竹林寺基也^⑪。

7. 卷二十二《感通五》《后晋襄州亡名传》云：

释亡名，不知何许人也。……法本云：“出家习学，即在邳都西山竹林寺，寺前有石柱，他日有暇必请相访。”^⑫

8. 卷二十五《读诵二》《唐幽州华严和尚传》云：

释华严和尚，不知名氏，居在幽州城北……华严曰：“勿去余处，但送往州西马鞍山竹林寺内施僧。”^⑬

以上所见《宋传》中有 8 条。其中第 6 条，从行文内容来看，可以补充说明，荆州竹林寺以前确实存在，在后晋寺院不存，只有故基，所以不列入统计范围，那么还有 7 条进行分析。朝代来说，唐代 5 条、后唐 1 条、后晋 1 条。从分科来看，习禅 3 条、明律 1 条、感通 2 条、读诵 1 条。这个出现次数可以说明以下几点：一，习禅出现多，与当时禅学兴盛的形势一致。感通之多，是《唐传》中竹林寺神圣化的延续。从竹林寺分布来看，分别有润州竹林寺、杭州竹林寺、五台山竹林寺、邳都西山竹林寺、幽州马鞍山竹林寺。此说明竹林寺在一些新的地域得到了命名。其中杭州竹林寺出现次数最多，有 3 次；杭州竹林寺的兴盛有自身原因。释一行继承释法朗禅学，释法朗乃当时有名高僧，无形中抬高了杭州竹林寺地位。杭州又具有特殊的地理优势，经济发达、交通便利。自钱氏入主吴越，以杭州为中心，大力崇佛，杭州竹林寺自然受到了重视。润州竹林寺是因为在竹林附近而立，具有偶然性，但并不排除立寺者具有双重含义。五台山竹林寺，是因为高僧释法照多次目睹非现实的圣寺竹林寺，乃根据所见而立竹林寺。邳都竹林寺和幽州竹林寺都具有神异色彩。

上述是对“三朝高僧传”记录竹林寺的有关高僧及所在地区的佛教情况，以《梁传》和《宋传》比较多。所以，高僧传既为我们提供了竹林寺佛教的情况，又记录了其发展变化情况，有助于我们由点及面和纵向与横向相结合统一考察，为研究竹林寺提供了材料和线索，有重要的史料价值。

三

“三朝高僧传”的编撰者对竹林寺都有一定关注，说明竹林寺在中国佛教史上起了一定的作用。把“三朝高僧传”记载竹林寺情况结合起来看，可以总结几点：首先竹林寺在我国流传久远、地理分布广泛。自晋代以来各朝代，僧传对竹林寺都留下了一些记载。地域分布不分南北，既有京师等便利之地，也有蜀川等偏远之处。从记载次数来看，有两寺相对具有盛名，即荆州竹林寺和杭州竹林寺。其次，从分科来看，十科之中，几乎每科都有。但其中也有相对集中之科，即义解和习禅，这符合各自历史时期佛教发展的趋向。再次，寺由人弘，竹林寺的留名离不开高僧的求法、弘法活动，求法、弘法之处，往往是佛教在某处得到发展的条件之一。

但是比较“三朝高僧传”编撰者对于竹林寺记载最大变化是：由传记性的真实竹林寺变为掺杂具有传说故事性色彩的竹林寺。《梁传》中，在释慧皎笔下都是传记

性的笔调，竹林寺是高僧求学、传法场所。《唐传》中《释圆通传》，竹林寺以传说故事性色彩出现。然而，《宋传》中，有三篇僧传中，竹林寺都带有传说故事色彩。后两僧传中，此类故事除一篇在读诵科外，其余都在感通科。

《唐传》之《释圆通传》，其文太长，兹不引出。读此传，我们可以发现，此篇并不像其他僧传那样，开篇介绍传主姓氏、籍贯等传主情况之后，详述传主求学、游学、传法等事迹。而是笔锋一转，用大量篇幅来述记其善待一客僧，由客僧引出鼓山竹林寺，于是顺理成章的把重点放在释圆通所见之竹林寺，此寺就好像是在一世外桃源之处。入寺方法、寺貌、寺内和尚“眉面峰秀，状类梵僧”、出寺等都具有神异色彩。从所叙述内容看来，此寺完完全全是一虚幻之中仙寺。对于此仙寺，作者极力想证明其真实，此篇结尾有“识者评云”云：

前者举驽驱僧，假为神怪，令通独进，示现有缘耳。言大和上者，将不是宾头卢耶？《入大乘论》：尊者宾头卢罗睺罗等十六诸大声闻，散在诸山渚中。又于余经亦说，九十九亿大阿罗汉，皆于佛前取筹住寿于世，并在三方诸山海中，守护正法。今石窟寺僧，每闻异钟呗响，洞发山林，故知神宫仙寺不无其实。

余往相部寻鼓山焉，在故邺之西北也，望见横石，状若鼓形。俗谚云：石鼓若鸣，则方隅不静。隋末屡闻其声，四海沸腾，斯固非妄。左思《魏都》云：“神钲迢递于高峦，灵响时警于四表”是也。自神武迁邺之后，因山上下并建伽蓝，或樵采陵夷，工匠穷凿，神人厌其喧扰，捐舍者多，故近代登临，罕逢灵迹。而传说竹林，往往殊异，良由业有精浮，故感见多矣。

近有从鼓山东面而上，遥见山巅大道，列树青松，寻路达宫，绮华难纪，珍木美女相次欢娱，问其丈夫，皆云适往少室，逼暮当还。更进数里，并是竹林，寻径西行，乃得其寺。众僧见客，欢遇承迎，供给食饮，指其归路，乃从山西北下，去武安县不过十数里也。

暨周武平齐，例无别服。邺东夏坊有给事郭弥者，谢病归家，养素闾巷，洽闻内外，慈济在怀，先废老僧，悉通收养，宅居读诵，忽闻有扣门者，令婢看之，见一沙门执锡擎钵，云：“贫道住鼓山竹林寺，逼时乞食。”弥近门声接，乃遥应曰：“众僧但言乞食，何须诈圣？”身自往观，四寻不见。方知非常人也。悔以轻肆其口，故致圣者潜焉。

近武德初年，介山抱腹岩有沙门慧休者，高洁僧也，独静修禅，忽见神僧三人在佛堂侧。休怪之，谓寻山僧也，入房取坐具，将往礼谒。及后往诣，

神僧中小者抱函在前，大者在后乘虚，冉冉南趣高岭，白云北迎，奄蔼不见。后经少时，又见一僧东趣岩壁，休追作礼。遂入石中。此岩数有钟鸣，依时而扣，虽蒙声相不及言令，斯亦感见参差，不可一准。大略为言，岩穴灵异，要惟虚静。必事喧杂，希闻奇相矣。^④

作者通过此评极力表达了一个意思就是神宫仙寺的真实性。开始引经据典，其后实地考察，最后以三个不同时代相传事迹来说明像鼓山竹林寺之类的寺庙持续存在。可以说人证、物证俱全，那么如此具有信服力的仙寺自然在僧侣信士中得到崇信。有意思的是释道宣仍在《道宣律师感通录》中交代鼓山竹林寺的来历（也见于《法苑珠林·敬塔篇》卷第三十八）载：

鼓山竹林寺，名迦叶佛时造。周穆王于中更重造寺，穆王佛殿并及塑像，至今现存。山神从佛请五百罗汉住此寺中，即今现有二十圣僧。绕寺左侧，现有五万五通神仙供养此寺僧^⑤。

作者如此不厌其烦地述说鼓山竹林寺，可见此寺在一段时期内产生了很深远的影响。此种类型的故事同样存在于释赞宁所撰《宋传》中，卷二十二《释亡名传》看起来好像《唐传》之《释圆通传》的翻版，只不过在于人物和地点的不同。我们看作者系、通：

系曰：“入竹林僧，何人也？”通曰：“遇仙之士，亦仙之士，圣寺之游，岂容凡秽？一则显圣寺之在人间，一则知圣僧之参缁伍。无轻僧宝，凡圣混然。此传新述于数人，振古已闻于几处。且如此齐武平中，释圆通曾瞻讲下僧病，其僧夏满病差，约来邺中鼓山竹林寺，事迹略同。此盖前后到圣寺也。”^⑥

在此论中，释赞宁强调僧人的修行，只有修行高的僧侣才能遇到仙人、仙寺。仙人、仙寺就在人间，并且毋庸讳言地表明与鼓山竹林寺事迹略同。卷二十一《释法照传》的故事类型基本相同，都好像一部天国游览记，过后不知所处。只不过情节安排有些变化，主要不同在于竹林寺出现是在一种空中楼台式幻境，而不是前面的世外桃源式。对于此传，作者同样有系、通：

系曰：佛成就三身，必居三土。显正依报庄严故。菩萨未沾国土名，但云住处。修净佛国因，随生佛家，故《华严经》有《菩萨住处品》焉。经云：“唯佛一人居净土”，此下不僭上也。若《八字陀罗尼经》云：“文殊大愿力，与佛同境界。”境界净则说法净，则三土义齐也。问：“诸经中佛住王舍城等可非住处邪？”通曰：“此义同名别，或可上得兼下也。又如兜率宫院是补处净域，宝陀落、清凉支提等山，皆是菩萨净识所变刹土也。若然者，净土与住处义同名异耳。如法照入竹林圣寺，见文殊净境

也，诸于山岭见老人童子等，则秽土见圣人。”^⑧

由上述材料，我们发现，释赞宁与释道宣一样，在强调虚幻中的竹林寺存在真实性，强调圣寺的存在。释赞宁突出僧人的修行，修行高才能看到圣寺。此类竹林寺所代表的圣寺，无疑是作者心目中的理想国佛寺形象。两位作者对竹林寺的大力渲染，添加传说故事色彩，使竹林寺由一个传记性真实寺院走向神圣化。从叙事方式看，这种变化典型反映了中国传统史学的一个特色。我们知道，从体裁上诸僧传都是模仿《史记》以来的纪传体模式，那么其叙事方式无疑也受到其影响。竹林寺的变化模式，我们可以在《史记》中找到源头。《史记》有在叙事中借用古代故事传说。如《史记·高祖本纪》载：“高祖，沛丰邑中阳里人，姓刘氏，字季。父曰太公，母曰刘媪。其先刘媪尝息大泽之陂，梦与神遇。是时雷电晦冥，太公往视，则见蛟龙于其上。已而有身，遂产高祖。”^⑨如果从历史真实性来说，肯定不能当作信史，但是在当时人们流传可信度而言，可能的确作为真实可信的事实，所以司马迁在叙事中借用一些故事传说进行适当的修改，既适应了民众的心理需求，也增加了《史记》的文学性。同样，竹林寺的变化，在佛教对广大信士的传播中，越传越真，以致时人当成事实看待，而僧传作者在此基础上进行了某些加工改造。所以说，竹林寺的变化模式，典型反映了中国传统史学的一个特色。

然而，佛教在中国流传中，为什么会是竹林寺，而不是其他一些寺院呢？我们可以从以下几个方面来考虑。

首先，竹林寺具有使其神化升华的故实是先决原因。竹林精舍是天竺最早的僧园之一，又称竹园精舍，是古印度最初的寺院，迦兰陀长者献其竹园，摩揭陀国王频毗娑罗建立精舍，供释迦居住和讲法，这一“竹林”之名传播中土，凭借译经者对内典的传译。法显（约337—422）是去天竺取经的我国第一人，他归国后撰成《佛国记》，是现存对中外陆海交通的最早详细记录，其中就有关于迦兰陀长者竹林精舍的记载^⑩。其后玄奘《大唐西域记》等都有关于竹林精舍的记录，以《百缘经》中保留了佛陀在该处生活传法及其行事的记载最多。随着佛教中国化，佛陀神圣化，那么就给予竹林寺带上了许多神圣色彩，所以中国僧人在创作佛教故事时会借用到竹林寺之名，这也是竹林寺在中国佛寺得到命名的先决原因。

其次，竹林精神与中国士人精神相符。竹与士人精神的关系源远流长，对于清雅高洁之士来说，竹均是最美好的理想寄托。用竹来代表我国传统士人精神品质在先秦时期就已经初步形成。以竹喻高尚品德，古已有之，在《卫风·淇奥》中有“瞻彼淇奥，绿竹猗猗。”毛序：“美武公之德也。有文章，又能听其规谏，礼自防，故能入相于国，美尔作是诗也。”^⑪以竹节之“节”喻士人精

神之操守，出现也很早，《说文》云：“节，竹约也，从竹，即声。”段玉裁注：“约，缠束也。竹节如缠束之状，引申为节省、节制、节义字。”^⑫由此，我们也就理解魏晋南北朝时期，名士们对竹林的特殊偏爱。“竹林七贤”的冠名，表明竹林已经成为当时玄学名士谈玄的象征。受其影响，社会上名士对高僧的评价，也以“竹林七贤”来比附。《梁传》卷一《晋长安竺昙摩罗刹（竺法护）传》云：“后孙绰制《道贤论》，以天竺七僧，方竹林七贤，以护匹山巨源。论云：‘护公德居物宗，巨源位登论道。二公风德高远，足为流辈矣。’其见美后代如此。”^⑬竹林俨然已经成为玄学名士和佛教高僧的共同美好象征。佛教在中国化过程中，首先要获得以士大夫为主的统治阶级的支持，那么竹林精神与中国士人精神的契合，恰恰为两者找到了一个共同点，所以高明的僧传作者把竹林寺作为一个神化的样板。这同时说明了为什么同样是印度佛教史上有名的圣寺如祇洹寺等，在我国得不到广泛命名。

再次，佛教在走向世俗化的过程中，需要一些传奇故事性的佛教传说来吸引广大信士。释慧皎把《神异》安排在“十科”第三，有二卷，说明他对此科的重视，在论中说到：“神道之为化也，盖以抑夸强，摧侮慢。挫凶锐，解尘纷。至若飞轮御宝，则善信归降。竦石参烟，则力士潜伏。当知至治无心，刚柔在化。”^⑭指出神异对于“善信归降”，在佛教传播教化的神奇作用。释道宣把《感通》安排在第六，有三卷，不论从卷数还是对高僧传主的记载大大增多，指出“然则教敷下土，匪此难弘。先以威权动之，后以言声导之，转发信然，所以开萌渐也”^⑮，看到了《感通》对吸引佛教信徒的重要作用。释赞宁也把《感通》放在第六，但达五卷之多，比前两僧传所占份量都大。他在论中指出“若夫能感所通，则修行力至，必有天神给侍是也。能通所感，则我施神变，现示于他是也。能所俱感通，则三乘极果，无不感通也。”^⑯强调高僧佛教修养对于感通所现的关键作用。不管对于出家的僧侣还是在家的信众，都具有一种推动力。高僧传作者对竹林寺的改造，也许就是张伟然先生所说“中国僧人还能利用印度佛教的某些元素创作出完全本土化的佛教传说”。^⑰

综上所述，释慧皎在《梁传》中《神异》未有对竹林寺进行神化的篇章，可以归结于当时竹林寺的影响还不广泛。而释道宣、释赞宁的不谋而合，由于竹林寺的自身所蕴含的象征意义被流传开来，也说明竹林寺的传说已经广泛流传，在僧传中的这种记载可以说是继承传统叙事方式上一种时势使之然的行为，所以在一些篇章出现了不少看起来与僧传不相符合的不能看做是信史的神异记载。一句话，竹林寺在“三朝高僧传”中的掺杂神化色彩变化是佛教历史双向选择的必然结果，是中外

文化结合的产物。通过对竹林寺命名来源、“三朝高僧传”对竹林寺记载的考察以及原因探究，我们可以说高僧传研究为竹林寺佛教研究提供了一定的社会和文化背景材料，竹林寺作为个案为中国佛教史研究提供了新思路。

（责任编辑：無 邑）

- ①如当今泰山名刹——竹林寺。马爱云：《佛教圣地竹林寺》，杭州：《风景名胜》2004年第5期，第12页。
- ②笔者把梁代释慧皎《高僧传》（简称《梁传》）、唐代释道宣《续高僧传》（简称《唐传》）、宋代释赞宁《宋高僧传》（简称《宋传》），三传合称“三朝高僧传”。
- ③陈寅恪：《寒柳堂集》，上海：上海古籍出版社1980年版，第161页。
- ④王晓毅：《竹林七贤考》，北京：《历史研究》2001年第5期，第90页。
- ⑤张弓：《汉唐佛寺文化史》，北京：中国社会科学出版社1997年版，第4页。
- ⑥释赞宁撰，范祥雍点校：《宋高僧传》，北京：中华书局1987年版，第182页。
- ⑦释慧皎撰，汤用彤点校：《高僧传》，北京：中华书局1992年版，第237页，下同版本，不再标出。
- ⑧《高僧传》，第238页。
- ⑨《高僧传》，第321页。
- ⑩《高僧传》，第326页。
- ⑪《高僧传》，第333页。
- ⑫按：据后文在建康钟山烧身，我们可知此处“出”应为“入”，才合标题与内容。
- ⑬《高僧传》，第453页。
- ⑭《高僧传》，第500页。
- ⑮《宋书·州郡志一·南徐州》记载朱方乃丹徒古名，所以乃同一竹林寺，见：沈约：《宋书》，北京：中华书局1974年版，第1039页。
- ⑯李延寿：《南史》，北京：中华书局1975年版，第1页。
- ⑰萧子显：《南齐书》，北京：中华书局1972年版，第113页。
- ⑱释僧祐撰，苏晋仁，萧鍊子点校：《出三藏记集》，北京：中华书局1995年版，第63页。
- ⑲释宝唱：《比丘尼传》，见：《高僧传合集》，上海：上海古籍出版社1991年版，第963页。
- ⑳《晋书·地理志下·徐州》，徐州有泗水。见：房玄龄等撰：《晋书》，北京：中华书局1974年版，

第451页。

- ㉑可参见徐建国，黄景坤：《徐州竹林寺与中国第一尼僧》，南京：《江苏地方志》2005年第6期，第55页。
- ㉒释宝唱：《比丘尼传》，见：《高僧传合集》，上海：上海古籍出版社1991年版，第968页。
- ㉓释道宣：《续高僧传》，见：《高僧传合集》，上海：上海古籍出版社1991年版，第174页（下同此书）。
- ㉔释道宣：《续高僧传》，见：《高僧传合集》，第324页。
- ㉕释道宣：《续高僧传》，见：《高僧传合集》，第327页。
- ㉖释赞宁撰，范祥雍点校：《宋高僧传》，北京：中华书局1987年版，第182页（下同此书）。
- ㉗《宋高僧传》，第188页。
- ㉘《宋高僧传》，第231页。
- ㉙《宋高僧传》，第401页。
- ㉚《宋高僧传》，第541页。
- ㉛《宋高僧传》，第563页。
- ㉜《宋高僧传》，第564页。
- ㉝《宋高僧传》，第634—635页。
- ㉞释道宣：《续高僧传》，见《高僧传合集》，第325—326页。
- ㉟释道宣：《道宣律师感通录》，见：《大藏经》（第52册），台湾：财团法人佛陀教育基金会2001年版，第439页。
- ㊱《宋高僧传》，第565页。
- ㊲《宋高僧传》，第542页。
- ㊳司马迁：《史记》，北京：中华书局1982年版，第341页。
- ㊴释法显撰，章巽校注：《佛国记（即法显传）》，上海：上海古籍出版社1985年版，第113页。
- ㊵王先谦撰，吴格点校：《诗三家集疏》，北京：中华书局1987年版，第265页。
- ㊶许慎撰，段玉裁注：《说文解字》，上海：上海古籍出版社1981年版，第189页。
- ㊷《高僧传》，北京：中华书局1992年版，第24页。
- ㊸《高僧传》，第398页。
- ㊹释道宣：《续高僧传》，见：《高僧传合集》，上海：上海古籍出版社1991年版，第352页。
- ㊺《宋高僧传》，第576页。
- ㊻张伟然：《竹林寺与桃花源》，见：《觉群·学术论文集》（第三辑），北京：宗教文化出版社2004年版，第197页。