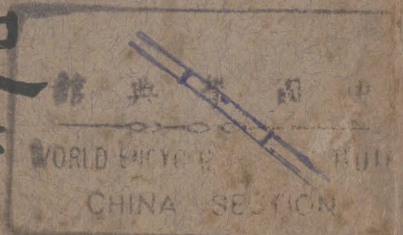
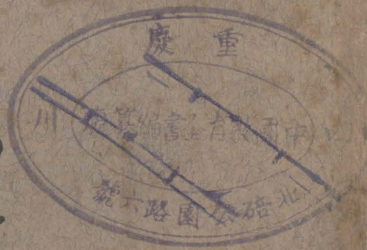


佛學叢書

漢魏兩晉南北朝佛教史 下

湯用彤撰



本館自教育全書編纂處合作終止後分還本館者



上海图书馆藏书

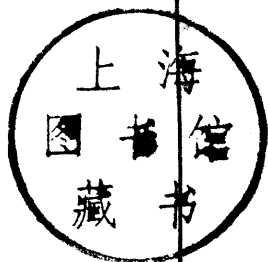


A541 212 0001 45978

湯用彤撰

佛學叢書  
漢魏兩晉南北朝佛教史  
下

商務印書館發行



## 第十三章 佛教之南統

劉裕篡位之歲（四二〇）在北魏道武帝拓拔珪即位之十二年。其後約二十年，元魏統一北方。自是成南北對峙之局者，幾將一百五十年。（陳亡於五八九年）其間南北風化，顯有殊異。南方自永嘉衣冠南渡以來，繼承三國以來之學風。迨至宋初，士大夫仍尊玄談。宋書言羊玄保二子，太祖賜名曰咸，曰粲，謂玄保曰：「欲令卿二子有林下正始餘風。」王微與何偃書曰：「卿少陶玄風，淹雅修暢，自是正始中人。」南史言何尚之謂王球：「正始之風尚在。」趙甌北論南朝習尚云：「至梁武帝，始崇尚經學。然魏晉之習，依然未改，且又甚焉。風氣所趨，積重難返，直至隋平陳之後，始掃除之。」廿見

二史劄記。詳察羅什慧遠之後，南北佛學，亦漸分途。南統偏尚義理，不脫三玄之軌範。而士大夫與僧徒之結合，多襲支道林。許詢之遺風。佛陀跋多羅之在建業鬪場寺，宋僧弼與寶林書云：「鬪場禪師，甚有大心，便是天竺王何風流人也。」祐錄本傳。比佛教禪匠於輔嗣平叔之風流，人士之所向可知。南朝佛法之隆盛，約有三時。一在元嘉之世，以謝康樂爲其中巨子，謝固文士而兼擅玄趣。一在南齊竟

登記號數	2157-2
分類號數	194.09
卷者號數	171

陵王當國之時，而蕭子良亦並獎勵三玄之學。一在梁武帝之世，而梁武亦名士，篤於事佛者。佛義與玄學之同流，繼承魏晉之風，爲南統之特徵。爰本斯旨，述其大事，而以其其他支節附見焉。南朝譯經亦不少，然少特要之關係。如晉末出華嚴經。至南北朝末年，始盛行。且北人習之較多焉。

**宋初諸帝與佛法** 溯自兩晉，佛法隆盛以來，帝王間有崇奉釋教者。如東晉明帝哀帝簡文孝

武爲其著者。恭帝深信浮屠道，鑄貨千萬，造丈六金像於瓦官寺，迎之步從十餘里。晉書本紀。宋高祖劉

裕雄才大略，以布衣位至天子，雖聞其與僧人交遊。高僧傳謂其優禮慧嚴，僧導。然以戎衣定天下，未嘗獎挹佛法。

史載晉安帝時冀州道人釋法稱告其弟子曰，嵩神言江東有劉將軍，漢家苗裔，當受天命。南史本史，建康實錄，

及高僧傳。此疑係劉裕篡位時勸進者所陳符瑞多條之一，然其假口於僧徒，亦可覘朝廷之頗重佛法也。

宋代佛法，元嘉時極有可觀。其時文人如謝顏，康樂與延年。辯明佛理，所論爲神滅，爲頓漸，蓋均玄談

也。而文帝一朝，亦爲清談家復起之世。帝雅重文教，思弘儒術，立四學。雷次宗主儒學，何尚之主玄學。

何承天主史學，謝元主文學。此不但列玄學爲四科之一，而雷次宗乃慧遠弟子，何尚之則贊揚佛法

者也。當時宰輔，如王弘、彭城王義康、范泰、何尚之，均稱信佛，皆一時名士也。而謝靈運、顏延之亦列朝班。元嘉以文治見稱，而佛家義學，固亦此文治之重要點綴也。

佛法既上流人士所提倡，寺塔之建造，因益增多。元嘉中都中造寺見於紀載者，已有十五。

建康實錄

戴竹林清園、嚴林永豐、南林竹園、上定林及延壽入寺。景定建康志有能仁一寺。至正金陵新志有崇福善居二寺。高僧傳有宋熙天竺二寺。比丘尼傳有王國寺。高僧傳有靈味寺。均元嘉年中立。

其不可考見者，當

尤衆多。出家爲僧者，當亦更多。而其不守清規者，應亦不少。故元嘉十二年丹陽尹蕭摩之奏曰，

佛化被於中國，已歷四代。形像塔寺，所在千數。進可以繫心，退足以招勸。而自頃以來，情敬浮末，不以精誠爲至，更以奢競爲重。舊宇頽弛，曾莫之修。而各務造新，以自媵尙。甲第顯宅，於茲殆盡。材竹銅綵，糜損無極。無關神祇，有累人事。違中越制，宜加裁檢。不爲之防，流遁未息。請自今以後，有欲鑄銅像者，悉詣臺自聞。興造塔寺精舍，皆先詣所在二千石通辭。郡依事列言本州。須許報，然後就功。其有輒造寺舍者，皆依不承用詔書律。銅宅林苑悉沒入官。

書上詔可。又沙汰沙門罷道者數百人。

宋書天竺傳。

據高僧傳釋慧嚴傳所載，當京尹蕭摩之上書時，文帝曾以之詢侍中何尚之、吏部郎中羊玄保。

尙之答言有曰，

渡江以來，則王導周顛庾亮王濛謝尙郗超王坦王恭僧傳慧持傳引及。王謐郭文謝敷戴逵許詢及亡

高祖兄弟，當指尙之曾祖充及準。

王元琳昆季范汪甯之父。

孫綽張玄殷顛，或宰輔之冠蓋，或人倫之羽儀，或

置情天人之際，或抗迹烟霞之表，並稟志歸依，厝心崇信。文詳見廣弘明集。

據此士大夫信教爲兩晉大法昌明主因之一。而佛理談玄，二方同趣，則又文人學士崇奉之由。而觀乎宋文帝當時謂何尙之曰，

三世因果，未辨厝懷。而復不敢立異者，正以卿輩時秀，率所敬信故也。

卽此可知玄風清談既盛，佛教乃興。士大夫既以談理相尙，帝王亦不得立異。高僧傳又載時顏延之與慧嚴辯論，往復終日，帝笑曰，「公等今日，無愧支許。」支遁許詢之談玄，顯猶爲宋代所仰望也。當日道俗所談議，偏於理論。其一爲白黑論之爭，一爲形神因果問題，一爲頓漸之爭，茲略陳於下。惟頓漸之爭，待第十六章中述之。

### 白黑論之爭

按佛法之廣被中華，約有二端。一曰教，一曰理。在佛法教理互用，不可偏執。而在

中華則或偏於教，或偏於理。言教則生死事大，篤信爲上。深感生死苦海之無邊，於是順如來之慈悲，修出世之道法，因此最重淨行，最重皈依。而教亦偏於保守宗門，排斥異學。至言夫理，則在六朝通於玄學。說體則虛無之旨，可涉入老莊。說用則儒在濟俗，佛在治心。二者亦同歸而殊途。南朝人士偏於談理，故常見三教調和之說。內外之爭，常只在理之長短。辯論雖激烈，然未嘗如北人信教極篤，因教爭而相毀滅也。

釋慧遠，當世仰望之大師也。其談玄理，常兼內外。其所著述，間申同歸殊途之旨。已見第十章。故在宋

初，其弟子宗炳作明佛論云：孔老如來，雖三訓殊路，而習善共轍。見弘明集。其友人謝靈運作辯宗論，折

中孔釋之言。詳後。而釋慧琳乃有白黑論之作。琳設爲白學先生黑學道士之問答，論孔釋之異同。於

佛義則頗譏其剖析渺茫，去事實甚遠。終亦謂其與孔教雖同歸而實殊途。慧琳者，秦郡秦縣人。本姓

劉，爲道淵弟子。註住建業冶城寺。善諸經及莊老。俳諧好語笑，長於製作，有集十卷。上見僧傳道淵傳。隋志云：宋沙門釋慧琳

集五卷，梁九卷，錄一卷。注孝經及莊子逍遙篇。見宋書九十七。性傲誕，頗自矜伐。詳道淵傳。夫琳既內外兼通，具晉宋清談

家風格。又性驕慢，或甚薄於信心。故所作白黑論，殊不肯「忌經護師」。弘明集何承天與宗炳書中語。固無足怪。然



琳之論旨，未嘗全反釋教。論文見宋書九七。有曰，

愛物去殺，尙施周人。息心遺榮華之願，大士布兼濟之念。仁義玄一者，何以尙之。

琳以爲佛教仁慈，勸人遷善，與周孔以仁義化天下者，其方不同，其旨在挽救風俗則一。故釋孔俱以遺情遺累爲目的，其善相同。故論又名均善論。夫二教旣殊塗同歸，因而六度可與五教並行，信順無妨與慈悲

齊立也。

雖然習俗均未能以慈悲存心，更罕能息心滅累以遷善。佛法徒申述幽冥之途，來生之化，以愚黔首。不知生死之事，出視聽之外，周孔疑而不辯，較爲得意。釋迦辯之，往往誣罔不實。

徒稱無量之壽，孰見期頤之叟。咨嗟金剛之固，安覲不朽之質。

而佛教敍地獄，使民懼其罪。敷天堂，則物歡其福。致天下之人，未見反躬克愆之行，而熱望來生之福利。是誠以貪欲教化百姓也。

且要天堂以就善，曷若服義而蹈道。懼地獄以勅身，孰與從理以端心。禮拜以求免罪，不由祇肅之意。施一以徼百倍，弗乘無恡之情。美泥洹之樂，生耽逸之慮。贊法身之妙，肇好奇之心。近

欲未弭，遠利又興。雖言菩薩無欲，羣生固已有欲矣。甫救交敵之氓，永開利競之俗。澄神反道，其可得乎。

利競之路既開，樸質之風日弛。

乃丹青眩媚綵之目，土木夸好壯之心。興糜廢之道，單九服之財。樹無用之事，割羣生之急。致營造之計，成私樹之權。務權化之業，結師黨之勢。苦節以要厲精之譽，護法以展陵競之情。悲夫，道其安寄乎。

夫佛以仁濟滅欲爲懷，而其法末流所及，適得其反。釋慧琳者，蓋深燭此末流之蔽，而不覺其言之激烈也。

白黑論首辯佛家空無之義，止言及人生無常之虛幻，而未了本性空寂之深意。其言有曰，

今析豪空樹，無傷垂蔭之茂。離材虛室，不損輪奐之美。明無常增其渴癢之情，陳苦僞篤其競

辰之慮。

此段文據弘明集宗炳與何承天書校正。

此蓋由琳未達佛學實相空虛之義，而妄以樹室相比。辭句雖麗，意旨全乖。由此言之，琳比丘者，究爲

長於製作之文士。而非妙測幽微之哲人。蓋自魏晉中華教化與佛學結合以來，重要之事，約有二端。

一為玄理之契合。一為文字之表現。高僧如道安慧遠僧肇諸公，佛教玄談均已獨步。而文章優美，又

足以副之。及至宋朝，頗有長於文學之僧人。慧觀探究老莊，文名藉甚。元嘉初三月上巳車駕臨曲水

讌會，命朝士賦詩，觀詩先成，文旨清婉。高僧傳本傳。支曇諦善屬文翰，集有六卷。本傳。僧徹一賦一詠，輒落

筆成章。本傳。釋慧休善屬文，辭采綺艷，徐湛之與之甚厚。世祖命之還俗。本姓湯，位至揚州從事史。宋書

七十一。又鍾嶸詩品有慧休。隋志著錄，宋宛胸令湯憲休集二卷，梁四卷。凡此諸人，慧觀頗以玄理見稱。餘人則非於義學有殊奇之造詣。湯

慧休僅為文人。若慧琳者，實以才華致譽，而於玄致則未深入。夫清談之資，本在名理。而其末流則重

在言語之風流蘊藉，文章之綺麗華貴，琳之品格，比之支許，又已卑矣。

琳原為廬陵王義真所知。曾與名士謝弘微交遊。宋書五十八弘微與琳共食事，在元嘉四年。義真好文籍，與謝靈運顏

延之及琳情好款密。嘗云，「得志之日，以靈運延之為宰相。慧琳為西豫州都督。」少帝景平二年，義

真廢，顏謝均被黜。琳或亦出都。疑東至虎丘。至元嘉十年前後，琳乃作白黑論。按弘明集載宗炳致何承天書，言及白黑論並稱承天為何衡陽。何

為衡陽太守，係殷景仁為僕射。時。殷除僕射，在元嘉九年。一時僧人謂其貶黜釋教，欲加擯斥，賴文帝見論賞之。見宋書九十七。又何承天致宗炳書云，治城慧

琳道人作白黑論，乃爲衆僧所排擯，賴蒙值明主善教，得免波羅夷耳。高僧傳道淵傳謂琳被斥交州，當未成事實。竟參權要，朝廷大事，皆與議焉。賓客輻湊，門車常有數十兩。四方贈賂相係，勢傾一時。宋書九十七。每召見，升獨榻。顏延之甚疾之，謂三台之坐，豈可使刑餘

居之上變色。

據宋書顏延之傳。事當在元嘉十七年之後。

按琳作論成，何承天亦甚相激賞，以送宗少文。宗復書斥琳之妄，與

何往復辯難。何並作達性論，亦誹釋教。顏延之亦詳與之辯。

文均載弘明集中。

顏固信佛教，其斥慧琳爲一刑

餘，一疑亦向不滿其言論故也。按何與宗顏之辯難，理論雖非一，而其首要問題，在神靈之不滅。宗與

何書中有云：

吾故罄其愚思，制明佛論，以自獻所懷，始成，已令人書寫。

故宗作此論，亦在慧琳造白黑論之後。明佛論又名神不滅論，或亦針對琳比丘而作也。

### 形神因果之辯論

宗少文以爲世多誕佛，咸以爲我躬不閱，遑恤我後。謂精神不滅，人可成佛，

其事渺茫，於周孔書典，又未明言。佛經之理，深可疑惑。不知中國君子，明於禮義，而闕於知心。周孔所述，於蠻觸之域，應求治之麤感，逸乎生表，則存而不論。故篤於始形，而略於終神。

今稱一陰一陽之謂道，陰陽不測之謂神者，蓋謂至無爲道，陰陽兩渾故曰一陰一陽也。自道

而降，使入精神常有於陰陽之表。非二儀所究，故曰陰陽不測耳。君平之說，一生二，謂神明是也。見道藏本嚴君平道德經指歸卷八。若此二句，皆以明無，則何以明精神乎。

是故精神之理，亦間見於中華書卷。蓋世之疑結，首在闡於形神之別。夫積土爲五嶽，積水爲四瀆。然五嶽四瀆之神靈，雖託巖流。然山崩水竭，而不與俱亡。是故神固資形而生，神與形合，緣會而有。但合不同滅，其理至明也。又羣生之神，其極雖齊。而隨緣遷流，成麤妙之識。因神之本體，原無二致。故曰妙萬物而爲言也。又因隨緣接麤，乃令愚聖悠分。故堯舜桀紂於識，則有麤妙之別。若世人若稍滅其惡，漸修其善，則桀紂可令含堯舜之識矣。夫神之不滅，緣會之理，積習而聖，三者均至明之論也。

夫形神非一，故玄照者心與物絕。心物絕緣，則虛明獨運。故法身乃無身而有神。因此佛經謂諸法性空，如夢幻影響泡沫水月也。顏子知其如此，故處有若無，撫實若虛，不見有犯，而不校也。今觀顏子之屢空，則知有之實無矣。至若積習而聖，聖人者，雖或外贊儒玄之極，而內實稟無生之學。故老莊之書，建言大道，實明神本於無生，空衆性以照極。廣成之言曰：「至道之精，窈窈冥冥，」卽首楞嚴三昧矣。自宗少文觀之，佛家之法身，與玄學之至道，原無差異。故曰：

凡稱無爲而無不爲者，與夫法身無形，普入一切者，豈不同致哉。

明佛論之末，又申報應之理曰：萬化各隨因緣，隨因緣卽不能越宿命。易曰：乾道變化，各正性命。含生之類，上則諸佛，下則蜎飛蠕動，皆乾坤六子之所一也。蓋天道至公，賢否雖殊，貴賤雖異，其致報一也。然則脛魚雖賤，性命亦各正於乾道。故殺生於前，受報於後。因此而儒家弘仁，而釋氏以去殺爲衆戒之首也。

宗少文以含識之屬，同有性命。何承天之達性論，則以爲不然。其意謂天地非人不靈，三才同體，相須而成。故人能稟氣清和，神明特達，安得與飛沈蠃蠕並爲衆生哉。至於生必有死，形斃神散，猶春榮秋落，四時代換。奚有於更受形哉。至若漁獵有時，庖廚不邇，於衆生取之有時，用之有道，則所以順天時，受人用，而明仁道也。報施之說，未之前聞。承天之所不信也。

達性論所言與明佛論之旨，針鋒相對。而顏延之與之辯言往復甚苦。然何不信殺生受報。其論之根據，在謂人體仁義，不能比性於畜類。顏則謂得生之理，皆是陰陽。品量雖不同，稟氣那得異。二君之爭點，蓋在人與萬物之差異也。而晉宋之間有羅含者，晉書九十二云，謝尚與爲方外之好。作更生論，則由萬物之有

限，以證成人神之不滅。其論首曰，

善哉向生之言曰，「天者何，萬物之總名。人者何，天中之一物。」按現存郭氏莊子齊物論注，有曰「天也者萬物之總名也。」遺遙

遊注，亦有此語。但天字下有地字。如羅氏所引出於向秀隱解此二篇注中。則可見向郭二人各有一莊子注。而子玄並未竊取子期之書也。因此以談，今萬物有數，而天地無

窮。然則無窮之變，未始出於萬物。萬物不更生，則天地有終矣。天地不為有終，則更生可知矣。

又雖羣生代謝，往復物化。然自然貫次，毫分不差。天地雖大，渾而不亂。故羣神變化而不失其舊體。孫

安國與羅書駁其說，以為神明亦如形質，均可粉散，化為異物。君章答言萬物非謂不化，但化者各自

得其所，而歷然不亂。然則物化終而復始，應是無窮而長更。孫君之言蓋昧於自然之數也。

按孫盛字安國。死於晉時，則孫羅之辯論，應在東晉之末葉。蓋自東晉以來，神形之爭議雜作。阮脩

不信鬼。阮瞻素執無鬼論。見晉書四十九。庾闡作神不更受形論。見祐錄，今佚。晉書九十二載其弟賈誼辭有曰。夫心非死灰，智必存形，形託神用，故能全生，

云。而據高僧傳所載，謂東晉時，異學之徒，咸謂心神有形。但妙於萬物，紛紜交諍，互相摧壓。竺僧敷

乃著神無形論，以有形便有數，有數則有盡。神既無盡，故知無形矣。敷之所言，亦頗與羅含之旨相似。

蓋敷以形之有盡，而證神之無形。羅因萬物有數，而執神之不滅也。遠公論不敬王者文中亦注靈神不滅義，已見前章。

宋初爭論繼起，宗少文作明佛論，與何承天辯白黑論。顏延之與何辯達性論。其主要爭點，均爲

神不滅。而范曄常謂死者神滅，欲著無鬼論。

宋書六十九。

有任城彭丞

亦作任彭城函，此從麗本。

著無三世論。僧合作

神不滅論以抗之。

僧傳。

而弘明集又載鄭鮮之之神不滅論，言亦詳盡，但無新義。鮮之，字道子，卒於元

嘉三年。以上所陳，蓋均不出於元嘉之世。其時士大夫對於此之談論，可謂大觀。而自晉干寶作搜神

記，世稱爲鬼之董狐。

劉惔語，見晉書八十一。

此後陶淵明有搜神錄。

高僧傳序言及。

宋臨川王義慶有宣驗記及幽明

錄。太原王延秀有感應傳。

延秀見宋書六十六何倫之傳。又據禮志，秦始中爲祠部郎。

均摭採世俗之傳說，勒成專書。晉宋間此項書當不止此數，茲不詳考。

則其時鬼神故事，固亦盛行於民間也。

此上諸書，不獨紀天神人鬼之異迹，且亦載因果之徵驗。夫報應之說，佛家之根本義。此亦爲晉

宋間爭論之一。慧遠戴安公周續之辯難，往復多番。宋初何承天作文質劉少府，謂因果之說，僅爲權

教，勸人爲善，並非實有。

何文並劉答書均見廣弘明集。

卡湛作報應論，與范伯倫問答。

祐錄陸澄目錄。

袁粲作遵顏論，示慧通，

往反詰難。

見僧傳。

僧合作業報論。

見僧傳。又曇詵有窮通論，或亦論因果。

而法愍因謝晦壞寺後遇禍，作顯驗論。

僧傳。

此皆在

宋初也。弘明集載有譙王論孔釋書，亦係言因果之理，不見於周孔典謨，希其門下作文酬答。張新安



因有覆書。據嚴鐵樵全宋文所考，謂譙王卽南郡義宣，新安卽張鏡，是此事亦在宋代也。

世族與佛教

張鏡出自江南望族，當宋齊二代，張氏人才輩出，爲文學玄談之淵藪。晉侍中尚

書吳國內史敞，有子知名者三人，曰裕，曰禕，曰邵。裕在元嘉元年，任益州刺史，曾請長樂寺道闇爲戒

師。僧傳。僧傳謂吳郡張恭請僧詮還。裕字茂度，諡恭子。吳講說，不知卽茂度否。有子五人，演鏡永辯岱。時稱張氏五龍。鏡位至新安

太守。顏延之聽其言談清玄，深爲心服。南史三十一。其答譙王論孔釋書，有「放華猶昏，文宣未旭」之句。

可見其於佛法服膺之至。永亦名士，多才，常於京師婁湖苑立閑心寺，請道營居之。於梵敏則承風欣

悅，於玄運則升堂問道。俱見僧傳。亦嘗請曇斌講。僧傳法安傳。辯嘗爲吏部郎，僧旻爲沙彌時，辯曾稱異之。僧續

傳僧旻法苑珠林載有釋僧旻贊，卷一百十五。高僧傳載有曇鑒讚，均出辯之手。岱亦曾咨稟釋僧隱之戒

法。見僧傳，岱時在江陵。但南史本傳未載。張演之子緒，少知名。叔鏡比之樂廣，袁粲謂其有正始遺風。然緒與顏延之俱

欽崇僧人慧亮曇斌，每歎「清言妙緒，將絕復興」。僧傳。齊建元元年，駕幸莊嚴寺，緒亦在焉。上均見南史，齊

書，本僧旻幼時，緒亦奇其爲人。而其子充爲吳郡太守時，亦表請旻至郡。續傳。永之子稷，出爲青冀

二州刺史，閉閣讀佛經，致禁防寬弛。南史梁書本傳。永之孫率嘗與僧道超交往，見續僧傳。又張邵字茂宗，曾爲僧業在姑蘇造閑

居寺。僧傳。其子敷好玄言，少時與宗少文談論。少文每欲屈，握麈尾歎曰：「吾道東矣。」傳本。敷及從弟暢

常與僧詮交遊。詮死爲作誄。當其父邵鎮襄陽，敷往從之。據南史邵傳在元嘉七年。往聽道溫講經，歸白父曰：「義

解足以析微。」邵因躬往謁，方挹其神俊。僧傳。又張禕之子暢，擅文學，善談論，音韻詳雅，風儀華潤。曾

爲若耶山敬法師作誄。廣弘明集。重僧籥之爲人。而荊州釋僧慧辯辭如流，與名士宗炳、劉虬、善暢至西

土，造而請交焉。俱見僧傳。暢弟悅，亦有善稱，並與僧人道汪善。僧傳。暢子淹，爲東陽太守，逼郡吏燒臂照

佛，民有辜，使禮佛，動至數千拜。宋書暢傳。而淹之弟融，特爲有名。弱冠道士陸修靜贈以白鷺羽麈尾扇。

與從兄弟充、稷俱知名，時目爲四張。南史三十一。張氏自敷以來，並以理音辭修儀範爲事。至融、風止詭

越，見者驚異。其玄義無師法，而神解過人。高談鮮能抗拒。病卒，遺令使人捉麈尾，登屋復魂。言當左手

執孝經老子，右手執小品法華。齊書南史本傳。常與僧人交遊。僧傳有玄運、僧遠、慧基、法安、曇斐、續、僧傳有法龍及僧晏。弘明集載其所作門

律，有曰：「吾門世恭佛。」蓋自晉末以來，吳國張氏累世貴顯，而鏡緒敷暢，融並以玄談擅名，奉佛著

稱。南朝佛教於士大夫階級之勢力，以及其與玄學關係之密切，卽此亦可知矣。

廬江何氏，自晉司空充，宋司空尚之，世奉佛法，並建立塔寺。語出梁書何敬容傳。何充素媚佛。語出世說。其兄

女爲晉穆帝皇后，亦建有寺，名何皇后寺。尙之尤奉法素謹。語見宋書袁粲傳。其對宋文帝贊揚佛教，前已言及。

尙之之孫點，容貌方雅，博通羣書，善談論，與兄求隱於吳郡虎丘山。門世奉佛，嘗招勝侶及名德桑門。

清言賦詠，優遊自得。齊竟陵王子良極爲傾慕。點在法輪寺，子良就見之。點葛巾登席，子良欣悅無已。

遣以嵇叔夜酒盃，徐景山酒鎔。見南史三十一。法輪寺蓋其祖尙之所造，故點常住焉。僧傳志道傳，謂尙之請其居所造法輪寺。南史何點

傳言崔慧景好佛義。永元中反叛，逼點與談論。齊書慧景傳，謂其反叛時，頓兵法輪前，對客高談。則崔何之談，亦在法輪寺也。點於僧遠投身接足，諮其戒範。在宋大明

中徵君何默招僧大集，請僧印爲法匠。均見僧傳。傳中點亦作默，誤。又于法開傳，晉亦有何默，並廬江人。又曾自在吳中石佛寺建講

十。南史三點弟胤，曾入鍾山定林寺，聽內典，其業皆通。曾隱居會稽若邪山雲門寺。在吳居虎丘山西寺，

講經論學。曾因周顒之勸告，而斷血食。著作中有注百法論。法字疑十二門論各一卷。見南史三十本傳。傳中並記其得智藏

法師大莊嚴經事。僧傳智藏傳亦載之，但稍不同。死時以田疇館宇，悉奉衆僧。見何敬容傳。僧傳謂其與法安曇妻爲友。又爲慧基僧

旻立碑。均見僧傳。又何尙之從孫敬容，捨宅東爲伽藍。趨權者因助財造構，敬容並不拒，故寺堂宇頗爲

宏麗。時輕薄者因呼爲衆造寺。敬容重治道，頗詆清談玄虛之風，與其從兄點盾善談名理者蓋異，其

趣也。

吳郡陸氏，亦爲望族。宋有陸澄，少好學，博覽無所不知，宋明帝曾勅其撰法論，搜集漢末以來，關

於佛教著作，共成百又三卷，分十六帙。祐錄十澄與陸慧曉，契重釋僧若，深相待接。見續傳。慧曉亦吳人，

晉太尉阮玄孫，數世爲侍中。時人方之金張二族。廬郡何點，吳郡張融，陳郡謝朓，瑯琊王融，並相推重。

而同郡張緒推許爲江東裴樂。凡此諸人，並系出世族，雅重清談，又均與釋子有交涉。則其時所欣賞

之佛教性質可知矣。慧曉之子倕亦甚知名，擅文辭，曾爲書與兄任，答梁武帝問神滅義。見弘明集。並和

昭明太子鐘山解講。廣弘明集。爲慧初禪師製墓碑。續傳慧勝傳。於僧旻深爲崇敬，爲太子中庶時，僮從到房，

旻稱疾不見，倕欣然曰：「此誠弟子之所望也。」人皆推倕之愛名德也。續傳。由此可見倕於佛徒，固

不只文字上因緣也。吳人又有陸杲，素信佛法，持戒甚精。釋法通隱息鐘阜，杲與陳郡謝舉、尋陽張孝

秀並策步山門，稟其戒法。見僧傳。著沙門傳三十卷。慧皎高僧傳序會述及。與弟煦均曾奉答梁武帝神滅勅。弘明子集。

覃則於簡文在雍州撰法寶聯璧時曾參與其役者數歲。上引除注明者外，均見南史四十八。

汝南周氏，宋初以貴戚顯。周朗於明帝時上書中，曾亟言佛教之流弊。見宋書本傳。其族孫顥，乃晉周

顥之裔。初隨益州刺史蕭慧開入蜀。時有沙門法紹，本巴西人，顥隨惠開還都，招紹同下，後居於山茨

精舍，顯所造也。

南齊書本傳僧傳法度傳。

宋明帝頗好言理，以顯有辭義，引入殿內，親近宿直。帝所為慘毒之事，顯

不敢顯諫，輒誦經中國緣罪福事，帝亦為之小止。

見本傳。

顯於帝前不談名理而說罪福，僧傳謂乃從僧

瑾之勸告也。

僧瑾傳曰：及明帝末年，頗多忌諱，故涅槃滅度之翻，於此暫息。凡諸死亡凶禍哀白，等語，皆不得以對。因之犯忤而致戮者，十有七八。瑾每以匡諫，恩禮遂薄。時汝南周顒，入侍帷幄。瑾嘗謂顒

曰：陛下比日所行，殊非人君舉動。俗事諷諫，無所復益，妙理深談，彌為餘緩。唯三世苦報，最切近情。檀越僕因機候，正當陳此而已。帝後風疾，數加針灸，痛惱無聊，輒召顯及殷洪等說鬼神雜事以散胸懷。顯乃習讀法句賢愚二經，每見談說，輒為言先。帝往往驚曰：報應真當如此，亦寧可不畏。因此犯忤之徒，屢被全宥。蓋瑾之所因，為得人也。元徽初，出為剡令。請慧基法師講說。顯素有學

功，特深佛理。及見基訪覈，日有新異。僧傳基而剡人釋慧斐，本基弟子，綜達方等深經，兼覽老莊儒墨，

顯及子捨並結知音之狎。

斐傳。

時沙門慧約，亦在剡，顯側席加禮。

續傳約

齊初為山陰令，後還都，受文

惠太子之知遇。竟陵王總校玄釋，定其虛實，於法雲寺建豎義齋，以法護為標領，顯與阮韜阮晦並虛

心禮待。

續傳護

法寵法雲均齊梁僧人之望，顯並與交。

均見續傳。

齊釋慧隆善於清論，顯目之曰：「顯公

蕭散森疏，若霜下之松竹。」

僧傳隆

又為慧約在鍾山雷次宗舊館造草堂寺，亦號山茨。

按弘明集顯難張長史門論自

稱「周剡山茨歸書少子。」按周為剡令，少子乃張融之字，周作書時，即在草堂寺也。屈知寺任。寺蕭條物外，約有終焉之托。顯歎曰：「山茨約至，清

虛滿至。」

續傳約

顯日常蔬食，雖有妻子，而獨居山舍。時何胤亦精信佛法，無妻妾。文惠太子問顯，卿

精進何如。盾曰：「三塗八難，共所未免。然各有其累。」太子曰：「所累伊何？」對曰：「周妻何肉。」  
見本傳。蓋其題目人物，言辭應變，均清談者之風度。顓重般若三論，菲薄成實，著三宗論，事詳下第十八章中。顓子捨亦占對辯捷。捨之從子弘正，與弘正之弟子張譏，並爲梁陳二代之玄學清談家，亦俟於後詳之。

南朝世族，首推王謝。晉司徒王導，獎進僧徒，於江東佛法之興隆，頗有關係。子六人，悅、恬、洽、協、紹、蒼。蒼信佛，洽最知名，常與僧人交遊。洽之子珣，珣亦均學兼玄釋。劭之子謐，爲司徒，曾致書羅什問教義，與遠公爲友。而羲之獻之等，司徒導之從弟，廩之後也。其信仰修持，遵天師道。然其談玄理，亦與僧人交遊。諸人與佛教有關之事蹟，已散見於前。及至宋初，司徒王弘，乃珣之子，導之曾孫也。常與謝靈運、辯、頓、漸、義，並以書示竺道生。廣弘明集辯宗論。與范泰、僧苞論議，歎其才思。僧傳。其從弟練於五分律譯出時，爲檀越。佛馱什執梵，智勝爲譯，道生慧嚴參正。僧傳。弘之從子王微，好學善屬文，解音律，知術數，稱賞道生，比之郭林宗，爲之立傳。僧傳竺道生傳。弘之子僧達，幼時亦曾與沙門周旋，慧觀歎美其文義。宋書本傳。曾延僧遠居衆造寺。弘之從弟華，幼時遇難，隨沙門釋曇冰得免。宋書南史本傳。華之從父弟琨，曾請曇

機居會稽嘉祥寺，寺至有名，華琨之祖蒼所立也。僧傳又有王裕為僧說立碑，當即南齊書王秀之祖父，亦鄉

同為一人。而勸之曾孫景文，名或。美風姿，好言理，少與陳郡謝莊齊名。本傳。僧傳道慧傳曰：時王或，原作

當係或辯三相義，大聚學僧。慧時年十七，便發問數番，言語玄微，詮牒有次。而釋法瑗傳，謂瑗時談孝

經喪服。刺史王景文往候，正值講喪服，問論數番，稱善而退。則景文誠亦善談者也。景文從子免及免

子肅，亦均與僧人交遊。僧傳法匱志道傳。免於釋氏，實自專至。見南齊書四九。與免同在南齊時之王元長，融則弘之

曾孫，能文藻，富才辯，與釋法雲為莫逆之交。續傳。作有法樂辭十二章，載於廣弘明集中。集中又有桐玄寺聽講畢遊邸

園應司徒教詩。又宋司徒弘之弟曇首，有子僧綽僧虔。僧綽之子儉，在齊為名宰相。僧傳言其待法瑗若師，為

僧遠製碑文，曾延僧宗講涅槃經。僧旻扣問聯環，言皆摧敵，儉以之比竺道生。又曾請慧約講法華大

品。南齊書周顒傳謂會王儉講孝經未畢，舉曇濟自代。但廣弘明集載阮孝緒七錄序，謂王儉撰七志，

仙釋載於篇而不在志限。又謂王先道而後佛，蓋所宗有不同也。據此則儉專信者道，於佛則或僅賞

其玄致。於延僧人所講之經為涅槃法華大品，可以知矣。又續僧傳僧若傳曰：瑯琊王斌，守吳，每延法

集。還都謂知己曰：「在郡賴得若公言謹，大忘衰老，見其比歲放生為業，仁逮蟲魚，講說雖疏，津梁不

絕，何必滅跡巖岫，方謂爲道，但出處不失其機，彌覺其德高也。」此或即南史陸厥傳。僧虔之子慈，志揖

亦作。彬、寂等俱官於齊梁時。志，揖，彬及慈之子泰，志之子緝，揖之子筠，以及瑩，暕，琳等，續僧傳慧開均晉司徒導後裔。皆有書奉答梁武帝問神滅論勅，載弘明集中。

傳，謂王慈、昆季並與開爲友。揖之子筠最爲有名，能文章，沈約歎爲不及。奉勅爲釋寶誌作碑文，文辭

麗逸。藝文類聚載其開善寺碑，草堂寺約法師碑。廣弘明集載其與長沙王別書云：「尋法城之遊，逗

祇園之聚，翹心讚歎，無以譬說。」此蓋讀長沙王法事之盛。與東陽盛法師書云：「弟子恨此樊籠，迫茲纓籙，無由

問道，撫躬如失。」與雲僧正書曰：「弟子宿值善因，早蒙親眷，外書所謂冥契神交，內典則爲善友知

識，來歲夏中，欲請講說。」云云。續傳謂法雲墓誌爲筠所作。今日讀所作文辭，其向道殷勤，至爲真摯。及至陳代，僕射

王克，中書王固，均琅琊王景文之裔。續僧傳謂其於釋智脫並申北面。按王氏自司徒導以來，奉佛教，

世世不絕。王筠爲梁武帝勅答神滅論致書法雲有曰：「弟子世奉法言，家傳道訓。」蓋非虛言也。琅琊

王與之後則有義之曾孫出家名道敬。見僧傳。又釋法開之友人有王峻，亦廩之後，見續傳。

陳郡謝氏之名人，與佛教常生因緣。晉時謝鯤及其從子安石、萬石三公並其孫玄有關於佛教

之事，已散見於前。玄之孫靈運，事下詳。靈運之孫超宗，與慧休道人來往。南齊書本傳。爲釋道慧作碑銘。續傳。



曾孫茂卿嘗參與開善藏師之捨身大懺。傳。萬之曾孫弘微與慧琳爲友。宋書本傳。其子莊雅重梵敏。

僧傳。莊子濬稱許慧超。續傳。濬子覽延僧旻講經。續傳。覽弟舉敬事法通爲之製墓碑。僧傳。謝氏世居

烏衣巷舉湛深佛理宅內山齋泉石甚美梁時遂捨以爲寺故名爲山齋寺而建康城外之永豐寺則

宋元嘉四年謝方明所建也。上見南朝佛寺志。謝氏之最有名者爲靈運康樂之生平實與南朝佛法有甚深之

關係因詳述之。

### 謝靈運

康樂一生常與佛徒發生因緣曾見慧遠於匡廬與曇隆遊嶧嶻與慧琳法流等交善。

著辨宗論申道生頓悟之義又嘗注金剛般若。文選注引之。又見廣弘明集金剛經集注序。與慧嚴慧觀等修改大本涅槃。近

日黃晦聞先生論康樂之詩謂其能融合儒佛老可見其濡染之深茲考其事蹟之特與佛教有關者

爲年表如下。關於再治涅槃作辨宗論年歲之考證見下第十六章中。

### 晉孝武帝太元十年生。

晉安帝義熙元年三月瑯琊王後爲恭帝。受命爲大司馬以康樂爲參軍同年五月劉毅爲豫州

刺史鎮姑熟愛才好士當世名流莫不輻湊康樂當亦經延致。毅與其叔祖謝鯤交結。

義熙七年四月，劉毅兼江州刺史，命其親將趙恢領千兵守尋陽。康樂或於此時亦到尋陽，並入山見遠公。

義熙八年四月，詔以劉毅爲荊州刺史。毅割豫州文武，江州兵力萬餘人自隨。九月至江陵。康樂如未於七年到尋陽，此次當隨毅道出江州。毅在此調度軍兵，當稍逗留。康樂因得遊山見遠公。高僧傳慧遠傳曰：陳郡謝靈運負才傲俗，少所推崇，及一相見，肅然心服，云云。事當在此時。按遠公於元興元年立誓往生，在謝到江州前十一年。世傳遠公不許謝入蓮社，恐無此事。又據謝之佛影銘序，謂遠公令僧人道秉遠宣意旨，令謝作銘。此時謝在京。則遠公非十分鄙夷康樂者。義熙十三年遠公卒，謝爲作誄，載廣弘明集中。又東林寺立遠法師碑，其銘謂出康樂手筆，序則張野作，載佛祖統紀中。參看陳舜俞廬山記。

同年十月，劉裕率師至江陵，討毅破之，毅死。十一月，裕至江陵，毅府參軍申永勸裕貫敝門次，顯擢才能。裕從之，因辟名士。康樂爲太尉參軍。

九年二月，裕東下，係兼程而進。康樂或隨行。當其道出江州，自不能見慧遠，卽見亦不久。

十年，康樂在京。先是慧遠於廬山立臺圖佛影，令其弟子道秉遠來命作銘。是年或九年之末，謝作銘並序成。法顯曾親禮佛影，於九年秋冬達建業。康樂得與晤談，故序中言及。

宋武帝永初元年，范秦建祇洹寺，立佛像。致書康樂，請爲作讚。謝作三首，其從弟惠連亦作一首。

永初三年七月，康樂出守永嘉郡，遍遊名山水，同行有諸道人。謝於在郡時作辨宗論。

少帝景平元年秋，康樂稱疾去職。後移居會稽。先是有曇隆道人者，初居匡山石門香爐峯，六年不下嶺。後在上虞徐山。迨康樂謝病東山，時來從遊，同涉嶠嶺，共二年。道人逝世，謝爲作誄文。有曰，「緬念生平，同幽共深。相率經始，偕是登臨。開石通澗，剔柯疏林。遠眺重疊，近矚峴嶽。事寡地閑，尋微探蹟。何句不研，奚疑弗析。帙舒軸卷，藏拔紙襞。問來答往，俾日餘夕。」此中「開石通澗」等句，頗可證宋書謝伐木開徑之事爲不虛，而觀其謂「問來答往」證以謝遊永嘉作辨宗論之往復問答，可見謝與僧人交好非徒事閑遊也。又據康樂山居賦自注，稱有曇隆原本作降。法流二法師，辭恩愛，入山絕緣，魚肉不入口，糞掃必在體。此蓋頭陀行。

謝遇之東山石門瀑布，相與以西方爲期，並恨相見之晚。按高僧傳僧鏡傳有道流，或卽此法流。

文帝元嘉三年，徵謝爲祕書監。

元嘉五年，康樂假東歸，後免官。

元嘉三年至五年，約在此年中，范泰致書生觀二法師，言及當時義學僧之信泥洹。時道生居青園寺。

元嘉五年至六年，約在此年中，道生被擯，出居虎丘。

元嘉七年，道生徙居匡廬。此據祐錄。會稽太守孟顓表陳謝有異志。康樂馳詣闕，上表自陳。表中

言居東已三年。文帝不罪之。是時涅槃大經至建業，慧嚴慧觀與康樂改治之。詳下第十章。按唐

元康肇論疏上云，「謝靈運文章秀發，超邁古今。如涅槃元來質樸，本言「手把脚踏，得到

彼岸，」謝公改云「運手動足，截流而度。」又僧傳慧叡傳云，「陳郡謝靈運篤好佛理，殊

俗之音，多所達解。乃諮叡以經中諸字并衆音異旨，於是著十四音訓，條例梵漢，昭然可

了，使文字有據焉。」康樂長於著作，兼解方音，故參與修治。謝抵京後，文帝以爲臨川內史。

康樂之郡，道遊匡廬。後得罪徙廣州。

元嘉十年，康樂被殺於廣州，年四十九。

元嘉十一年冬十月庚子，竺道生卒於廬山。

康樂一代名士，文章之美，江左莫逮。沈約宋書本傳語。雖性情褊激，常與世齟齬。然因其文才及家世，爲時

所重。故涅槃之學，頓悟之說，雖非因其提倡，乃能風行後世。但在當時，謝氏爲佛旨揄揚，必有頗大之

影響。夫康樂著辨宗論申頓悟，而江南各地皆有論列。詳下第十章。亦可見其於佛法之光大固有力也。惟

康樂究乏剛健之人格，於名利富貴不能脫然無慮。故雖身在山林，心向魏闕。心懷晉朝，而身仕宋帝。

其於佛教亦只得其皮毛，以之爲談名理之資料。雖言得道應需慧業，而未能有深厚之修養。其結果

身敗而學未成。中國文人之積習，可引爲鑒戒者也。

顏延之與靈運以詞章齊名，頗習佛理。著有通佛影跡，通佛頂齒爪，通佛衣鉢，通佛二疊，不燃，安

書禪慧宣諸弘信，與何彥德論感果生滅，與何承天辯達性論，廣何彥德斷家養論，並與何書，又著有

離識觀，與論檢。附答或人問，以上均見陸澄法論目錄。高僧傳，慧嚴傳有曰，

時顏延之著離識觀及論檢。帝命嚴辯其異同，往復終日。帝笑曰：公等今日無愧支許。

按宋書延年本傳謂其於武帝前問周續之三義。續之雅仗辭辯，延之每折以簡要。既連挫續之，還自敷釋，言約理暢，莫不稱善。又高僧傳慧亮傳曰：

顏延之張緒眷德留連。每歎曰：安汰吐珠玉於前，斌彙亮亮慧振金聲於後。清言妙緒，將絕復興。

由此言之，當時名士之所以樂與僧人交遊，社會之所以弘獎佛法，蓋均在玄理清言。延年所稱許之慧亮，著有玄通論。

與支許安汰之世無以異也。

### 朝廷與佛教

宋文帝頗崇文治，觀其聽顏延年慧觀議論，而迴想支許遺風。又於竺道生逝後，延請法瑤道猷等辯頓漸義。則其於玄談佛理，亦所欣尚。但南朝諸帝除宋文及梁武父子外，均不善教理。對於弘法，不過一方以功德求福田，一方於僧徒冒濫，則加以裁制。茲撮南朝對於釋教之大事，分十項略陳之。至若齊時執政之蕭子良，及梁武父子，則因其特別重要，當於後另詳之。

一曰八關齋。此謂齋日奉行八戒。南朝所行大概係根據支謙所譯之齋經。如晉郗超奉法要所述，約與支譯同。蓋卽五戒，加三一爲不著華香脂粉，不爲歌舞倡樂。一爲不臥好床，捐除睡臥，思念經

道。一爲過中不食。有時以華粉與歌舞分爲二。而以過中不食爲主，以八事輔之。齋時最重要之事，首爲蔬食。宋書八十九云，

孝建元年，世祖率羣臣並於中興寺八關齋。中食竟，愍孫即袁粲別與黃門郎張淹更進魚肉食。

尚書令何尚之奉法素謹，密以白世祖。世祖使御史王謙之糾奏，並免官。

次爲過中不食。如毗婆沙論云，「夫齋者以過中不食爲體。」僧傳竺道生傳云，

後太祖設會，帝親同衆御於地筵下食良久，衆咸疑日晚。帝曰：「始可中耳。」生曰：「白日麗天，天言始中，何得非中。」遂取鉢便食。於是一衆從之。莫不歎其樞機得衷。

南朝所以奉行八關齋者，例爲興善。故郗超奉法要曰，

齋者普爲先亡，設齋意亦在追薦亡人。據南史本紀孝武帝孝建元年於中興寺八關齋，係在文帝諱日。現在知識親屬，並及一切衆生，皆當因

此至誠，各相感發，心旣感發，則終免罪苦。是忠孝之士，務加勉勵。良以兼拯之功，非徒在己故也。

廣弘明集載沈約述僧中食論云，

人所以不得道者，由於心神昏惑。心神所以昏惑，由於外物擾之。擾之大者，其事有三。一則勢

利榮名，二則妖妍靡曼，三則甘旨肥濃（中略）禁此三事，宜有其端。何則，食之於人，不可頓息。其於情性，所累莫甚。故推此晚食，併置中前。自中之後，清虛無事。因此無事，念慮得簡。在始未專，在久自習。於是束以八支，紆以禁戒。靡曼之欲，無由得前。榮名衆累，稍隨事遣。故云往古諸佛過中不餐。此蓋是遺累之筌蹄，適道之捷徑。而或咸謂止於不食，此乃迷於向方，不知厥路者也。

南北朝以五戒相當於仁義禮智信，見顏氏家訓。奉行五戒，則可化民成俗。故弘明集載何尚之答宋文帝

語有曰，

百家之鄉，十人持五戒，則十人淳謹。百人修十善，則百人和睦。傳此風教遍於守內，則仁人百萬矣。夫能行一善，則去一惡。去一惡，則息一刑。一刑息於家，則百刑息於國。則陛下言坐致太平是也。

當時朝廷所以常行八關齋者，要皆欲止惡修善，以致太平也。

二曰建寺塔。晉簡文帝卽位造波提寺。建康實錄。其後宋齊梁陳四代常有帝王造寺。宋文帝造天竺寺，報



恩寺。

孝武帝造藥王寺，新安寺。

明帝湘東寺，興皇寺。

齊高帝建元寺。

武帝齊安寺，禪靈寺，集善寺。

梁武帝簡文帝詳下。

陳後主大皇

寺。

各有建造。梁武所建最多，亦最壯麗。此外則有宋明帝之湘宮寺。南史虞愿傳曰，

帝以故宅起湘宮寺。

明帝爲湘東王時所居宅第。

備極奢麗。以孝武莊嚴寺刹七層，

大莊嚴寺，孝武時路太后造。

欲起十層

浮圖而不能。乃各立五層。新安太守巢尚之入見。帝問曰：「卿至湘宮寺未。此是我大功德。」

愿侍側曰：「此皆百姓賣兒貼婦錢所爲，罪高浮圖，何功德之有。」帝大怒。

又南史天竺國傳云，

孝武寵姬殷貴妃薨，爲之立寺。貴妃子子鸞封新安王。故以新安爲寺號。前廢帝殺子鸞，乃毀

廢新安寺及天寶中興諸寺，驅斥僧徒。明帝踐祚，勅令修復。

而張融傳云，

宋孝武起新安寺，僚佐多覲錢帛。融獨覲百錢。帝不悅。

據此則立寺所以造功德，或爲亡人造福。且有臣僚覲錢之舉也。參看南朝佛寺志。

三曰造像。南朝帝王所造寺數當甚多。但當時記載亡佚，後世追述又多附會，自甚難考。至帝王

造像，更不易詳。茲僅就僧祐法苑雜緣原始集目錄出三藏記十二。摘錄其有關者於下：

宋孝武皇帝造無量壽金像記，

宋明皇帝造丈四金像記，在永明七年，沈約製文，載廣弘明集。

宋明帝齊文皇文宣造行像八部鬼神記，文皇即文惠太子。

齊武皇帝造釋迦瑞像記，

皇帝造純銀像記。皇帝，梁武帝也。

佛像亦有用玉造者。如雜緣目錄有宋明帝陳太妃造白玉像記。文見於廣弘明集，出沈約手，在永明四年。又南齊書云，永明七年越州獻白珠，自然

作思維佛像，帝爲之起禪靈寺。祥瑞志。並傾金寶施焉。語出蕭子良傳。逮東昏侯淫侈，剝此寺寶珎，莊嚴寺玉九

子鈴，及外國佛寺面光相，以作潘妃殿飾。南史。可見南朝寺像之奢侈矣。東昏所爲，當亦因其信道教。按北朝造像，

類用石質。南朝帝王鑿石造像，似無所聞。即民間亦不多。即此亦可見風土之殊異也。佛教功德建立

寺像而外，尚有鑄鐘，造磬，造經藏，藥藏，爲舍利作金藏等，茲均不詳考也。

四曰法會。南朝帝王之信佛者，多於佛寺設齋，又嘗於宮殿設四部無遮大會，或無礙法善會，會

中帝或親行講經說法，大赦天下，並且爲之改元。又常行懺悔，如梁武帝爲簡文帝多疾，作涅槃懺。

有謝啓，載廣弘明集。梁武又常行大般若懺，金剛般若懺。陳宣帝行勝天王般若懺。文帝作法華懺，金光明懺，大

通方廣懺，虛空藏菩薩懺，方等陀羅尼懺，藥師齋懺，婆羅大齋懺。俱有文，載廣弘明集。懺法各有所禮之佛，而

於其所依之經，頂戴受持。懺常在大會中之。如陳文帝於無礙大會中，設婆羅大齋。見廣弘明集所載懺文。而所

設齋會中文筆，類出諸名手。如齊竟陵王所造之經唄新聲，及王僧孺之唱導文是也。唱導文者，乃在唱導說法時，禮

佛發願懺悔之文。續僧傳法韻寶嚴傳，均言及僧孺導文。又或設會爲皇帝授戒。如南史天監十八年，武帝受戒。

五曰捨身。法會中禮佛施僧，以求福田。施僧而設有所謂千僧會，百僧齋。廣弘明集沈約南齊皇太子禮拜願疏，又千僧會願

文，均可參看。而南朝君臣所行之捨身，則最爲有名。所謂捨身者，如廣弘明集載沈約捨身願疏曰，

兼捨身資服用，百有十七種，微自損撤，以奉現前衆僧。

又南齊文惠太子解講疏云，

敬捨寶軀，爰及輿冕，自纓以降，凡九十九物。

又南齊南郡王捨身疏云，

敬捨肌膚之外，凡百十八種。

又續高僧傳智藏傳曰，

天監末年春，捨身大懺，招集道俗，并自講金剛般若，以爲拯悔。唯留衣鉢，餘者傾盡，一無遺餘。是則捨身施佛，謂捨身資服用，其多少不同。但廣弘明集載陳文帝無礙會捨身識文云，

奉爲七廟聖靈，奉爲皇太后聖御，奉爲天龍鬼神幽冥，空有三界，四生五道六趣，若色若想，若怨若親，若非怨親，遍虛空，滿法界，窮過去，盡未來，無量名識，一切種類，平等大捨，弟子自身，及乘輿法服，五服鑿路，六冕龍章，玉几玄裘，金輪紺馬，珠交纓絡，寶飾莊嚴，給用之所資待，平生之所玩好，竝而檀那，咸施三寶。

據此則捨身者，於捨資財之外，并捨自身。前引文惠太子疏亦言敬捨寶軀。所謂捨自身者，乃自願入寺執役。故北山錄

異學篇言及梁武帝有注云，

三度捨身入寺，與衆爲奴。

而南史武帝本紀云，中大通元年，帝幸同泰寺，設四部無遮大會。「上釋御服，披法衣，行清淨大捨。以

便省爲房，素牀瓦器，乘小車，私人執役。

參看同書太清元年所載。

所謂捨身，卽帝王躬自爲僧衆執役。

南齊書謂竟陵王集衆

僧，於賦食行水，或躬行其事。

但國不可以無君，故羣臣必以錢奉贖。南史言梁武帝捨身後，羣臣以一億萬錢奉

贖皇帝菩薩大捨，僧衆默許。百辟謁寺東門，奉表請還，臨宸御極，三請乃許。廣弘明集載陳江總所作

羣臣請陳武帝識文，言因皇帝捨身，羣臣死請於衆僧前。文有曰，

天下何依，羣臣莫奉。宗廟社堂，有廢彝則。弟子不勝狼狽之功，謹捨如干錢，如干物，仰覲三寶大衆，奉贖皇帝及諸王所捨，悉還本位。

按帝王捨身後，又由羣臣奉贖，事頗可怪。但據法顯傳，謂竭叉國王作五年大會，供養都畢，王乃以種種財寶，沙門所須之物，共諸羣臣，發願布施。

布施僧已，還從僧贖。

可知捨身還贖，事源西方。此乃開大會時之通則，而非中國帝王之所創。中華法事威儀，應大都有所本。不出經傳，必得之西來僧之口說。惜今日已不能一一溯其本源也。

六曰沙門致敬王者。沙門向例不跪拜王者，與中國禮俗不合。因而東晉以來，常有令致敬之事。

成帝時，庾冰始創議，令沙門致敬。後桓玄又述其義，並不果行。宋孝武帝大明六年九月，使有司奏議令僧拜王者。有司答宜致敬。其文有曰，高僧傳僧遠傳。

夫佛法以謙儉自牧，惠虔爲道。不輕比丘，遭人必拜。目連桑門，遇長則禮。寧有屈膝四輩，而問禮二親，稽顙耆臘，而直骸萬乘者哉。故咸康創議，元興載述，而事屈偏黨，道挫餘分。今鴻源遙洗，羣流仰鏡，九仙贖寶，百神從職。而畿輦之內，含弗臣之氓。階席之間，延抗禮之客。懼非所以澄一風範，詳示景則者也。臣等參議，以爲沙門接見皆當盡虔禮敬之容。依其本俗，則朝徽有序，乘方兼遠矣。

廣弘明集謂當時此制旣行，「刳斫之虐，鞭顏皴面而斬之人，不勝其酷也。」則奉行詔令之嚴可知。然景和之中，此制又寢。語見僧傳，參看宋書天竺傳。

至齊武帝，又有令沙門於帝前稱名，不得稱貧道事。高僧傳法獻傳云，

時暢玄暢。與獻二僧，皆少習律檢，不競當世。與武帝共語，每稱名而不坐。後中興僧鍾於乾弘

殿見帝，帝問鍾所宜。鍾答，「貧道比苦氣。」帝嫌之。乃問尙書王儉，「先輩沙門與帝王共語

何所稱，預正殿坐不。」儉答，「漢魏佛法未興，不見記傳。自僞國稍盛，皆稱貧道，亦預坐。及晉初亦然。中代有庾冰、桓玄等，皆欲使沙門盡敬，朝議紛紜，事皆休寢。宋之中朝亦頗令致禮，而尋竟不行。自爾迄今，多預坐而稱貧道。」帝曰：「暢獻二僧，道業如此，尚自稱名。況復餘者，搢拜則太甚，稱名亦無嫌。」自爾沙門皆稱名於帝王，自暢獻始也。

梁武帝時，朝臣議御座唯天子所昇，沙門一不需預，爲釋智藏所呵，乃止。續僧傳智藏傳。

七曰沙汰僧人。常人於信佛教多徒懷求福自利之心，因而乏革心淨性之想。貪淫穢雜，恆利用

社會之供養。在上者獎勵殷勤，在下者遂驕奢自恣。故自晉桓玄以來，嘗有下詔料簡沙門之事。玄教令及

慧遠答書，均見弘明集中。宋文帝元嘉十二年丹陽尹蕭摹之奏言，寺像奢競，無關神祇，有累人事。請自今以後，有

欲鑄銅像及興造塔寺精舍，加以限制。詔可。時又沙汰沙門罷道者數百人。孝武帝大明二年，有曇標

道人與羌人高閼謀反。上因下詔沙汰。後有違犯，嚴加誅坐。非戒行精苦，並使還俗。但事竟未果行。詳宋

書天竺傳。前廢帝亦有驅僧毀寺之事。亦見天竺傳。齊武帝時，丹陽尹沈文季沈於昇明二年爲丹陽尹。奉道排佛，乃建義

符僧局，責僧屬籍，欲沙簡僧尼。天寶寺釋道盛時爲僧主，力行抗拒，曾上書武帝論之。載弘明集中。事得寧

息。詳僧傳道盛傳。而帝曾使僧正法獻玄暢東往三吳沙簡僧尼。僧傳法獻傳。帝宴駕，遺詔有曰：「顯陽殿五像諸佛

及供養具如別牒，可盡心禮拜供養之。應有功德事，可專在中。自今公私皆不得出家爲道，及起立寺塔。以宅爲精舍，竝嚴斷之。唯年六十，必有道心，聽朝賢選序，已有別詔。南齊書本紀。陳後主即位未久，下詔

書言及凡僧尼道士挾邪左道，不依經律，並皆禁絕。陳書本紀。

八曰僧官。朝廷因端肅僧紀，避免冒濫，乃有僧官之設。其詳已不可攷。惟知姚興始立僧官。但晉朝則無所聞。見僧史略立僧正條。僧傳僧畧傳，敘姚興立畧爲僧正之事曰：

自童壽入關，遠僧復集，僧尼旣多，或有愆漏。興曰：「凡夫學僧，未偕苦忍，安得無過。過而將極，過遂多矣。宜立僧主以清大望。」因下書曰：「大法東遷，於今爲盛。僧尼已多，應須綱領，宣授遠規，以濟積緒。僧畧法師學優早年，德芳暮齒，可爲國內僧主。僧遷法師禪慧兼修，卽爲悅衆。法欽慧斌共掌僧錄，給車輿吏力。」畧資侍中秩傳詔羊車各二人。遷等並有厚給，供事純儉，允愜時望，五衆肅清，六時無怠。至弘始七年，勅加親信仗身白從各三十人。僧正之興，畧之始也。



續僧傳僧遷傳，則謂晉氏始置僧司，不知何所據。其在南朝，亦有僧官之設。惟設置年代，未可詳考。京師上有都邑大僧正。次爲都邑大僧都。續傳慧臨傳。僧正或亦稱都邑僧主。僧傳道溫傳。而僧傳謂齊慧基

德被三吳，聲馳海內，乃被勅爲僧主，掌任十城。又謂齊永明中勅法獻玄暢同爲僧主，分任南北兩岸。

摺秦淮河兩岸。則內外僧職所管轄地方大小不同。僧官之立，意在端正紀綱。續傳僧遠傳。沙簡二衆。僧傳法獻傳。僧

人訟事，悉依佛戒處斷，不由國法科罪。並由僧官及寺主執掌。參看廣弘明集爰律師與梁朝士書，并續傳爰傳。僧司均用僧人。

亦有所謂白衣僧正。續傳智藏傳載梁武欲自爲白衣僧正，可參看。唐法琳辯正論謂梁時曾設功德局主及都功德主，其職不

詳。

九曰延僧至郡。南方朝廷人士出守外郡，嘗延請名僧至郡。宋代此風甚盛。如孟顥爲會稽太守，

請曇摩密多同遊，爲之建立寺塔。又嘗約薑良耶舍至郡，未果。譙王義宣鎮荊州，請求那跋多羅俱行，

安置辛寺。顏竣出爲東揚州刺史，攜慧靜俱行。王奂出鎮湘州，攜僧志道同遊。上見高僧傳。陳晉安王伯恭

於釋慧覺，深加禮異，出爲湘州刺史，並請講衆，南行弘演。續傳。宋書張邵傳載江夏王義恭，就文帝求

一學義沙門。會張敷將還江陵入辭，文帝令以後車載往。謂曰：「道中可得言晤。」敷不奉詔，上甚不

悅。據此則帝王亦曾獎勵外方臣工延款僧人也。按招僧均意在講說，故所請者均長於義理之沙門也。

十曰僧尼干政。朝廷人士，既信奉釋教，僧人遂間得因受敬信，而干與政事。宋文帝時，釋慧琳參與朝政，權重一時，前已言之。此外則比丘尼與政治發生關係，亦頗重要。此則因后妃信佛，故得以出入宮禁，其事情雖暗昧，但史傳亦間有所記載也。

**諸王與佛教** 尼媼出入宮禁及貴人閨闈，爲劉宋政治上頗顯著之事。宋書武二王傳，謂義宣

白皙美鬚眉，長七尺五寸，腰帶十圍，多蓄嬪媵，後房千餘，尼媼數百。而柳元景討義宣，滅質等檄文亦

曰，「姬妾百房，尼僧千記。」

見質傳。

宋書后妃傳載江湛讓婚表中，敍公主之驕橫，曰「尼媼競前」，又

曰，「尼媼自倡多知，務檢口舌，其間又有應答問訊，卜筮師母。」宋世祖時周朗上疏，亦嘆當時佛徒

之腐敗，有曰，「復假粗醫術，託雜卜數，延姝滿室，置酒浹堂。」

周朗傳。

又道有變服爲尼，逃匿東宮。

二凶傳。

王國寺尼法淨出入彭城王義康家，與沙門法略助孔熙先謀逆。范曄傳。比丘尼傳德樂傳云，王國寺尼

法淨曇覽染孔熙先謀，人身窮法，毀壞寺舍。則尼出入宮府之事實也。比丘尼傳又謂文帝於寶賢尼

深加禮遇，孝武雅相敬待，明帝賞接彌崇，是帝王供養尼僧之證。南史，宋後廢帝乘露車，無鹵簿，往青園尼寺。則帝王亦且親幸尼寺。宋武帝蕭皇后家素事佛。宋書蕭東開傳。后之信佛，雖無記載。然其任思話

僧傳僧徽傳。及思話子慧開。僧傳道汪傳，邵頌傳及宋書本傳。均信佛。文帝袁皇后及皇太子劭，公主，均為曇摩密多設齋

桂宮，請戒椒掖。參候之使，旬日相望。潘貴妃施地建東青園寺佛殿。比丘尼傳業首尼傳。路淑媛亦信佛。孝武帝生母，路昭

皇太后，見僧傳道溫傳。孝武帝大明二年因曇標作亂，下詔沙汰沙門。但因諸寺尼出入宮掖，交關妃后，此制竟

不行。宋書天竺傳。路昭皇太后當與有力也。齊梁陳諸代后妃信佛，少見記載。但齊阮淑媛疾篤，諸僧行道。

南史十四。少帝微聞有人謀廢立，以問蕭坦之。坦之以為「諸尼師母」所言。則僧尼在宮禁妄自進言，

梁永康公主丁貴嬪從僧祐受戒，見僧傳。在齊梁之世，亦有其事也。

南朝王子頗多信佛，宋有臨川王道規，僧傳道照傳，見下引。嗣子義慶，僧傳量良耶舍，道儒道問傳，尼傳景暉傳。江夏王義恭，

僧傳慧益，曇穎，弘充，及續傳僧旻傳，又尼傳慧潛傳。衡陽王義季，僧傳法恭，曇光傳。彭城王義康，僧傳曇遷傳。宋書本傳，賜死時自謂佛法自殺不復得人身，遂不肯自戕。南郡

王義宣，僧傳慧璩傳。廬陵王義貞，宋書六十一記，其與慧琳善。建平王弘，僧傳法瑤傳。子景素，僧遠僧隱傳。巴陵王休若，山陽王休祐，

僧隱傳。竟陵王誕，法願傳。豫章王子尚，僧璩傳。齊有文惠太子，及竟陵王，下詳。豫章文惠王嶷，齊書本傳記其於後堂安佛像及供養外

國二僧。續傳智藏傳，及其子子範，卒於招提寺僧房。子顯，閱南齊書可證其信佛。廣弘明集載其御講大般若經序。子雲，死於顯雲寺，廣弘明集載其玄圃園講賦。可參看。尼傳慧緒傳。

暉，聽重雲殿講三慧經。臨川王映，長沙王晃，續傳曇。宣都王鑑，死時正行入關齋。晉安王子懋，七歲禮拜，上均見南史四十二。始安王

遙光，僧傳法。及巴陵王昭胄。續傳僧旻傳，尼傳法宣傳。又祐。及至梁代，武帝諸子多知佛法。詳。其兄弟

輩有臨川王弘，南史五十一，弘因釋惠思得避難。參安成王秀，南史卷六十二言秀於荊州立南平王偉。南史載其

信佛，精玄學，僧傳僧祐傳。鄱陽王恢，南史言其就僧治目疾，始興王憺，金石萃編二六碑，謂其深信大道，又僧傳明達傳。其姪輩有長沙王業，

梁書二十三。及子韶，續傳洪。衡陽王元簡，僧傳曇斐傳及桂陽王象，續傳慧。其孫有大球，梁書十四。陳代則有

晉安王伯恭，續傳慧。新安王伯固，鄱陽王伯山，新蔡王叔齊，續傳智。始興王叔陵，南史記其刺血寫涅槃經。凡此諸

王，或稱信佛，或謂與僧人有一度因緣也。

皇子宗室因宮闈中帝王后妃之媚佛，耳濡目染，幼時即有感受。宋時道照善於唱導，音吐嘹亮，

洗悟塵心。僧傳云。

宋武帝嘗於內殿齋。照初夜略敍「百年迅速，遷滅俄頃，苦樂參差，必由因果，如來慈應六道，

陛下撫於一切。」帝言善久之。齋竟，別覲三萬。臨川王道規從受五戒，奉為門師。

比丘尼傳淨賢傳云，

宋文皇帝善之。湘東王彧齟齬之年，眠好驚魘，勅從淨賢尼受三自歸。悸寐即愈。帝益相善。

僧傳僧璩傳云，

少帝準順帝即位時年只十一歲。從受五戒。豫章王子尚崇爲法友。

僧祐傳云，

今上梁武帝。深相禮遇。凡僧事碩疑，皆勅就審決。年衰脚疾，勅聽乘輿入內殿，爲六宮受戒。其見重如此。開善智藏法音慧廓皆崇其德素，請事師禮。梁臨川王宏，南平王偉，儀同陳郡袁昂，永康定公主，貴嬪丁氏，並崇其戒範，盡師資之敬。

梁書四十四云，

建平王大球，……性明惠夙成。初侯景圍京城，高祖素歸心釋教，每發誓願，恆云，「若有衆生應受諸苦，悉衍身代。」當時大球年甫七歲，聞而驚謂母曰，「官家尚爾，兒安敢辭。」乃六時禮佛，亦云，「凡有衆生應獲苦報，悉大球代受。」

諸王幼時已受宮內佛教之影響。及年稍長就學，更染士大夫信佛之風。因而不但奉法虔敬，且間精於玄理。按東晉會稽王昱與名僧支道林等交遊，及卽帝位，甚獎佛理。凡南朝帝王卽位，年歲稍長，知文學者，靡不獎勵佛學，並重玄理。宋宜都王義隆，年十四，博涉經史，善隸書。宋武帝使名僧慧觀與之遊。見觀傳。及卽位爲文帝。孝武帝卽位時年二十四歲，亦稍有文才。明帝爲湘東王時，好讀書，愛文義。均頗信佛，而文帝孝武且於玄談亦特加提倡。如頓漸義。此則因與士大夫往還，而頗知當世所注意之理論也。宋臨川王義慶愛好文義，晚年奉養沙門，觀其所作世說八卷，其醉心魏晉清流之風，尙可以想見。及至齊朝，文惠太子豫章王嶷竟陵王子良均篤信釋教，並重義理。故佛學盛極一時。竟陵王領導名流，尤爲大法之功臣也。

**齊竟陵王** 竟陵文宣王蕭子良於劉宋禪讓之際，齊高帝頗爲倚重。武帝時進位司徒，少有清尙，傾意賓客。才雋之士，皆遊集其門。開西邸，在鷄籠山。多聚古人器服以充之。范雲蕭琛任昉王融蕭衍梁武帝。謝朓沈約陸倕並以文學尤見親待，號曰八友。柳惲王僧孺江華范縝孔休源亦預焉。集學士抄

五經百家依皇覽例爲四部要略。與文惠太子甚相友悌，常共招致名僧講說佛法。計其所敬禮之僧

尼見於高僧傳比丘尼傳者極多。其最有名者有玄暢始弘華嚴經，竟陵亦重此經，並行華嚴齋法。僧柔，慧次請其抄成實論。慧基

曾注法華經。王曾手書此經。法安曾注淨名，王亦著維摩義略。法度棲霞寺之開山祖。寶誌神僧。法獻，僧祐，智稱，道禪，均律，法護，法寵，僧旻，

智藏梁時名僧。等。齊梁二代之名師，罕有與其無關係者。常抄華嚴大集諸經律凡三十六部。南齊書本

傳謂當時道俗之盛，江左未有也。永明七年二月二十日，王集善聲沙門於京邸，造經眼新聲。為當時考文審音之

陳寅恪四聲三問。

子良敬信甚篤。數於邱園營齋戒。大集衆僧，至賦食行水，或躬親其事。世頗以為失宰相體。南齊書本

傳。作華嚴齋，龍華會，并道林齋。嘗捨身放生施藥，手書佛經七十一卷。又供養佛牙祐錄十二著錄其佛牙記，參看僧傳法獻

傳，及珠林十二。其平生所著弘法文字，梁時集為十六帙，一百十六卷。目載祐錄卷十二。奉戒極嚴。著有僧制一卷。又作

並以示朝臣，藝文類聚七載王融謝示法制啓。自名為淨住子。淨住子之名，係因永明八年感夢而得。詳見廣弘明集道宣統略淨住子序。著有淨住子淨行法門二

十卷。道宣略為一卷，載廣弘明集中。瑯琊王融為之作頌。並「開筵廣第，盛集英髦，躬處元座，談敍宗致。」聽者雲集。

其旨在「制御情塵，增長善根。」詳道宣序。因其奉佛首重修行，故頗以為與孔教之旨相合。謂內外之

教，其本均同。故在上位者宜信大法，以道化物。弘明集載其與孔稚珪書，自言「司徒之府，本五教是

勸。」於端正人心，甚爲注重。故齊書本傳亦曰：「子良勸人爲傳，未嘗厭倦，以此終致盛名。」竟陵王者，乃一誠懇之宗教徒也。

但文宣於佛教義理亦頗致力提倡。曾注遺教經一卷，著維摩義略五卷，雜義記二十卷，祐錄竟陵王法集錄均著錄。同書又有會稽荆雍江郢講記一卷，及西州法雲小莊嚴普弘寺講並述羊常弘廣齋，共一卷。均可證子良甚重講筵。王於西邸招致學人文士，詳究玄宗。如荊州隱士劉虬，精佛理，長製作，述善不受報，頓悟成佛義，注法華，講涅槃大小品，子良作書招之。書載廣弘明集中。並使庾杲之作書致劉。見同書中。書中敘西邸講學之情況曰：

君王卜居郊郭，縈帶川阜。顯不徇功，晦不標迹。從容人野之間，以窮二者之致。且弘護爲心，廣敷真俗。思聞繫表，共剖衆妙。

至若延致名僧講說，則常見於僧傳。廣弘明集沈約竟陵王發講疏有云，

乃以永明元年二月八日置講席於上邸，集名僧於帝畿。皆深辯真俗，洞測名相。分微靡滯，臨疑若曉。同集於邸內之法雲精廬。演玄音於六霄，啓法門於千載。濟濟乎實曠代之盛事也。



續傳法護傳云，

齊竟陵王總校玄釋，定其虛實。仍於法雲寺建豎義齋，以護爲標領。

又法申傳云，

〔竟陵王〕永明之中，請二十法師弘宣講授。

智藏傳云，

太宰文宣王建立正典，紹隆釋教。將講淨名，選窮上首。乃招集精解二十餘僧。

祐錄十一載略成實論記云，

齊永明七年十月文宣王招集京師碩學名僧五百餘人，請定林僧柔謝寺慧次法師於普弘寺迭講。

據此則南齊講席甚盛，多出文宣之護持。又按續傳慧超傳云，

齊永明中竟陵王請智秀法師與諸學士隨方講授，西至樊鄧。

則竟陵王且使名僧四方傳教，其用心可謂弘矣。又據略成實論記曰，

公每以大乘經淵深……而近世陵廢，莫或敦修。棄本逐末，喪功繁論。指成實論。

子良蓋服膺大乘空理。觀其重視淨名，亦可以證。而成實之式微，三論之復興，亦導始於此。見下第十章。子良之學，首以大乘玄理爲本。故平生盛弘講說。志在「總校玄釋，定其虛實。」次以洗心滅累爲用。故勸人爲善，期於以道化物。前者以釋老並談，後者視釋孔同重也。

夷夏之爭 按時非時經後有記曰，

被褐懷玉，深智作愚。外如夷人，內懷明珠。千億萬劫，與道同軀。

是記爲涼州道人于闐城中所寫。未詳年代。夫華人奉佛，本係用夷變夏。及至魏晉，佛教義學，與清談玄學，同以履踐大道爲目的。深智之夷人，與受教之漢人，形迹雖殊，而道軀無別。自無所謂華戎之辨。由涼州道人在于闐城中寫漢文經典之事觀之，東西文化交相影響，可謂至深。而讀其後記，則更可測知魏晉玄佛同流，必使夷夏之界漸泯也。

但魏晉以來雖因玄佛二家合流，而華戎之界不嚴。然自漢以後，又因佛道二教分流，而夷夏之爭以起。西晉道士王浮作化胡經，提出此問題。晉宋之際，道教之勢力，逐漸確立。教會之組織，經典之造作整理，均已具有

規模。北朝道教勢力，由寇天師而光大。遂有太武世之法難。南方佛道之爭亦漸烈。晉簡文帝時，尼道

容反對清水道師王濮陽。見尼傳。宋時沈攸之刺荊州，普沙簡沙門。尼傳，慧攸之在荊州曾有道士陳公

昭，貽以天公書。攸之當信道教者也。齊初丹陽尹沈文季奉黃老，欲沙汰僧尼。又於天保寺設會，令道

士陸修靜，與僧道盛議論。僧傳，因二教之鬥爭，而雙方偽造經典，以自張其教。道士所根據者爲化胡

經西昇經等。僧人亦唱月光童子及三聖化導之說。月光童子故事，見於申日經。三聖化導之說，見於

塚墓因緣四方神咒經，與清淨法行經。蓋皆於晉宋間發見而流行者也。詳國學季刊四卷二號王維誠老子化胡說考證。及至宋

末，道士顧歡乃作夷夏論以黜佛。爲宋齊間二教上之一大事。論見南齊書五十四。

北朝道教之爭根據在權力。故其抗鬥之結果，往往爲武力之毀滅。南方道佛之爭根據爲理論。

而其諍論至急切，則用學理謀根本之推翻。南朝人士所持可以根本推翻佛法之學說有二。一爲神

滅，一爲夷夏。因二者均可以根本傾覆釋教。故雙方均辯之至急，而論之至多也。

自漢時牟子述或人之問，卽譏信佛者之用夷變夏。晉世王浮作化胡經，亦持華戎之辨。其後朝

臣奏疏，道俗論著，常有所爭辯。而震動一時之著作，則爲顧歡之夷夏論。顧歡，字景怡，一字玄平，吳興

鹽官人好黃老，通解陰陽書，爲數術，多效驗。卒時在南齊初。其作夷夏論，在劉宋末葉。時袁粲爲司徒。初歡

以佛道二家互相非毀，乃作比論。雖會同二教，而意黨道。謝鎮之。明帝時散騎常侍。朱昭之。謙之之父，吳郡錢塘人。朱廣

之。字處架，身前錢塘人，才均著論難之。司徒袁粲亦託爲道士通公作駁。文見南齊書。通公或曰慧通。但慧通另作有駁夷夏論。僧

人慧通與僧愍亦有駁議。除袁粲文外，均載弘明集中。而明僧紹之正二教論，亦對顧論而作。通載謂周顒亦有駁論。

顧歡雖謂孔老釋同爲聖人。然其執夷夏之界以黜佛則甚明。如曰，

端委搢紳，諸華之容。剪髮曠衣，羣夷之服。擎蹠罄折，侯甸之恭。狐蹲狗踞，荒流之肅。棺殯槨葬，中夏之風。大焚水沉，西戎之俗。全形守禮，繼善之教。毀貌易性，絕惡之學。

又曰，

今以中夏之性，効西戎之法。既不全同，又不全異。下育妻孥，上絕宗祀。嗜欲之物，皆以禮伸。孝敬之典，獨以法屈。悖禮犯順，曾莫之覺。弱喪忘歸，孰識其舊。且理之可貴者道也，事之可賤者俗也。捨華効夷，義將安取。若以道邪，道固符合矣。若以俗邪，俗則大乖矣。

其答袁粲之文有曰，

又夷俗長跽，法與華異。翹左跂右，全是蹲踞。故周公禁之於前，仲尼誡之於後。又佛起於戎，豈非戎俗素惡邪。道出於華，豈非華風本善邪。

顧玄平之要旨在根據中印國民性之殊異，而言西方之教不可行於中國。至謂印土俗惡，華風本善，則疑本出於化胡經。按漢代所傳，稱印人不殺伐，未言風俗不良。至晉以後，乃有其說。後漢紀言身毒俗修浮圖道，不殺伐，弱而畏戰。並言其內屬之後，因漢人之姦猾無行者來居，遂詐謀滋生，習俗以壞。此當爲漢代之傳說。但晉時化胡經謂「胡人剛而無禮。」見笑道論所引。又北山錄五引王浮化胡經云，胡人凶獷，故化之爲佛，令髡楮絕嗣。又吳支謙維摩經云，此土人民剛強難化。則化胡經之言疑採佛經所傳，而過甚其辭。正誣論誣佛者申化胡經說，謂「其俗父子聚麀，貪婪忍害，

昧利無恥，侵害不厭，屠裂羣生。」後漢書西域傳雖亦言天竺人弱，「修浮圖道，遂以成俗。」然其贊則謂其人「不率華禮，莫有典書，若微神道，何恤何拘。」此外在范蔚宗之前，桓玄難王中令，亦言「六夷驕強，非常教所化。故大設靈奇，使其畏服。」與范同時之何承天答宗少文，亦謂華戎自有不同。「何者，中國之人，稟性清和，含仁抱義，故周孔明性習之教。外國之徒，受性剛強，貪欲忿戾，故釋氏嚴五科之戒。」均見弘明集。謝康樂亦以爲華夷性殊，故孔釋立教有異。詳見廣弘明集辨宗論。顧歡之論，全用斯義。故其辨二教曰，

尋聖道雖同，而法有左右。始乎無端，終乎無末。泥洹仙化，各是一術。佛號正真，道稱正一。一歸無死，真會無生。在名則反，在實則合。但無生之教賒，無死之化切。切法可以進謙弱，賒法可以退夸強。佛教文而博，道教質而精。精非粗人所信，博非精人所能。佛言華而引，道言實而抑。抑則明者獨進，引則昧者競前。佛經繁而顯，道經簡而幽。幽則妙門難見，顯則正路易遵。此二法之辯也。聖匠無心，方圓有體。器既殊用，教亦易施。佛是破惡之方，道是興善之術。興善則自然爲高，破惡則猛勇爲貴。佛跡光大，宜以化物。道跡密微，利用爲己。優劣之分，大略在茲。

顧本信道，其說上溯出自王浮，自不足怪。及齊世有道士假張融作三破論，詆毀佛法，極爲無理。但其言曰：「此三破之法，入國破國，入家破家，入身破身。不施中國，本止西域。」因「胡人無二」，疑是仁字。剛強無禮，不異

禽獸，不信虛無，老子入關，故作形像以化之。」又云：「胡人麤獷，欲斷其惡種。故令男不娶妻，女不嫁夫。」其大意仍指佛教爲「滅惡之術」，與顧歡之旨無異也。論出，劉勰釋僧順作文駁之。約在同時，

釋玄光作辯惑論，亦痛斥道教之妄。上均見弘明集。

本末之爭 魏晉以來，學問之終的，在體道通玄。曰道，曰玄，均指本源。三玄佛法均探源反本之

學。釋李之同異，異說之爭辯，均繫於本末源流之觀念。黨釋者多斥李爲末，尊李者每言釋不得其本。而當時又常合玄佛爲道家，以別於周孔之名教。道訓與名教之同異，亦爲本末之別。因均是本末之爭，故須僞造故事，以定其先後。道士曰：孔子曾學於老聃，而浮屠亦在其教化之列。佛家曰：老子聞道

於竺乾古先生，古先生者，佛也。

弘明集正誣論。

又曰：「佛遣三弟子震旦教化，儒童菩薩，彼稱孔丘，光淨菩薩，

彼稱顏淵，摩訶迦葉，彼稱老子。」

道安二教論引清淨法行經。僧順釋三破論亦引之。

因是而自道教言，則老氏之教理本玄虛

而其入關教胡者，乃形像之化。

見劉勰滅惑論，及僧順釋三破論。

自佛家言，則釋迦實達空玄無形之真境，而五千文

只於導俗。神仙張陵，更爲下劣。

滅惑論。

范泰及謝靈運，皆稱「六經典文，本在濟俗爲政。必求性靈真奧，

豈得不以佛經爲指南耶。」

僧傳慧嚴傳引宋文帝語。

明僧紹作正二教論，謂釋迦所發乃「窮源之真唱。」周孔

老莊乃「帝王之師。」又謂「經世之深，孔老之極。」「神功之正，佛教之弘。」又言「佛明其宗，老

全其生。守生者蔽，明宗者通。」故孔老之教，可以「資全生靈，而教域中。」佛氏「超宗極覽，尋源討

源，」真能通玄體道，明乎天人之際矣。此明惟佛能窮源盡性，而僅許孔老爲善權救物也。張融門律，

以爲「道也與佛，逗極無二。寂然不動，致本則同。」周顒難之，意謂般若法性，老子虛無，爲本一末殊，

本末俱異耶。若謂本一則佛老必有一爲本，一爲末。若謂本末俱異，則將有二本耶。是二教之先後，仍爲本末之爭。而周氏之意，老子之虛無，實不及佛法之卽色非有。本固無二，致本者釋而非李。是本末之辨，固猶爲有無之分也。參看第十八章三宗論條。

又一本之說，玄學佛法之所同信。魏晉以來，玄談佛法所求者道。道一而矣。故劉勰之言曰：「至道宗極，理歸乎一。妙法眞境，本固無二。」滅惑論。蕭子良曰：「眞俗之教，其致一耳。」與孔中丞書。孔稚珪曰：

「推之於至理，理至則歸一。置之於極宗，宗極不容二。」啓蕭司徒書。明山賓曰：「教有殊塗，理無二致。」

答勅問神滅論。朱昭之曰：「苦甘之方雖二，而成體之性不二。」難夷夏論。顏延之曰：「天之賦道，非差戎華人

之稟靈，豈限外內。」庭誥，上均見弘明集。信佛之劉虬曰：「自極教應世，與俗而差。神道教物，稱感成異。玄圃

以東，號曰太一。鬪賓以西，字爲正覺。東國明殃慶於百年，西域辯休咎於三世。希無之與修空，其揆一

也。祐錄無量義經序。道士孟景翼作正一論曰：「寶積云，佛以一音廣說法。老子云，聖人抱一以爲天下式。一

之爲妙，空玄絕於有境，神化瞻於無窮。爲萬物而無爲，處一數而無數。莫之能名，強號爲一。在佛曰實

相，在道曰玄牝。道之大象，卽佛之法身。」南齊書顧歡傳。梁武帝會三教詩曰：「窮源無二聖。」廣弘明沙集。



門慧琳作有均善論。居士沈約作有均聖論。蓋自玄風颺起，殊途同歸之說即大盛。故向子期以儒道爲壹，應吉甫謂孔老可齊。謝靈運辨宗論語。袁弘後漢紀之論，皇侃論語之疏，均常合名教自然爲一。非佛徒

一方之言也。

梁書徐勉傳曰，勉以孔釋二教殊途同歸，撰會林五十卷。

夫「心源本無二，學理自歸真。」

廣弘明集智藏和武帝會三教詩。

是謂同歸一

本。但心之感受不同，見理深淺殊異，故救物之方，行化之迹，各有殊異。明其本者，直探心性之源。循其迹者，各設方便之術。前引三破論，謂老明虛無，佛僅形像。孫綽喻道論，謂「周孔教極弊，佛教明其本。」二者各尊其所信之道，謂能達心源之本。而鄙他教爲末。至若道士孟景翼，謂佛之法身即老之大象。宗炳明佛論言無爲而無不爲，即法身無形，普入一切。是均言本只有一，而二教均了達此本也。謝靈運作辨宗論，謂佛主一極，孔言能至，合之而有頓悟之說。此則截短取長，合二者而明新義。說雖新奇，然其認兩教一體，固甚顯然也。

魏晉玄學以老莊爲大宗。聖人本無，故般若談空，與二篇虛無之旨，並行不悖，均視爲得本探源之學。周孔聖人，雖亦體無。然名教乃帝王行化之術，遂常視爲支末。劉宋以後，儒學漸昌，且受朝廷之獎勵。士大夫玄談所資亦不僅瀨鄉，兼及洙泗。然時人所研讀之材料雖不同，然其談儒術，仍沿玄學

之觀點，與王弼注周易，何晏解論語，固爲一系。梁世皇侃作論語集解義疏，其行文編制，頗似當世佛

經注疏。而其稱聖人無夢，見卷四。則佛典本有其說。弋鈞之解，卷四。見於慧遠之書。答何鎮南書。論者謂其直

「刻畫瞿曇，唐突洙泗。」黃侃漢唐玄學論。又其引繆播曰：「學未尙名者多，顧其實者寡。回則崇本棄末。」

三。此蓋以顏回之所以崇本者，在其心「屢空」，而空者猶虛也。言聖人體寂，而心恆虛無累。此承何晏

之說，見卷六。又解顏回不違如愚有曰：「自形器以上，名之爲無，聖人所體也。自形器以還，名之爲有，賢人

體之。」一卷。似乎皇疏之意，以爲顏子賢人，庶幾乎以無爲體。但心復爲未盡，故仍不超於形器之域

也。總之，此仍爲本末有無之辨，而以虛無爲本，則仍是玄學。故就此疏觀之，則所討論之中心問題，釋

孔固亦同也。

五朝之所謂本末，略當後世之所謂體用，前已言之。見第八章。本末既爲當世所討論之中心問題。

故他種之爭論，往往牽涉及此。慧遠論沙門不致敬，謂求宗體極者不順化。蓋「幽宗曠邈，視聽之外，

不變之體，超乎世表。故可抗禮萬乘，高尙其事。」其論沙門袒服，亦就求宗不順化立論。鄭道子反對

踞食，與沙門書有云：「夫聖人之訓，修本祛末，卽心爲教，因事成用。未有反性違形，而篤大化者也。」

此均本末體用之說也。至若夷夏論，謂「聖道雖同，而法有左右。」「佛是破惡之方，道是興善之術。」則夷夏之道本固相同，而其異者方法之支末耳。

本末之分，內學外學所共許。而本之無二，又諸教之所共認。此無二之本，又其時人士之所共同。模擬追求，模擬未必是，追求未必得。但五朝之學，無論玄佛，共以此爲骨幹。一切問題，均繫於此。因此玄學佛教固爲同氣。其精神上可謂契合無間。其時之佛玄合一，而士大夫之所以與義學僧人交遊，亦爲玄理上之結合。此南朝佛教之特質，吾人所當注意者也。

范縝神滅論 又當時之所謂本者，指心性之源。故心神之研究爲主要題目之一。神不滅之爭論，尤爲激烈。蓋中國佛教向執神明相續以至成佛。若證神明之不相續，則佛教根本傾覆。晉宋之間，討論極多。迨乎南齊，復有范縝神滅論出，而朝野大嘩。

范縝，字子真，范雲之從父兄，蕭琛之外兄。南史傳云，性不信鬼神。爲宜都太守，因夷陵有伍相廟，唐漢三神廟，胡里神廟，縝乃下教斷不祠。常盛稱無佛，不信因果，著神滅論。竟陵王蕭子良集僧難之，而不能屈。蕭琛曹思文沈約均作論駁之。均載弘明集中。太原王琰著論譏縝曰：「嗚呼范子，曾不知其先

祖神靈所在。」欲杜續後對。續又對曰：「嗚呼王子，知其先祖神靈所在，而不能殺身以從之。」其險詣皆類此也。子良使王融謂之曰：「神滅既非理，而卿堅執之，恐傷名教。以卿之大美，何患不至中書郎，而故乖刺爲此，可便毀棄之。」續大笑曰：「使范續賣論取官，已至令僕矣，何但中書郎耶。」續本與梁武帝有西邸之舊，及帝卽位，令臣下答范論。答者六十四人。亦載入弘明集。此可見神滅論之震動一時也。

續蓋有見於佛教之害政蠹俗而作論。意謂形神名異體一，形外別無神。心神既無，佛自不有。南史載其論，略曰。

神卽形也，形卽神也。形存則神存，形謝則神滅。形者神之質，神者形之用。是則形稱其質，神言其用。形之與神，不得相異。神之於質，猶利之於刀。形之於用，猶刀之於利。利之名，非刀也。刀之名，非利也。然而捨利無刀，捨刀無利。未聞刀沒而利存，豈容形亡而神在。

但人之質與木之質有異。人質有知，木質無知。二者因質殊，而有知有不知。及人既死，則成無知之質。生前死後，質亦殊也。自生至死，蓋如「因榮木變爲枯木。枯木之質，寧是榮木之體。」

范又謂知與慮乃淺深之別。而心之有是非之慮，乃因一神而異用也。慮之本卽此五臟之心，此外別無體也。至若知有凡聖，則亦歸之於形質之殊。故曰，

金之精者能照，穢者不能照。能照之精金，寧有不照之穢質。又豈有聖人之神，而寄凡人之器。亦無凡人之神，而託聖人之體。是以八彩重瞳，助華之容。龍顏馬口，軒臯之狀。此形表之異也。比干之心，七竅并列。伯約之膽，其大如拳。此心器之殊也。是以知聖人區分，每絕常品。非惟道革羣生，乃亦形超萬有。凡聖均體，所未敢安。

陽貨雖貌似孔子，然其不同在乎心器。又聖器亦且各別。是以「晉棘楚和，等價連城。麟騶盜驪，俱致千里。」至若儒教主祭祀祖先之神，則意在從孝子之心，而厲淪薄之意。世俗雖傳有妖怪鬼神，但決非神不滅，因而有鬼也。

范又以爲生滅榮枯，有歛有漸，物之理也。孕育係稟之自然。佛家誕妄，乃以爲出乎因果。於是對於人民懼之以地獄之說，誘之以來生之報。致使天下竭財以趣僧，破產以趨佛。病民害國，莫此爲甚。若知陶甄稟乎自然，森羅均於獨化。忽焉自有，悅爾而無。來也不禦，去也不追。乘乎天理，各安

其性。小人甘其壟畝，君子保其恬素。耕而食，食不可窮也。蠶以衣，衣不可盡也。下有餘以奉其上，上無爲以待其下。可以全生，可以養親，可以爲人，可以爲己，可以匡國，可以霸君，用此道也。

此上均蕭琛論中所引。

蓋范縝神滅論最後主旨，即在崇自然，破因果。南史本傳記之頗悉。文曰：竟陵王問縝曰：「君不信因果，何得富貴貧賤。」縝答曰：「人生如樹花同發，隨風而墮。自有拂簾幌，墜於茵席之上。自有關籬墻，落於糞溷之中。墜茵席者，殿下是也。落糞溷者，下官是也。貴賤雖復殊途，因果竟在何處。」子良不能屈，然深怪之。縝追論其理，乃著神滅論。

陳世朱世卿著法性自然論，

釋真觀作因緣無性論駁之，均載廣弘明集中。

亦旨在崇自然以破因果。

按劉孝標辯命論亦有此意。

如其文

有曰，

譬如溫風轉華，寒飈颺雪。有委洩糞之下，有累玉階之上。風颺無心於厚薄，而華霰有穢淨之殊途。天道無心於愛憎，而性命有窮通之異術。子聞于公待封而封至，嚴母望喪而喪及。若見善人，便言其後必昌。若覩惡人，便言其後必亡。此猶終身守株而冀狡兔之更獲耳。

梁武帝 南朝佛教至梁武帝而全盛。武帝原在竟陵王門下。金樓子卷二。自早與僧人有接觸。其佛

教之信仰與其在鷄籠山西邸，有重大之關係。蓋武帝一系恐原係道教世家。其捨道歸佛文。廣弘明集。有曰，

弟子經遲迷荒，耽事老子。歷葉相承，染此邪法。

隋書經籍志道經部有云，

武帝弱年好事，先受道法。及卽位，獨自上章。朝士受道者衆。三吳及海邊之際，信之踰甚。

武帝弱年之所以奉道，當由家世之薰染。而中年之改奉佛，當由其在竟陵門下與名僧及信佛之文人交遊，而漸有改變也。

武帝一熱烈之佛教信徒也。卽皇帝位三年乃捨道歸佛。其願文有曰，

願使未來世中，童男出家，廣弘經教，化度含識，同其成佛。寧在正法之中，長淪惡道。不樂依老子教，暫得生天。

在位四十八年，幾可謂爲以佛化治國。徵扶南僧人僧伽婆羅於壽光殿等處譯經。初翻經日，帝躬臨

法座，筆受其文。天監五年。禮接甚厚，引爲家僧。又有扶南僧曼陀羅，亦被勅共翻經。續傳僧伽婆羅傳。又曾遣僧詣

外國尋禪經。祐錄十而天竺沙門真諦，亦聞蕭主之名，遠來揚都。詳續傳。帝造金銀銅像甚多。如造丈八

銅像置光宅寺。天監八年，詳僧傳法悅傳。勅僧祐督造剡溪大石像。天監十二年，至十五年，僧傳僧護傳。建愛敬智度新林法王仙窟光

宅解脫開善諸寺。詳南朝佛寺記。而尤以同泰寺爲最偉大。詳見建康實錄，及廣弘明集，梁簡文帝上大法頌所記。據建康實錄，寺創於普通八年。但在續傳法雲傳，似六年前

已立。常設大會，數次捨身。南史載帝設大會十立十無盡藏。祐錄十二。又廣弘明集蕭子顯御講般若經啓云，上造十三種無盡藏，有放生布施二科。於禪

定至爲重視，搜尋學者，集於揚都。詳續傳習禪篇論。於僧人戒律，甚爲注意，嘗親受菩薩戒。天監十八年，見續傳法慧約傳，南史六。法

名冠達。見續傳智顛傳。勅抄撰戒律。明微傳。因重僧律，命法超爲都邑僧正。以律繁廣，撰出要律儀十四卷，通下

梁境，並依詳用。普通六年，遍集知事及於名解，勅法超講律，帝親受戒規。法超傳。又因僧尼未調習，帝欲

自爲白衣僧正，經智藏之斥阻而止。普通三年，見智藏傳。自漢以來，僧徒因許食三淨肉，未普斷殺，帝乃依涅槃

四相品等經文，制斷酒肉。文見廣弘明集，唱斷肉明集。言不得著革屣。廣弘明集，唱斷肉經竟制中語。並與周捨論斷肉。見同書。言「白衣食

肉不免地獄。」故在位宗廟薦饗用蔬果。詳南史六，天監十六年。慎刑獄，常行大赦。天監中便血味備斷，日唯一

食，食止菜蔬。詳三寶記十一。作淨業賦，其旨與蕭子良之淨住子相同。自謂並遠房室，不服醫藥，四十餘年。



詳廣弘明集淨業賦序。其斷酒肉文有曰，

但經教亦云，佛法寄囑人王，是以弟子不得無言。

蓋其弘法，似阿輸迦，而且或以之自比也。

武帝治國，並敦儒術。其下詔置五經博士有曰，「二漢登賢，莫非經術。服膺雅道，名成行立。魏晉浮蕩，儒教衰歇。風節罔樹，抑此之由。」其提倡佛法，亦往往參合儒教。其議論佛理，亦常引及儒書。勅如

答神不滅。承江南習俗，特重親喪。歷代三寶記卷十一云，

常以庭蔭早傾，常懷哀感。每歎曰，「雖有四海之尊，無以得申罔極。」故留心釋典。

武帝常作孝思賦。其序有曰，

今日爲天下主，而不及供養。譬猶荒年而有七寶，饑不可食，寒不可衣，永慕長號，何解悲思。乃

於鍾山下建大愛敬寺，延袤七里，供應千僧。於青溪側造大智度寺，有塔七層，尼五百。以表罔極之情，達追遠之

心。參看金樓子所記。

而其淨業賦序有曰，

乃至南面，富有天下，遠方珍羞，貢獻相繼。海內異食，莫不畢至。方丈滿前，百味盈俎。乃方食輟筯，對案流泣，恨不得以及溫清，朝夕供養。何心獨甘此膳。因爾蔬食，不噉魚肉。

故武帝信佛之動機，實雜以儒家之禮教也。

武帝雖爲宗教實行家。但究本文人，染當世學術之風氣。於佛教特重義學。在位搜求佛典，整理經籍。其學問宗旨，在般若涅槃。當於後詳之。曾作義記數百卷，躬自講說。實染清談之風。又自講老莊周易，故其佛學之性質，仍不脫玄學。顏氏家訓勉學篇論玄風曰：

洎乎梁氏，茲風復闡。莊老周易，總謂三玄。武皇簡文，躬自講論。

按梁時佛教常微有華而不實之嫌。朝臣信佛，自常附和入主。

如臣下多人答神滅論，旨

在揄揚，並無新義。而僧人亦有名

士風味，乏篤實之精神。唐道宣論梁代佛教，頗多微詞。如曰「每日敷化，但豎玄章。不覩論文，終於皓首。如斯處位，未曰紹隆。」又謂梁世僧人但「慧解是長，儀範多雜。」續傳義解篇論。又云「於時佛化雖隆，

多遊慧辯，詞鋒所指，波涌相凌。至於徵引，蓋無所籌。可謂徒有揚舉之名，終虧直心之實。」

此言其時禪定之不修，

見續傳習禪篇論。其時佛徒習尚之浮華，蓋可知矣。

當時風俗柔靡浮虛，不求實際。不但三玄復盛，佛子亦乏剛健樸質之精神。國勢外像安定，內實微弱。梁武帝因此而亡國殺身。史言帝困於侯景，齋戒不廢。卒時臥淨居殿，口苦索蜜不得，遂殂。夫淨居爲戒行之名，蜜食爲佛徒醫物之一。參看僧傳記慧遠死時事。武帝誠可謂身殉其教也。但世人每以侯景之亂，專歸咎於佛法。實則國力之衰，首由於風尚之文弱浮華。而當時政事學術以及佛教無不有浮弱之表現。專罪佛法，實因果倒置，非能觀事變之全體也。顏氏家訓涉務篇，敍其時士大夫之風氣曰，

梁世士大夫，皆尙褒衣寬帶，大冠高履。出則車輿，入則扶持。郊郭之內，無乘馬者。周弘正爲宣城王所愛，給一車，下車常服御之。舉朝以爲放達。至乃尙書郎乘馬則糺刻之。及侯景之亂，膚脫骨柔，不堪行步。體羸氣弱，不耐寒暑。坐死倉卒者，往往而然。

庾子山哀江南賦敍梁時之情況曰，

天子方刪詩書，定禮樂。設重雲之講，開士林之學。談劫燼之灰飛，辨常星之夜落。地平魚齒，城危獸角。臥刁斗於滎陽，絆龍媒於平樂。宰衡以干戈爲兒戲，縉紳以清談爲廟略。

顏之推庾子山均有心人，述其耳聞目擊，自不謬也。

然南朝佛教勢力之推廣，至梁武帝可謂至極。蓋以外象言之，其時京師寺刹，多至七百。而同泰

寺之壯麗，愛敬寺之莊嚴，剡溪石像之偉大，

像乃僧佑所規畫，僧護所發願，坐軀高五丈，立形十丈，龕前駕三層臺，又造門閣殿堂，并立衆基業。詳見護傳。武帝時上

下兢營功德，當極病民，荷濟上書諫之。

前此未有。以僧衆言之，則名僧衆多，縉豪歸附。講筵如市，聽者如林。宮內華林園爲

講經之所。宮外同泰寺爲帝王捨身之區。中大通元年，設四部無遮大會，道俗會者五萬餘人。京外西

極岷蜀，東至會稽，南至廣州，同弘佛法。至若佛經浩汗，已至整理之時。故武帝三次勅編目錄。卷帙既

多，爲初學便利計，常有纂集。僧尼傳記，亦頗多撰述。均詳下第十五章。至若思想，則尤義計繁興，學人成羣。三

論成實，對立代起。涅槃華嚴，影響深入。僧人之威力更出帝王之上。武帝爲之給使洗濯煩穢。稍有不

洽，則可上正殿踞法座抗議。

續僧傳智藏傳。

是以本期佛教勢力之擴張，至此已造極峯也。梁昭明太子武帝

長子，名統。

亦崇信三寶，遍覽衆經。乃於宮中別立三慧義殿，專爲法集之所。招引名僧，談論不絕。太子自

立二諦及法身義，並有新意。簡文帝

武帝第三子，名綱。

崇信亦甚，其所著作，旨多弘法。元帝

武帝第七子，名翊。更深崇信，法華成實，常自敷揚。盛開學府，廣召義僧，還遵舊轍。惟武帝諸子，亦均文士，其信仰之性質，略同迺

父。而國家不寧，亦無何新發展也。

武帝時佛法既盛，自生種種流弊。而引起反動。當時郭祖深荀濟之上疏直諫，亦佛教極盛之反證也。

郭祖深與荀濟之反佛 齊梁二代，釋教勢盛。朝臣殊不敢誹議佛法。顧歡范縝之言論，固引起

一時之爭執。然與政事無關。梁武帝時，郭祖深與檄上疏，有封事二十九條。武帝大弘釋典，將以易俗，

故祖深尤言其事。

南史七

上奏須輿檄，可見其觸犯忌諱之深也。

由此亦可知朝士謗法者少也。

其文曰，

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，四十以下，皆使還俗附農。罷白徒養女，聽蓄奴婢。婢惟著青布衣。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，家家剝落，尺土一人，非復國有。

荀濟亦上書武帝斥佛法，其言之詳盡質直，唐傅奕以外，當無出其右者。廣弘明集詳引之。其所持理由，後世反佛者當不外乎此。茲條列之。

(一) 佛教能禍國。如文有曰，

及漢武祀金人，莽新以建國。桓靈祀浮圖，閹豎以控權。三國由茲鼎峙，五胡仍其薦食。衣冠奔于江東，戎教興於中壤。使父子之親隔，君臣之義乖，夫婦之和曠，友朋之信絕。海內殺亂，三百年矣。

(二) 佛教能短祚。濟文中凡引五事，明宋齊兩代，重佛敬僧，國移廟改。謂「佛妖僧僞，姦詐爲心。墮胎殺子，昏淫亂道。故使宋齊磨滅。今宋齊寺像現在，陛下承事，則宋齊之變，不言而顯矣。」(三) 佛教本出於允姓之姦。「中國所投斥之荒裔，以御魍魅者也。」(四) 佛教蔑棄忠孝，最爲兇貪。(五) 僧尼不耕不偶，病民費財，害政之尤。(六) 僧尼志在貪淫，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，僭比明堂宗祀也。三曰，廣譯妖言，勸行流布，轢帝王之詔敕也。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，卽合誅夷。今乃恣意流行，排我王化。方又擊鴻鐘於高臺，期闕庭之箭漏。挂幡蓋于長利，放充庭之鹵簿。徵至食以齋會，雜王公之享燕。唱高越之贊唄，象食舉之登歌。歎功德則比陳詞之祝史。受餽施則等束帛之等差。設威儀則效旌旗之文物。凡諸舉措，竊擬朝儀。

(七)沙門不但爲天子所不臣。而梁武帝「方更傾儲供寺，萬乘擬附庸之儀。肅拜僧尼，三事執陪臣之禮。寵旣隆矣，侮亦劇矣。」(八)盛弘釋教，廢儒道，虧名教。故荀濟疏又曰，

陛下以因果有必定之期，報應無遷延之業。故崇重像法，<sup>牛</sup>施彌隆。勞民伐木，燒掘螻蟻，損傷和氣，豈顧大覺之慈悲乎。胡鬼堪能致福，可廢儒道。釋禿足能除禍，屏絕干戈。今乃重關以備不虞，擊柝以爭空地。殺螻蟻而營功德，旣乖釋典。崇妖邪而行諂祭，又虧名教。五尺牧豎，猶知不疑。四海之尊，義無二三其德。

其言實極沈痛。書上，武帝大怒。濟懼誅，奔魏。參看北史八十三。

陳代佛教 陳氏一代，首以中國多故，南京僧寺誅焚略盡，帝王人民雖略事修復，然當仍不如

梁時之盛。帝王獎挹名僧，常有所聞，其行事仍祖梁武之遺規。永定二年五月辛酉，陳武帝幸大莊嚴

寺捨身。壬戌，羣臣表請還宮。十二月甲子，又幸同寺，設無礙大會，捨乘輿法物。羣臣備法駕奉迎，即日

還宮。陳後主卽位之年，亦在弘法寺捨身。是均效法梁武帝故事。至於高僧，亦因朝祚短促，僅三十三年。又

值世亂，多湮沒不彰。參看續傳義解篇論。然陳世法朗之三論，真諦之攝論，以及智者大師之立教，均與隋唐思

想有極重要之關係焉。

晉宋以來，僧徒多擅文辭，旁通世典。士大夫亦兼習佛理。又因僧寺清幽，尤爲其遊觀倡和之地。

因而文人學士，首已在文字上結不解因緣。一方文字之取材，闢有甚廣大之新領域。讀支道林謝靈

運之詩文，可以概見，無須煩言。一方文字上之體裁，因玄學佛學之爭辯，而多有說理之文。讀弘明集

所載，可以知其與文選之性質大異。而梵音學與中國聲韻之關係，其影響及於文字，則又可謂爲無

意中之收獲也。南朝文人之與佛教有密切關係者，自謝顏以下，幾不可勝述。梁劉勰早孤，依沙門僧

祐，與之處積十餘年，遂博通經論。因區別部類，錄而序之。爲文長於佛理，京師寺塔及名僧碑誌必請



總製。後出家，改名慧地。

梁書本傳。

又虞孝敬學周內外，受命撰內典博典三十卷，並著高僧傳六卷。後出

家，更名道命。

續傳僧伽婆羅傳。珠林一百作慧命。

此以文人信佛而終出家者也。至若雖未出家而奉法虔敬，如周顒、王

筠、沈約、江淹等各有文載，弘明集中，則實代表士大夫之風尚，非三數人所獨有之信仰也。

即在陳代，此風未替。徐陵崇信釋教，經論多所精解。後主在東宮，陵爲講大品，義學名僧，羣集講

筵。

陳書本傳。

江總自敍，謂弱歲歸心釋教，年二十餘入鐘山，就靈曜寺，則法師受菩薩戒。暮齒官陳，與攝

山布上人遊款。

陳書本傳。

姚察幼從鐘山明慶寺尚禪師受菩薩戒。及官陳，祿俸皆捨寺起造，並爲禪師

樹碑文，甚逾麗。察諳內典，所撰衆塔及衆僧文章，以綺密見稱。

陳書本傳。

原夫文人與僧徒之投契，當時

並不只在文字之因緣，而尤在義理上之結合。徐孝穆、欽仰、天台智顛、江總、持尊、興皇法朗，均於其

學問上有所心折。

此外有孫瑒傳緯之於三論，毛喜之於天台，其事亦同。

所謂義理上之結合者，仍延襲晉宋以來玄談之性質。蓋梁武之世，三玄復盛，陳世猶然。馬樞六

歲能誦孝經、論語、老子。及長博極經史，尤善佛教，及周易、老子、義。梁邵陵王綸爲南徐州，素聞其名，引

爲學士。綸時自講大品經，令樞講維摩、老子、周易，同日發題。道俗聽者二千人。王欲極觀優劣，乃謂衆

曰，「與馬學士論義，必使屈服，不得空立主客。」於是數家學者各起問端。樞乃依次剖判，開其宗旨。然後枝分流別，轉變無窮。論者拱默聽受而已。陳書本傳。庾承光弱歲受學於南陽劉虬。玄經釋典，靡不

該悉。梁鄱陽忠烈王令講老子，遠近名僧咸來赴集，論難蜂起，異端競至。承先徐相酬答，皆得所未聞。

南史十六。齊周顒善談論。其子捨尤精義理。捨弟之子弘正爲當時玄宗之袖領。陳書二十四曰，

元帝嘗著金樓子曰，余於諸僧，重招提琰法師。隱士重華陽陶貞白。士大夫重汝南周弘正。其於義理清轉無窮，亦一時之名士也。

顏氏家訓敍梁陳玄學有曰，

周弘正奉贊大猷，化行都邑，學徒千餘，實爲盛美。

弘正十歲通老子周易。伯父捨與談，深異之。智藏法師於開善寺講說，門徒數百，弘正年少未知名，著紅襴錦絞髻，踞門而聽，衆人蔑之，不譴也。旣而乘間進難，舉坐盡傾。法師疑非世人，覘知大相賞狎。弘正特善玄言，尤精釋典。雖碩德名僧，莫不講質疑滯。南史本傳。弘正有弟子張譏，亦善談名理。著作中有

周易老莊義等，又有玄部通義十二卷，遊玄桂林二十四卷。吳郡陸元朗朱孟博一乘寺沙門法才法

雲寺沙門慧休至真觀道士姚綏皆傳其業。

陳書本傳。

夫當世士大夫之學，不似晉代之偏重老莊，而兼

弘儒術。僧人之學，亦非僅宗般若，并通諸多經論。然其執麈尾

陳書謂陳後主折枝與張譏代麈尾。續傳以談謂陳僧寶瓊，徐拂麈尾，從容而對。

以談

理遊玄，

支道林作卽色遊玄論，張譏撰遊玄桂林。

則固支道林以至張譏世風之所同也。

## 第十四章 佛教之北統

東晉之末葉，姚秦僭號關中，沮渠稱王隴西，均奉佛法。長安之譯經者，有鳩摩羅什，涼州之譯經者，有曇無讖，俱集一時名宿。其影響並及於南北。及至晉末宋初，拓跋氏自代北入主中原，秦涼佛教，頗受兵殘。自後政治上形成南北之對立，而佛教亦且南北各異其趣。於是南方偏尚玄學義理，上承魏晉以來之系統。北方重在宗教行爲，下接隋唐以後之宗派。唐僧神清北山錄卷四。有曰，

宋人魏人，南北兩都。宋風尚華，魏風猶淳。淳則寡不據道，華則多遊於藝。宋僧慧寶注曰，晉宋高僧，解光時，弘闡教法，故曰華也。元魏高僧以禪觀行業據道，故曰淳。夫何以知，觀乎北則枝葉生於德教，南則枝葉生辭行。生下似釋於字。

由此言之，則唐世已有分佛教爲南北二系之論也。

涼州與黃龍 元魏拓跋氏原居極北。非佛教勢力之所及。後與中國交通，始知佛法。道武帝攻略黃河北岸，所過僧寺，見沙門道士，均加敬禮。染中國之風，好黃老，覽佛經。遣使致書泰山僧朗。天興元年（三九八）始勅建寺塔於都城。明元帝（四〇九至四二二）於京內外建圖像，令沙門敷導民俗。

以沙門法果爲道人統，管攝僧徒。

詳魏書釋老志。

蓋約當羅什在長安譯經時也。羅什歿後，關中疊經變亂，

加以赫連氏之破佛。

參看僧傳疊怒僧導傳。

長安佛教當漸衰頽。魏雖進至黃河流域，但其於佛法，亦自未特加提

倡。當時北方佛法稍盛之地，想爲西北之涼與東北之燕。

按自秦姚興末年至魏太武帝之世，（四一六至四五二）北方佛法情形，諸書失載。吾人只可

就關於南方記載推測得之。按高僧傳謂曇無竭

此云法勇。

姓李，幽州黃龍人。幼爲沙彌，便修苦行持戒

誦經，爲師僧所重。以宋永初元年（四二〇）招集同志僧猛曇朗二十五人西行求法。又謂宋釋僧詮，

姓張，遼西海陽人。少遊燕齊，偏學外典。弱冠出家，復精三藏。先於黃龍國

江南稱燕爲黃龍國。

造丈六金像。又謂

釋法度，黃龍人。少出家，遊學北土，備綜衆經。宋末南遊。又謂釋曇弘黃龍人。少修戒行，專精律部。宋永

初中南遊番禺。又言釋慧豫黃龍人。來遊京師。

建業。

少而務學，徧訪衆師。考上列諸僧南遊之年，均在

宋之初葉。可見當時幽燕遼西一帶，佛法頗盛。按釋老志載魏文成帝詔有曰，

世祖太武皇帝開廣邊荒，德澤遐及。沙門道士，善行純誠，惠始之倫，無遠不至。風義相感，往往

如林。

惠始號白脚禪師，事詳見釋老志。高僧傳稱爲曇始，謂爲關中人。志云姓張氏，清河人。於晉孝武帝太元之末，

齋經律數十部往遼東宣化，爲高句驪聞道之始。義熙初復還關中，上見僧傳。後至平城，爲太武帝所重。

太延中（四三五至四三九）卒。此據釋老志。高僧傳謂爲太武帝所殺，並著神異，所載與志所言均不合，當是訛傳。據此則始原亦曾遊東北，後乃

至平城。依高僧傳所載，黃龍僧頗多南遊。則獻文帝之所謂無遠不至者，或亦頗有來自東北者也。北燕

馬氏賴於魏朝宮禁信佛有關，下詳。

北涼沮渠氏，本可謂爲佛法之國家。其於元魏釋教，尤有密切之關係。釋老志曰，

涼州自張軌後，世信佛教。敦煌地接西域，道俗交得。其舊式村塢相屬，多有塔寺。太延中，涼州平，徙其國人於京邑。沙門佛事，皆俱東，象教彌增矣。

太武帝在太延五年（四三九）滅涼。徙沮渠牧犍宗族及吏民三萬戶。或作十萬戶，見通鑑考異。于平城。續高僧傳

僧朗傳，謂魏軍東歸，擄掠沙門與之俱還。其文曰，

釋僧朗，涼州人。魏虜攻涼。城民素少，乃逼斥道人，用充軍旅，隊別兼之。及贖贖所擬，舉城同陷。收登城僧三千人至軍，將魏主所謂曰，「道人當坐禪行道，乃復作賊，深當顯戮，明日斬之。」

至期，食時，赤氣數丈貫日直度。天師寇謙之爲帝所信，奏曰：「上天降異，正爲道人，實非本心，願不須殺。」帝弟赤堅王亦同謙請，乃下勅止之。猶虜掠散配徒役。唯朗等數僧別付帳下。及魏軍東還，朗與同學中路共叛。（下略）

按魏太武帝曾遣使求曇無讖。可見其徒沙門至平城，固不必全因僧人曾充軍役也。太武獻文之世，沙門特知名者，有玄高曇曜，師賢，與元魏佛法之興衰，並有重大關係，則均自涼州至平城者也。

### 釋玄高

高僧傳曰：釋玄高，姓魏，本名靈育，馮翊萬年人也。母寇氏，本信外道。始適魏氏，首孕一女，卽高之長姊。生便信佛，乃爲母祈願，願門無異見，得奉大法。母以僞秦弘始三年夢見梵僧散華滿室，覺便懷胎，至四年（四〇二）二月八日生男。家內忽有異香，及光明照壁，迄旦乃息。母以兒生瑞兆，因名靈育。時人重之，復稱玄高。按寇謙之亦爲馮翊萬年人，玄高與之同縣。而其母又姓寇氏，高本名靈育，又似道教稱號，則其母或原奉道者也。

年十二（約四一三）入中常山，

疑中南山之誤，中南山即終南，在萬年縣之南。

堅求出家，改名玄高。出家時，謂有神人迎送。

年十五，已爲山僧說法。專精禪律。聞關右有浮馱跋陀禪師，在石羊寺弘法，高往師之。旬日之中，妙通

禪法。跋陀稱之。按佛陀跋多羅在弘始十三年已離長安南下，其時玄高只十歲。而佛陀跋多羅亦未聞住石羊寺，則此所謂浮馱跋陀者，不悉指何人。若係覺賢，則高僧傳謂高於弘始四年生，必有誤也。

參看伊藤義賢支那佛教史四八七頁。

後高杖策西秦，隱居麥積山。山在天水東南八十里。庾子山作麥積崖佛龕銘序，有一方之鷲島，

迹遁三禪」之句，蓋隴右之名山也。從高學者百餘人。長安釋曇弘亦隱於此，均以禪法爲業。時西秦

乞伏熾槃據隴西，義熙八年（四二二）至元嘉四年（四二七）凡十六年。稱河南王。事在義熙十年。有外國禪師曇無毗，深於禪法，來入其國。

玄高率其徒衆從之。時河南有二僧，雖形爲沙門，而權倖僞相，恣情乖律，頗忌衆僧。曇無毗既西返舍

夷，當即迦夷。二僧乃向河南王世子曼，當即熾槃子慕末。說構玄高，擯高往河北林陽堂山。不詳。山古老相傳云，是羣

仙所宅。高徒衆三百往居山舍，遊刃六門。靈法六妙門。者百有餘人。有十一人備著靈異。中有玄紹，秦州隴

西人。卽僧傳長安太后寺慧通之師涼州禪師慧紹。紹後入堂術山蟬蛻而逝。堂術山卽小積石山，水

經注謂相傳有神仙往返，蓋亦仙山也。參看雲笈七籤七二八。時曇弘法師已往岷蜀行化。河南王藉其高名，遣使

迎接。弘既至，卽言於王，請高還國，崇爲國師。後高遊涼土，沮渠蒙遜亦相敬禮。時海西有燮僧印，亦從



高學。高僧傳作婁會僧印，據珠林八十四，會字衍。印後行化江陵。名僧傳抄有傳，蓋玄高在西北已為禪學之宗師矣。

魏太武帝滅涼（四三九）其舅陽平王杜超，請高同還平城，大流法化。太子晃事高為師。晃一時

被讒。南齊書魏書傳，謂為大臣崔氏寇氏所譖。為父所疑，高令作金光明齋七日。太武帝夢其祖及父責問，何故信讒。太武帝

乃下詔令太子共參國政。事在元嘉二十年。宋書索隱傳有此詔書。但未言其信讒及感夢事。與南齊書及僧傳所載不同。後崔浩傳原作皓。寇天師又譖原傳

贊。曰：「前夢玄高所為，宜誅之以除害。」太武帝從之。時有涼州沙門慧崇，乃尚書韓萬德門師，亦

并被幽繫。均以太平真君五年九月十五日被害。廣弘明集所載釋老志謂是時太子幽死。但晃之死在此後七年。其言妄。按道宣於釋老志原文，常加增刪，不可為據。

宋書南齊書雖有太子被殺之說，但均未言與佛教有關係。玄高年四十三。生於弘始四年。是歲宋元嘉二十一年也。（四四四）死時備著靈

異云。

按高僧傳所載玄高為太子作齋事，亦見南齊書魏虜傳。但魏書宋書均不見錄，通鑑考異謂應

從魏書疑僧傳所載不全為實錄。查太武帝在元嘉十五年已詔罷沙門年五十以下者。玄高死時，十年四十三。十

七年改元太平真君。十九年受寇天師法錄。是在玄高死前數年，太武帝已抑佛尊道。至太平真君五

年其殘害益甚。玄高之死無論原因如何，但必為毀法步度之一。高僧傳言玄高被殺後，又復活，預言

大法將滅。實則在當時有識者必已可見及此也。

### 太武帝毀法

天師寇謙之集道教方術之大成。假託神人，依傍佛典，製作偽經。除去三張之法，租米錢稅及男女合氣之術。對於道教徒，加以整齊嚴肅之戒規與組織。實爲道教復興之功臣。而漢代以來，圖讖歷數之學，頗流行於北方。謙之備悉其術。自稱新經應運出世，神人作誥，謂以經付謙之，轉佐北方太平真君。其所言與于吉所謂太平氣至，德君將出之說相似。崔浩明歷數，嘗論古今治亂之迹，自夜達旦。故深有契於謙之之學。在明元帝之世，謙之已謂浩曰：「吾行道隱居，不營世務。忽受神中之訣，當兼修儒教，輔助太平真君，繼千載之絕統。而學不稽古，臨事闇昧。卿爲吾撰列王者治典，並論其大要。」浩乃著書二十餘篇，上推太初，下盡秦漢變弊之迹。上見魏書浩傳。按謙之之意，竊三統五德說之餘緒，上承漢代之經學。故謂之兼修儒教。夫既以長生仙化之術眩人主，又用繼古聖王道統之說，上干拓拔氏之君。其爲英武有大志之太武所嘉納，固不足怪。故崔浩上疏太武曰：「臣聞聖王受命，則有天應。而河圖洛書皆寄言於蟲魚之文。未若今日人神接對，手筆燦然，辭音深妙，自古無比。」  
(中略)今清德隱仙，不召自至。斯誠陛下侔蹤軒黃應天之符也。豈可以世俗常談而忽上靈之命。」

世祖欣然，乃始崇奉天師。釋老志。後遂改元太平眞君（四〇四）

太武帝銳志武功，每以平定禍亂爲先務。太延四年（四三八）三月癸未，魏主詔罷沙門年五十以下者。通鑑胡注云，以其疆壯，罷使爲民，以從征役。按是年魏大舉伐柔然。次年遠征涼州。胡氏之說，必有所據。又明年而改元爲太平眞君。又二年而帝備法駕，詣道壇受符籙。是時涼州沙門已來平城。太子晃奉玄高，尙書韓萬德師慧崇。然太武帝則已信寇謙之。於崔浩尤言聽計從。浩旣奉道，以謙之爲師，尤不信佛。與帝言，數加非毀。常謂虛誕爲世費害。帝頗信之。釋老志。太平眞君五年正月戊申，詔王公以下至庶人以私養沙門巫覡於家者皆遣詣官曹。過二月十五日不出，沙門巫覡死，主人門誅。並斥佛教爲「西戎虛誕，妄生妖孽」。釋老志載此詔於七年入長安之後。按帝於七年二月乃入長安，而同年正月無戊申，今從魏書本紀，北史卷二，與通鑑。其年九月而玄高慧崇被殺。二僧必因是當時佛徒上首而遭難。朝廷排斥佛法，已甚積極。又先是沙門慧始，本葬平城城內。至眞君六年，制城內不得留瘞，乃葬於南郊之外。其時送者六千餘人。中書監高允爲之傳頌其德迹。釋老志。按高僧傳載玄暢本玄高之弟子，值虐虜翦滅佛法，害諸沙門。玄暢乃於元嘉二十二年閏五月十七自平城遁。查眞君六年有閏五月，則是年已有害諸沙門之事。其翦滅佛法則在明年，僧傳稍誤。又同

年冬，蓋吳謀亂關中。魏主西征。明年（四四六）二月，帝至長安，在佛寺見大有兵器。帝怒，疑與蓋吳通

謀。命誅闔寺沙門，閱其財產，得釀具及州郡牧守富人所密藏物以萬計，又爲窟室以匿婦女。崔浩因

說帝悉誅天下沙門，毀諸經像。帝從之。寇謙之與浩固爭，浩不從。北山錄五，亦言謙之諫浩勿誅沙門。先盡誅長安沙門，焚

毀經像，并勅留臺下四方，令一用長安法。於是年（四四六）三月下詔，其文自謂「承天之緒，欲除僞

定眞。按浩上五元寅曆表有曰，「今遭陛下太平之世，除僞從眞，」云云。又世傳太安二年中嶽嵩高靈廟碑，廟係寇天師所奏立。碑文中並有「除僞寧眞」及「河圖授羲洛書授農」諸句。復羲農之治。」

此蓋自以爲繼王者之統，用寇崔之說也。又謂胡本無佛，「皆是前世漢人無賴子弟劉元眞呂伯彊

之徒，元眞乃晉竺法深之師，呂伯彊未詳。胡適之先生云，疑卽僧傳唐法朗傳之呂韶。乞胡之誕言，用莊老之虛假，附而益之，皆非眞實。」此則謂

佛非胡神，非所應奉也。詔書末曰：「有非常之人，然後能行非常之事。非朕孰能去此歷代之僞物。有

司宣告征鎮諸軍刺史諸有佛圖形像及胡經，盡皆擊破焚燒。沙門無少長悉坑之。」時太子晃監國，

雖屢諫不用。然猶緩宣詔書，遠近皆豫聞知，得各爲計。沙門多亡匿獲免，或收藏經像。唯塔廟在魏境

者，無復子遺。上見釋老志及通鑑。

太武毀法，固亦可謂爲佛道鬪爭之結果。但其主動人爲崔浩。浩之妻郭氏，敬好釋典。時時讀誦。

其從弟模，雖在糞土之中，禮拜形像。魏書浩傳。其同事高允信佛，時設齋，好生惡殺。早年曾出家為沙門。

見允傳。寇謙之亦不欲毀滅佛教。據釋老志謙之本認佛得道，在四十二天。集古今佛道論衡載：道士郭行真文，謂「陶（貞白）寇（謙之）兩傑，攝敬釋宗，詳于梁魏之書。」云云。浩獨昌

言毀佛，可謂一意孤行也。後世佛徒痛恨浩，即因此。蓋浩既修服食養性之術，又精漢代以來經術歷數之學。深欲

帝「除偽從真」以應新運。毀佛乃與其勸帝改歷以從天道，見本傳。用意相同。據此毀謗胡神，具有張

中華王道正統之義。其事又非一簡單之佛道鬭爭也。按南朝佛道之爭，純用筆舌，以義理較長短。北

朝則於其開始，即用威力，作宗教之鬭爭。且北魏僧人最早之領袖為習禪之玄高。南重義學，北重實

行，於此已見之矣。

### 曇曜復興佛法

崔浩於毀法後四年（四五〇）被誅。水經注謂同年寇謙之所奏造之靜輪宮亦毀。太武帝頗悔前事。僧傳

曇始傳續傳曇曜傳均有太武帝因白足禪師事而生悔心之說。但證以釋老志，其事不確。但已行，難修復。太子晃潛欲興之，而未敢言。釋老志。又明年太子

薨。又一年（四五二）太武被弑。計終帝之世，法廢積七年。然禁稍寬弛，篤信之士，得密奉事。釋老志。至文

成帝即位。晃之子。佛法又興。主其事者為沙門師賢與曇曜。蓋仍均原從涼州來者。

高僧傳玄高傳云，「涼沮渠牧犍時有沙門曇曜，亦以禪業見稱，偽太傅張潭伏膺師禮。」此曇

曜當卽魏世復興大法之沙門道宣作傳，謂未知爲何許人，實則來自涼州也。釋老志稱其有操尙，爲太子晃所知禮。佛法之滅，沙門多以餘能自效，還俗求見。曜誓欲死守。太子再三親加勸諭。仍密持法服器物，不暫離身。聞者歎重之。按文成帝卽位時，年只十二歲。其父晃奉佛虔至。文成帝原必亦常得見玄高及曇曜等。卽位約一年，卽下詔復佛法。年甚幼而作巨大之興革，必其左右之大臣，及與接近之僧人所主張，曇曜亦或與有力也。釋老志謂曇曜以復佛法之明年，自中山奉命赴京。是曜早受知於文成帝之證。文成帝詔書，釋老志。盛稱釋迦如來之化。而於太武毀法，則歸過於有司之失旨。令得聽性行素篤出於良家者出家。率大州五十，小州四十人，其郡遙遠臺者十人。是時爲興安元年（四五二）十二月。天下承風，朝不及夕。毀壞圖寺，仍還修復。佛像經論，又得再顯。釋老志。

沙門師賢者，本罽賓國王種人。少入道，東遊涼州。涼平，赴魏京。罷佛法時，師賢假爲醫術還俗，而守道不改。於復法日，與同輩五人反爲沙門。帝親爲下髮。師賢爲道人統。賢於和平初（四六〇）卒。曇曜代之，更名沙門統。帝師事之。釋老志。師賢曇曜並爲僧統，於喪滅之餘，召集流亡，必多有盡力也。高僧傳謂有僧周者，常在嵩山頭陀坐禪。及滅法，乃與數十人入距長安西南四百里之寒山。及永昌王鎮

長安，奉旨復法。聞周名，迎之。周令弟子僧亮應命。於是修復故寺，延請沙門。關中大法更興，亮之力也。按曇曜以禪業見稱，師賢以醫術行世，僧周頭陀坐禪，均爲文成帝世之主要人物。釋老志謂時有道進僧人未詳。但僧傳曇無讖傳，有道進善禪法。又法朗傳謂有師法進，亦似業禪。或亦卽道進。又僧傳有法進傳云，「法進或曰道進，」當均爲同一人。則北魏佛法在復興後之性質，可以推知也。

北朝上下之奉信，特以廣建功德著稱。文成帝卽位元年詔有司爲石像。興光元年（四五四）秋

勅有司於五級大寺

級原作

爲太祖以下五帝鑄釋迦立像五，各長丈六，都用赤金二萬五千金。太安

初（四五五）有師子國沙門邪奢遺多浮陀難提等五人，奉佛像三到京師。又沙勒沙門赴京師，致佛

鉢并畫像迹。和平初曇曜爲沙門統。白帝於京西武州塞，闢鑿石窟五所，鑄建佛像各一。高者七十尺，

次六十尺。雕飾奇偉，冠於一時。

釋老志

獻文孝文常駕幸此山石窟。武州塞之最高峯，名雲崗。曇曜所鑿

造，卽今日世界馳名之大同雲崗石窟也。按據近人考證，在此前，涼州鳴沙山已大規模開山造像。涼

州僧人移於平城。其中當不乏善工藝者。武州造像，必源出涼州，且曇曜亦來自涼土，開窟又爲其所

建議。涼州佛教影響於北魏者，此又一大事也。

但曇曜於復興佛法要以在經濟上最著功績。釋老志曰：

曇曜奏平齊戶及諸民有能歲輸穀六十斛入僧曹者，卽爲僧祇戶，粟爲僧祇粟。至於儉歲，賑給饑民。又請民犯重罪及官奴以爲佛圖戶，以供諸寺灑掃，歲兼營田輸粟。高宗並許之。於是僧祇戶粟及寺戶徧於州郡矣。

按魏書術藝傳云，蔣少游「見俘入平城，充平齊戶。」又崔道固傳，「徙青齊士望共道固守城者數百家於桑乾，立平齊郡於平城西北新城。」則平齊戶者，乃討平齊，用所徙民以充之，並立郡故有此名。又按釋老志高肇奏云，「涼州軍戶趙苟子等二百家爲僧祇戶。」則上文所謂「諸民」中有

涼州徙來之民。大概曇曜所奏請充僧祇戶者多魏平諸國之俘虜。而佛圖戶則品格更卑，爲犯重罪者及官奴。犯重罪者充佛圖戶自赦免其罪。僧祇戶原所以賑濟饑荒，且爲僧伽之共有財產。釋老志高肇奏云，依內律僧祇戶不得別屬一寺。但

其後冒濫，僧人誅求無厭，且用以謀私利。然曇曜於寺院毀滅之後，謀經濟權之確定，其於復興必助益不少也。參見東洋史研究二卷二號塚本善隆論文。

釋老志云，曇曜又與天竺沙門常那邪舍等此人不詳。譯出新經十四部。按房錄著錄曇曜譯有三



部，謂在和平三年於石窟寺內譯。據此則石窟寺和平三年前已工畢。吉迦夜譯有五部，孝文帝延興二年爲曇曜譯於北臺。前後共只八部。此中曜譯有付法

藏傳四卷。吉迦夜又譯有付法藏因緣傳六卷，房錄等謂與曜譯者不同。房錄云，

昭玄統沙門釋曇曜慨前陵廢，欣今載興。故於北臺石窟寺內集諸僧衆，譯斯傳經，流通後賢，庶使法藏住持無絕。

按太武帝毀法之時，誣言佛法本是虛誕，胡無此教，乃漢人之無賴者所偽造。曇曜於大法再興之後，乃譯付法藏傳以明釋教之傳來，歷然可考。而且不數年中，吉迦夜又爲曜重譯之。蓋皆意在昭示傳燈之來由，而「庶使法藏住持無絕」也。

北魏諸帝與佛法 北魏諸帝，雖漸被華化。然其奉佛，則與中國南方之君主不同。景穆太子文

成父子所交遊者爲禪師，大修功德以求福。與同時之宋文帝，能辯論佛義者，自異其趣。文成崩御，子

弘嗣立，是爲獻文帝。相傳宋孝武帝大明四年，釋老志作文成帝太安末，誤。建業中興寺設齋，有一沙門容止獨秀，

舉衆莫識。問之，答言「從天安來。」言訖忽然不見。事詳高僧傳道溫傳，宋書天安傳，珠林卷十七。其後七年原作六年，誤。而獻文

帝踐祚，改元天安。上見釋老志。蓋自以繼天安人自許，並引南朝神話自重也。帝於平城起永寧寺，構七級

浮圖，高三百餘尺，基架博敞，爲天下第一。水經注：水篇云，工在寔雙。於天宮寺造釋迦立像，高四十三尺，用赤金

十萬斤，黃金六百斤。又構三級石浮圖，榱棟楣楹，上下重結，大小皆石，高十丈，鎮固巧密，爲京華壯觀。

水經注云，三層浮圖，真容鸞架，悉結石也。裝制麗質，亦盡美善也。獻文帝雅薄時務，常有遺世之心。在位六年而禪位於太子宏。詔書自

謂希心玄古，志存澹泊。移居於北苑崇光宮。水經注云，崇光宮爲獻文帝爲太上皇所居之故宮。覽習禪籍，建鹿野佛圖於苑中之

西山，去崇光右十里。巖房禪堂，禪僧居其中。釋老志。按獻文於天安元年，親受道籙。通鑑云，太平眞君以後，魏帝均受道籙。

高允鹿苑賦。載廣弘明集。敘帝之志願，有云「資聖王之遠圖，豈尋常以明教，希縉雲之上升，羨頂生之高

蹈。」帝蓋希求鼎湖仙去，故爾棄位。其所信並不專在佛教。但因信道而至於禪位，則其對宗教之熱

情，似又非南朝帝王愛好玄理者，所可比也。

然釋老志云，獻文帝覽諸經論，好老莊，每引諸沙門及能談玄之士與論理要。或帝於佛道理論，

亦有興趣。但確於佛義有研求提倡者，北魏終當推孝文帝。其父獻文及祖母文明太后並崇佛，故帝

早受薰陶。即位後，整飭僧綱，詳下。並建功德，令曇曜於濟州迎靈像於永寧寺設齋。釋老志。立思遠寺。見

及本紀。詔諸鷲鳥傷生之類，宜放之山林，爲太后起塔，罷鷹師曹，以其地爲報德佛寺。見文明皇后傳，具參看釋老志。

見奉信之誠。帝善文學，雅好讀書，博覽經史，並能講說。魏書章纘傳云，高祖每與名德沙門談論往復。纘掌纘錄，無所遺漏。善談老莊，尤精

釋義。紀本太和三年，幸永寧寺，設會行道聽講，命中祕二省與僧徒討論佛義。魏書二十四云，高祖聞崔僧淵知佛經，善談論。勅

以白衣入聽於永樂經武殿。詔於羅什法師之常住寺建三級浮圖，並訪其後胤。遷洛後屢詣金墉城西王南寺，與沙

門論議，因此於城開一新門。迦藍釋老志云，其時沙門道順，慧覺，僧意，慧紀，僧範，道弁，惠度，智誕，僧顯，

僧義，僧利並以義行知重。

諸僧中道順慧覺按出賢愚經者有慧覺，或即此人。僧範智誕僧利均不詳。僧顯為方山思遠寺主，孝文以之為

沙門統，繼曇曜之後。據廣弘明集載有孝文歲施道人應統帛詔，應統亦帝世沙門統。僧義為平城皇舅寺主，寺見水經注。孝文勅為都維那。見上

廣弘明集孝文帝詔書。僧意住泰山朗公谷山寺，貞確有思力，每登座講說，輒天花散於法座。詳續僧傳。道弁續高僧

傳作道辯，曾注維摩，勝鬘，金剛，般若，撰小乘義章六卷，大乘義五十章，及申玄照等。並欲廣注衆經，未

果。魏有經大法尊王八十餘卷，辯知其偽，集而焚之。雖耳聾，但對孝文，不爽帝旨。初住北臺，後隨南遷。

剖定邪正，開釋封滯，是其所長。確為一義學僧人也。慧紀亦作記。與道登曇度，當即上文所引之惠度，續僧傳道登傳作法度。同受

學於僧淵。淵為羅什門下彭城僧嵩之弟子。嵩精於成實毗曇二論，原信大品，後乃信涅槃。據中論疏所載。淵

受二小乘論於嵩，慧解之聲，馳於遐邇。慧紀通數論，曾講經於鹿苑。當即獻文帝所住地。逝世後，孝文帝下詔爲

之施帛設齋。上詳廣弘明集孝文詔書。道登爲孝文之師，善涅槃，法華及成實，勝鬘，孝文重之，常與談論。釋老志及靈微志。南齊

書四十五造昌傳。太和二十年卒。帝哭之，爲之施帛設齋。釋老志。曇度受淵之成實，兼善涅槃，法華，維摩，小品，亦爲

孝文所重。在北方大開講席，聽者千餘，所撰成實義疏八卷，盛行北土。僧傳本傳。按嵩淵紀登度均彭城僧。又廣弘明集載孝文贈徐州僧

統僧暹昂詔。徐州名僧甚多，乃當時佛法之中心。蓋魏之義學如成實，涅槃，毗曇均導源於孝文帝之世。關於成實，涅槃在此方之發展，另詳之。北方

義學沈寂於魏初者，至此經孝文之誘挹，而漸光大也。孝文帝嘗爲佛陀禪師。釋老志作跋陀。於嵩山立少林

寺。佛陀禪師有弟子慧光，尤爲魏末義學之大師。又有惠猛法師，亦義學僧。孝文帝與之清談移日，後

受宣武帝之知遇。陶齋藏石記九碑文並跋。

廣弘明集載孝文帝聽諸法師一月三入殿，可見北魏諸帝提倡義學實始於孝文。其文有曰，

先朝之世，經營六合，未遑內範，遂令皇庭闕高邈之容，紫闥簡超俗之儀，于欽善之理，福田之

資，良爲未足。將欲令懿德法師，時來相見，進可餐稟道味，退可光飾朝廷。其勅殿中聽一月三

入。

同書又載有令諸州衆僧安居講說。文有曰，

可勅諸州令此夏安居清衆，大州三百人，中州二百人，小州一百人，任其數處講說。皆僧祇粟備供。若粟尠徒寡，不充此數者，可令昭玄量減還聞。其各欽旌賢匠，良推叡德，勿致濫濁，愴茲後進。

孝文提高僧人學識之熱心，於此可知矣。

孝文以後，北魏義學僧人輩出，朝廷對於譯經求法講論均所獎勵。宣武帝篤好佛理，每年常於禁中親講經論。廣集名僧，標名義旨。沙門條錄爲內起居焉。見釋老志。又本紀云，永平二年十一月帝於式乾殿爲諸僧羣臣講維摩經。又云，帝尤長釋氏之義，每至講論，連夜忘疲。又卷七十二云，世宗委任羣下，不甚親覽，好桑門之法。魏自太武帝，兵威甚盛，西域暢通。天竺於宣武世數來朝貢。天

竺有沙門曇摩流支在景明正始年中在洛陽爲宣武帝譯經三部。房錄菩提流支勒那摩提二天竺僧亦係於宣武帝世至洛，爲魏代譯人之重鎮。當譯十地經論時，帝親御大殿筆受，一日後乃付沙門畢其功。

晉末宋初，北方佛法三寶興隆之地，當推涼燕。已見前。其時據在幽燕者爲馮氏。史稱爲北燕。馮跋與弟

弘相繼爲王。弘有子朗，朗爲魏臣，坐事誅。有女入宮掖，後爲文成帝皇后，卽文明太后也。后曾立思燕佛圖於龍城。其兄熙信佛法，自出家財，在諸州鎮建佛圖精舍，合七十二處。水經注言平城有皇舅寺，卽熙所建。寫一十六部一切經。延致名德沙門，日與講論，精勤不倦。所費亦不貲。而在州營塔寺，多在高山秀阜。詳魏書本傳。熙有二女，並曾爲孝文皇后。姊卽幽皇后，嘗出家爲尼。妹被廢，爲練行尼，終於瑤光寺。魏世宮闈佛法之盛，蓋必得力於燕之馮氏也。瑤光寺乃宣武帝所立。迦藍記云，

椒房嬪御，學道之所。掖庭美人，並在其中。亦有名族處女，性愛道場，落髮辭親，來依此寺。屏珍麗之飾，服修道之衣，投心八入。原作入。正歸誠一乘。

計自孝文皇后馮氏以後，出家爲尼居瑤光寺者，尙有宣武皇后高氏，孝明皇后胡氏。俱見本傳。而與佛

法最有關係者，爲宣武靈皇后胡氏。其父國珍奉佛事，見魏書本傳。胡太后以孝明帝卽位之初，臨朝稱制，專權十

有餘年。性聰悟，有才藝。有姑爲尼，頗能講道。后幼相依，略得佛經大義。見本傳。在后之世，菩提流支，勒那

摩提，佛陀扇多在洛譯經。而般若流支，毗目智仙亦於是時至洛陽。見開元錄。詔處菩提流支於永寧寺，

立。胡后四事將給。七百梵僧，勅以流支爲譯經之元匠。蓋自宣武帝以來，西方僧人來者日衆，宣武帝曾

造永明寺以居之。迦藍記。孝明帝神龜元年（五一八）十一月冬，魏書釋老志作熙平元年，西域傳作熙平中，此從迦藍記。太后詔遣沙

門慧生使西域，探求佛經。同行者有宋雲。西域傳言尙有王伏子統及沙門法力。正光二年（五二一）二月志作三年冬。還京師，

所得經一百七十部，皆是大乘妙典。同時有沙門道藥一作榮。亦至西域。上見迦藍記。蓋譯經求法之風，自是

時而又盛。

魏世諸王亦多有奉佛者。如城陽王徽，捨宅爲宣忠寺。廣陵王恭，卽前廢帝曾住龍華寺。高陽王雍，續傳法建傳，雍作邕。彭城

王勰，立明懸尼寺。北海王詳，立道聖寺。清河王懌，立景樂冲覺融覺諸寺。汝南王悅，與懌同敬事法，貞，見續傳。廣平王懷，立平等大覺二寺。均或

曾立寺。迦藍記。或與僧人交遊。北史謂彭城王勰死，景明報德寺僧鳴鐘欲飯。忽聞勰薨，二寺一千餘人

皆痛，爲之不食。其與僧人之交情可想。但諸王罕知義學，不能談理。北史謂汝南王悅好讀佛經。然又

記其好左道。則諸王於佛教可知多偏於信仰也。北魏臣工自諸王以下，以至閹宦羽林虎賁等，多捨

宅立寺。見迦藍記。又胡太后時劉騰，魏書謂有五寺修建，皆其所主持。劉不解書，僅能署名，其奉佛動機，學

可以想見。唐法琳辯正論，詳列北朝臣下，謂其信佛，並盛稱其文學德操。不盡可信，茲不採錄。學士文人與佛法在義理上之結合，初實不多見。至宣武帝胡太后時，始有崔光，王肅，王翊，孟仲暉，馮亮，

裴植，裴粲，徐紇。均文士學人而奉佛法。迦藍記謂常景受勅爲永寧寺碑，邢子才爲景明寺碑，二人雖以文名，但其奉佛否不明。光好學，孝文帝稱之爲

明寺碑，二人雖以文名，但其奉佛否不明。光好學，孝文帝稱之爲

「今日文宗。」崇信佛法，迦藍記謂其施正始寺錢四十萬。禮拜讀誦，老而愈甚。沙門菩提流支，勒那摩提等譯經，光常

筆受。十地經論筆受後，並爲序文。沙門朝貴，請講維摩，十地，聽者數百人。爲二經作疏，識者知其疎略。

光有弟出家爲僧，名惠順，見續傳。光弟敬友，精心佛道，日夜誦經。從弟長文，亦讀佛經，俱見魏書光傳。肅涉獵經史，於洛陽造正覺寺。迦藍記。翊好學，有文才，

捨宅爲願會寺。迦藍記。孟仲暉志性聰明，學兼釋氏四諦之義。窮其旨歸，常與沙門談論。時號爲玄宗先

生。詳迦藍記。馮亮博覽諸書，篤好佛理。宣武帝令侍講十地諸經。詳魏書九十。裴植少而好學，覽綜經史，尤長

釋典，善談義理。死時遺命以沙門禮葬。弟粲好釋學，親升講座。雖持義未精，而風韻可重。均詳魏書本傳。徐紇

少好學，有名理，頗以文詞見稱。時與沙門講論，或通宵達旦，而心力無怠。魏書恩倖傳。按魏世朝臣奉佛者

固不少，然自高允以後，以文學見知而信法者，亦只此數人。而此中崔光之祖與父，均仕於劉宋。光十

七歲乃來北方。王肅王翊乃王導後裔，均年長歸順魏朝。馮亮本在南方，爲魏人虜獲，後乃隱居嵩山。

裴植先亦仕於江南，弟粲當亦來自南方。上俱見本傳。則此六人以文士而信佛，並談義理，雖不必精深，固

仍襲南朝之風也。

自孝文帝提倡義學以還，至宣武孝明之世，而譯經講論之事頗盛。然朝廷上下之奉佛，仍首在



建功德求福田饒益。故造像立寺，窮土木之力，爲北朝佛法之特徵。世宗於恆農荆山造珉玉丈六像

一。永平三年冬，迎置於洛濱之報德寺，帝躬致敬。釋老志。又立瑤光景明永明諸寺。瑤光寺有五層浮圖，

去地五十丈，尼房五百餘間。景明寺處形勝之地，有一千餘間。複殿重房，交疏對露。青臺紫閣，浮道相

通。雖外有四時而內無寒暑。房簷之外，皆是山池。松竹蘭芷，垂列塔墀。含風團露，流香吐馥。正光中胡

太后造七層浮圖一所，去地百仞。釋老志謂此寺浮圖爲永寧之亞。永明寺，宣武帝爲外國沙門立。房廡連亘一千餘間，

居百國沙門三千餘人。上均見迦藍記。及至孝明帝熙平元年，胡太后立永寧寺於洛陽城內。此寺乃準平城之永寧寺而建。按釋老

志任城王澄奏引孝文都城制曰，城內唯擬一永寧寺地，則孝文已有此計畫。中有九層浮圖，去地千尺。去京師百里，已遙見之。上有金鐸一百二

十，金鈴五千四百枚。殫土木之功，窮造形之巧。佛事精妙，不可思議。繡柱金鋪，駭人心耳。至於高風永

夜，寶鐸和鳴，鏗鏘之聲，聞及十餘里。浮圖北有佛殿一所，形如太極殿。中有丈八金像一，中長金像十，

繡珠像三，織成五軀，作功奇巧，冠於當世。僧房樓觀，一千餘間。常景碑云，「須彌寶殿，兜率淨宮，莫尙

於斯也。」詳迦藍記。又宣武帝景明初，詔大長秋卿白整準代京靈巖寺石窟，於洛南伊闕山爲高祖文

昭皇太后營石窟二所。初建之始，窟頂去地三百一十尺，至正始二年中始出斬山二十三丈。至大長

秋卿王質謂斬山太高，費功難就。奏求下移就平，去地一百尺，南北一百四十尺。永平中中尹劉騰亦

曾爲長秋卿，見迦藍記。

奏爲世宗復造石窟一。凡爲三所。從景明元年，至正光四年已前，用功八十萬二千三百

六十六。釋老志。

此龍門造像，其石工之偉大，與永寧浮圖，土木之壯麗，在中華均首屈一指。北方帝王奉

佛之虔至，求福之熱誠，誠亦有異於南朝也。

正史中，雖未記洛都帝王常開法會。但迦藍記景明寺條下有曰，

時宣武帝。

世好崇佛。四月八日，京師諸像，皆來此寺。尙書祠曹錄像，凡有一千餘軀。至八日，以次

入宣陽門，向闔闔宮前，受皇帝散花。於時金光映日，寶蓋浮雲，幡幢若林，香煙似霧。梵樂法音，

聒動天地。百戲騰驤，所在駢比。名僧德衆，負錫爲羣。信徒法侶，持花成藪。車騎填咽，繁衍相傾。

時有西域胡沙門見此，唱言佛國。

按姚秦時羅什於長安傳法譯經，時人歎美，幾比之祇洹之集。

僧肇致劉遺民書。

今此胡僧，觀洛中法事，而唱言

佛國。言雖差同，而所稱美者殊異。觀於此而二代奉佛性質之殊異，與北方釋教之變遷，可以推知也。

北朝造像 北朝法雨之普及，人民崇福之熱烈，可於造像一事見之。北朝造像，以龍門雲崗爲

最大。而在北齊幼帝鑿晉陽西山爲大佛像，卽所謂天龍山造像，亦均與伊闕武州齊名。此皆竭國家之力，慘澹經營。其時人民立塔造像，風尙普遍。經晚近所發現者，所在皆有。其宗旨自在求福田利益。或願證菩提，希能成佛。或冀生安樂土，崇拜彌陀。或求生兜率，得見慈氏。勒。彌。或於事先預求饒益。或於事後還報前願。鎮池寺李磨侯造像記。或願生者富貴。邊定定造像題字。或願出征平安。北海王元祥題記，尼法光題記等。或願病患除滅。比邱惠鑾題記。以至因「身常瘦弱，夙宵暗喑」而雕造七佛徒衆。僧淵造像記。或一人發心，獨建功德。或多人共同營造。於是題名，有自數人至數十人，乃至三百餘人者。參看葉昌楙語石。在已通行金石書所載造像記，已稱極多。至於近今發現而未著錄者，尤不知凡幾。若能搜齊其文，研求其造像之性質。如彌勒、彌陀等崇拜，年代上及地域上之分布等。則於北朝宗教之了解，所得必不小也。今僅錄王昶金石萃編北朝造像諸碑總論於下，

按造像立碑，始於北魏，迄於唐之中葉。大抵所造者釋迦、彌陀、彌勒及觀音，勢至爲多。或刻山崖，或刻碑石，或造石窟，或造佛堪，或作龕，或作礎。或造浮圖。其初不過刻石，其後或施以金，塗綵繪其形模之大小廣狹，製作之精粗不等。造像或稱一區，或作塢，或作疆。或稱一堪，其後乃稱一鋪。造像必有記。記後或有頌銘。記後題名。昶所得榻本，計自北魏至隋，約百餘種。則其餘之散軼寺廟塔

院者，當不可勝紀也。嘗推其故。蓋自典午之初，中原板蕩，繼分十六國，沿及南北朝，魏齊周隋，以迨唐初，稍見平定。旋經天寶安史之亂，干戈擾攘，民生其間，蕩析離居，迄無寧宇。幾有「尙寐無訛」，「不如無生」之歎。而釋氏以往生西方極樂淨土，上昇兜率天宮之說誘之。故愚夫愚婦，相率造像，以冀佛佑。百餘年來，浸成風俗。釋氏謂彌陀爲西方教主。觀音勢至又能率念佛人歸於淨土。而釋迦先說此經。彌勒則當來次補佛處。故造像率不外此。綜觀造像諸記，其所禱之詞，上及國家，下及父子，以至來生，願望甚賒。其餘鄙俚不經，爲吾儒所必斥。然其幸生長死，傷離亂而想太平，迫於不得已，而不暇計其妄誕者。仁人君子，閱此所當惻然念之，不應遽爲斥詈也。攷造像之人官職姓氏地名有資考證者，悉已分疏本條。其稱謂之無關典實而散見各碑者，今更彙錄於此。凡造像之人，自稱曰佛弟子，正信佛弟子，清信士，清信女，優婆塞，優婆夷。凡出資造像者，曰像主，副像主，東西南北四面像主，發心主，都開光明主，光明主，天宮主，南面北面土堪中堪像主，檀越主，大像主，釋迦像主，開明像主，彌勒像主，彌勒開明主，觀世音像主，无量壽佛主，都大檀越，都像主，像齋主，左右菴齋主。造塔者曰塔主。造鐘者曰鐘主。

造浮圖者曰東面西面南面浮圖主。造燈者曰登主，同。登明主，世石主。未詳。勸化者曰化主，

教化主，東西南北面化主，左右藉化主，都化主，大都化主，大化主，都錄主，坐主，高坐主。邑中助

緣者曰邑主，大都邑主，都邑主，東西面邑主，邑子，邑師，邑正，左右藉邑正，邑老，邑胥，疑同。邑謂

疑同謂，亦同胥。邑渭，疑同謂，亦同胥。邑政，疑同。邑義，邑日，未詳。都邑，忠正，邑中正，邑長，鄉正，邑平正，鄉黨治

律。並未詳。其寺職之稱曰和上，比邱，比邱尼，都維那，維那，典錄，典坐，香火，沙彌，門師，都邑維那，邑

維那，行維那，左右藉維那，左右藉香火。其名目之繁如此。撮其大凡，以廣異聞。而造像題記之

梗槩備于此矣。入唐以後，不復贅論云。

北魏寺僧數目 魏自文成帝復興佛法以後，僧人寺廟數目，代有增加。茲依魏書釋老志所載，

列表於下。

年	代	寺	數	僧	尼	數	附	注
孝文帝太和元年	(四七七)	(平城京內)	約百所	(京內)	二千餘人			
		(四方)	六四七八	(四方)	七七二五八人			太和十年遺一三二七僧尼選俗。

宣武帝延昌中（五一二至五一五）	（天下） 一三七二七	（徒侶益衆）	此時已遷都洛陽。
孝明帝神龜元年（五一八）	（洛陽城內） 五百		
魏末（五三四）	（洛陽）一三六七 <small>迦藍</small> （天下）三萬有餘 <small>記</small>	（天下）二百萬	佛經流通大集中國，凡有四百一十五部，合一千九百一十九卷。

北魏僧尼之激增，亦可於出家人數知之。自文成帝復興佛法，限制出家人數，大州五十人，小州

四十人。時在四五二年。其後孝文帝太和十六年（四九二）詔限每年四月八日，七月十五日，大州准一百人，

中州五十人，下州二十人出家。至胡太后擅政，熙平二年（五一七）令常度僧衣限大州應百人者州

郡於前十日解送三百人，中州二百人，小州一百人。州統州沙門。維那與官選充。若無精行者不得濫

採。由此言之，則文成之制，實未奉行。故孝文又令限止。而孝文之法，亦未遵行。故胡太后又申前制，並

禁私度。而其後僧數復大增，則朝廷禁令可謂等於虛設也。

朝廷限制出家乃懼其冒濫。然提倡大法之政策，則歷代不變。孝文帝承明元年於平城永寧寺

設大法供，度良家男女爲僧尼者百有餘人。釋老志。又京兆王子太興發願入道，請捨王爵爲沙門。表十

餘上，乃見許。時孝文南討，在軍詔太子於八月八日爲之下髮。詳魏書十九。孝文既親度僧尼，則其餘宣武胡太后以及王公大臣等之度人者，自必大有其人。平民私行出家者，自更不知凡幾。蓋度人爲僧，本爲功德。故信教之徒，努力爲之。自不知其於國計民生有大害也。

北方造寺之風亦盛。孝明時官私寺塔，其數已甚衆。而至魏末，天下喪亂，京邑第舍，大略爲寺。釋老志。楊銜之迦藍記序記其盛況曰，

逮皇魏受圖，先宅嵩洛。篤信彌繁，法教愈盛。王侯貴臣，棄象馬如脫屣。庶士豪家，捨資財若遺跡。於是招提櫛比，寶塔駢羅。爭寫天上之姿，競模山中之影。金刹與靈臺比高，廣殿共阿房等壯。豈直木衣綈繡，土被朱紫而已哉。

釋老志任城王澄奏疏中有曰，

今之僧寺，無處不有。或比滿城邑之中。或連溢屠沽之肆。或三五少僧，共爲一寺。梵唱屠音，連簷接響。像塔纏於腥臊，性靈沒於嗜慾。眞僞混居，往來紛雜。下司因習而莫非，僧曹對制而不問。其於汙染眞行，塵穢練僧。薰蕕同器，不亦甚歟。

京城已外，州鎮寺廟，亦侵奪民居，廣佔田宅。史稱馮熙一人於州郡造寺有七十二所，則天下立寺之多可以知也。

### 北朝對於僧伽之限制

南朝佛法以執麈尾能清言者爲高。其流弊所極，在乎爭名，而缺乏信仰。北朝佛法，以造塔像崇福田者爲多。其流弊所極，在乎好利，而墮於私慾。蓋北朝上下，崇法未嘗不熱烈，其信仰亦不可謂不真誠也。但通常事佛，上焉者不過圖死後之安樂，下焉者則求富貴利益。名修出世之法，而未免於世間福利之想。故甚者貪婪自恣，浮圖竟爲貿易之場。如僧祇粟之誅求。蕩檢逾閑，淨

土翻成誨淫之地。

參看迦藍記敘瑤光寺事。

究其原因，皆由其奉佛之動機，在求利益。信教雖或虔至，但終含商業性質。印度古婆羅門教，特重祠祀，但終爲「給我我則給汝」我謂天神，汝指崇拜者。之宗教。於是其僧人道德

漸壞，至專在金錢中討生活。此所以釋迦世尊出世痛斥爲「邪命自活」者也。北朝佛教之性質，準此可知。其建築之偉，造像之多，一方固可表現宗教之熱情。但一方亦可窺見其目的專在功德利益之希冀。夫北朝禪法盛行禪定，本所以修心。而終未見當日佛子均能淨行精進。高山爲北朝禪法之重心，而距此咫尺之洛都，其僧人之穢德已彰聞於時人之記載。如釋老志載洛中寺院情形。則其流風之壞，可以驚



也。

宗教既以利誘人，於是出家者若鶩。剃落名爲功德，於是私度者乃如鯽。北魏對於度僧常有限制，而究不能禁絕。胡太后於熙平二年下令詳定規律。有曰，

自今奴婢，悉不聽出家。諸王及親貴亦不得啓請。有犯者以違旨論。

又曰，

自今有一人私度，皆以違旨論。隣長爲首，里黨各相降一等。縣滿十五人，郡滿三十人，州鎮滿三十人免官。寮吏節級連坐。私度之身，配當州下役。

詔令雖嚴。然釋老志云當時法禁寬褻，實不能改肅也。

僧祇粟本意用以饑年拯濟災民，但其後漸得爲僧人享受。如孝文帝下詔，令諸州僧人安居講說，曾許以僧祇粟供給。已見前。其後僧祇粟當漸爲僧人所私有。宣武帝永平二年沙門統惠深上言有曰，

僧尼浩曠，清濁混流。不遵禁典，精麤莫別。輒與經律法師羣議立制。諸州鎮郡維那上座寺主

各令律戒自修，咸依內禁。若不解律者，退其本次。又出家之人，不應犯法，積八不淨物。依律，八不淨者，一田園，二種植，三穀帛，四畜人僕，五養禽獸，六錢寶，七褥釜，八象金飾床及諸重物。不得爲己私蓄。唯有老病年六十者，限聽一乘。又比

來僧尼或因三寶出貸私財緣州外。

至永平四年，宣武帝下詔痛論僧粟之冒濫。有曰，

僧祇之粟，本期濟施。儉年出貸，豐則收入。山林僧尼，隨以給施。由此可見僧人可取粟自用。民有窘敝，亦卽賑

之。但主司冒利，規取贏息。及其徵責，不計水旱。或償利過本，或翻改券契。侵蠹貧下，莫知紀極。

細民嗟毒，歲月滋深。

詔定此後可令刺史共加監括，脫有冒濫，依律治罪。又同時尚書令高肇上疏曰，

謹案故沙門統曇曜，昔於承明元年奏涼州軍戶趙苟子等二百家爲僧祇戶。立課積粟，擬濟饑年，不限道俗，皆以拯施。又依內律，僧祇戶不得別屬一寺。而都維那僧暹僧頻等進違成旨，退乖內法。肆意任情，奏求逼召。致使吁嗟之怨，盈於行道。棄子傷生，自縊溺死五十餘人。豈是仰贊聖明，慈育之意，深失陛下歸依之心。遂令此等行號巷哭，叫訴無所。至乃白羽貫耳，列訟

宮闕悠悠之人，尙爲哀痛。況慈悲之士，而可安之。請聽荀子等還鄉課輸。儉乏之年，周給貧寡。若有不虞，以擬邊捍。其暹等違旨背律，謬奏之愆，請付昭玄，依僧律推處。

帝可其奏。但於暹等則特原之。上均見釋老志。

僧徒游手而得衣食。又可託名三寶，經營私利。出家者動機因之不純潔。而且一爲僧徒，即可避租稅力役。故天下愈亂，則出家者益衆。此又非僅世亂則迷信以求福田也。故正光（五二〇）至五二

四）以後，國家多事，官役至繁，遂令編民相率入道。出家之猥濫，史官嘆爲前所未有。釋老志。延及周齊

對峙，北方連年構兵，而佛徒又大增。齊都鄴城，寺至數千。周武毀法，僧人還俗者三百萬。世亂而出家

愈多，其故可知。且出家不但爲避役之方。而僧人用內律，非全依國法。下詳。寺院幽深，又可以藏奸宄。

如太武帝在長安寺搜得兵器。僧徒猥濫，更可以朋比匪人。故寺院紀綱之敗壞者，甚至可以爲逋逃之藪。作奸謀亂

者，且得挾宗教之威力，並以邪說左道，蠱惑愚民。因而變禍疊起。此雖由於政治之腐敗，經濟之崩壞。

但亦由於宗教本身原不健全也。茲依魏書所載，列沙門謀叛者於下。

孝文帝延興三年（四七三）十二月，沙門慧隱謀反，伏誅。見本紀，下同。

孝文帝太和五年（四八一）二月，沙門法秀謀反，伏誅。三月詔曰：法秀妖詐，常妄說符瑞。九年正月

禁圖讖，謂為妖妄所憑，留者以大辟論。亂平，或欲誅道人，以馮太后之言而止。

孝文帝太和十四年（四九〇）五月，沙門司馬惠御自言聖王，謀破平原郡，擒獲伏誅。

宣武帝永平二年（五〇九）正月，涇州沙門劉惠汪聚眾反，詔華州刺史奚康生討之。

宣武帝永平三年（九一〇）二月，秦州沙門劉光秀謀反，州郡捕斬之。同年十二月王儉謀反伏誅，事連嵩山中沙門，見魏書九

十。又次年五月詔禁天文之學。

宣武帝延昌三年（五一四）十一月，幽州沙門劉僧紹聚眾反，自號淨居國明法王，州郡捕斬

之。

孝明帝即位之年延昌四年（五一五）六月，沙門法慶聚眾反於冀州。法慶既為妖幻，遂說渤海人李歸

伯合家從之，招率鄉人，推法慶為主。法慶以歸伯為十住菩薩，平魔軍司定後王。自號大乘。

殺一人者為一住菩薩，殺十人者為十住菩薩。又合狂藥，令人服之。父子兄弟不相知識，唯

以殺害為事。於是聚眾殺阜城令，破渤海郡，殺害吏人。魏書十九。詔元遙攻討之。

宣武帝熙平二年（五一七）正月，大乘餘賊復相聚結攻瀛州，刺史宇文福討平之。五月重申禁  
天文之法。

計在四十餘年中，沙門謀亂者八次。熙平以後未見沙門叛亂者，疑因  
天下變亂，奸究之人另有所歸。大概係託名佛教，實行邪術。北魏禁圖  
識天文，

疑並因此雖非佛法流毒，然僧人之冒濫，可謂至極矣。

北朝帝后，雖多奉法。然因僧伽之腐敗，不能不加以限制。孝文帝勵精圖治，故於整飭僧紀，極爲注意。其卽位之明年（四七二）四月，下詔沙門不得浮遊民間。本紀及釋  
老志。文略曰：

比丘不在寺舍，遊涉村落，交通姦猾，經歷年歲。令民間五五相保，不得容止無稽之僧。精加隱括，有者送付州鎮。其在畿郡，送付本曹。若爲三寶巡民教化者，在外齋州鎮維那文移，在臺者齋都維那等印牒，然後聽行。違者加罪。

太和十年（四八六）冬，有司承旨，奏因愚民僥倖，假稱入道，以避輸課。其無籍僧尼，罷遣還俗。而道行麤者，無論有籍無籍，齊還歸齊民。計罷遣者諸州僧尼一千三百二十七人。先是魏朝已立有僧禁，至太和十七年帝因其欠詳，乃與沙門統僧顯等依正典，共立僧制四十七條。初學記二十三載有詔  
書，參看釋老志。其後宣

武胡太后對於出家立寺，亦有限制。但終魏朝頗未見奉行也。

魏初京內立道人統。文成帝時改爲沙門統，亦有都維那。諸州似亦有僧統。維那。釋老志曰：魏先立建福曹，孝文帝時改爲昭玄寺，備有官屬，以斷僧務。官屬者爲沙門統。故僧傳常稱爲昭玄統。都維那。有照玄都維那，惠猛法

師碑可證。照與昭通。等。於是僧尼有專官。宣武帝永平元年（五〇八）秋詔曰：

緇素既殊，法律亦異。故道教彰於互顯，禁勸各有所宜。自今以後，罪僧犯殺人以上罪者，仍依俗斷。餘犯悉付昭玄，以內律治之。

其明年，沙門統惠深上言，令僧尼戒律自修，咸依內禁。又言外國僧無道行，若不還本國，依此僧制治罪。其後高肇請以都維那僧暹付昭玄依僧律推處。任城王澄奏言：擅造寺者，須依僧制，按法科治。據此則僧人犯罪，自專用僧人戒律。上所謂僧制者，或即孝文帝之僧制。但孝文亦係依內典立制。不受國法之懲治。其最大之刑罰，無非

爲擯諸僧伽之外。即令還俗。在性情悖良者，僧戒固已足用。而桀傲者其法未必能懲勸。按沙門統惠深上疏，曾言僧尼之法，不得爲俗人所使。若有犯者，還配本屬。據此俗人當因僧法較國法爲輕，故願受僧律處罰，而逃避國家法律也。

北朝競崇功德，出家可避租課官役，奸人又藏身於僧法之下。於是出家者日衆，而立寺者亦多。

靈太后時，民多絕戶而爲沙門。魏書五十三。三五少僧，卽得共立一寺。任城王澄奏疏。孝文帝遷都洛陽，定制城

內唯擬一永寧寺地。郭內唯擬尼寺一所。迨景明之初，（五〇〇）微有犯禁。宣武帝雖亦發明旨令城內不得造立浮圖僧尼寺舍。其實城內仍有營造。正始三年（五〇六）沙門統惠深上言，已營之寺，不忍毀棄，求自今以後，乃不聽立。於是詔書乃不奉行，後來私謁，彌以奔競。永平二年（五〇八）深等復立條制，啓云，自今以後欲造寺者，限僧五十以上。違者擯出州外。但其後十年，私營轉盛，罪擯之事，寂無所聞。至神龜元年（五一八）任城王澄乃令檢括計都郭之內寺舍，數乘五百。上疏極言其弊，謂「自遷都已來，年踰二紀，寺奪民居，三分且一。」寺僧混雜爲變亂如法秀法慶之源，不可不慎。僧人屢違明詔，「豈非朝格雖明，恃福共毀。僧制徒立，顧利莫從者也。」蓋僧人外託崇福，內實圖利。故立寺頻繁，不可遏止。任城王雖詳定規制，朝廷並可其奏，未幾天下喪亂，加以河陰之酷，朝士死者，其家多捨宅爲寺，洛都第舍，略爲寺矣。前日禁令，不復行也。

### 東方佛法與經學

魏末孝莊節閔孝武諸帝，享國日淺，禍亂相尋。至孝靜帝立，而魏分東西。

（五三四至五三五）高歡遷孝靜帝都於鄴。洛中諸寺，僧尼亦與俱徙。迦藍記。臣民多擅捨宅地，任立新

寺。至元象元年（五三八）秋，特下詔禁止，並令天下不得立新寺。但其後三年，又詔以鄴城舊宮爲天

平寺。釋老志。可見雖經喪亂，立寺之風猶盛。北齊篡位（五五〇）仍都於鄴。其諸帝對於佛法，仍循前規。

隋書百官志云，北齊置昭玄寺，掌諸佛教，置大統一人，統一人，都維那三人，亦置功曹主簿員，以管諸

州郡縣沙門曹。續高僧傳法上傳云，昭玄一曹，純掌僧錄，令史員置五十餘員。又謂齊天保之中，國置

十統。文宣帝手令法上爲大統，餘爲通統。則昭玄寺有統九人，大統一人也。東魏孝靜帝北齊書杜弼傳。北齊

文宣帝續傳那連提黎耶舍傳，貞玉慧高法上道愼靈俗僧稠傳。武成帝慧藏傳。後主彥琮並敬禮僧人。皇后李氏斛律氏並爲尼。而據武成胡后事言之，則宮闈僧尼，甚爲

淨。獎勵譯經，建立寺塔。文宣帝造寺見北史七及續傳法上傳。但傳記其立報德寺乃係魏孝文帝之誤。又武成及後主經營興聖寺，見北齊書及北史。然年歲互異。都下大寺，略

計四千。所住僧尼，將八萬。講席相拒，二百有餘。聽者常過一萬。續傳靖嵩傳。天下僧尼二百餘萬，寺四萬餘。

續傳法上傳。文宣及其後諸帝，常幸晉陽。亦於其地建寺造像。幼帝承光元年，鑿晉陽西山爲大佛像，一夜

油萬盆，光照宮內。北史卷八。而北齊之造像刻經，比之元魏，更爲有名。

元魏自孝文帝後，佛教義學，始漸興盛。當時徐州名僧聚居。前有僧淵僧嵩，後有道登慧紀曇度。

均傳成實涅槃之學。而約在同時，僧人智遊兼擅毘曇成實。逮及魏末齊初，渤海明彥稱爲成實元緒。



彭城慧嵩號爲毘曇孔子。而合水上，淨影慧遠，均以涅槃命家。於是涅槃成實毘曇之學，普及於燕齊趙魏諸地矣。宣武帝時，洛陽出十地經論，學者紛起。道寵慧光，聲名高廣，學者如雲。及孝靜遷鄴，僧人與之俱徙。於是地論之學，轉以鄴城爲中心。而有相州南北二道之分，四宗五宗之別。慧光兼修華嚴，復精律學。門下學者亦多在東方。至若禪學之盛，原稱嵩洛。但其後佛陀與達磨諸師之學，大行於大河南北。齊文宣帝末年，幸遼陽甘露寺，深居禪觀，不理政務。禪法於北齊亦影響深厚也。

東方義學之光大，不但由於名僧之傳授，帝王之提倡，而亦由於其與南方之交通。彭城本爲南北交通之樞紐，亦爲北方義學之源泉。在孝文帝世，朝臣之知佛教義學者，如崔光王肅等則原均系出江南。及至魏齊之際，士大夫爲學，頗重談論，與南方之風從同。孝靜帝召名僧於顯德殿講說佛理。杜弼楊愔邢邵魏收並侍法筵。杜弼昇師子座，當衆敷演，昭玄都僧達及僧道順並緇林之英，問難鋒至，往復數十番，莫有能屈。弼耽好玄理，嘗與孝靜帝談佛性法性。又在齊文宣時，與邢邵扈從東山，共論名理，辯神形之生滅。孝靜帝讀莊子，弼注莊子周易，並注老子，且表上之。孝靜帝詔答有曰：「卿息棲儒門，馳騁玄肆，旣啓專家之學，且暢釋老之言。」蓋其時北朝君臣已略具江南之格調矣。續高僧

傳敍魏末佛教有云，「山東江表，乃稱學海。」善提流支傳。蓋不但山東義學之盛，有似江表。而二地學風，

至南北朝末葉，已有相同，因此而可並稱也。

但概括論之，南北二朝，究有不同。南朝之學，玄理佛理，實相合流。北朝之學，經學佛學，似爲俱起。

合流者交互影響，相得益彰。俱起者則由於國家學術之發達。二教各自同時興盛，因而互有關涉。蓋

魏帝信佛，始於道武，而道武卽重經學。北方佛義之興由於孝文，而孝文帝並益崇儒術。北方佛教信

仰與南迥異，其經學崇尚，與南方亦不同。參看北史儒林傳序。南方學術之主流爲玄學，而北方經學則亦較江

左爲盛。參看趙甌北二十二史劄記卷十五，北朝經學條。至宣武時，天下承平，學業大盛。故燕齊趙魏之間，橫經著錄不可勝數。

迨及隋初，齊魯趙魏儒學負笈者尤多。語均見北史儒林傳序。儒風極盛之區，亦卽佛教教義學流行之域。北朝文治，至此大興。儒經，佛義，乃

同時在山東並盛。南方佛理，因與玄學契合無間，故幾可視爲一流。北方經學之於佛教，雖少交互之

影響，但經術既與佛義俱起俱弘，儒師遂不免與僧徒發生學問上之因緣。經師最初知名者爲高允，

已言頗信佛法。劉猷之注涅槃經。魏書本傳。孫惠蔚正始中侍講禁中，夜論佛經，有愜帝旨。詔使加法師

之號。盧景裕在鄴，寓託僧寺，聽講不已。李同軌兼讀釋氏，又好醫術。在洛平等寺與僧徒論難，往復可

觀。上均見北史儒林傳。崔暹頗好佛經。令沙門明藏著佛性論。儒者權會館於其家。北史暹傳及儒林傳，會傳。名僧曇遷乃會之甥，並從之。

學易禮詩書老莊等。杜弼好名理，知佛義，亦通經術。見本傳。釋道寵，俗姓張，名賓。釋僧範，俗姓李，名洪範。

原俱遊學於大儒熊安生之門。熊續僧傳原作熊。按北史熊安生傳云，安生將通名見徐之才和士開，以徐諱雄，（其父名）和諱安，（亦父名）乃自稱觸觸生云云。則熊雄二字同音相諱，而續

傳之雄安生也。時人語曰，「相州李洪範，解徹深義。鄴下張賓生，領悟無遺。」二人後並背儒入釋，均為

地論大師。續高僧傳曰，「僧範旋趾鄴都，可謂當時明匠。遂使崔觀注易，諮之取長。崔暹受易於徐遵明，見北史儒林傳序，觀

即瑾也。宋景造歷，求而捨短。」宋景即北史藝術傳之宋景業，造天保歷。則似範出家以後，仍講儒術也。傳又曰，大儒徐遵明李

寶頂等。李鉉字寶鼎，乃遵明弟子。一見僧範，信於言前，授以菩薩戒法。按熊安生受禮經於李鉉，鉉則傳遵明之業。

如範為安生弟子，則徐李受戒之說，恐不可信。然道寵僧範，甚通經術，則當係實情，並非誣罔也。此外

兗州沙門曇衍，定州沙門靈裕，亦並早修儒書，後乃出家。大師慧光門下稱有十哲，儒生馮袞，亦入此

數。定興北齊石柱頌與曇遵同學居士馮昆字叔平，當即袞。曇遵本慧光弟子。袞本冀人，通解經史。被貢入臺，往候光師，因而篤信。慧光本為律學元匠。僧範馮

袞均為儒生，從之出家。而當時儒之三禮，釋之戒律俱盛行於世。疑此中亦有關係。但證據缺乏，未敢臆說也。上均見續傳。魏齊之際，儒佛二家，常生關係，實至顯著之

現象也。

北朝經學上承漢代，本雜識緯。而元魏僧人，頗兼知術數。則亦漢世佛道與陰陽歷數混雜之餘

緒。漢魏以後，北方釋教巨子，後趙之佛圖澄，姚秦之羅什，北涼之曇無讖，均善方術。而澄之弟子道安

亦特精七曜，謂有注素女經四紙。續傳道辯傳。魏世殷紹，自言以姚秦之世，受九章要術於游遁大儒成公

與。即寇謙之之師，見釋老志。後又問術數於陽翟九崖巖沙門釋曇影，即羅什弟子。及道人法穆。約在文成之世，有沙

門曇靖出提謂經，揉雜陰陽五行五方五常五臟十二月與五戒等。詳下。又李修學醫術於沙門僧坦，

略盡其術。崔彧在青州逢隱逸沙門，教以素問九卷，及甲乙，遂善醫術。醫術本爲陰陽之學。僧化識星分，案天占

以言災異。沙門靈遠有道術，能預言成敗。綦母懷文有道術，遇一胡沙門及一蠕蠕客，客有異算術。均上

見北史藝術傳。又胡沙門即勤那漫提，見續僧傳。此外有檀特師，善法術。而精術數之陸法和來自江南，其行事亦似沙門。胡太后曾使沙門惠憐咒水療百姓病，清河

王懌上表諫，謂爲張角之法。見魏書二十二。釋僧範原業儒，亦精七曜九章天文筮術。崔瑾注易，宋景業造

歷，均有所諮稟。已見前引。元魏之世，甚至多有奸人假名佛法，兼用方術，以謀叛亂。續高僧傳超達傳曰，

「魏氏之王天下也，每疑沙門爲賊。」又曰，「魏帝不知是何帝。禁圖讖尤急，所在搜訪，有人誣達有之。」

據此則沙門當嘗藏圖讖，善術數也。及至北周，甚重經術。而陰陽術數之學亦流行。蕭吉博學多通，尤

精陰陽數術。闍那崛多譯經，曾爲筆受。五明論一聲明，二醫方明，三工巧明，四咒術明，五符印明。婆羅門天文，亦在關中譯出。又周僧衛元嵩善術數，能預言，原奉釋教，後乃破僧，並著元包幽贊易學。則亦以一身而兼習釋教及圖讖之學也。由此言之，陰陽讖緯，爲北朝經師以及沙門釋子之所嘗同習。則二者之所以常生關係，其故應亦在乎此也。

總之中國溯自漢興以來，學術以儒家爲大宗，文化依中原爲主幹。而所謂外來之瞿曇教化，方且附庸圖讖陰陽之說，以爭得地位於道術之林。漢末以來，世風漸變。孔教衰微，莊老興起。中朝文物，經亂殘廢。北方仕族，疊次渡江。於是魏晉釋子，襲名士之逸趣，談有無之玄理。其先尙與正始之風，留迹河洛。後乃多隨永嘉之變，振錫江南。由是而玄學佛義，和光同流，鬱而爲南朝主要之思想。返觀北方，王何嵇阮，本在中州。道安僧肇，繼居關內。然疊經變亂，教化衰熄，其勢漸微，一也。桓靈變亂，以及五胡雲擾，名士南渡，玄學骨幹，不在河洛，二也。胡人入主，漸染華風。而其治世，翻須經術。三也。以此三因，而自羅什逝世，北方玄談，轉就消沈。後魏初葉，仕族原多託身於幽燕，儒師抱晚漢經學之殘缺於隴右。而燕隴者，又爲其時佛法較盛之地。則佛教之於經學，在北朝開基已具有因緣。及北方統一，天

下粗安，乃獎勵文治，經術昌明。而昌明經術之帝王，又即提倡佛學最力之人。於是燕齊趙魏，儒生輩出，名僧繼起，均具樸實敦厚之學風。大異於南朝放任玄談之習氣。蓋其所謂儒學，仍承炎漢通經致用之義，終成北周之政治。而致用力行，乃又北方佛子所奉之圭臬也。元魏經學，上接東都，好談天道，雜以讖緯。而陰陽術數者，乃北方佛子所常習，則似仍延漢代「佛道」之餘勢者也。及至隋帝統一中夏，其政治文物，上接魏周。而隋唐之佛理，雖頗採取江南之學，但其大宗，固猶上承北方。於是玄學漸盡，而中華教化以及佛學，乃另開一新時代。夫佛學在北之與經學，固不如其在南與玄學之密契。然俱起俱盛，其間轉移推進最相同，故在全體文化上，此一大事因緣，實甚可注意也。

#### 關西佛法

西魏徙都長安，百事草創，僧徒相聚，綴旒而已。然文帝及宇文泰皆信佛法，立大興寺，尊道臻爲魏國大統，大立科條。又命沙門曇顯依大乘經撰菩薩藏衆經要及百二十法門。其後開講，恆以宣述，香火梵音，禮拜唱導，咸承其則。續僧傳道臻及菩提流支傳。周朝諸帝，並常立寺。有大陟岵大陟岵二

寺爲明帝下詔所營造。詔見廣弘明集，參看法琳辯正論卷三。國家年別，大度僧尼。續傳靈藏傳。其時沙門曇延道安世號二傑。

語出靜謐傳。譯經僧人則多得宇文護之贊助。參看開元錄。又西魏用蘇綽議改修官制。大宗伯職掌沙門道士

之法。其屬官有司寂者，掌法門之政。指佛有司玄者，掌道門之政。司寂位在正三命。蘇綽酷好經術，其

官制悉依周禮。並亦知佛法，著有佛性論。見北史本傳。又彥琮爲周隋譯經巨子，深善佛義，朝士如薛道衡

修定二禮。辛德源。注春秋。等多與之爲友，皆經師也。蓋周代重經學，佛道亦盛。至周武帝，本信道教，兼奉佛

法。然終因治國在於名教，故提倡儒學。又以佛道鬪爭之結果，終致並毀二教焉。

魏末周初，南北交通漸繁。南方學術，頗傳於北。而周世平定巴蜀，兼併江陵，江南僧人，更有入關

者。王褒庾信均自江陵入蜀。二人均有關於佛教文字。但其信仰與否不詳。其見於續高僧傳者列下：

釋亡名，善製作，常慕阮嗣宗之爲人。梁元帝深見禮待。及江陵變亂，西入岷蜀。及周人取蜀，乃

至長安。帝王公卿，甚致敬禮。其弟子蜀人衛元嵩亦由蜀入關。

釋僧實傳云，逮周太祖。宇文泰。平梁荆後，益州大德五十餘人，各懷經部，送像至京。以真諦妙宗，

條以問實。旣而慧心潛運，南北疏通，卽爲披抉，洞出情外，並神而服之。

釋智炫，益州成都人。後入長安。周武毀法時，冒死力爭。

隋文帝奪取宇文氏之版圖，並滅南陳，帝深崇佛法，天下大德，羣集關中。於是佛學南北潮流，互相汲

引，遂演進爲一統時代。隋唐之佛學，而周之佔有巴蜀荆襄，實先已與關中僧人以接近南方教化之機緣。國土之變遷，實與學術之演進，有甚大之關係也。

**北朝之排佛者** 北朝排佛，其至激烈者，見諸行事。而以筆舌爭者甚少。並且排佛文字，多從治

道立說。罕有如南朝之爭玄理，以至往復不已者。高謙之，字道讓，以父舅氏沮渠蒙遜據涼土，國書漏缺，乃修涼書十卷。涼國盛事佛道，爲論貶之。廣弘明集載其文。敘列代王臣滯惑解。

釋氏之化，聞其風而悅之。義生天地之外，詞出耳目之表。斯獎學之洪致，九流之一家。而好之既深，則其術益高。而圖寺極壯，窮海陸之財。造者勿恪金碧，殫生民之力。豈大覺之意乎。然至敬無文，至神不飾。未能盡天下之牲，故祭天地以鬺粟。未能極天下之文，故藉神以稊秸。苟有其誠，則蘋藻侔於百品。明德匪馨，則烹牛下於祔祭。而况鷲山之術，彼岸之奇，而可以虛求乎。乃有浮遊都鄙，避若逃劇，原其誠心，百裁一焉。既朱紫一亂，城社狐鼠，穢大法之精華，損農蠶之要務。執契者不以爲患，當衡者不以爲言。有國者宜鑒而節之。

論中稱佛爲九流之一家，當世名士，競以佛理來難。謙之還以佛義對之，竟不能屈。魏書七十七。



宣武帝時陽固有文才，因朝廷廣訪得失。乃上讜言。中有曰，

絕談虛窮微之論，簡桑門無用之費，以存元元之民，以救饑寒之苦。

蓋其時宣武帝委任羣下，不甚親覽，好桑門之法。魏書七故固言及之。同時裴延儁因帝專心釋典，不

事墳籍，上疏諫之。魏書六文有曰，

陛下道悟自然，淵鑒獨得。昇法座於宸闈，釋覺善於日宇。凡在聽矚，塵蔽俱開。然五經治世之模，六籍軌俗之本。蓋以訓物有漸，應時匪妙，必須後精，乘近卽遠。伏願經書互覽，孔釋兼存，則內外俱周，真俗斯暢。

元魏佛法極盛時，其反佛之最有名者爲張普惠。魏書七十八有傳。廣弘明集惠作濟。普惠以儒學見稱，精於三禮，

兼善春秋。百家之說，多所該覽。魏孝明帝立，不親視朝。過崇佛法。郊廟之事，多委有司。營造寺像，略無休息。普惠上疏諫之。文有曰，

殖不思之冥業，損巨費於生民。減祿削力，近供無事之僧。崇飾雲殿，遠邀未然之報。味爽之臣，稽首于外。玄寂之衆，遨遊于內。愆禮忤時，人靈未穆。愚謂從朝夕之因，求祇劫之果。未若先萬

國之忻心，以事其親，使天下和平，災害不生者也。

按魏書普惠傳，任城王澄爲司空，表議書記多出惠手。任城王諫崇佛法，有二表。一因靈太后繕興佛寺齋會，費損庫藏，曲賣左右。澄上表諫之。二神龜元年奏私造僧寺。二者或皆出於普惠。諸疏均注重人民生計，而未敢請毀法也。

崔光曾有諫靈太后幸永寧寺及嵩高二表。一則言人主不可輕動。一則以擾民爲慮。然光實信佛法者。其深於儒釋華夷之辯者，則爲李崇及李瑒。李崇上書靈太后，請減佛寺功材以修學校。引劉向之言，謂「王者宜興辟雍，陳禮樂，以風化天下。」魏書六十六李瑒上書靈太后，謂宜禁絕戶爲沙門。文有曰，

一身親老，棄家絕養。既非人理，尤乖禮情。堙滅大倫，且闕王貫。交缺當世之禮，而求將來之益。孔子云，未知生，焉知死，斯言之至，亦爲備矣。安有棄堂堂之政，而從鬼教乎。

沙門都統僧暹等忿瑒「鬼教」之言，以瑒爲謗毀佛法，泣訴靈太后。太后責之，瑒引經卷自理，謂佛道幽隱，名之爲鬼。但太后不免暹等之意，罰瑒金一兩。事詳魏書五十三。

楊銜之亦反對佛法。所言亦至質直。在元魏末，見寺宇壯麗，損費金碧，王公相競，侵漁百姓。乃撰洛陽伽藍記，言不恤衆庶也。後上書述釋教虛誕，有爲徒費，無執戈以衛國，有饑寒於色，養逃役之流，僕隸之類，避苦就樂，非修道者。又佛言有爲虛妄，皆是妄想。道人深知佛理，故違虛其罪。故又廣引財事，乞貸貪積無厭。又云，讀佛經者，尊同帝王。寫佛畫師，全無恭敬。請沙門等，同孔老拜俗，班之國史。行多浮險者，乞立嚴勅，知其真僞。然後佛法可遵，師徒無濫。則逃兵之徒，還歸本役，國富兵多，天下幸甚。

上見廣弘明集敘列代王臣滯惑解。

北齊佛法甚盛，然劉晝章仇子陁樊遜諸人，均引中國固有文化，誹議之。劉晝之言有曰，廣弘明集滯惑解。

尼與優婆夷，實是僧之妻妾，損胎殺子，其狀難言。今僧尼二百餘萬，并俗女，向有四百餘萬。六月一損胎，如是則年族二百萬戶矣。驗此佛是疫胎之鬼也。全非聖人之言。道士非老莊之本，藉佛邪說，爲其配坐而已。

章仇子陁武平中上疏，請禁抑僧尼，凡十餘紙。齊帝震怒，禁錮經年。周武平齊，出之。其疏有曰，弘廣

明集滯惑解。

帝王上事昊天，下字黎庶。君臣夫婦，綱紀有本。自魏晉以來，胡妖亂華。背君叛父，不妻不夫。而奸蕩奢侈，控御威福。坐受加敬，輕欺士俗。妃主晝入僧房，子弟夜宿尼室。臣不惶不恐，不避鼎鑊，輒沐浴輿榼，奉表以聞。

北齊文宣帝天保五年樊遜。字孝謙。舉秀才對策中，論及釋李兩教。詔及對策見廣弘明集僧行篇，參看北齊書本傳。末有曰，

二班勒史，兩馬製書。未見三世之辭，無聞一乘之旨。帝樂王禮，尙有時而沿革。左道怪民，亦何疑於沙汰。

又北齊李公緒。北齊書有傳。曾著論斥信佛者，「捐六親，捨禮義，」「棄華卽戎。」廣弘明集滯惑解。公緒博通經傳，

著喪服章句等。樊遜乃大儒徐遵明弟子，博通羣經。劉晝受學於李寶鼎，馬敬德通禮及春秋。子隋事不詳，曾爲儒林學士。蓋元魏自孝文以來以至北齊，華風已振，經術大昌。反佛者漸起，且多出儒門。其言論亦崇禮

教，重文治，其辯佛義，談玄理，如南朝人士之所爲者，則殊未見。

北朝佛道之爭 元魏太武時因寇謙之大行其道，以致佛法毀滅。其後二教並見流行，帝王歷受法籙。孝文帝並立崇虛寺，給戶五十，供養道士。後代因之。惟道士罕能精至，又無才術可高。釋老志。但

其在社會中勢力，當甚不小。孝文宣武諸帝甚重佛法，道教在朝廷上自不能與佛法爭。至孝明時，乃有佛道爭論於殿庭之事。道教幾敗。續高僧傳云，正光元年（五二〇）孝明帝加元服，大赦，請釋李兩宗上殿齋訖。侍中劉騰原作騰宣勅，請諸法師與道士論議，時清通觀道士與曇無最廣弘明集及迦藍記無作謨對論。斌引老子開天經，言佛爲老子侍者。最引周書異記漢法本內傳等，謂佛生於老子之前，以駁斌之說。帝乃令尙書令元叉宣勅，道士姜斌論無宗旨，宜令下席。又詔令議開天經之真僞，於是魏收等一百七十人讀訖，奏曰：「老子只著五千文，餘無言說。臣等所議，姜斌罪當惑衆。」孝明帝將加斌極刑。西國三藏法師菩提流支苦諫乃止。配徒馬邑。曇無最者，武安人，先行化河北，後勅住洛都融覺寺。善涅槃華嚴，徒衆千人。菩提留支翻其所著大乘義章爲梵文。續傳曇無最傳。

據魏書本紀，孝明帝即位不久，胡太后卽臨朝稱制。神龜三年（五二〇）七月丙子，侍中元叉劉騰，奉帝幸前殿，矯太后詔，令帝親政。幽太后於北宮。辛卯，帝加元服，大赦，改元正光。續高僧傳所記之事，當在此時。據迦藍記，劉騰曾立長秋寺。釋老志劉騰奏爲世宗造石窟，則騰固爲奉佛者。正光之變，由騰主謀。迦藍記。與元叉總勒禁旅，決事殿內，權勢傾人主。其命佛徒與道士論議，顯由二人主持。加之

孝明亦信佛法。二教勝負，固可不俟辯論，而已可預決。羣臣奉詔，自不能不直陳開天經之爲僞，而請加斌惑衆之罪。至若曇無最所引之書，同是僞造，乃不見指摘，亦勢所必然。幸其時最有聲望之菩提留支未加贊同，否則依騰等之力，雖毀滅道教，亦非不可能也。

元魏佛道之爭，自太武帝以後當極劇烈。所謂老子開天經，乃上接寇謙之謂浮屠爲四十二天延真宮主之說。而佛徒假造周書異記及漢法本內傳以駁道說，亦當作於北魏中葉。此時二教暗鬪之詳情，今已不可知。其在北齊之世，續高僧傳乃記有釋曇顯與道士陸修靜對校道術之事。其略謂南方道士陸修靜因梁武帝捨道歸佛，叛入北齊。按北齊初年，在梁武捨道後四十餘年。文宣帝爲其所惑，僧人乃與之掎試於帝殿。終爲曇顯所敗。道徒皆捨邪歸正。不伏者被殺。上均見曇顯傳。按此事疑點甚多。參看常盤大定儒佛道三教關係書中所論。即如在北周天和年中，甄鸞作笑道論，言及宋人陸修靜所撰道經目錄，並明言修靜宋明帝時人。弘廣集。是修靜固爲劉宋時人。而假使其果於北齊文宣帝時北來，並與佛徒鬪爭，甄鸞在後僅十餘年，必不致言其爲宋明帝時人也。按北史儒林傳云，「宗道暉好著高翅帽，大屐。時人爲之語曰，「顯公鐘，宋公鼓，宗道暉屐，宋洛姬肚，謂之四大。」顯公，沙門也。」續傳謂曇顯「儀服猥濫，常因醉臥道旁，

不爲俗所知。」或者顯爲一異僧，常有奇迹。所謂「顯公鐘」者，亦關於曇顯之故事，而與陸修靜翻法，乃後人對於此異奇人物之神話，固未足置信也。

按北齊天保五年秀才對策，文宣帝曾詔問及沙汰釋李。見廣弘明集。其文有曰，

自祖龍寢迹，劉莊感夢。從此以歸，紛然遂廣。至有委親遺累，棄國忘家。館舍盈於山藪，伽藍遍於州郡。若黃金可化，淮南不應就戮。神威自在，央掘豈得爲剝。若以御龍非實，荆山有攀髯之戀。控象爲虛，灑洛寤夜光之詭。是非之契，朕實惑焉。乃有緇衣之衆，參半於平俗。黃服之徒，數過於正戶。所以國給爲此不充，王用因茲取乏。欲擇其正道，蠲其左術。一則有潤邦家，二則無惑羣品。且積競絲來，行之已久。頓於中路，沙汰實難。至於兩家升降，二途修短，可指言優劣，無鼠首其辭。

據此佛道二教在周齊之世，已徒侶半天下，爲國計民生之毒。文宣帝頗信佛教，其兄文襄王高澄，敬禮道士張遠遊禪靜通等，又狃於積習，未敢輕於沙汰。至周武帝英武有爲，力修治道，遂有並毀二教之舉。

見釋老志。

### 周武帝世之法難

周明帝世佛道二教爭執亦烈。續傳僧猛傳。至武帝而其爭鬪成兩敗俱傷之結

果。武帝初本循例事佛，造功德。參看辯正論卷三。續僧傳載其以曇崇爲周國三藏詔。亦可證其初未與佛子絕緣。但勵精圖治，最重儒術，殊不以戎

狄自居而提倡胡教。復深知沙門病國，欲革其敝。其所以毀法，並及道教，主因蓋在於此。復加以衛元

嵩張賓之扇惑，法難終於實現。衛元嵩者，益州成都人。初出家爲亡名法師弟子。明陰陽歷數，從其師

之意，謂「佯狂乃可以得聲名。」乃佯狂漫走，觸物摘詠。周書藝術傳謂嵩爲江南寶誌之流。按高僧傳稱誌公常跣行街巷，時或賦詩，言如讖記。又亡名美阮嗣

宗之爲人。阮籍亦以佯狂著名。後以蜀土狹小，不足展懷。乃易俗服入關，交遊權貴。上書請廢佛法，並自還俗。著佛道

二論，立主客，論大小。武帝尊禮而不敢臣之。封爵蜀郡公。嵩與道士張賓相結，扇惑武帝，遂致毀法。

嵩於天和二年（五六七）請省寺減僧，其言略謂「國治不在浮圖。此指寺廟。唐虞無佛圖而國安。

齊梁有寺舍而祚失。大周啓運，遠慕唐虞之化，宜遺齊梁之末法。」佛以大慈爲本，安樂含生。故嵩請

造延平大寺，「容貯四海萬姓，不偏立曲見迦藍，偏安二乘五部。」夫延平寺者，「無間道俗，罔擇寬

親。以城隍爲寺塔。卽周主是如來。用郭邑作僧坊。和夫妻爲聖衆。推令德作三綱。尊者老爲上座。選仁

智充職事。求勇略作法師。行十善以伏未寧。示無貪以斷偷劫。是則六合無怨紂之聲。八荒有歌周之

詠。飛沈安其巢穴。水陸任其長生。」嵩旨在擴充佛之慈心，惠及黎庶。不偏於僧徒，不立曲見迦藍。所謂



立延平寺者。所上書中有十五條，俱本此意。其言特並重治道，請上追古代聖王，深合武帝之心。武帝卽位元年下詔乃譬喻也。有云，捨末世之弊風，蹈隆周之叡典。故其言得見用。

按廣弘明集滯惑解云，時有讖記，忌於黑衣，謂沙門當次襲運爲天子。武帝信之，遂行廢蕩。所謂黑衣之讖，始於北齊。據北齊書上黨王渙傳云，「初術士言亡高者黑衣。由是自神武後，每出行，不欲見沙門，爲黑衣故也。是時文宣幸晉陽，以所忌問左右曰，「何物最黑。」對曰，「莫過漆。」帝以渙第七當之。乃徵渙至地牢下，歲餘見殺。」在北周此說，或亦甚流行。按廣弘明集云，「張賓定霸，元嵩賦詩，重道疑佛，將行廢立。」按元嵩觸物摛詠，其所詠詩，當卽讖記。而張賓亦盛言代謝之事。見隋書律歷志。所謂定霸者，疑卽定王霸之代興。二人毀法，或嘗援用黑衣當興之讖。按周宇文護致僧亡名書有曰，豈虛縑染。是周時僧人仍衣黑。雖道宣廣弘明集與僧傳所記以及史書，頗相抵牾，其事不無可疑。但衛張二人均善術數，同以讖緯熒惑人君，以致大得信任，則亦毀法之議，所以實行之助因也。詳輔仁學誌二卷二期余嘉錫北周毀佛主謀者衛元嵩。

衛元嵩於天和二年（五六七）上書，武帝未能卽決。自天和至建德年中七次令爭辯三教先後。天和三年（五六八）八月，帝御大德殿，集百僚及沙門道士等，親講禮記。此時帝重儒術之意已甚顯。

四年（五六九）二月戊辰，帝御大德殿，集百僚道士沙門等討論釋老義。上均見周書本紀。是當爲論二教大

小之始。元嵩曾作論辯二教大小。三月十五日，勅召衆僧道士名儒百官二千餘人於正殿，帝昇御座，親量三教優

劣。原有廢立二字，但此年似武帝尚未欲廢教。衆議紛紜，未決。同月二十日，又依前集，衆論乖咎，是非滋生。四月初，又勅廣召

道俗，令極言陳理。續僧傳道安傳。武帝本欲定儒教爲先，佛教爲後，道教最上，以道出於無名之前，超於天

地之表故也。乃數集議，論者不同，未有決定。此據廣弘明集敘周武滅法事所載。乃令羣臣詳論二教，定其先後淺深同

異。至天和五年（五七〇）二月十五日，甄鸞上笑道論三卷。五月十日，帝大集羣臣，詳鸞上論，以爲傷

蠹道法。卽於殿廷焚蕩。於時道安法師又上二教論。二論破斥道教，至爲劇烈。二論均載入廣弘明集中。按廣弘明

集載周武帝之二教鐘銘，係作於天和五年五月丙寅十四日，文中二教並重。有「二教並興，雙變同振」之句。可見

其時帝於二者，未顯加軒輊，又據北史儒林傳，天和中復於紫極殿講三教義。朝士儒生桑門道士至

者二千餘人。沈重辭義優洽，樞機明辯，凡所解釋，咸爲諸儒所推。此或卽四年三月十五日事。按沈重

原爲梁五經博士，武帝厚禮迎至長安，方其在殿講論，必爲帝所嘉許。六年授重驃騎大將軍開府儀同三司露門博士，令爲皇太子講論。蓋

以儒術治天下，爲帝一貫之政策。故自天和五年佛道爭論以後，勅定二教優劣之議雖暫擱置。然至

建德二年（五七三）十二月癸巳，又集羣臣沙門道士等。帝升高座，辨釋三教先後。以儒教爲先，道教

爲次，佛教爲後。見本紀。儒教爲先者，乃帝歷來之宗旨。而先道後佛者，則疑道士張賓及叛佛沙門衛元

嵩等扇惑所得之結果。此時已見帝於釋氏確已予以排斥。於是佛道之爭益甚。僧勔著十八條難道

章一卷，又作釋老子化胡傳一卷，並陳道教諸說之僞妄。續傳本又有猛法師，躬抗帝旨，言頗激切。靜

藹道積，詣闕直陳。續傳靜藹傳。其言當均在辨佛道邪正。蓋帝因圖讖關係，與張賓衛元嵩頗密切，其左袒

李宗，亦勢所必至。廣弘明集續僧傳均紀帝奉道教事，茲不錄。靜藹傳記帝令佛徒入殿行道事，似不可信。故凡護教者，必破斥道教。毀法之舉愈迫，而

佛徒攻擊道教之言論愈多。至建德三年（五七四）五月，始議毀法。詔僧道大集京師。於太極殿陳設

高座，帝自躬臨。道士張賓與僧人智炫辯論不勝。帝乃自昇座，斥佛之不淨。炫答言，道教之不淨尤甚。

至直言抵觸武帝之短。帝不悅而退。詳續傳炫傳。明日五月十五日丙子，乃下勅斷佛道二教，經像悉毀。罷

沙門道士，並令還民。周書本紀。三寶福財，散給臣下。寺觀塔廟，賜給王公。廣弘明集。蓋道教竊取佛法之餘

瀝，加以中土之方術，其經典悉出僞造。而病民費財，不減佛教。雖附會於老莊之玄理，而全用之於迷

信方術。其僞妄經甄鸞道安諸僧之揭發，自暴露無遺。武帝雖欲偏護，亦不可得，故并毀之。而心猶以

爲大道玄理，殊途同歸，雖廢其枝葉，尤宜存其本根。乃立通道觀，取釋老名人，普著衣冠，爲學士，共百二十人，監護吏力各有差。廣弘明集敘周武帝更興道法事。令講老莊周易。見續傳彥琮傳。廣弘明集敘任道林事亦云。通觀所學者唯是老莊好設虛談，通伸三教。而佛道經義，亦言並宜弘闡。於六月戊午二十九日下詔曰：

至道宏深，混成無際。體包空有，理極幽玄。但岐路旣分，派源愈遠。淳離朴散，形氣斯乖。遂使三墨八儒，朱紫交競。九流七略，異說相騰。道隱小成，其來舊矣。不有會歸，爭驅靡息。今可立通道觀，聖哲微言，先賢典訓，金科玉篆，祕蹟玄文，所以濟養黎元，扶成教義，並宜弘闡，一以貫之。俾夫玩培塿者，識嵩岱之崇嶺，守磧礫者，悟渤海之泓澄，不亦可乎。

據此則通道觀之立，所以謀大道之歸一，息爭端之迭起。似帝於二教相殘，已甚厭倦。故周末僧人之冒死抗爭，力攻道教，旣足以表現僧人護法之真摯，又實道教並毀之張本也。道宣廣弘明集指周武立通道觀，爲復興道教，非是。

建德六年（五七七）周滅齊。正月武帝入鄴城。召僧人赴殿。帝昇御座，敍廢立義。謂六經儒教之弘政術禮義忠孝，於世有宜，故須存立。佛教費財悖逆不孝，並宜罷之。於是僧衆五百，默然無聲，俛首

垂淚。名僧慧遠，獨出與帝往復爭論。但帝仍不辭墮入阿鼻地獄，仍令毀齊境之教。廣弘明集敘慧遠抗武帝廢教事。至

十一月四日，帝臨鄴宮新殿。是年十月帝幸鄴。任道林原為僧人。上表，諫毀佛法，與帝爭辯多番。帝意仍不可回。蓋

帝因廢佛，即在求國安民樂。潛思校量，驗之以行事，算之以得失，理無可疑。並謂佛生西域，朕非五胡，

心無敬事，既非正教，所以廢之。上詳見廣弘明集敘道林辨武帝除佛法詔。帝自以為見之明，而信之篤，所以舉動非常。其屢次

召僧人辨論，皆親自臨座。均見其審察周詳，非率爾從事也。故其廢毀至為酷烈。房錄卷十一云，

建德敦牂，三年甲午。迄於作罽，六年丁酉。毀破前代關山西東數百年來官私所造一切佛塔，掃地

悉盡。融刮聖容，焚燒經典。八州續僧傳靜謐傳八州上有禹貢二字。寺廟，出四十千，盡賜王公，充為宅第。三方釋子，

減三百萬，皆復軍民，還歸編戶。

武帝平齊之明年，六月崩御。宣靜二帝繼位，復興佛法。參看廣弘明集敘任道林事及周書本紀。鄴城有故僧人王廣明

者，上書駁衛元嵩毀法表文。詳載廣弘明集。可見當時人士，認元嵩之奏，乃滅法之主要動力也。宣靜二帝之

復教，疑實出丞相楊堅之意，故佛法再興，實由隋主也。按建德法難，為期雖短，而政令至為嚴酷。北方

寺像，掃地悉盡。僧徒流離顛沛，困難莫可名狀。或以身殉法。續僧傳載靜謐因不能護法，手自鬻割，現骨剖心而死。或隱迹塵俗。續僧

傳載北周之實長房曇崇法純靜端道宗法詳僧淵智藏，北齊之法上靈裕曇榮，均外還俗，而內守道。或遁匿山林。北周之曇相靜淵善安法應法藏靜謐道判，北齊之慧藏慧瑣僧邕，均避匿山林。又志念逃匿海隅。

或入通道觀。如彥琮任道林普曠等，均為通道觀學士。及大法復興，經像賴其保存，塔寺由其修復。而終南太白尤為周末

僧人聚居之所，至隋唐而鬱為佛教重鎮，華嚴宗由斯托始。此外釋子多南奔陳朝。北周之慧海法彥。最重要

者北齊學僧曇遷靖嵩逃至江南，得習攝論。法侃慧遷亦北方十地學者，至南方學攝論。智者大師謂亦因毀法南下。據隋柳顯言禪師碑

。前者乃法相宗之先河。後者奠天台宗之基礎。而楞伽禪法亦疑在此時南趣。此宗興起，原在嵩岳。

二祖以後，乃移江北。夫自魏孝文以後，南方僧人嘗來北方。見前。周武毀法，北方僧人，又驅而之南方。

於是學術交流，文教溝通，開闢隋唐一統之局勢，而中華佛教諸大宗派亦於是釀成焉。參看伊藤義賢支那佛教正史

七七九頁以下。

## 第十五章 南北朝釋教撰述

研究我國佛教之依據，首重譯本。搜討我國佛教之思想，則當研前賢撰述。印度有印度佛教，中國有中國佛教。其異點不專在經典之不同，而多在我國人士對於傳來學說，有不同之反應也。佛法勢張，充滿於我國思想界。由是著述漸多。至南北朝時，遂佔重要地位。梁時僧祐敍其情形曰：「自尊經神運，秀出俗典。由漢屈梁，世歷明哲。雖復緇服素飾，並異跡同歸。講議讚拏，代代彌精。註述陶練，人人競密。所以記論之富，盈閣以物房，書序之繁，充車而被軫矣。」祐錄十我國佛教之成熟，學說之分化，悉可於此豐富之著作見之。惜佚失極多，百不存一。研究中國文化之變遷者，所深憾焉。茲分類述南北朝釋氏著述之情形，而附以兩晉，俾見其全焉。

(甲)注疏 佛典譯本，或卷帙太多，研讀不易。或意義深奧，或譯文隱晦，了解甚艱。不藉注疏，普通人士，曷能通達。道安以前，雖有註經。然注疏創始，用功最勤，影響甚大者，仍推晉之道安。高僧傳曰：「條貫既序，文理會通，經義克明，自安始也。」安公而後，注疏益多。遂爲中土佛教典籍之要項矣。蓋

我國佛法地域時代上之變遷，要當於撰述中見之。而研究注疏出世之先後，地點之不同，尤可了然。其嬗遞之狀況，以地言之，則南朝尚文，重思想，故注疏較多。北朝尚質，重行爲，故注疏較少。以時言之，則雖根源於翻譯，然亦視中國學者興趣及致力之所在。故魏晉二代，老莊教行，而般若大興。什公之世，又崇三論。至若成實，其晚年所譯，明爲小乘。乃成論反暢行於齊梁。三論直至陳隋，乃得再興。學者如能考羣經注疏之內容及其多寡，而明其變遷之故，則全部中國佛教史可以窺知也。

注疏之作，繁簡不同，宗趣各別。約略言之，（一）則隨文釋義，謂之曰注，此即普通之所謂章句。散

插入本文下者，爲子注。子注之所由生，已見前說。康僧會安般經序曰：「陳慧注義，余助斟酌，非師不傳，不敢自由也。」僧叡思

益經序云：「予與道恆謬當傳寫之任，輒復疏其言，記其事，指什公所言。以貽後來之賢。」未詳作者之雜

心序云：「余不以閻短，廁在二集。宋元嘉三年及八年譯雜心共前後二次。之末，取記所聞，以訓章句。」此皆受師口義，隨文

作釋，乃注疏最重要之一種。因其多存大師如什公。宗旨，而且其說原出西土也。道安人本欲生經序云：

「敢以餘暇，爲之撮注。其義同而文別者，無所加訓焉。」此注現存，欲知古註體裁，可以參看。其安般經序云：「魏初康

會爲之注義，義或隱而未顯者，安竊不自量，爲解其下。」道地經序曰：「尋章察句，造以訓傳。」又曰：



「故作章句，申己丹赤。」此則個人研尋所得，取作爲注。注疏之大部分，想均如此。(二)則明經大義，不必逐句釋文。道朗涅槃序云，「聊試標位，敍其宗格。豈謂必然，闕其弘要者哉。」僧叡中論序云，「予翫之味之，不能釋手。遂復忘其鄙拙，託悟懷於一序。並目品義，題之於首。」又其十二門論序云，「敢以鈍辭短思，序而申之。並目品義，題之於首。」按竺道生法華疏，先出經名。次言經分三段，首十三品明三因爲一因，次八品辨三果，末六品均三人爲一人。分段者，猶道朗所言「標位」也。道生之疏，僅摘取經文，明其大致。此則似道朗所言之「敍宗格」也。後來僧人所作敍經大意，如吉藏大品均遊意等。均出於此。又道生疏，各品之首，類說明本品宗旨，並其得名之由。如藥草喻品云，「聖教沾神則煩惱病愈，故寄藥草以目品焉。」壽量品云，「今祛其斯滯，假長壽遣之，故目此品，名爲壽量。」屬累品云，「以理深事大，要□□惣爲是義，故立品耳。」此則僧叡所謂之「目品義」，乃謂就題目諸品之義，加以敍釋。此與全經之序，立意相同。蓋經序乃說全書宗致。目品乃說一品大意也。除上二類，尙有經之音義。此於南北朝時未見存書。又晉道慈因中阿含前後譯名不同，恐其違本。「故諸改名者，皆鈔出注下，新舊兩存，別爲一卷，與目錄相連。」見經序。此亦可另入一類也。

大凡釋章句之注疏，此爲文疏之始。其文較繁。出大意之注疏，此爲義疏之始。其文必簡。故人本欲生經本只一

卷，而注亦有一卷。羅什法華原有七卷，而道生疏則只二卷。前者釋文而繁，後者談義而略故也。又魏

晉之世，注疏較簡。蓋或只明事數，文疏。或略釋大義，義疏。如陸澄法論所收之支道林本業略例及道

行旨歸等均卷數不多，當只述義旨，非如後來之詳疏廣解。蓋當時玄學盛行，主言簡意約，故所作書

類卷帙不多。及其後譯品日多，口義愈繁。於是事數則分門別類，詳其同異。而義旨則廣選羣家，作爲

集解。於是注疏則純爲經師之學。由此而啓隋唐章疏之廣博。隋書儒林傳曰：「大抵南北所爲，章句

好尚，互有不同。南人約簡，得其英華。北學深蕪，窮其枝葉。」按佛經注疏，今未能以南北詳相比較。傳相

魏劉謙之作華嚴疏六百卷。此乃南方所絕無。然吾人若比較魏晉南北朝注疏前後繁簡之分別，或庶幾近之。而儒經南北之

不同，固亦由於南承魏晉玄學而北接漢代學術也。

注疏原不必均用科分。吉藏法華義疏云，

如天親解涅槃有七分。詳見世親菩薩涅槃論，亦名長壽偽論，魏沙門達磨菩提譯。龍樹釋般若無章門，蓋是天竺論師開不開

之二類也。河西製涅槃疏爲五門，上文引河西道朗涅槃序所謂之一標位，即指此五門。道融新法華類爲九轍。融因號九轍法師。詳見

法華文句記。但即現存之維摩疏。至如集解淨名之說，撰注法華之文，但折其玄微，又不預科起盡。蓋是誤融爲僧觀。

震旦諸師開不開兩類也。

震旦諸師開分科門，實始於釋道安。而道安則稱「科分」爲「起盡」。按智者仁王疏云，

道安別置序，正流通。

良賁仁王疏云，

昔有晉朝道安法師，科判諸經，以爲三分，序分，正宗，流通分。故至今巨唐，慈恩三藏譯佛地論，親光菩薩釋佛地經，科判彼經，以爲三分。然則東夏西天，處雖懸曠，聖心潛契，妙旨冥符。

宗密孟蘭盆經疏云，

解本文分三，一序分，二正宗分，三流通分。以三分之興，彌天高判，冥符西域，古今同遵。

吉藏仁王疏云，

然諸佛說經，本無章段。始自道安法師，分經此爲三段。第一序說，第二正說，第三流通說。序說者，由序義，說經之由序也。正說者，不偏義，一教之宗旨也。流通者，流者宣布義，通者不壅義，欲

使法音遠布無壅也。下略。

道安原義雖不必與吉藏所傳相同。但科分之事，實始於道安，而其所分爲三分。按道安注疏中有放光般若起盡解一卷。法華文句記有云，「起盡者章之始末也。」可見起盡者，卽後人所謂之科段也。放光起盡解已佚，其分章不詳。但放光經原有二十卷。而起盡解只一卷。可見其科分必不繁。或其書科分大段卽用三分法也。梁法華義記謂經無大小，例分序正流通三段，並詳敘此經三段之「文句起盡」，亦可見起盡爲科分之別名。隋慧遠涅槃義記稱「起盡」爲「終始」。亦言諸人多用三分。勝鬘寶窟則稱科段爲分齊。

科分經文，至劉宋而益盛，其詳情不可知。然其最知名之人，爲釋法瑤。北宋釋岳淨科金剛鐔序曰，「科分大經章段，起自關內憑小山瑤，前代未聞也。吾祖章安作疏，益詳。」云云。大經者，指涅槃，章安灌頂有涅槃經疏三十三卷。又唐湛然再治章安涅槃疏卷一云，「分章段起小山瑤，關內憑，因茲成則。」云云。由此可見法瑤曾爲涅槃分科段。又法華文句上云，「天親作論，以七功德分序品，五示現分方便品，其餘品各有處分。」詳見北魏譯法華經優婆提舍。昔河西憑即關內江東瑤，取此意節目經文，末代尤煩，光宅轉細。」又曰，「齊中興印小山瑤，從廬山龍師受經，分文同。」湛然文句記云，「江東原作瑤瑤，卽

吳興小山寺。」則法瑤於法華亦曾科分章段也。又據吉藏百論疏，謂瑤採用慧法師之釋。則瑤與慧在涅槃法

涅槃法華章疏頗爲後稱述，而勝鬘寶窟上云，「末代相承，多開章門，以其章門，示經起盡。」瑤亦有勝鬘疏，或亦曾分章門也。又按僧傳僧印傳云，「後進往廬山從慧

龍諮受法華，龍亦當時著名，播於法華宗旨，印偏功構徹，獨表新異。」云云。小山瑤當與龍同時，而接

受其法華者。智顛文句卷一，吉藏義疏卷一，均述及僧印之說，則法瑤之科分，頗可由此推得。又吉藏

法華玄論一云，光宅受經於中興印法師，印從廬山慧龍學法華。又湛然文句記云，「讀光宅法雲疏，

唯見文句紛繁，章段重疊。」此所謂光宅轉細也。

梁光宅寺法雲法師法華經疏現存。疏實其門下所記，非光宅自作，共八卷。其釋甚詳細，取與道

生之二卷疏相較，繁簡懸殊。具見注疏前後之不同。至若科判，則亦時愈後者分愈密。金剛般若經文

本少，而相傳梁昭明太子分爲三十二分。明宗勸注解謂其破碎。即魏菩提流支亦分爲十二。吉藏疏謂其穿鑿。而晉朝道安

爲放光般若二十卷，作起盡解只一卷。亦可見後來注經之密，而佛教義學頗轉而爲經師之學也。注疏

目錄，散見於伊藤義賢支那佛教正史，茲不詳列。

(乙)論著 注疏限於原經。故個人思想之發揮，則較能於自著論文中顯之。六朝中論著之文

極多。其故有四。其一當時出經極多，而又極重經序。什公在長安譯大智論訖，乃致書盧阜之慧遠爲之作序。其書有曰：「此諸道士咸相推謝，無敢動手。」其重視作序如此。蓋研讀經文，最難通其大意，觀其全體。爲之作序者，說本書之地位之目的，總提全文，便利後學。道安慧遠僧叡僧肇其所作經序，至爲有名。所作雖關乎一經，而實代表作者觀察之心得者也。其二佛法暢行既久，明宗義之指歸，敍一己之思慮，均爲時人所需要。故有統系之著作，六朝頗不乏之。如道安之性空論，羅什之實相論，而最著者則爲僧肇之諸論也。僧肇從鳩摩羅什遊學多年，才學理解，爲一時所驚服，所著諸論，我國釋氏常稱道之。其三佛經譯出甚多，事數繁複，義旨各異，別其異同，定其優劣，於是有義章之作。其四魏晉南北朝思想最爲自由，談論答辯，尤爲風尚。一爲專論特殊之問題，或著文討論，或書函辯答，如法身問題，神滅問題。考其聚訟所在，不但知當時向學之殷勤，且可識時代討論焦點之不同。一爲爭論或攻擊他教，或爲佛教辯護。兩晉南北朝此類著作極多。以是四因，本期論著最富。爰本此意分類，並附雜文，列之於左。

(一) 經序 本期經序極多。僧祐出三藏記集所錄甚富。其中亦多出經記，但不屬於本項內。但其未載或佚失者

頗不少。近南京支那內學院取祐書中經序精校刊行。後又集大藏現存之序，刊爲五卷，並搜集佚序，編爲存目。但於僞作之序，則概不收。吾人若欲知歷代經序之內容，及其存佚，內院所刊，具有詳目，可以覆按，茲不具錄。

(二)通論或專論 劉宋陸澄奉勅撰法論，祐錄十二載其目錄。蓋其主體乃取劉宋以前釋教論著，輯爲十六帙，共一百零三卷。中附以經序及雜文。誠魏晉佛教撰述之寶庫。及至梁時，寶唱奉勅撰續法論，當是繼陸之作。二書均佚。茲但選祐錄法論目錄，加以他書關於通論或專論之作，列爲目錄於下。凡書名下注「陸」字者，謂見陸澄法論。注「房」字或「內」字者，謂長房或內典錄，著錄。「傳」謂高僧傳。

卽色遊玄論 支道林 王敬和(洽)問，支答。(陸)房作一卷(傳)王之問載廣弘明集中。

辯著論 支道林 (陸)

釋卽色本無義 支道林 王幼恭問，支答。(陸)

聖不辯知論 支道林 (傳)

不真空論 僧肇 (陸) (傳) 今存。

本無難問 郗超竺法汰難並郗答，往反四首。(陸)(傳)

郗與法濬書 (陸)

郗與開法師書 (陸) 傳謂支道林于法開常爭即色空義，盧江何默申明開難，高平郗超宣述林解。

郗與支法師書 (陸)

心無義 桓敬道王稚遠(謚)難，桓(玄)答。(陸)

釋心無義 劉程之(遺民)(陸)

法性論上下 慧遠(房作二卷。傳及慧達肇論疏均引其文。)

實相義 道安 (陸)

性空論 道安見元康肇論疏，但不知是否即右項之別名。

實相論 鳩摩羅什 (傳)

實相論 曇無成(陸)(傳)肇論疏引之。

實相通塞論 道含(陸)傳謂宋道含著有釋異十論。

第二分 第十五章 南北朝釋教撰述



實相論 支法詳問，釋慧儀答。(元康肇論疏)宋曉月注肇論序謂詳乃支邁弟子。

會通論 支曇諦(陸)

支書與郗嘉賓(超)(陸)

會通論上下 慧義(陸)

始元論 僧宗(陸)傳謂僧宗著法性覺性二論，此當為法性論。

略論諸經(陸缺名)

佛性論上下 僧宗(陸)此當即傳所言之覺性論。

涅槃無名論 僧肇(陸)今存

涅槃三十六問 竺道生(陸)問亦作門。

釋八住初心欲取泥洹義 竺道生(陸)道生著作詳第十六章中。

與諸道人論大般泥洹義 范伯倫(泰)(陸)

辯佛性義 竺道生(陸)據王問並竺答。(陸)據內典錄此王即王謐。

佛性義 慧靜 (陸)

佛性論 陸缺名

佛性論 明藏 (北史崔暹傳)

佛性論 蘇綽 (北史)

般若無知論 僧肇 (劉遺民難，肇答。陸傳今存。)

與釋慧遠論真人至極 釋慧遠答 (陸)

與諸道人論般若義 范伯倫 (泰) (陸)

問竺道生諸道人佛義 范伯倫 (陸)

衆僧述范問 (陸)

范重問道生往反三首 (陸)

傅季友 (亮) 答范伯倫書 (陸)

謝靈運辯宗論並與法勗等答辯 (陸詳目見第十六章中。)

慧觀漸悟論等(陸 詳見第十六章中。)

明漸論 曇無成(陸 傳)

論十住上下 傅叔玉(陸)

書與謝慶緒(敷)往反四首(陸)

傅叔玉重書與謝答(陸)

三十二字十住義 曇遇(陸)

實相標格論(陸 缺名)

物不遷論 僧肇(陸 今存。)

申無生論 曇無成(陸)

無生滅論 慧嚴(陸)

慧遠羅什問答(陸 詳目在第十章中。)

王稚遠(諡)羅什問答(陸 詳目在第十章中。)

聖智圓鑒論 僧含(傳)

無生論 僧含(傳)

空有二諦論 僧導(傳)

門訓義序三十三科 慧基(詳傳)

玄通論 慧亮(傳)

法性論 慧通(傳)

二諦論 智林(傳)

七玄論 僧拔(傳)

淨住子二十卷 蕭子良(祐錄)廣弘明  
集載其略文。

玄宗論 慧光(續傳)

至道論 亡名(續傳)

淳德論 亡名

第二分 第十五章 南北朝釋教撰述

遺執論 亡名(續傳)

去是非論 亡名(續傳)

修空論 亡名(續傳)

影喻論 亡名(續傳)

答法汰難 道安 見祐錄卷五，但陸澄目內僅有下列三項：

法汰問釋道安三乘並書

法汰問釋道安六通

法汰問釋道安神此三篇外，法汰曾與道安論河源。

答法將難 道安(祐錄五)

問釋慧嚴法身二義 竺僧弼(陸)

丈六卽真論 僧肇(陸)

通佛影迹 通佛頂齒爪 通佛衣鉢 通佛二疊不燃 均顏延之作(陸)

法身論 僧含(傳)

辯三乘論 支道林(陸) (房作一卷)

無三乘統要 慧遠(陸)

釋神足 慧遠(陸)

妄書禪慧宜諸弘信 顏延之(陸)

聞慧恩修禪定義在家習定法(陸缺名)

述竺道生善不受報義 釋僧瓊釋鏡難，瓊答。(陸)

識三本論 謝敷(陸)

支亦作友。道人書與謝論三識并答(陸)

戴安道(達)書與謝論三識并答往返三首

四執論(陸失名)

辯心意識 慧遠(陸) (房作辯心識論一卷。)

第二分 第十五章 南北朝釋教撰述

釋神名 慧遠(陸傳)

驗寄名 慧遠(陸傳)

問論神 慧遠(陸傳)

五陰三違釋 郗超(陸傳)

立本論 曇徽(房傳)一卷。房作

生死本無源論 道盛(傳)

雜識觀 顏延之(陸傳)

戒要論 僧瓌(傳)

僧尼要事 僧瓌(傳)

決正四部毗尼論 道儼(房傳)二卷。

律例 超度(房傳)

僧制一卷 蕭子良(祐傳)

清信士女法制三卷 蕭子良(祐)

教戒比丘尼法一卷 僧盛(房)

僧制四十七條 魏孝文帝勅僧顯作

僧制十八條 慧光(續傳)

僧家書儀四卷 曇瑗(續傳)

優婆塞五學跡略論上下 三藏法師(陸)即求那跋摩所作。傳作五戒略論，房曰亦云五戒相。

法社節度序 外寺僧節度序 節度序 慧遠(陸)

般若臺衆僧集議節度序 支道林(陸)

比丘尼節度序 慧遠(陸)

經律分異記一卷 求那跋摩(傳)

衆經飯供聖僧法五卷 寶唱等奉勅撰(房)

衆經懺悔滅衆方法 同右



論三行上 郗超(陸)文選天台賦注引之。

敍通三行 郗超(陸)

郗與謝慶緒書往反五首(陸)

論三行下 郗超(陸)

郗與傅叔玉書往反三首(陸)

答英郎書一首(陸)

王季琰(珉)書往反四首(陸)

與仰法師書并答二首(陸)

張景胤與從弟景玄書 論西方并答(陸)張數字景胤。

支道林答謝長遐書(陸)

調氣論 曇鸞作，王邵注。鸞之著作詳第十九章，茲不詳列。

通神咒 郗超

明感論 邴超

散華論 慧善錄大智論中引毗曇處加以解釋，詳房錄。

六家七宗論 曇濟(傳)詳第九章中。

實相六家論 僧鏡(元康肇論疏)詳第九章中。

三宗論 周顒(傳)詳第十八章中。

物有玄幾論 支道林(慧達肇論疏)

通三世論等 姚嵩(詳目見廣弘明集)

(三)義章 義章之作，蓋撮諸經名相事數。義旨，分門別釋。其類有二，一則取一類事數，專加解釋，雖義涉諸經，而所論甚少。漢代嚴浮調作沙彌十慧章句肇其端。魏晉以後，頗有繼作。參看第五章之末。其目列下：

六度要目 康僧會(傳)

十法句義連雜解一卷 道安(祐錄五及十，載有序文。)房錄作衆經十法連雜解。

第二分 第十五章 南北朝釋教撰述

義指注 祐錄五引道安之文云，義指者，外國沙門於此土所傳義也。云諸部訓異，欲廣來學視聽也。增之爲注一卷。

九十八結解連約通解一卷 道安(祐錄五)

三十二相解一卷 道安(祐錄五)

三十七品 竺曇無蘭(祐錄十有序)

阿毗曇五法行義 謝慶緒(敷)(陸)

阿毗曇心略解數 (陸失名)

阿毗曇心雜數 (陸失名)

略解三十七品次第 什法師(陸)

十報法統略 (陸缺名)

六識指歸十二首 曇徽(傳)(房作一卷)

二則廣輯各經文義，各派理論，對於佛法作綜合之解釋。實爲一種之佛學綱要。此類名爲義章，其取

材較上類爲廣。然其源則似仍出於詮釋事類之書，而加以擴充也。其目如下：

小乘義章六卷 道辨（續傳）

大乘義五十章 道辨（續傳）

大乘義章 曇無最（續傳）

大乘義章六卷 法上（續傳）

大乘義律章 慧光（續傳）

大乘義十卷 寶瓊（續傳）

大乘義章二十六卷 慧遠（續傳）

上列唯隋淨影慧遠之書尙存。遠之義章分五聚，共二百四十九科。現存前四聚二十卷，二百二十二門。條述佛義及名相，先陳毗曇成實之說，而終之以大乘地論涅槃之旨。綱目井然，頗爲佳製。按南朝僅在末年寶瓊作大乘義十卷。是否爲義章體裁，不明。其餘作義章者均是北人。此殆亦「北學深蕪，窮其枝葉」歟。

於下：

(四) 爭論 或敎內之爭，或駁外人之作。弘明集及廣弘明集所載極多。茲但著錄其所未載者

神無形論 竺僧敷(傳)

習鑿齒難 (陸)據原目次序，當係難羅含更生論。弘明集失載。

書與何彥德論感果生滅五往反 顏延之(陸)

山巨伯 亦作伯。源問 摯元禮諮 顏答山摯二難 (陸)

難范縝神滅論 王琰(南史五十七。)

全生論 郝超(陸)

殺生問 亦作門。 桓敬道 殷伯道(或是通字，即殷顛)答，桓(玄)難。(陸)

報應論 卞湛(范伯倫難，卞答。(陸))

業報論 (陸缺名) 傳僧含作有業報論，當即此。

窮通論 曇詵(傳) (房作一卷)

顯驗論 法愍因謝誨壞寺事作。(傳)

蓮顏論 袁粲與慧通往反難詰。(傳)

不殺論 亡名(續傳)

神本論 支曇諦(陸)

命源論 慧靜(陸) 傳謂靜作達命論，當即此。

駁夷夏論 袁粲 託名通公。(宋書顧歡傳。)

十八條難道章 僧勸(房)

釋老子化胡傳 僧勸(房)

答謝宣明(晦)難佛理 范泰作，高僧傳八法愍傳載謝壞寺斫像事。

顯宗論 帛法祚(傳)

釋矇論 支道林作，時論以遁才堪經濟而潔己拔俗，有遠兼濟之道，支因作此論。(傳)

顯證論 慧通(傳)

無諍論 曇法師(陳書)

明道論 傅縡(陳書)

(五) 雜論

坐右銘 支道林(陸)

道學誠 支道林(陸)

切悟章 支道林逝時作(陸傳)

人物始義論 康法暢(傳)

人物始義論 支僧敦(傳)

爻象記 慧通(傳)

述交記 道盛(傳)

法事讚 受戒弘法寺等論 智順(傳)

蕭子良諸記序，見祐錄十二，不詳錄。

蕭昭胄諸記序，見祐錄十二，未錄。

僧祐法苑集中諸文，未錄。

屋子論議法 明琛（全）

蛇勢法 同右

祇洹精舍圖偈 隴西王源賀撰，趙柔注。（魏書五十二）

金藏論七卷 道紀作，以類相從，敍寺塔幡燈之由，經像歸之本。

名德沙門贊 孫綽撰。世說注，僧傳均引之。

名德沙門題目 孫綽撰。見世說文學篇注。僧傳道安傳「題」誤作「論」。于法開傳有孫綽爲之目曰，云云。

道賢論 孫綽撰，以七道人比七賢，僧傳及世說注均引之。

諸天錄一卷 道安（祐）（內典錄中無此，而有三界混然諸雜偽錄。）

衆經護國鬼神名錄 寶唱等奉勅撰（房）



衆經諸佛名 同右

衆經擁護國土諸龍王名錄 同右

十四音訓敍 謝靈運詒，慧叡作，條例梵漢，昭然可了。(傳)

翻外國語七卷 眞諦作。一名雜事，一名俱舍論因緣事。(續傳)

(丙)譯著撰集 梵胡譯本，中國自著，日積月累，遂極煩多，因常有纂集之舉。一爲單經之鈔錄。

據僧祐所記，梁代以前，已有數百部。如大智度論本有百卷，慧遠鈔之，略爲二十卷。自謂「開易進之路，則階藉有由。曉漸悟之方，則始涉有津。」其工作不但省約原文，並依經立本，繫以問論。正其位分，使類各有屬。祐錄大智度論鈔序。齊竟陵王在鷄籠山鈔五經百家爲四部要略千卷。而其所鈔佛經亦多至三

十六部。鈔華嚴經等，見出三藏記五。釋教錄十八作四十三部。又請僧柔慧次鈔成實論爲九卷。原有二十四卷。則對於鈔經最出力者

也。二爲羣經之纂集。此以梁代爲最盛。天監七年武帝以法海浩瀚，淺識難尋。敕僧旻於定林上寺纂衆經要鈔八十八卷。又敕智藏纂衆經理義，號曰義林，凡八十卷。十五年又敕寶唱鈔經律要事，以類相從，爲經律異相五十五卷。帝又以律部繁廣，臨事難究，纂出要律儀十四卷。續傳法超傳。僧祐記中有法

苑百八十九卷，亦佛經之類書，當亦爲齊梁間所纂集。簡文纂法寶聯璧二百二十卷。元帝時虞孝敬

作內典博要三十卷。見歷代三寶記卷十一，及唐志。南史謂元帝自作內典博要百卷。西魏文帝亦染梁風，令曇顯等依大乘經撰菩薩藏

衆經要二十二卷，及百二十法門一卷。歷代三寶記卷十。續傳卷一。北齊法上撰增一法數四十卷，爲一種辭典之

創作，或亦可附入羣經纂集之類。僧傳謂曇宗作數林，當即房錄所載。王宗之佛制名數經，或亦此類書。三爲會譯。凡一種經典常經數人傳

譯，遂有不同譯本多種。若校對其章句，比較其異同，則深晦者易顯，缺略者易補。東晉支愷度合三種

首楞嚴經譯本爲八卷。又三種維摩經爲五卷。分章斷句，以各本相對處，差次附列，意使讀者「讀彼

案此」，省節翻閱三本之勞。參考校異，顯互相發明之義。度有合首楞嚴經記，及合維摩詰經序，俱見出三藏記集。此種編制方法，後

人奉爲成規。三寶記十二。寶貴錄。四爲我國人撰述之編輯。此項叢刊，名曰法集。劉宋明帝勅中書侍郎陸澄

撰錄法集。陸博識洽聞，苞舉羣集。銓品名例，隨義區分。凡十有六帙，一百十三卷。道安諸人著作均收

入。其所閱古今號稱已備。其後僧祐亦有法集，分爲八帙。出三藏記集弘明集均各爲其中之一帙。且

纂集竟陵王所述作爲法集十六帙，一百一十六卷。纂集巴陵王子。竟陵之子。法集十部。出三藏記卷十二。梁武帝

既勅纂集經典，亦勅寶唱「自大教東流，道門俗士有敍佛理著作宏義，並通鳩集號曰續法輪論，字

疑。合七十餘卷。」此外寶唱又撰法集一百三十卷，隋志作百七卷。梁武親覽，流通內外焉。以上多據續高僧傳。故纂集之作，佛教中當首推梁代。其出書甚多，說者嘗以與皇覽比美也。南史陸泉傳。此外房錄等真諦錄中有衆經通序，或係纂集真諦所譯諸經之序也。至若僧人之詩文集，亦常有著錄。如支遁集，慧遠集，慧休詩集，均至有名，但現存亦極少也。

(丁)史地編著 欲知時代思想之不同，亦當尋其變遷之迹，則史地著述尙矣。尋當時人作僧史，記寺塔，或多意在弘法。而自後人視之，疏挾其信僞，考定其因果，史家所憑藉之鴻寶也。夫論者常謂印度以重宗教之故，偏於出世，而略於世事之記載。印度所有之史書，或雜神話，或殘缺不完。歐西史家，稱爲大恨。而我國當佛教興盛之時，史書並未受其影響。對佛教史料，於中國則極意保存，於西域則常致力詮定。比之印度，豈不異歟。茲亦分類言之。

第一爲釋迦傳記。如僧祐之釋迦譜是也。書分五卷，載佛一生事蹟。「總鈔羣經，附以世語，意在使聖言與俗語分條，古聞與今跡共證。」又梁中書侍郎虞闡，太子洗馬劉或到字之誤。溉，後軍記室周捨，奉勅博尋經藏，搜採註說，撰爲佛記三十篇。記如來之聖迹，及佛法之感應。沈約爲之作序。載廣弘明集。所

錄雖非限於釋迦，然當以之爲主體，故亦屬此類。

第二印土聖賢傳記。印土聖賢傳記，爲我國人所自作者，有玄暢之訶梨跋摩傳。羅什之馬鳴龍樹提婆諸傳，則目錄列爲傳譯。至如真諦之婆蘇槃豆傳，雖亦標爲譯出。按諸文體，似係真諦口傳，而由其助手筆錄者也。

第三爲中國僧傳。爲兩晉南北朝最發達之史書。其名見於高僧傳、隋志及諸目錄及類書者極多。有一人之傳記。現所知者列左：

佛圖澄傳 藝文類聚八十一引之，而世說言語篇注引作澄別傳。

佛圖澄別傳 御覽引之。或與上同爲一書。

支法師傳 世說文學篇注引之。高僧傳謂郗超爲作序傳，不知是此否。

支遁傳 御覽引之。

安法師傳 見世說文學篇注。

安和尚傳 見世說雅量篇注。

釋道安傳 御覽引之。

高座道人別傳 見世說賞譽言語兩篇注。僧傳載王曼穎書曰：「王秀但稱高座，」或卽此。

于法蘭別傳 高僧傳引之。

道人善道開傳一卷 康泓撰。見隋志。晉書藝術傳及高僧傳「善」均作「單」。御覽作「善」。

王曼穎書有曰：「康泓專記道開，」卽指此。

竺法曠傳 顧愷之撰，見僧傳。

遠法師銘 張野撰，見文學篇注。

竺道生傳 王微撰，見僧傳。

僧瑜傳贊 張辯撰，見僧傳。王曼穎書謂「僧瑜卓爾獨載，」想卽指此。

曇鑿傳贊 張辯撰，見僧傳。

梁故草堂法師傳一卷 陶宏景撰，見唐志。法師謂慧約。

草堂法師傳一卷 蕭回理撰，見唐志。

稠禪師傳一卷 見唐志。

僧崖菩薩傳 亡名撰，見房錄。

韶法師傳 亡名撰，見房錄。

慧達別傳 見續傳感通篇慧達傳。

眞諦傳 曹毗撰，見續傳。

有一類僧人之傳記。知名者有四：

高逸沙門傳一卷 竺法濟撰。濟乃竺道潛之弟子，或卽道安友人之大陽竺法濟。居剡東崑

山。此書高僧傳言及。內典錄法苑珠林均著錄。世說言語文學方正雅量篇注引之。

志節傳五卷 釋法安撰。法安，東平人。止建業中寺。高僧傳謂其曾著淨名十地論疏，並僧傳

五卷。慧皎自序中謂「法安但序志節一行」，當卽指五卷之僧傳。僧祐法苑集引其一段，

見祐錄十二。

遊方沙門傳 釋僧寶撰。慧皎序謂「僧寶僅述遊方一科」。此書當名遊方沙門傳。高僧傳

有三僧寶，附見於僧鐘慧次寶亮傳中。此僧寶不知何指。往天竺者，謂之遊方。故皎在智猛傳中有曰：「余歷尋遊方沙門記列道路，時或不同。」云云。則此書者，實義淨求法高僧傳之類也。

沙婆多部相承傳五卷。僧祐撰。此專記有部律師。詳目見祐錄。隋唐志均著錄。房錄作沙婆多師資傳，內典錄同。

有一時一地僧人之傳記。慧皎序曰：「中書郗景興東山僧傳，治中張孝秀廬山僧傳，中書陸明霞沙門傳，各競舉一方，不通古今，務存一善，不及餘行。」此三書，當均屬此類。

東山僧傳 郗超撰，據僧傳支遁傳，東山當指剡之諸山。

廬山僧傳 張孝秀撰。孝秀博涉羣書，專精釋典。於梁時與劉慧斐共隱廬山東林寺。

沙門傳三十卷 陸杲撰。杲字明霞，梁武帝時曾爲御史中丞，義興太守，臨川內史等。素信佛，持戒甚精，曾捨宅爲龍光寺。見陸廣徵吳地記。南史謂其撰沙門傳三十卷。

有尼傳，如梁釋寶唱作比丘尼傳四卷，今存。歷敘晉宋齊梁之女尼。隋志著錄皎法師撰尼傳二卷。

有感應傳。六朝人多記鬼神之作，亦係受佛教之影響。但此類著作既多，不能詳列。僅載與佛教有關者於下：

搜神記 干寶撰。隋唐志著錄，珠林引之。

搜神後記 陶潛撰。隋志著錄。高僧傳序稱之爲搜神錄，謂其旁出諸僧。

宣驗記三十卷 劉義慶撰。高僧傳序言及此書。安清傳引之。珠林御覽廣記初學記藝文類

聚均引之。

幽明錄三十卷 劉義慶撰。隋志作二十卷，唐志作三十卷。高僧傳序亦言及。常見引用。如珠林世

說注等。明亦作冥。

冥祥記十卷 王琰撰。僧傳序言及此書。法苑珠林引之極多。據之與高僧傳對校。則僧傳神

異部曇霍傳等，全引用此書。珠林並載其自序。琰太原人，南齊建元初撰冥祥記。隋唐志均

著錄。廣記御覽亦引之。

徵應傳 朱君台撰。亦見慧皎序中。唐志有徵應集二卷，無撰者姓名。破邪論曰：吳興朱君台。



感應傳八卷 王延秀撰。僧傳序言及隋唐志均著錄。延秀太原人。據宋書禮志，秦始皇中為祠

部郎。

荀氏靈鬼志三卷 唐志著錄，珠林引之。

觀音應驗記 陸杲撰。續高僧傳法力傳亦有觀音感應傳，乃另一書。或即下項亡名之書。唐

志有陸杲繫應驗記一卷。

驗善知識 釋亡名擬陸杲觀音應驗記而作，見續傳。

續冥祥記十一卷 王曼穎撰。

搜神記 曇永作，見續傳。

冤魂志三卷 顏之推撰。見唐志。珠林著錄作二卷。

因果記十卷 劉泳撰，唐志著錄。

有通撰僧傳者。此不以時地性質為限。一則附之他書。如齊竟陵王之鈔三寶記十卷。內典錄著錄。書

分三部，一佛史，二法傳，三僧錄。又如僧祐出三藏記集十五卷，本為目錄，而其後三卷附以僧傳。一則

敘列歷代諸僧，另立專書，所攝至廣，因至重要。隋以前此項撰述之知名者列左：下列外有法論作名僧傳，未成，見續傳。

宋 法進 江東名德傳三卷（慧皎傳序引之，似爲宋時書。）（隋志）

齊 王中 僧史十卷（見慧皎傳序。隋志稱爲法師傳。）

梁 寶唱 名僧傳並序錄三十一卷（今存節鈔一卷。）

梁 慧皎 高僧傳古本十四卷，近刊十六卷。（現存）

梁 裴子野 衆僧傳二十卷（隋志）內典錄十，著錄裴子野沙門傳三十卷，並注云，其十卷劉瓛撰。

梁 虞孝敬 高僧傳六卷（隋志）又郡齋讀書志著錄高僧傳六卷，梁釋惠敏撰，分譯經義解兩門云云。按珠林末卷謂虞出家，名慧命。郡齋所見，卽此書。

北齊 明克讓 續名僧傳記一卷，見北史。

此中最要者爲慧皎之高僧傳。始於漢明帝永平元年，終至梁天監十八年。凡四百五十三載。包舉南北二百五十七人，而傍出附見者二百三十九人。採訪極廣，務求實信。其評同時作僧傳者，係寶唱。謂其「或褒贊之下，過相揄揚。或敘事之中，空引辭費。」皎之所作，義例甄著，文詞婉約。唐釋智昇謂可傳之不朽。釋教錄六。後之作高僧傳者，均繼其成規焉。

寶唱之書，今雖不存。惟日本沙門有宗性者，於文曆二年宋理宗端平二年，一二三五。於東大寺藏三十卷中，鈔取一卷。多爲彌勒感應之文。前全鈔原書目錄，後附說處。此即逐卷摘其要事。號曰名僧傳鈔。載於日本續藏中。觀其所鈔，具見寶唱原書，搜集宏富，敘事或不如慧皎之謹嚴。但其材料之多，實可補正皎書。茲就宗性所鈔，敘其優處於下。

(一) 慧皎錄僧人作品甚少，且罕詳述僧人之學說。但寶唱書，似多有之。如下列六項：

卷十三問三乘漸解實相。又問無神我，似出於慧觀之漸悟論。

卷十六曇濟七宗論序。

卷十慧遠習有宗事。

卷十竺道生立佛性義，觀空義，善不受報義。

卷十二敘維摩詰事二條。

卷十三敘釋迦如來事二條。

(二) 慧皎書僧人未立傳者，寶唱書中常有傳。今僅就宗性所鈔者列皎書無傳之人，如下。

僧行 曇濟 道韶 僧印 道海 僧業慧氏 僧表 法盛 道矯 曇副 法祥(?)

第四爲佛教通史。其見於正史者，爲北齊魏收之魏書釋老志，專記魏二教史事，兼及漢晉。此外南齊竟陵王之三寶記傳，北周淨謫之三寶集，想均敘佛之平生，直及教化東流以後之狀況。上列三書，均紀事本末體也。而編年體裁，則尙未有作者。

第五爲名山寺塔記。僧人超出塵外，類喜結廬深山。故名山記略，恆於佛史有關。慧遠之廬山記，一卷，見唐志。支遁之天台山銘序，隋志。均爲有名。而其記寺塔者，則宋曇宗有京師寺塔記，二卷，見高僧傳十六。隋志

有曇景京師寺塔記二卷，景字係宗字。又有劉悛之益部寺記，高僧傳序。悛，廬之子，南齊人，見南史。劉璆之京師寺塔記，見隋志。據法苑珠林書兵部郎中兼史學士劉璆奉勅撰。隋志著錄十卷，錄一卷。說郭引有梁京寺記，不悉是劉作否。又內典錄五，載唐京寺錄傳序曰：「江表梁室，著記十卷。東都後魏，亦流五軸。」五軸指迦藍記，十卷當係劉書。晉南京寺記，見法苑珠林三十一，不知何人所撰。等是也。最有名者爲東魏楊街之所著洛陽伽藍記五卷。其所載錄洛陽諸寺，

多係目覩，且敘述時事極詳，保存史實不少。宋雲之西域遊記一部，卽爲其所錄，賴以得存者也。

第六爲外國傳志。自我國沙門西行者多，遂有外國傳志之發達。茲列舉兩晉南北朝僧人此項

著作於後：此外尙有見於載籍者。然或非僧人所作，或失作者姓名，均未列入。

晉 佛圖調 佛圖調傳 見水經注。僅云佛圖調傳，不知是否即書名。據同書作西域志之

釋氏曾引之。查釋氏指道安，調當爲晉世人。高僧傳佛圖澄傳，有佛調者，來自天竺，從佛圖

澄受學。係與安公同學。又僧傳亦別有此竺佛調傳。

晉 釋道安 西域志一卷 見隋志及祐錄五。又水經注錄有釋氏西域志多條。又引釋氏

與法汰書。晉人因道安始改姓釋，稱爲釋法師，或釋和尚。法汰又爲其同學。則釋氏應即指

道安。彼未至外國，此書係據西來人傳述而作。

晉 釋道安 四海百川水源記一卷 隋志著錄。又水經注引釋氏與法汰論河源，又謂並

宜爲西域圖，以示法汰，當即指此。是此記並有圖。

晉 法顯 歷遊天竺記傳一卷 今存。按隋志雜傳類著錄有（一）法顯傳二卷，（二）法顯

行傳一卷。又地理類著錄有（三）沙門釋法顯撰佛國記一卷。後二項當爲一書，重出別見，

俱指法顯之遊記。而據水經注，隋法經目錄，則並稱此遊記爲「法顯傳」。法苑珠林一百

房錄，內典錄，開元錄，稱爲歷遊天竺記傳。均作一卷。開元錄並注曰：「亦云法顯傳。」則法顯

遊記，原名有四。(甲)法顯行傳，(乙)佛國記，(丙)法顯傳，疑乃法顯行傳之省略。(丁)歷遊天竺記傳。通

又略作遊天竺記。但祐錄二，法顯錄中著錄佛遊天竺記一卷。世人多疑「佛」字乃「歷」字之訛。

但唐道宣三寶感通錄四，藝文類聚七六，引本書之佛爲母說法條，均稱出於「佛遊天竺

記」。初學記二十三，引「佛遊天竺記」記達嚩國事，文亦見於現存之書。故本書原亦名

(戊)佛遊天竺記。惟稱法顯爲佛，殊費解。

通常多疑法顯遊記本有二書。其理由有可信者，有不可信者。(子)現存之書未有跋云，

「先所略者，勸令詳載，顯復具敘始末。」由此可知顯傳本有詳略二種。(丑)白帖引法顯

記有僧尼羅國佛像事，與佛生於般末成道於周初事，及周平王時立像事，三條，均爲現本

所無。又祐錄及高僧傳載黑師子事，亦爲佛國記所無。此均引爲法顯傳另有一書之證。但

現書無僧尼羅國。而記黑師子事一段，尤與現本大相歧異，顯係後人附會訛傳之說。疑祐

錄傳白帖所引，本出一種之小說。如西遊記小說，乃假託之玄奘遊記。其中故夾有佛初成道及平王時立

像諸說，均非引自法顯之遊記，實不能據此而謂法顯有二傳也。(寅)祐錄法顯傳云，「其

所聞見，別有傳記。」高僧傳鈔祐原文，但改此句爲「其遊歷諸國，別有大傳。」按此「大傳」卽指佛國記。「大傳」乃對祐錄或僧傳之略傳而言。實則慧皎未必知遊記有二種也。（卯）隋志著錄之二卷法顯傳，恐係卽上文所言之小說，非遊記也。世人往往據此謂遊記有二，亦誤。總之顯之遊記原有詳略二種，及詳者出，略者早已不行。而祐錄等所引，及隋志所稱之二卷本，均非顯自述行程之作也。

中外學者研究本書之著作甚多。最近出版者，有岑仲勉之佛遊天竺記考釋，及日人足立喜六之考證法顯傳。上來所論，均參考此二書。

晉 支僧載 外國事 見水經注。曾否往外國，不明。

晉 竺枝 扶南記 見水經注。自言曾到扶南，並曾目覩林楊國之不朽肉身。枝又作芝。

晉 曇景 外國傳五卷 見隋志，疑係晉時人。

北涼 法盛 歷國傳二卷 見隋志。高僧傳作四卷。

北涼 智猛 遊行外國傳一卷 見隋志。出三藏記集，引其一段。

北涼 竺法維 失書名 見水經注及釋迦方志。

北涼 僧表 失書名 據釋迦方志，表似曾作有傳。

宋 曇無竭 歷國傳記 高僧傳卷三。

宋 法獻（別記） 見僧傳。不詳書名卷數。

宋 寶雲 外國傳記 祐錄十五及高僧傳三。

宋 道普 遊履異域傳四卷 見釋迦方志，僧傳二。

北魏 道藥 道藥傳一卷 見隋志。

北魏 宋雲 家記 見隋志。洛陽伽藍記錄其大部分。唐志另有宋雲魏國以西十國事，不

悉是否一書。

北魏 慧生 行傳一卷 見隋志。伽藍記引其一段。

道安未至外國，所作並非遊記。支僧載之書，水經注引之，必在晉代，而不知其曾否往外國。宋雲非僧人。此外均僧人紀遊之作也。上列各書，僅法顯佛國記全存。餘均散失。



第七爲史料之保存。一如諸種法集所載，於我國掌故思想，保存不少，二則特可注意者，爲梁僧祐集諸寺碑文，四十六卷，隋志著錄，另有衆僧行狀四十卷，亦祐撰。及梁元帝內典碑銘集林，三十卷之作。歷史之根本原料，爲同時人著述。而碑文自爲其一種。元帝內典碑銘集林，實佛教史料之寶藏。惟其書不傳。金樓子載其序曰，「峨眉廬阜之賢，鄴中宛鄧之哲，昭哉史冊，可得而詳。」此中峨眉宛鄧，吾人卽不知其果何所指。惜哉。僧祐有法集雜記銘，其內亦收入碑銘四篇。

(戊)目錄 翻譯著述既繁，目錄之作，遂極重要。一傳鈔忽略，遺失譯者姓名，(此謂失譯)宜考定其時代。二譯著淵源，譯者小傳，時代地點，均關重要。三年代久遠，易生僞經，宜表出之。四一書而同時或先後有二種或二種以上。譯本者，(此謂異譯)當訂其異同。五譯者往往於叢書中抽譯一二種，(此謂別生)應考其出於何書。六已佚之書，宜存其目，以備後人參考。故佛典目錄之作，在我國遂爲專門學問。開元錄卷十，敍列古今諸家目錄，隋以前有二十七部。沙門靈裕目錄屬於隋代。外加陳智敷之翻譯歷爲真諦譯經目錄。共二十八部。此中惟梁僧祐之出三藏記集現存。餘均佚失。

開元錄所載，蓋本於隋費長房歷代三寶記。卷十五之末。房錄載宋時之別錄等六家，爲當時彼所得

見。內有隋世目錄二種。而另列古錄，漢時目錄，舊錄，朱士行漢錄等二十四家。謂僅「傳記有目，並未嘗見。」內有

隋代一種，前後共三十家。此中所謂古錄者，謂爲秦始皇世室利防譯經錄。漢時目錄，謂明帝時譯經錄。除隋世三部，共二十七部。

舊錄，乃劉向搜書所見經錄。此當均係謾言，未足爲典據。而所謂朱士行漢錄，房錄頗引用之。長房未見此錄，當

係據他書轉載。但確亦僞書。按房錄卷四，迦葉摩騰，引二安世高，引十三支讖，引四佛朔，引一支曜，引一康巨，

引一康孟詳，引一諸錄，均引及朱士行漢錄。其可異者有三點：（一）安世高等所譯經，祐錄及其所引多

不知其年月。而房錄則常載其年歲。如稱五十校計經，元嘉元年出，人本欲生經，元嘉二年出，內藏經

元嘉三年十月出，等等。此皆據所謂朱士行錄。按此諸經，安錄祐錄既均不知其年月。而安公人本欲

生經序，謂「似世高所出」，是並不能斷定其譯人。乃所謂朱士行錄者，載其年月，不無可異。（二）內

藏經安公斷爲支讖譯。朱士行錄乃謂爲安世高譯。（三）支讖與竺朔佛長房誤爲佛朔。共譯道行經一部。祐

錄誤作爲各譯一部。說見上第而朱士行漢錄乃謂竺譯道行於嘉平元年。與祐錄經序所記年月亦不

同。光和平二年十月八日。是沿僧祐之誤，謂先後二次譯出，故妄加嘉平元年出云云。夫朱士行漢錄，爲現存隋前

諸書所不載。高僧傳未言及其作錄。其爲僞書，可以斷言。按房錄，謂其於迦葉摩騰事備載其委曲。而

唐法琳上疏言及秦始皇時室利房事，謂出於朱士行錄。則此錄者，乃佛徒偽造，以證佛法於秦漢時已來華。於是乃根據舊日傳說，加以年月等爲之渲染，亦若實有可據。其用意與漢法本內傳等相同。疑爲北朝末年佛徒所僞作也。

始作目錄確然可信者，爲晉之支愨度。繼之者爲釋道安。安公留心譯學，復以廣博之見聞，犀利之批判，備訪譯籍，證定人世，誠大業也。詳見上第八章。其書成於東晉孝武帝甯康二年（三七四）稱爲綜理衆經目錄，略稱爲安錄。原本久佚。惟從援引其文之出三藏記集，猶得想見其面影大概。內容草創，未能完備。有時列舉經籍，題目減缺，又無卷數，或至重複。出三藏記集卷二。然所定體例數端，固後世據爲定則，歷久不能改也。

第一 總集名目，表其時人，而詮品新舊。此卽以譯人爲經，臚舉所譯，而先後第次之。後來目錄多以此爲主要部分，所謂各代錄也。

第二 考定別生經，歸入大部，以免雜亂。別生卽從大部提出單行者，故須以大部繫之。

第三 編列古異經等缺本，或殘篇者。

第四 集出失譯經，疑經，注經，及雜經志錄。以此土著述編入佛典，始此。

自此以後，目錄續出，考定嚴密，去僞存真。目錄之作，遂有編定佛典之功用。及至翻譯爲官家事業，帝王以謹教爲己任，遂有欽定目錄。由帝王飭譯人學者，編定進上審定。宣存內外，依此流行。佛典之編定，自此漸見諸實際。唯一方僞經濫出，皆受限制。而一方爲帝王之所不尊尙者，亦往往至埃滅不彰。此則利弊參半也。欽定目錄始於天監十四年（五一五）梁武帝之命僧紹撰華林殿衆經目錄。後二年又勅寶唱改定之。元魏孝武亦曾勅李廓撰衆經目錄。惟三書均久佚失。

本期所出目錄甚多。方法頗不一致。惟梁僧祐於天監年間作出三藏記集，較爲完善。法經目錄第七卷。現存各經錄，亦惟此種爲最古。其編製分四部。第一撰緣記，略記出經之歷史。第二詮名錄，記譯籍名目，人世，及異譯，失譯，疑僞，等。考訂頗多取材安錄，而增補之。第三錄經序，以見譯籍之時代，及其緣起。第四述列傳，以見譯者之風格。此後二部分，貽後人以無數研究資料，極爲可貴。但自目錄之體裁言，未免喧賓奪主。祐編錄又於大小乘之三藏，揉雜無別。法經目錄第七卷。釐訂重譯，亦多疏忽。開元錄卷十。皆缺點也。

上段引呂澂佛典汎論。參看圖書館學季刊第一卷第一期梁任公佛家經錄在中國目錄學上之位置。

我國經籍總目之載佛書者，當始於魏之中經簿。晉荀勗中經簿，亦載佛經。參看晉書勗注三十九荀勗傳注。繼之者有劉宋王儉。王儉承劉向之後，撰七志，而編入道佛二家。然俱不在七志之內。其後梁朝阮孝緒撰七錄，共載入四萬四千五百二十六卷。分內外二編。內編五錄，爲經典，爲記傳，爲子兵，爲文集，爲術技。外編二錄，爲佛法，爲仙道。其佛法一錄之編定，如下列：

戒律部 七十一種 八十八帙 三百二十九卷

禪定部 一百四種 一百八帙 一百七十六卷

智慧部 二千七十七種 二千一百九十帙 三千六百七十七卷

疑似部 四十六種 四十六帙 六十卷

論記部 一百一十二種 一百六十四帙 一千一百五十八卷

右五部 二千四百一十種 二千五百九十五帙 五千四百卷

佛典之編定乃依目錄之制作。本期所以出目錄甚夥者，當亦因聚書之習，頗亦甚盛也。茲列現知之經藏於左：

劉宋 佛窟寺經藏 續高僧傳法融傳，謂宋初劉司空（疑係劉穆之或劉秀之）在丹陽南牛頭山造佛窟寺，其家巨富，訪寫藏經書，用以永鎮山寺，一佛經，二道書，三佛經史，四俗經

史，五醫方圖符。直至貞觀十九年全燬於火，云云。又江南通志謂梁天監中司空徐度造石窟寺。查徐度乃陳時人。梁時有徐勉雖信佛，然非司空。

蕭齊

大雲邑經藏 見祐錄十二法苑集目錄應在齊世。

梁

華林園經藏 阮氏七錄序言及訂華林總目事。證以隋志，則阮錄所載五千四百卷，係據華林園藏書數目。華林園內容，見陸雲御講般若經序。序載廣弘明集。

梁

定林寺經藏 寺在南京鍾山，經藏爲臨川王造，見祐錄。又有言乃劉綬所立，見梁書本傳。

梁

建初寺波若臺經藏 見祐錄十二。

梁

長沙寺經藏 見金樓子聚書篇。寺在荊州。

北齊

經藏 廣弘明集載魏收三部一切經願文，此三部不悉藏於何處。

北周

經藏 廣弘明集載王褒周經藏願文，不悉藏於何處。

北周

五張寺經藏 文苑英華載周庾信陝州弘農郡五張寺經藏碑，藏書三百餘部。

其餘湮沒未知名者，當亦不少。當時寫書藏書之風甚盛。南史稱劉慧斐工篆隸，在廬山手寫佛經二千餘卷。南史七  
六。梁元帝鈔聚經籍，自稱「得招提琰法師衆義疏及衆經序，又得頭陀寺曇智法師陰

陽卜祝冢宅等書。」鈔僧正法持所有書。又常就「會稽宏普慧皎道人搜聚之。」則當時沙門不乏藏書之人。此慧皎者，卽高僧傳之作者。僧傳序曰：「輒搜檢雜錄數十餘家，及晉宋齊梁春秋書史，奉趙涼荒朝僞歷，地理雜篇，孤文片記，並博諮故老，廣訪先達，校其有無，取其異同。」僧傳網羅之所以極多，蓋亦因其收書宏富也。

(己) 僞書 六朝造僞書之風盛行，亦多僞造之佛典。在道安作目錄時，卽有疑僞經之發見。其

疑經錄序曰，祐錄五。

外國僧法，皆跪而口受。同師所受若十，二十，轉以授後學。若有一字異者，共相推劾。得便擯之，僧法無縱也。經至晉土，其年未遠。而喜事者以沙糝金，斌斌如也。而無括正，何以別真僞乎。農者禾草俱存，后稷爲之歎息。金匱玉石同緘，卞和爲之懷耻。安敢豫學次，見涇渭淆雜，龍蛇並進，豈不耻之。

安錄所載僞經有二十五部，二十八卷。約一百三十年後，僧祐作錄，而僞經又增四十五部，內有經鈔之類七部。二百五十七卷。及至隋初法經等作錄，分有疑惑僞妄二類。其數列下：

大乘經 疑惑 二十一部三十卷 偽妄 八十部一百九十六卷 勸原卷數有誤。

小乘經 疑惑 二十九部三十一卷 偽妄 五十三部九十三卷

大乘律 疑惑 一部二卷 偽妄 二部十一卷

小乘律 疑惑 二部三卷 偽妄 三部三卷

大乘論 疑惑 一部一卷 偽妄 一部一卷

小乘論 疑惑 一部一卷 偽妄 二部十卷

總計疑惑五十五部，六十八卷。偽妄一百四十一部，三百一十四卷。內亦有經鈔。法經錄論偽經曰：

並名號乖真，或首掠金言，而未申謠識。或初論世術，而後託法詞。或引陰陽吉凶，或明神鬼禍福。諸如此比，偽妄灼然。今宜祕寢，以救世患。

法經作錄，距陳亡不過六年。故其中所載疑偽，當均出於自漢至陳末也。

僧人造偽經之知名者，當以慧達道人爲最早。祐錄卷五曰：「安公指慧達道人以爲深戒。」乃因其作偽也。安公錄列覓歷所傳大比丘尼戒一卷入偽經。覓歷爲帛尸梨密弟子。祐錄十一引尼受



大戒法後記云

此土無大比丘尼戒文斯一部僧法久矣。吳土雖有五百戒比丘尼，而戒是覓歷所出。尋之殊不似聖人所制。法汰道林聲鼓而正之，可謂匡法之棟梁也。

據此則覓歷出戒，法汰道林攻之，道安列之偽經，實為當時一重公案也。宋元嘉中世法度造異威儀一卷行於世。至隋世揚州亦有行者。

（見衆經錄）齊世有法度造毗跋律一卷，均偽造戒律者。

偽造由於神授，則常見於史書。祐錄五載昔漢建安末濟陰丁氏之妻忽如中疾，便能胡語。又求

紙筆，自為胡書。復有西域胡人，見其此書，云是經莠。至南齊之末，太學博士江泌當即南史孝義傳中之江泌。有女尼

子，自九歲時至十六歲常閉目靜坐，出經二十一種。或說上天，或稱神授。發言通利，有如宿昔。令人寫出，俄而還止。經歷旬朔，續復如前。其舅孫質以為真經。其時江泌已死。好事者為之傳寫。梁武帝面見詢問。此

女出家，名僧法也。北魏天平年中，有孫敬德者，犯罪將被殺。夢中見一沙門，教誦救生觀世音經，令誦

千遍，刑時用刀斫之不傷。事聞於丞相高歡，表請得免死。此經因名高王觀世音經。此經開元錄入偽妄錄。又有淨土孟蘭

盆經者，開元錄亦目為偽。二書現世俗均甚通行。及至隋時，有人造觀音無畏論一卷，是釋高王觀世音經者。見開元錄十八。

至若偽造佛經以欺世詐財，亦有其人。梁時郢州頭陀道人妙光，戒歲七臘，矯以勝相。諸尼嫗人，僉稱聖道。郢州僧正將擯之。乃至建康，造薩婆若陀眷屬莊嚴經一卷。蓋謂薩婆若陀是其父名，其弟名金剛德體，弟子名師子。並鈔略諸經，以私意妄造成之。有路琰者，爲之潤辭。又寫此經在屏風，紅紗映覆，香花供養。雲集四部，嘯供烟塞。事發被逮。梁武帝勅僧正慧超與宿德僧祐曇准法寵慧令智藏僧旻法雲等二十餘人辯問。妙光伏罪，依律擯治。帝恩免其死，惟長繫之。防其復出惑衆，燒燬其經。見上祐錄卷五。

偽經常取材於圖讖方術，法經所謂「首掠金言，而末申謠讖，或初論世術，而後託法詞」是也。沙門曇靖假託提謂波利經，以五行五方等配五戒。又有首羅比丘經，英國博物館敦皇殘卷。卽法經錄大乘偽妄經中所謂之首羅比丘見月光童子經。中稱「三千大衆在蓬萊山下。」又言「申酉年時，公不識兒，母不識女。」且載月光童子曰，「當來之年，必有水災。高於平地，四十餘里。」法經錄偽妄經中又著錄鉢記經一卷，注曰，「經記甲申年洪水，月光菩薩出世事，略觀此經，妖妄之甚。」云云。則月光童子之讖，隋以前盛行也。

佛徒常因與道教爭先後邪正而造僞經。自王浮作化胡經之後，佛子對於老子爲佛弟子之說，持之甚堅。最有名者，爲清淨法行經。此經法經錄列大乘疑惑經中。開元錄同，並注云，記說孔老顏回事。南齊僧順釋三破論有曰，

故法行云，先遣三賢，漸誘俗教。後以佛教，革邪崇正。李老之門，釋氏之偏裨矣。經云，處處自說，名字不同，或爲儒林之宗，國師道士，或寂寞無爲，而作佛事。此經指支謙譯之瑞應本起經。

北周道安二教論載法行經文曰，

佛遣三弟子震旦教化。儒童菩薩，彼稱孔丘。光淨菩薩，彼稱顏淵。摩訶迦葉，彼稱老子。

此外周書異記，法本內傳等，亦爲爭先後而作。

晉世以來，北方人民，常遭禍亂，流離顛沛，罕能安居。於是多信神求福。於人世之罪惡，受之既切，於國家兵患，感之既深，於是多重懺悔滅罪，而有正法滅盡，已近末日之感。末日說當亦由於北方毀法之酷烈。佛說決

罪福經，僧祐法經均入疑惑。原爲一卷。但今敦煌本爲二卷。文有曰，

世尊泥洹後，當有五亂世。原奪有一者人民亂，二者王道亂，三者鬼神亂，四者人心憂怖亂，五

者道法亂。

此經疑爲諸胡亂華時所作之經，故至梁代，南北世皆流行。又像法決疑經亦法經錄中疑經之一。其中有曰，

未來世中，一切俗官，不信罪福。稅奪衆僧物，或稅畜生穀米，乃至一毫之物。或驅使三寶奴婢。或乘三寶牛馬。

又小法滅盡經，英國博物館  
敦皇殘卷。恐卽法經錄僞經中之法滅盡經。文有曰，

自共於後，共字  
誤。不修道德。寺廟空荒，無人修理，轉就毀壞。但貪錢物，積聚不散，不作功德。販賣奴婢，耕田墾殖。焚燒山林，傷害衆生，無有慈愍。奴爲比丘，婢爲比丘尼，無有道德。姪佚濁亂，男女不別。令道薄賤，皆由此輩。或避縣官，依猗吾道，求作沙門，不修戒律。

上二經均不見於僧祐錄中，當爲北土所造。而法滅盡經所言，尤似魏末亂世佛法情形。世亂極盛，生民塗炭，深感於過去罪惡之重，信教之念更爲熾盛。小之則特行懺悔，建功德。大之則捨身林中，以供鳥獸。法經錄中有爲法捨身經六卷。而敦皇殘卷中亦有法要捨身經一卷。英國博物館藏。亟贊捨命「屍陀

林」之功德。及至隋世，魏州信行禪師創三階偽法。教徒死後，類皆棄屍林中，以圖滅罪。上述數經雖偽妄亂真，然皆濁世必有之出產品也。

## 第十六章 竺道生

晉宋之際佛學上有三大事。一曰般若，鳩摩羅什之所弘闡。一曰毗曇，僧伽提婆爲其大師。一曰涅槃，則以曇無讖所譯爲基本經典。竺道生之學問，蓋集三者之大成。於羅什提婆則親炙受學。涅槃尤稱得意，至能於大經未至之前，闡與符契，後世乃推之爲涅槃聖。涅槃玄義文句卷上。茲章分二大段，首述涅槃初至時之事實，次略攷生公之學說。

### 涅槃部經之翻譯

佛藏涅槃類經典，頗爲繁夥。關於釋迦世尊涅槃之正經，約可分三類。其非釋迦

之涅槃經，有佛母大愛道，舍利弗，目連，阿難，諸涅槃經。又有經敘佛涅槃後事，如般泥洹後灌臘經，當來變經，等。祐錄四有泥洹後諸比丘經，注云或云小般泥洹經，亦屬之。至於與釋迦涅槃有關，而不以涅槃名者，如遺教經大悲經等。茲均不列入。

(甲) 小乘之大般涅槃經。此出於長阿含中。譯稱爲遊行經，爲長阿含之第二經。此外大藏經現存之異譯有三。(一) 佛般泥洹經，上下二卷，題爲西晉白法祖譯。祐錄未著錄，房錄始載之，似有可疑。但書尾有永興七年後又二十八年丙戌比丘康日之後記。按各代年號，永興均無七年。而永興改元

後之三十五年七加二均非丙戌。但晉白法祖實約卒於晉惠帝永興元年，而其後二十三年為丙戌。

雖與記不合。惟世值大亂，記年混淆，或常有之。則此經或實白法祖譯也。(二)大般涅槃經三卷，題為

法顯譯。此乃智昇所定。蓋羣錄均謂法顯所譯有二泥洹經，一為六卷大般泥洹，一為二卷方等泥洹。

智昇以為方等泥洹即六卷之別名。而此小乘經似顯譯，故以當之。但方等泥洹固亦另有其書。見下文。

而法顯是否於六卷外另出一泥洹，尤為可疑。佛國記只言顯在天竺得方等泥洹經一種。而據祐錄入之經記，六卷本即稱為方等泥洹經。(原文見下)夫顯既只攜歸梵本

一種，而所出六卷又原名方等大般泥洹。則謂其譯出二種，非也。且藏經中此小乘經稱為「大般涅槃」亦不似顯所譯。顯書作泥洹故也。故智

昇之言非也。此本實為失譯。(三)般泥洹經上下二卷。大藏經依開元錄附東晉失譯。此經應原係一

卷，舊書分卷自不一律。上下二卷固可同在一卷中。並為求那跋陀羅譯，見道慧宋齊錄，乃遊行經之異譯。隋衆經錄及法經錄

均以求那跋陀羅譯之一卷本入小乘經中。至智昇乃謂其不似跋陀羅所譯，遂以之附東晉失譯錄

中，不知何所據。又內典錄房錄謂跋陀羅所出與竺法護之方等泥洹相同，實係妄說。祐錄又言求那

跋陀羅之泥洹經為一卷，並注云，「似即一卷泥洹經。」按祐錄本言此經已闕。但祐未見者，隋時或重發現之。則「一卷泥洹」

乃當時小乘涅槃經之名稱也。祐錄又載有支藏胡般泥洹經一卷，已闕。不知亦屬小乘否。

(乙)方等涅槃經。中敍四童子禮佛事。隋闍那崛多譯本，因名四童子三昧經。祐錄云，竺法護譯有方等泥洹經二卷，並注曰或云大般泥洹經。大藏經現存此經，分上下二卷。審之與四童子三昧經同本異譯。又祐錄支謙錄中有曰，

大般泥洹經二卷 安公云，出長阿含，祐案今長阿含與此異。

此經現已佚。但出三藏記未言其已闕，是梁時尙存。僧祐又云支謙所譯與方等泥洹經大同。支竺二譯，均爲二卷。後世因稱方等爲「雙卷泥洹」。又房錄云，支謙所譯，乃略曇無讖大本序分哀歎品爲二卷，後三紙小異耳。但僧祐明言支譯與竺出者大同。現查竺譯，並非略序分哀歎品，則長房之言誤也。又法顯除六卷泥洹以外，祐錄謂另有方等泥洹經二卷，並注云已闕。所言似不確。蓋方等泥洹，實卽六卷本之誤傳也。

(丙)大乘大般涅槃經。北涼曇無讖所譯之四十卷是也。乃中國所謂涅槃宗之根本經典，在玄始十年(四二一)出，前已詳之。

另一爲六卷本，謂當大本之初分前五品，佛陀跋多羅在建業所譯，乃法顯遊西域所得。祐錄載



其出經後記曰，

摩竭提國，巴連弗邑，阿育王塔，天王精舍，優婆塞伽羅先，見晉土道人釋法顯遠遊此土。爲求法故，深感其人。卽爲寫此大般泥洹經，如來祕藏。願令此經流布晉土，一切衆生悉咸平等如來法身。義熙十三年十月一日於謝司空石所立道場寺出此方等大般泥洹經。至十四年正月二亦作一日校定盡訖。禪師佛大跋陀卽佛陀跋多羅手執胡本，寶雲傳譯。於時坐有二百五十人。

按法顯於晉義熙八年（四一二）歸抵青州。次年南下入京。佛陀跋多羅則於十一年（四一五）後由江陵至建業，止道場寺。至十二年（四一六）十一月與法顯共譯僧祇律。十四年二月末譯訖。而在未譯訖此律之前，覺賢兼譯大般泥洹經六卷。時在十三年十月至十四年正月也。（四一七至四一八）

又一爲二十卷本。乃智猛在華氏邑

卽巴連弗邑

得。猛於甲子歲（四二四）自天竺歸，後於涼州譯之。

隋灌頂涅槃玄義謂此二十卷卽讖譯之前五品，不知然否。但智猛如另有譯本，祐錄謂爲闕本，可見其早已不流行也。

先是識譯涅槃，未覓得後分。元嘉中釋慧觀請道普往西域求之。普因舶破傷足，近疾遂卒。臨終歎曰：「涅槃後分，與宋地無緣矣。」直至二百餘年後，唐高宗時，僧會甯共智賢在日南譯之，送至中國。但開元錄已審知爲僞作，非大乘涅槃經也。

計上述三項，在南北朝時，小乘經稱爲「一卷泥洹」。方等經支謙竺法護所譯。稱爲「雙卷泥洹」。法

顯所得經稱爲「六卷泥洹」。曇無讖所譯則爲「大本」。智猛譯爲「二卷泥洹」。據涅槃玄義云，有人以「泥

洹」目雙卷。「泥洹」目六卷。「涅槃」目大本。乃指小乘經以外之三經也。頤法師三論遊意義末詳敘涅槃之異本，亦有雙卷六

卷等名稱，但其文錯亂難讀。茲依上列總列表於下。參看境野黃洋支那佛教史講話上卷二四四頁以下。

(一) 小乘涅槃經 卽阿含遊行經之異譯 一卷泥洹

佛般泥洹經二卷 白法祖譯

大般涅槃經三卷 失譯原作法顯譯，誤。

般泥洹經二卷 求那跋多羅譯原附東晉失譯，亦誤。

(二) 方等涅槃經 雙卷泥洹

方等泥洹經

竺法護譯 支謙所出已佚。法顯如譯此，亦已佚。

(三)大乘涅槃經 大本

大般涅槃經四十卷 曇無讖譯

大般泥洹經六卷

覺賢譯 此稱為六卷本。智猛謂亦譯有二十卷本。

涅槃大本之修改

按北涼曇無讖譯大本，在玄始十年，即劉宋武帝永初二年（四二一）後至

宋文帝元嘉中，此本乃傳建業。三論遊意義，謂在元嘉七年（四三〇）始至揚州。其時江南已有六卷譯本。義學名僧若竺道生等已大闡佛性之說。大本既至，斯學更盛。高僧傳慧嚴傳曰，

大涅槃經初至宋土，文言致善，而品數疎簡。初學難以厝懷。嚴乃共慧觀謝靈運等依泥洹本加之品目。文有過質，頗亦治改。

大般涅槃經原有四十卷，世稱為北本。經治改後，成三十六卷，世謂之南本。南北本在文字上不

過稍有差別。但前分品目則甚為不同。此則依法顯所得六卷本而增改者也。茲表列三本之品目如次，以見其增改之概要。下表分割依大正藏經。

北本

南本

六卷本

(1) 壽命品之一

(1) 序品

(1) 序品  
(2) 大身菩薩品

壽命品之二

(2) 純陀品

(3) 長者純陀品

(3) 哀歎品

(4) 哀歎品

壽命品之三

(4) 長壽品

(5) 長壽品

(2) 金剛身品

(5) 金剛身品

(6) 金剛身品

(3) 名字功德品

(6) 名字功德品

(7) 受持品

(4) 如來性品之一

(7) 四相品

(8) 四相品

如來性品之二

四相品之餘

如來性品之三

(8) 四依品

(9) 四依品

如來性品之四

(9) 邪正品

(10) 四諦品

(11) 四倒品

(12) 如來性品

(10) 分別邪正品

(11) 四諦品

(12) 四倒品

(13) 如來性品

如來性品之五

(13) 文字品

(14) 鳥喩品

(15) 月喩品

(16) 菩薩品

(17) 大衆所問品

(18) 現病品

(19) 聖行品

(20) 梵行品

(14) 文字品

(15) 鳥喩品

(16) 月喩品

(17) 問菩薩品

(18) 隨喜品

如來性品之六

如來性品之七

(5) 大衆所問品

(6) 現病品

(7) 聖行品

(8) 梵行品

(9) 嬰兒品

(10) 光明普照高貴  
德王菩薩品

(11) 師子吼菩薩品

(12) 迦葉菩薩品

(13) 橋陳如品

(21) 嬰兒品

(22) 光明普照高貴  
德王菩薩品

(23) 師子吼菩薩品

(24) 迦葉菩薩品

(25) 橋陳如品

南本依六卷泥洹將北本之前五品分爲十七品。泥洹有大身菩薩品第二。惟泥洹序品述佛將入滅時，一切大衆均來頂禮，大身菩薩爲來頂禮者之一。南本以併入序品。故其前十七品當六卷本之十八品也。至若文字上之改治，則常因原文之過質。如北本曰：「猶如慈父，唯有一子，卒病喪亡，送其屍骸，置於塚間，歸還悵悵，愁憂苦惱。」南本改曰：「猶如慈父，唯有一子，卒病命終，殯送歸還，極大憂惱。」此見序品。但南本有時亦有因泥洹本而改治者，如北本壽命品之二，「啼泣面目腫」六卷本作「久遠憂悲痴冥闇」南本作「戀慕增悲痛」。北本壽命品之三，佛說偈中有「而與羅漢等」泥洹作「量與羅漢等」南本亦然。則南本文字上之改治，亦稍有依泥洹者。但如大段文字，泥洹所有，

而北本所無者，南本例不增入。如泥洹序品有六恆河沙一段，問菩薩品首段迦葉問何爲菩薩，均北本所缺，而南本亦未敢增加也。至若南本文字品開首有「佛復告迦葉」一語，月喻品首有「佛告迦葉」一語，均爲北本所無，泥洹所有，則係因加分品目而增入者也。總之南北二本之不同，一爲品目之增加，此僅及北本之前五品。二爲文字上之修治，則南北本相差更甚微也。

**竺道生事蹟** 我國譯經，自道安之後大盛。道安在長安，所出多屬一切有部。羅什在長安時，所出注重般若三論。曇無讖在涼州所譯，以涅槃爲要。竺道生者，蓋能直接此三源頭，吸收衆流，又加之慧解，固是中華佛學史上有數之人才。劉宋時人王微以之比郭林宗，乃爲之立傳，旌其遺德。而釋慧琳竺道生法師誄文，推崇亦備至。廣弘明集。文有曰，

乃收迷獨運，存履遺跡。於是衆經雲披，羣疑冰釋。釋迦之旨，淡然可尋。珍怪之辭，皆成通論。聘周之伸名教，秀弼之領玄心，於此爲易矣。

**竺道生**，本姓魏。高僧傳曰：鉅鹿人，寓居彭城。誄文彭城人，宋書九十家世仕族。父爲廣戚縣令。誄文

同。廣戚晉屬彭城國。宋書作廣武，則屬雁門郡。鄉里稱爲善人。生幼而穎悟，聰哲若神。其父知非凡器，愛而異之。後值沙門竺

法汰祐錄麗本作法太道人，宋書法大，誅文法汰。遂改俗歸依，伏膺受業。因從時習，故姓竺也。既踐法門，僞思奇拔。研味句義，

卽自開解。故年在志學，誅文祐錄同，宋書作十五亦同。便登講座，吐納問辯，辭清珠玉。誅文曰，

于時望道才僧，著名之士，莫不窮辭挫慮，服其精致。魯連之屈田巴，項託之抗孔叟，殆不過矣。

竺道生不知壽若干歲，及生於何年。按南京瓦官寺立於興甯年中，三六三至三六五年，僧傳法汰及慧力傳。竺法汰於

興甯三年隨道安達襄陽，後經荊州東下至京都，居瓦官寺。簡文帝敬重之，請講放光經。簡文帝在位

僅二年（三七一至三七二）其時瓦官寺創立未久。及汰居之，乃拓房宇，修立衆業。高僧傳法汰傳。是汰之

來都，在興甯年後，簡文帝之世也。但世說嘗譽篇載法汰因王領軍之供養，而名遂重。豈王洽卒於升平二年，汰（三五八）其時法汰尙未共道安南來。世說所載，應爲另一王氏子弟。汰

後卒於南京，在太元十二年。自興甯末至此，共二十三年。竺道生出家卽在此二十三年間。據高僧傳，

簡文帝請法汰講般若時，黑白觀聽，士庶成羣，三吳負表至者數千。道生之出家，或在是時。（三七一

至三七二）又其後若干年，而道生年十五。如假定在三七五年，而道生死於四三四，則道生壽六十歲。又其後五年，當二十歲，受具足

戒。祐錄曰，年至具戒，器鑒日躋，講演之聲，遍於區夏。王公貴勝，並聞風造席。庶幾之士，皆千里命駕。生

風雅從容，善於接誘。其性烈而溫，其氣清而穆。故豫在言對，莫不披心焉。



高僧傳謂生與叡公當爲慧叡及慧嚴慧觀同學齊名。叡等三人均未聞其爲法汰弟子。此曰同學，蓋謂同學於鳩摩羅什也。慧觀曾師慧遠。然生公則未聞爲遠弟子。且法汰與安公同學，故道生與遠公爲平輩。至若世傳道生入白蓮社爲十八高賢之一，亦不可信。

誄文謂生中年遊學，廣搜異聞。生公當於三四十歲時去揚都遊學。先至廬山。卽在其時，得見闍賓義學沙門僧迦提婆。查提婆在安公死（三八五）後至洛邑。數年後乃至廬山。於太元十六年在山譯阿毗曇心。（三九一）見祐錄，未詳作者序文，及遠公序。至隆安元年（三九七）提婆東下京師。道生應在太元之末數年至廬，得見提婆，從習一切有部義。按名僧傳鈔載名僧傳目錄，其卷十如下。

名僧傳第十隱道下，中國法師六。

晉故章峴山支曇諦一

晉吳虎丘東竺道寶二

僞蜀郡龍淵寺慧持三

（中略）

宋尋陽廬山西寺道生十(下略)

而名僧傳鈔之說處中，卷十則如下。

第十

曇諦講法華大品維摩各十五遍事。

惠持九歲隨兄原作兌。同爲書生，俱依釋道安抽簪落髮事。

惠持辭惠遠之處，入蜀之時，契以西方爲期事。

廬山西寺竺道生事。

慧遠廬山習有宗事(下略)

據此名僧傳卷十，首敘曇諦，內載其講經事。高僧傳亦載之。次爲道寶。再次爲慧持，內敘與其兄慧遠從安公

出家及後入蜀事。及至第十傳，則爲竺道生。其中乃載有慧遠廬山習有宗事。依此推之，竺道生或與

遠公同從提婆習一切有部之學。故名僧傳於道生傳中載遠公習有宗事。據祐錄載竺道生於隆安

中遊廬山，則生見提婆應在建業。提婆隆安元年到京師。然與上所述牴牾。且慧皎鈔襲祐錄之傳，而「隆安中」

三字則除去。可見皎亦疑之。又如生果於隆安中到匡山，並居彼七年。則其至關中，必遠在什公入關數年之後。夫道生聞什之來，當急欲相見，必不若是之遲滯也。

僧傳曰：生常以入道之要，慧解爲本。故鑽仰羣經，斟酌雜論。萬里隨法，不憚疲苦。後與慧叡慧嚴同遊長安，從什公受學。祐錄謂慧觀亦同行。慧皎傳曰：叡觀二人，先遊廬山。聞什公入關，乃自南徂北。據此則二人者當亦曾與遠生二公同習提婆小乘之學，後又共道生入關也。道生誄文敘生之見聞曰，

中年遊學，廣搜異聞。自揚徂秦，登廬躡霍。羅什大乘之趣，提婆小道之要。提婆指僧伽提婆。祐錄十五生傳改此爲龍樹大乘之源，提婆小道之要云云。乃誤以闍賓學僧爲百論作者。咸暢斯旨，究舉其奧。所聞日優，所見踰蹟。

生公在關中，衆僧咸稱其秀悟。按續僧傳僧旻傳引王儉曰：「昔竺道生入長安，姚興於逍遙園見之，使難道融義，往復百翻，言無不切，衆皆覩其風神，服其英秀。」肇論載劉遺民與僧肇書曰，去年夏末，始見生上人，示無知論。

肇公答書曰，

生上人頃在此同止數年。至於言語之際，常相稱詠。中途還南，君得與相見，未更近問，惘悒何言。

按肇公作書，應在晉義熙六年八月十五日。劉書則寄於前一年（四〇九）之十二月。在其前又一年夏末，生公南歸，至廬山，以肇著之般若無知論示劉遺民。蓋爲義熙四年也。生公想係下都，路經廬山，不久即東去。故祐錄曰，義熙五年還都，因停京師（四〇九）道生還都，止青園寺。宋文帝王弘范泰顏延之均敬重之。僧傳。元嘉中年范泰因爭踞食，上表文帝，帝並下詔答之。表與詔書均言及慧嚴道生慧觀三人。可見生公與嚴觀，蓋朝廷上下所重視者也。

道生還京，僧傳謂住青園寺。劉宋初有二青園寺。一見於高僧傳，爲道生所住。是晉恭思皇后褚氏所立，本種青處。因以爲名。生既當時法匠，請以居焉。景定至元二志謂在覆舟山下。一見於比丘尼傳。業首尼所居，

元嘉三年王景深母范氏以王坦之故祠堂地施興首起立寺舍，名曰青園。此寺似在前寺之東，故比丘尼傳稱爲東青園。二寺一立於晉時，一立於宋元嘉三年也。道生住寺，後改名龍光。祐錄謂道生未至廬山之前，已住龍光寺。僧傳刪此語，可見慧皎以爲祐錄誤也。蓋此寺乃恭帝時立，生公去廬遠在

此前也。

生公在匡山，學於提婆，是爲其學問第一幕。在長安受業什公，是爲其學問之第二幕。及其於晉義熙五年（四〇九）南返至建業，宋元嘉十年卒於廬山（四三四）中經二十五年，事蹟殊少見記載，且不能確定其年月。但其大行提倡涅槃之教，正在此時。是則爲其學問之第三幕。

法顯攜來之六卷泥洹於義熙十三年十月一日譯出。卽在道生還建業後之八年。涅槃佛性之說，生公似早有所悟。其立頓悟佛性諸義，不知在何年。惟高僧傳云，生因「潛思日久，悟徹言外」，則立諸義似不必與泥洹之譯有關也。祐錄載之出經後記全文見前。有曰，「願一切衆生悉成平等如來法身。」是譯經時，衆人已知佛性義爲此經之特點。而彼記又曰，于時坐有二百五十人。而喻疑論謂有百有餘人。二數雖不同。然當時同情於斯經者，要非只生公一人。斯經譯後，引起學界之大波瀾。喻疑論曰，

今大般泥洹經，法顯道人，遠尋真本，於天竺得之。持至揚都，大集京師義學之僧百有餘人。禪指佛陀跋多羅師參而譯之，詳而出之。此經云，泥洹不滅，佛有真我。一切衆生，皆有佛性。皆有佛性，學

得成佛。佛有真我，故聖鏡特宗，而爲衆聖中王。泥洹永存，爲應照之本。大化不泯，真本存焉。而復致疑，安於漸照，而排跋真誨。任其偏執，而自幽不救。其可如乎。此正是法華開佛知見，開佛知見，今始可悟。金以瑩明，顯發可知。而復非之。大化之由，而有此心，經言闡提，真不虛也。

慧叡痛惜時人之疑泥洹，而惡其唯相是非，執競盈路。其談「皆有佛性」，斥「安於漸照」，則全同情於道生之言論。論又曰，

此大般泥洹經既出之後，而有嫌其文不便者，而更改之。人情少惑，有慧祐道人私以正本，僱人寫之。傭書之家，忽然火起。三十餘家，一時蕩然。寫經人於灰火之中，求銅鐵器物，忽見所寫經本，在火不燒，及其所寫一紙，陌外亦燒，字亦無損。餘諸巾紙，寫經竹筒，皆爲灰燼。

此事亦見於慧皎之法顯傳中。稍不此經必當時已疑爲僞作，故信之之人，必常引此事證其非妄。曇識傳所記盜涅槃經事，亦有同樣作用。論文言「人情少惑」云云，卽謂疑全書係僞造也。弘明集范泰致生觀二法師書有曰，

外國風俗，還自不同，提婆始來，義觀亦作義親。之徒，莫不沐浴鑽仰。此蓋小乘法耳。便謂理之所

極，謂無生方等之經，皆是魔書。提婆末後說經，乃不登高座。法顯後至，泥洹始唱，便謂常住之言，衆理之最。般若宗極，皆出其下。以此推之，便是無主於內，有聞輒變。譬之於射，後破奪先。

此短篇數語，直概括東晉佛學之全部歷史。中國義學僧人，先談般若，如道安法深法汰支遁等皆是也。及提婆既來，而廬山南京諸僧即所謂義觀之徒，乃從而競學。甚至且有誹議般若者。喻疑論曰，

慧導之非大品，而尊重三藏。

三藏指小乘，慧導者或即因學有部，而指方等爲魔書者也。及法顯之六卷泥洹至，而宗之者亦大有人在。道生慧叡慧嚴慧觀皆信新說，而疑之者亦不乏人。如中興寺僧嵩，信大品而非涅槃。中論疏所記，頗不同。高僧傳謂其兼明數論，末年僻執，言佛不應常住，臨終之日，舌本先爛。中論疏所記，頗不同。祐錄卷五云，彭城僧淵，

誹謗涅槃，舌根銷爛。此事不見高僧傳，恐係僧嵩事誤傳。

喻疑論不知作於何時。然觀其僅言及法顯之泥洹，則必在曇無讖大本流行以前。范泰之書，係論踞食，同時並有書致王司徒諸公。王司徒者，王弘，字休元，元嘉三年（四二六）正月爲司徒。五年（四二八）六月降爲衛將軍。八月而范泰卒。范泰致生觀之書中，亦僅言法顯六卷本則其時在元嘉

五年之前，大本涅槃經仍未行世。叡公作喻疑論，范氏譏信泥洹者之「無主於內」，可見誹議新經之烈。新經之領袖當爲道生，立佛性頓悟義，而性復剛烈，二字見鋒芒或太露，爲時所忌。故誅文有曰，

物忌光穎，人疵貞越。怨結同服，好折羣遊。

此蓋敍生公被擯事。其被擯之故，祐錄僧傳均謂因立一闡提皆得成佛義。傳曰，

又六卷泥洹先至京都。生剖析經理，洞入幽微。乃說一闡提人皆得成佛。於是大本末傳，孤明先發，獨見忤衆。於是舊學，以爲邪說。譏憤滋甚。遂顯大衆，擯而遣之。佛法凡犯戒須於共住中懺悔，或處罰，故罪犯受罰曰顯於

衆，參看僧傳道亮傳。

生於大衆正容誓曰：「若我所說，反於經義者，請於現身卽表癘疾。若於實相不相違背者，願捨壽之時，據獅子座。」言竟拂衣而逝。初投吳之虎丘山，旬日之中，學徒數百。祐錄不載

生居虎丘事。

其年夏，雷震青園佛殿，龍昇於天，光影西壁。因改寺名號曰龍光。時人嘆曰：「龍旣已去，生必行矣。」俄而投迹廬山，銷影巖岫。山中衆僧，咸共敬服。後涅槃大本至於南京，果稱闡提，悉有佛性。與前所說，合若符契。

范泰致生觀二法師書，在元嘉三年至五年頃。生公猶住青園寺。但當在元嘉五六年中卽被擯。何以



言之。蓋謝靈運爲與嚴觀二師共修改大本之人，其修改場所，應在京內。嚴觀均京師僧。在元嘉三年以後，康樂只到京二次。第一次在元嘉三年，被徵爲祕書監，至六年乞假東歸。此時大本未至建業。蓋祐錄道生傳曰，「生以元嘉七年投迹廬阜。俄而大涅槃經至於京都。」而隋頌法師三論遊意義，亦謂元嘉七年涅槃至揚州。是年謝靈運因孟顓陳其有異志，乃馳至京師。因大本適至，而與嚴觀二法師共改治之。時生公已自虎丘隱居匡山。故生公之被擯，應在元嘉五六年中也。（四二一八至四二一九）

雷震青園佛寺，龍昇於天，而道生去京，必爲一時佳話。祐錄無此段，豈疑之乎。據宋書五行志，元嘉初年中常有雷震，尤以五年爲甚。謂震太廟，破東鳴尾，徹壁柱。而景定建康志，以爲龍見於覆舟山，在元嘉五年。但原文所述頗有抵牾。豈生公之行在五年歟。但祐錄卷二卷四，均謂景平元年譯五分律於龍光寺，道生參與其事。青園如於元嘉時改名龍光，景平時則不應稱爲龍光。龍昇天之說，當爲後出之神話也。

道生被擯，居於虎丘。虎丘有法綱法師，想卽與謝靈運辯頓悟義之人。綱卒於元嘉十一年十一月。道生卒於其前一月。釋慧琳爲二人均各作誄。其虎丘法綱法師誄有曰，「懷遊居之虎丘，悼冥滅

之廬嶺。」以意度之，係並哀二僧。或二人素相友善，則道生之居虎丘，或在法綱所也。生公在虎丘說法，頑石點頭傳說，不知始於何時。中吳紀聞，謂見於四蕃志。

據僧傳，生不久即隱遁匡山。祐錄謂其至廬山在元嘉七年，不久涅槃。大本至京師，經改治後，當送達廬阜。道生即講之。三論遊意義謂觀法師請生公講此。大本中果有闡提成佛之語。京師僧人中，不但悟

生公之卓識。而信涅槃義者當更多矣。道生法華經疏序曰，

聊於講日，疏錄所聞。述記先言，其猶鼓生。又以元嘉九年春之三月於廬山東林精舍，又治定

之。加採訪衆本，具成一卷。一字恐係二字。

元嘉九年（四三二）春，生公居東林寺，再治法華疏。據名僧傳鈔，寶唱稱道生為廬山西寺釋。則生常

住之處，為西林寺也。祐錄曰，

生既獲新經，尋即建講。以宋元嘉十一年冬十月庚子，於廬山精舍昇於法座。神色開明，德音

駿發。論議數番，窮理盡妙。觀聽之衆，莫不悅悟。去席將畢，忽見塵尾紛然而墜。端坐正容，隱几

而卒。顏色不異，似若入定。道俗嗟嘆，遠近悲涼。於是京邑諸僧，內慚自疚，追而信服。其神鑒之

至，徵瑞如此。仍葬於廬山之阜。僧傳文同，惟十月作十一月。按此年十一月無庚子，當是誤寫。

第二分 第十六章 竺道生

此完成其出都時「據獅子座」之願言，證實其立說之不妥。南齊大明四年慈法師勝鬘經序，亦謂生在元嘉十一年於講座之上遷神異世。祐錄。然宋慧琳諫文，則毫末言及。

### 竺道生之著作

生公之著作，現已散佚不全。茲列其目於下：

維摩經義疏

見祐錄十五。東域錄作三卷。按今存之維摩經注，及關中疏，均摘鈔生公義疏。

祐錄曰，關中沙門僧肇始注維摩，世咸味玩。及生更發深旨，顯暢新異，講學之匠，咸共憲章。

云云。按肇公致劉遺民書時，曾附贈維摩注，事在義熙六年。生公之注，或更在此年後也。

妙法蓮華經疏上下二卷

見祐錄十五，收入日本續藏經一輯二篇乙第二十三套第四册

中。日本天台章疏錄，東域錄，均著錄。按四論玄義卷十，引生法師釋白牛車一段，恰出此疏

中。

泥洹經義疏

見祐錄十五，此應爲六卷本之疏。查涅槃經集解中錄有道生之言，則生公另

有大本之注疏。

小品經義疏

見祐錄十五。

善不受報義 見祐錄十五，參看僧傳。

頓悟成佛義 同上，生公似各曾爲文發揮此二義。

二諦論 見僧傳本傳，祐錄未著錄。生公論二諦，集解三十二略引之。

佛性當有論 同上。

法身無色論 同上。

佛無淨土論 同上。

應有緣論 同上。

涅槃三十六問 問一作門。

釋八住初心，欲取泥洹義

辯佛性義 上三項均見祐錄所載之陸澄法論目錄第二帙覺性集中。末項並有注曰，「竺

道生，王問，竺答。」按之上文，王係王謚，字稚遠。內典錄載法論目錄，作王稚遠問。

竺道生答王（休元）問一首 生公答王弘問頓悟義。現存廣弘明集中。

十四科元贊義記，宋史志著錄。日本智證請來目錄東城錄均作十四科義一本。疑係後人編輯，生公著作如上述諸論。而成。

故唐以前未聞有此書。

又陸澄目錄第九帙慧藏集中，有下列諸項：

問竺道生諸道人佛義 范伯倫

衆僧述范問

范重問道生往反三首

傅季友答范伯倫書

上四項似一時往返之辯答。傅季友死於元嘉三年。則諸書之作在此前。既稱問佛義，或亦辯佛性之理也。

又同目錄第六帙教門集有下列一條：

與竺道生書 劉遺民

此書既不存，未知論何事，亦不悉生公有答書否。但竺道生曾自長安攜肇之般若無知論

示遺民，則二人甚友好。

頓悟漸悟之爭 頓悟漸悟之爭，在宋初稱甚盛。六朝章疏分頓有大小。慧達肇論疏謂頓悟有兩解，竺道生執大頓悟，支道林道安慧遠捶法師及僧肇均屬小頓悟。文繁茲不詳鈔。隋碩法師三論遊意義亦曰，

用小頓悟師，有六家也。一肇師，二支道林師，三真安捶師，四邪通師，五匡山遠師，六道安師也。

此師等云七地以上悟無生忍也。

合年天子

竺道生

原文奪生字

師，用大頓悟義也。小緣天子金剛以還，皆是

大夢，金剛以後，皆是大覺也。

此中合年天子小緣天子八字，不知何解，疑衍。原係本文，茲改爲小注。

分頓悟爲兩解及數家，當在道生以後。但謂生公前卽有頓悟義，則南齊劉虬已言之。其無量義經序，言安公道林之言合於頓義。世傳僧肇於什公死後，作涅槃無名論，難差第八，辯差第九，責異第十，會異第十一，詰漸第十二，明漸第十三，均實辯頓漸之理也。可見頓漸之辯，甚爲流行也。但此論疑非肇作，下詳。然頓悟之義，究始於竺道生。其餘支道林諸說，自生公視之，當仍是漸悟，非真頓也。高僧傳謂生校閱真俗，研思因果，迺言善不受報，頓悟成佛。又謂時人以生「推闡提得佛，此語有據。頓悟不受報

等，時亦憲章。」宋書九十七敍生事曰，「及長有異解，立悟頓義，時人推服之。」生公之聲名廣播，因其多獨到而獨到處之最有名者，為頓悟成佛義。當時於此大生爭執。祐錄載陸澄法論第九帙慧藏集著錄下列諸項：

辯宗論 謝靈運

法勗問往反六首 同上

僧維問往反六首 同上

慧麟述僧維問往反六首 同上

麟新亦作雜問往反六首 同上麟新廣弘明集作麟維。

竺法綱釋慧林問往反十一首 同上林集作琳。

王休元問往反十四首 同上王問題為「問謝永嘉」謝答題為「答王衛軍」

竺道生答王問一首 同上以上均載廣弘明集中。

漸悟論 釋慧觀 沙門竺道生執頓悟，謝康樂靈運辯宗述頓悟，沙門釋慧觀執漸悟。此段二十

六字乃  
小注。

明漸論 釋曇無成

謝靈運辯宗論及下問答共八項，均載廣弘明集中。據彼論稱，乃述「新論道士」之說。此新論

道士，當即指道生。其證有二：（一）王弘字休元時，為衛將軍既與謝辯頓義往反多次後，即將其問答送示生公。

必因生公為原來立此義之人，故以之就正也。（二）陸澄目錄稱「道生執頓悟，謝康樂述頓悟」是

謝述生之義也。慧達肇論疏亦曰：「謝康樂靈運辯原作宗，述生師頓悟也。」生覆王弘書，亦謂謝論「都

頓說為然也。又據謝致王休元書有曰：「海嶠岨廻，披敍無期。」是可證斯論之作，在康樂為永嘉太守時，

即永初三年七月至景平元年秋也。永初元年江州刺史王弘進為衛將軍，開府儀同三司，景平二年

詔召弘入京，是作論時謝在永嘉，王在江州也。又據祐錄，景平元年七月此據卷二，卷十沙門竺道生

釋慧嚴請闕賓律師佛馱什於京都龍光寺譯出五分律。據此則景平元年，生在南京。是謝作論之時，

生公當亦在都邑也。問答諸僧之法綱，即慧琳為作誄之虎丘法綱。而初廬陵王義真與謝靈運顏延

年慧琳道人情好款密。朝臣徐羨之惡義真，遂出謝為永嘉太守。慧琳想亦出都。謝書係與綱琳二人。



則二人恐同在虎丘也。又據康樂辨宗論謂同遊遊永嘉山水也。有諸道人問答之中，有法昂僧維慧麟等，當即在永嘉同遊者也。王弘書內稱此間道人，故有小小不同。當係王曾與江州僧人論頓悟也。因是頓悟義之爭辯，廣及永嘉虎丘揚都江州諸地，亦可謂大觀矣。

生公唱頓悟義，康樂演述之事，在永嘉三年七月至景平元年秋。（四二二至四二三）是遠在大本涅槃南來以前。當時已顯分二派。持漸悟者，首稱慧觀。陸澄法論著錄其漸悟論。見前高僧傳觀傳曰，

著辨宗論，論頓悟漸悟。

此蓋即指漸悟論。謂論名辨宗，與謝氏同，則係誤記也。曇無成亦著明漸論。見前成亦元嘉中卒，亦當

時此項論戰中之一人。至於與康樂辨論之法，昂僧維慧麟法綱慧琳王休元以及江州僧人，均致疑

頓說者。此外持漸悟者，尚有僧弼。見下至若頓派，則生公謝侯之外，有慧叡。其喻疑論斥疑泥洹者，安於

漸照。則可知其本執頓悟。而頓家又有宋文帝。在生公死後，帝嘗述此義。沙門僧弼等皆設巨難。僧弼

蓋執漸悟者。據日人安澄中論疏記引其所作丈六即真論，闡明佛性，蓋亦信涅槃者。然生公死後，頓

漸之爭，當於後詳之。

竺道生在佛學上之地位

涅槃大經譯自北涼之曇無讖。而最初光大之者，反多由羅什南方

之弟子。其在北方，道朗慧嵩而外，只知道有東阿靜名慧靜，東阿人。著涅槃略記大品旨歸等，多流行北土。江東小山瑤爲其弟子。關內憑什公弟子，法

瑤亦從之學，均詳下章。然江南則有慧叡什弟子，作慧嚴慧觀均什弟子，亦道汪遠公弟子，謝靈運。

政治北本。而竺道生尤爲斯學之重心，則什公之高足也。

竺道生者，其四依菩薩歟。四依者，此言法四依，依法不依人，依了義經不依不了義經，依義不依語，依智不依識。生公湛思入微，慧解敏銳，深有得於般若之學。徹悟實相，以理爲宗。彼蓋確有見於理之不可易者，故不執著於名相，不守滯於經文。直抒所見，雖多駭俗之論，而毅然不顧，此真有契於四依之真諦矣。慧琳誄文述生之言曰，

既而悟曰，「象者理之所假，執象則迷理。教者化之所因，束教則愚化。是以徵名責實，惑於虛誕。求心應事，芒昧格言。」

高僧傳亦云，

生既潛思日久，徹悟言外。迺喟然嘆曰：「夫象以盡意，得意則象忘。言以詮理，入理則言息。自經典東流，譯人重阻，多守滯文，鮮見圓義。若忘筌取魚，始可與言道矣。」於是校閱真俗，研思因果，迺言善不受報，頓悟成佛。又著二諦論，佛性當有論，法身無色論，佛無淨土論，應有緣論等，籠罩舊說，妙有淵旨。而守文之徒，多生歎嫉，與奪之聲，紛紛競起。

生公在佛學上之地位，蓋與王輔嗣在玄學上之地位，頗有相似。漢代京焦易學，專談象數。黃老道家，本重方術。輔嗣建言大道之沖虛無朕，因痛夫前人推致五行之彌巧，而失原愈甚。易略例曰，互

卦變。變又不足，推致五行。一失其原，巧愈彌甚。

於是主貞一，忘言象。體玄極，黜天道。而漢代儒風，一變而爲玄學。其中關鍵，

蓋在乎周易略例明象一章。因大象無形，大道無名，而盛闡得意忘象得象忘言之說。竺道生蓋亦深會於般若之實相義，而徹悟言外。於是乃不恤守文之非難，掃除情見之封執。其所持珍怪之辭，忘筌取魚，滅盡戲論。其於肅清佛徒依語滯文之紛紜，與王弼之菲薄象數家言，蓋相同也。

般若涅槃，經雖非一理無二致。

涅槃北本卷八，卷十四，均明言涅槃源出般若。

般若破斥執相，涅槃掃除八倒。般若之遮

詮，即所以表涅槃之真際。明乎般若實相義者，始可與言涅槃佛性義。而中華人士則每不然。涅槃經

曰我涅槃真我。無我般若空執。無有二相。北本卷八。而中華人士，或執般若之空，以疑涅槃之有。如上所言僧嵩等疑佛性義者。

或持神靈不滅，以與佛性之說相較。詳下。般若盡除封惑，用顯實相法身。法身絕形色，離合散，美惡

斯外，罪福並捨。於是生公乃唱言法身無色，佛無淨土，善不受報。而當時人士與奪之聲，乃紛然競起。

(三)涅槃佛性，直指含生之真性。即本性，心性。闡提是含生之類，何得獨無佛性。言闡提無佛性，似理有所

必不然。而當時舊學因乏經證，以為邪說，而生公乃被擯矣。

實相無相，故是超乎象外。般若義。佛性本有，則是直指含生之真性。涅槃義。夫性既本有，則悟自須自

悟，豈能與信修信經教而修，非由自悟。無別。而理超象外，為不可分，則悟體之慧，豈能謂有差異。以有階差之悟，

符彼不分之理，據情則必不然。是則見性成佛，必須頓得自悟，亦理之不可易者矣。而小頓悟家，如支

道林等，一方知理之妙一，而一方又言悟之可有漸進。是不知大悟以還，皆為信修。而證體之悟，必為

自悟之極慧也。按王輔嗣領袖玄宗，開一時之風氣。而竺道生孤明獨發，非議者多。其學雖為有識者

所賞，而未得普遍之接受。則在學術地位上，二人對於舊學掃除之功或可相比，而其影響所及，實不

相類。但生公歿後，微言未絕，至於有唐，頓悟見性之說大行，造成數百年之學風，溯其源頭，固出於竺

道生也。

竺道生全部學說，根本有二。一般若掃相義，一涅槃心性義。二者菩提達磨之禪教均所注重，詳第十九章。據此則生公與禪宗人之契合，又不只在頓悟義也。

慧遠羅什與佛性義

般若實相，涅槃佛性，理固無殊。然就經文言，則佛性之義，固般若經之所

未明言。中國自漢以來，盛行般若。其中明慧妙思之士，早悟涅槃之義，自非不可能。據高僧傳慧遠傳，則遠公已持泥洹常住之說。其文曰，

先是中土未有泥洹常住之說，但言壽命長遠而已。遠乃嘆曰：「佛是至極則無變，無變之理，豈有窮耶。」因著法性論曰：「至極以不變爲性，得性以體極爲宗。」羅什見而嘆曰：「邊國人未有經，便闡與理合，豈不妙哉。」

考此段係引祐錄之文。而僧祐則採自遠公碑銘。錄及碑文與此皆不同，均未以遠公之言與常住之說並比。據此則僧傳中此段，乃已經增改，或涅槃經來後所加之解釋也。又慧叡喻疑論，亦謂什公已持性佛義，但未見經文，未能暢言。其文曰，

什公時雖未有大般泥洹文，已有法身經，明佛法身，卽是泥洹，與今所出，若合符契。此公若得聞此，佛有真我，一切衆生，皆有佛性，便當應如白日朗其胸衿，甘露潤其四體，無所疑也。何以

知之。每至苦問，佛之眞主亦復虛妄，積功累德，誰爲不惑之本。或時有言，佛若虛妄，誰爲眞者？若是虛妄，誰爲其主。如其所探。今言佛有眞業，衆生有眞性，雖未見其經證，明評量意，便爲不乖。而亦曾問，此土先有經言，一切衆生皆當作佛，此云何。答言，法華開佛知見，亦可皆有爲佛性。若有佛性，復何爲不得皆作佛耶。但此法華所明，明其唯有佛乘，無二無三，不明一切衆生皆當作佛。皆當作佛，我未見之，亦不抑言無也。若得聞此正言，眞是會其心府。故知聞之必深信受。

此述叡在長安親聞諸什公之辯答語。涅槃經所謂一切衆生皆有佛性，皆得成佛，雖未見有經文，然亦不抑言無也。法華方便品首言開佛知見。衆生有佛知見，道生以後，每解作爲衆生皆有佛性也。

**竺道生佛性義** 說竺道生佛性義，當以五段明之。一實相無相，二涅槃生死不二，三佛性本有，四佛性非神明，五生公說之要義。

**生公悟發天真**，僧傳謂時人語曰，生叡發天真。能深體會般若實相之義。般若掃相，謂相不可得。般若絕言，謂言

不可執。故生公曰：得意忘象，入理言息。然則象雖以盡意，而不可有所得。言雖以詮理，而不能有所執。

蓋掃相卽以顯體，絕言乃所以表性。言象紛紜，體性不二。「萬法雖異，一如是同。」法華疏真如法性，妙

一無相。於宇宙曰實相，於佛曰法身。實相法身，並非有二。生公談法性曰：「法者無復非法之義也。性

者，真極無變之義也。」集解卷九談實相曰：「至像無形，至音無聲，希微絕朕之境。」朕下原衍思字。豈有形言

哉。法華疏談法身曰：「法者，無非法義也。無非法者，無相實也。」維摩注。然則法身實相，等無有相。故復

曰：「悟夫法者，封惑永盡，髣髴亦除，妙絕三界之表，理冥無形之境。形已既無，故能無不形。三界既絕，

故能無不界。」同上實相無相，超乎象外。「三界受生，蓋唯惑果。」慧日鈔引由諸惑妄，乃生橫計。於是

沈溺於驕慢，「橫計於我，自以爲善知。」集解卷九沉溺於生死，而自居於橫造。法華疏云：生死橫造。沈溺於希求，或

受人天，而橫計之爲福。集解卷九，此善不受報義。如來大聖，以大悲心，深憫衆生沈溺惑海，於是乃以言說爲方便，

而教人不著。以化誘爲善權，而令人自悟。知教化爲善權，故淨土報應之說，皆接引之言。知言語乃方

便，則實相絕言，超象之意益顯。衆生若能了實相之自然，諸法之本分，維摩注云：法性者法之本分也。悟經教「言雖

萬殊，而意在表一。」法華疏則能「反迷歸極，歸極得本。」集解卷一得本卽曰般泥洹。泥洹卽返於實相，成

就法身。竺道生曰：「一切衆生，莫不是佛，亦皆泥洹。」法華疏泥洹者，乃自證無相之實相，物我同忘，無齊一，斷言語道，滅諸心行，除惑滅累，而徹悟人生之真相。由是而有真我之說生焉。此第一

法身真我之義，似與般若無我義相牴牾，而實則相成。維摩經有曰：「於我無我而不一，是無我

義。」什公注曰，

若去我而有無義，猶未免於我也。何以知之。凡言我，即主也。經云：有二十二根。二十二根，亦即二十二主也。雖云無真宰，而有事用之主，是猶廢主而立主也。故於我無我而不一，乃無我耳。

僧肇注曰，

小乘以封我爲累，故尊於無我。無我既尊，則於我爲二。大乘是非齊旨，二者不殊，爲無我義也。此均著眼於掃除情見之封執。諸法畢竟空寂，是非齊旨。然畢竟空者，空空之謂。其意在顯實相，非謂頑空。既非頑空，則法身常住，意在言外。而竺道生注此經文則辨之甚明。其言有曰：

無我本無死生中死，非不有佛性我也。

佛性我者，即真法身。所謂封惑永盡，名慮永絕，非廢我而有所建立，非絕三界而別樹境界，涅槃破八



倒，乃謂我與無我，並當破斥。有所建樹，皆成戲論，均當破斥。

諸法畢竟空寂，不能廢我而有所樹立。則亦不能於生死之外別言涅槃，於煩惱之外別證菩提。衆生不見佛性，則菩提爲煩惱，衆生見佛性，則煩惱卽是菩提。善乎生公注維摩有言曰：

若投藥失所，則藥反爲毒矣。苟得愈，毒爲藥也。是以大聖爲心病之醫王，觸事皆是法之良藥。又維摩經云，「何等爲如來種。六十二見及一切煩惱皆係佛種。」生公疏釋頗可見其對於佛性之真意。其文曰，

夫大乘之悟，本不近捨生死，遠更求之也。斯在生死事中，卽用其實爲悟矣。苟在其事，而變其實爲悟始者，豈非佛之萌芽，起於生死事哉。其悟旣長，其事必巧，不亦是種之義乎。所以始於有身，終至一切煩惱者，以明理轉扶疎，至結大實也。

夫至極之慧，本以衆惡爲種。又何能於塵勞之外，建妙極之道，另求妙極佛性以爲因耶。涅槃佛性本含識所有之真性。真理湛然不變，故生死寂滅，原無二致。苟見其理，心性之真自然流暢。卽在生死中當下卽證無生。「當下卽是」雖後日宗門之言，而生公已意與密契矣。上第二一段。

依上所言，道生應持佛性本有義。然唐人之解釋，則嘗指爲始有義。似失生公原旨。生所作佛性當有義早已佚失。其內容如何，不易推測。卽「當有」二字之意爲何，亦難武斷。唐均正四論玄義卷七有曰，

道生法師執云，當有爲佛性體。法師意一切衆生，卽云無有佛性，而當必淨悟。悟時離四句百非，非三世攝。而約未悟衆生望四句百非，爲當果也。

據此「當」者，「當來」之當。佛性爲衆生淨悟將來有之果。雖在體言，無過未現。道生法華疏謂佛無時不有，無處不在。又北本三十六，謂佛性非三世攝，可參照也。而對於衆生未悟時，則得佛性爲當來之果也。

又據吉藏大乘玄論卷三言釋佛性者有十一家，其第八家以當果爲正因佛性，卽是當果之理也。又破此說曰，

當果爲正因佛性，此是古舊諸師多用此義。此是始有義。若是始有，卽是作法。作法無常，非佛性也。

按佛性有「本有」「始有」之諍論。吉藏謂當果義，是始有。但佛性本始之辯，乃在南北朝羣計競

起之後，強爲分別，常至無謂。道生之時必無此諍論也。

當果正因佛性義，吉藏謂古舊諸師多用此義，然未言及生公。均正謂此爲生公所執，未知果何所據。但大乘玄論云，光宅法雲以避苦求樂爲正因佛性。並曰，彼師云，「指當果爲如來藏，以有當果如來藏故。」據此則光宅法雲有當果說。查法華義記雖非法雲所撰，然要亦其弟子所記。彼書卷三釋諸佛欲令衆生開佛知見，言及當果。其文略曰，

今光宅法師解言「知見」只是一切原文無切字。衆生當來佛果。衆生從本有此當果。但從昔日

以來，五濁既強，障礙又重，不堪聞大乘，不爲其說有當果。此當則有閉義。今日大乘機發，五濁不能爲障，得聞今日經教，說言衆生皆當得佛。此則是開義。

此文最可注意之點有三。第一，法華開佛知見，自羅什以來，即引之以契合佛性義。第二此文申明「本有於當」之說。此乃成實師之說，詳下章中。第三道生法華經疏言及開佛知見，則固直言本有。文略曰，

故言以一大事因緣出現於世，欲令衆生開佛知見（中略）良由衆生本有佛知見分，但爲垢障不現耳。佛爲開除，則得成之。

又涅槃集解卷一引道生之言，則明言本有。

苟能涉求，便反迷歸極。歸極得本，而似始起。始則必終，常之以味。若尋其趣，乃是我始會之，非照今有。有不在今，則是莫先爲大。既云大矣，所以爲常。常必滅累，復曰般泥洹也。

按道生之言，實主本有。吉藏斥當果義爲始有，不能謂爲對生公之說而發也。且卽據均正所言，生法師意一切衆生「卽云無有佛性」。夫言「卽云」云者，已可見其意實謂衆生本有佛性也。

解生公說爲當果義，乃出於白馬愛法師。均正謂此師義爲生公說之支末。其文略曰，

白馬愛法師執生公義云，當果爲正因。則簡異木石無當果義。無明初念不有，而已有心，則有當果性。故修萬行，剋果，故當果爲正因體。此師終取成論意，釋生師意未必爾。參看涅槃宗要所引。

此愛法師實不得生公意。蓋既曰，無明初念不有，則非本有。曰，已有心，則有當果，則是始有。成論之意，多持「本有於當」詳下章。謂佛性亦本有，亦始有。而道生之說，則言本有也。故均正謂生公意未必爾也。

復次涅槃絕百非，超四句，何來本有始有之辯。故均正謂佛性非三世攝者，似得意之言。夫生公

常言，「象以盡意，得意則象忘。言以詮理，入理則言息。」後來種種辯論，生公必謂其「多守滯文，鮮見圓義」也。生公之談佛性，當有今不詳知。然均正所解，或近之。其所謂當來之果者，乃約未悟衆生望四句百非而言，實非據究竟圓義也。上第三段。

中夏涅槃之爭甚烈，可以喻疑論證之。其理由則必多因「真我」與「無我」及「神明」之義不同而生疑。據宗性鈔名僧傳卷十三，有問無我與佛性一段，即分辨佛性真義。此段未題爲何人所作，但其文係在「漸解實相」段之後。漸解實相之文，決出於慧觀手。則無我與佛性段，或亦慧觀所作。此段辯佛性義，當亦因涅槃義初出，爲釋疑而作。其文首曰，

又問無神我曰，經云外道妄見我，名之爲邪倒。今明佛性卽我，名之爲正見。外道所以爲邪，佛性以何爲正。答曰，外道妄見神我，無常以爲常，非邪而何。佛法以第一義空爲佛性，以佛爲真我，常住而不變，非正而何。問曰，何故謂佛性爲我。答曰，所以謂佛性爲我者，一切衆生皆有成佛之真性。常存之性，唯自己之所寶，故謂之爲我。

此辨無我與佛性之本相符契，毫無可疑。大體上猶是無死生中我，非無佛性我之意。按喻疑論有曰，

「三藏祛其染滯，般若除其虛妄，法華開一究竟，泥洹闡其實化。」祛其染滯者，因小乘無我義，乃在除常人僻執。因計有生死中我，乃染滯之根基也。

名僧傳鈔同段，進而闢當時之執神我者。中土人士之唱神我，乃因信報應之說，故詳辨之。其文長，茲不錄。按涅槃經亦常辨佛性與外道神我之差別。但曉諭多端，如自心法色法言之，如自眼識乃至意識言之，如自歌羅邏乃至老死言之，如自進止俯仰視胸等言之。經中反覆申明，不止一處。然未有特標出報應者。此段特提出天堂地獄等語者，乃針砭中國當日之信仰。蓋中國當日人士，均因注重因果而持言神之不滅，而與涅槃佛性之說相似而實衝突也。

溯自漢以來，中土人士，以神明不滅爲佛法之根本義。及般若學昌，學僧漸知識神性空，法身無形，不來不住，而始疑存神之論。如僧叡維摩序所言是矣。什公破神我，詳第十章。此學說上之一變也。及至泥洹始唱，有佛性常住之說。持論者復以存神之論相質難，是又學說上之一大變也。因是生公爲當世守文滯義者所共非議，被擯之機，導乎此矣。上第四段。

總上所言，萬法之眞，是曰實相，亦稱佛法身。法者，無非法義也。無非法義，卽無相實也。實相無相，

起乎象外。萬象之與實相，死生之於涅槃，等無二致。無相曰無，萬象曰有。有生於惑，無生於解。掃除封執，實相即顯。然萬惑之體，本即實相。涅槃佛性，原爲本有。而此萬惑中本有之實相，原超乎情見。稱爲佛性，自非常人之所謂神明也。佛性之義，涅槃經反覆譬解，不厭求詳。詳解乃懼人之誤執佛性，而轉墮入封惑也。生公陳義，要言有三。一曰理，一曰自然，或曰法。一曰本有。涅槃集解卷一引生公曰：「真理自然。」生注維摩曰：「理既不從我爲空。」此句下文提出「有佛性我」義。法華注曰：「窮理乃觀。」窮理，見法身之全也。觀者，頓悟也。皆所以狀佛性也。此開後來以理爲佛性之說，而於中國學術有大關係。集解五十四引生公曰：「夫體法者，冥合自然。一切諸佛，莫不皆然，所以法爲佛也。」又曰：「作有故起滅，得本自然，無起滅矣。」此言佛性常住。然則諸法實相，超乎虛妄，偏見。湛然常真。集解同卷引生公曰，不偏見，乃佛性體。不偏則無不真。故曰自然。自然者，無妄而如如也。因又曰法。法者無非法也。佛即法，故實相曰法身。無妄則去惑。無非法則無相。亦生公語已見前。蓋生公深有得於般若經掃相之義，而處處確然於象外，以體會宇宙之真，故其學稱爲「象外之談」也。又宇宙真理，事本在我，不須遠求。生公解佛性八德。集解五十一。有曰：「善性者，理妙爲善，反本爲性也。」又曰：「涅槃惑滅，得本稱性。」蓋佛性本有，反本而得。然則見性成佛，是由頓悟者，即本性心。之自然顯發也。涅槃之學，由生公視之，蓋真本性

之學矣。此義爲生公頓悟義之基礎，於闡提成佛義亦有關係，當於下覆述之。上第五段。

法身無色佛無淨土善不受報義。竺道生密契於象外之真理，而多發「珍怪之辭。」夫實相無相，忘言絕慮。凡夫著慮，悉爲惑妄。聖人垂教，多爲方便。故佛無人相，自非色身。謂其有色，乃爲惑妄。無身而言身，乃爲方便。由是而立法身無色義。法身至極，無爲無造，美惡斯外，罪福並捨，由是而立佛無淨土，善不受報二義。

道生法身無色論已佚。然在維摩注中已申此義。阿閃佛品注云，

人佛者，五陰合成耳。故無人佛。若有便應色卽是佛。若色不卽是佛，便應色外有佛也。色外有佛，

又有三種。佛在色中，色在佛中，色屬佛也。若色卽是佛，不應待四也。若色外有佛，不應待色也。

若色中有佛，佛無常矣。若佛中有色，佛有分矣。但佛無分。若色屬佛，色不可變矣。但色是可變。

維摩經同品有云，「如來非四大起，同於虛空。」道生釋之曰，

向雖推無人相佛，正可表無實人佛耳。未足以明所以佛者，竟無人佛也。若有人佛者，便應從四大起而有也。夫從四大起而有者，是生死人也。佛不然矣。於應爲有，佛常無也。



曰，  
生公之佛無淨土論亦佚。惟維摩注中亦已有此義。經文曰，菩薩隨所化衆生而取佛土。生之注

夫國土者，是衆生封疆之域。其中無穢，謂之爲淨。無穢爲無，封疆爲有。有生於惑，無生於解。其解若成，其惑方盡。始解是菩薩本化，自應終就。使既成就，爲統國有。屬佛之迹，就本隨於所化義，爲取彼之國。既云取彼，非自造之謂。若自造則無所統。無有衆生，何所成就哉。

又道生法華經疏，亦謂「無穢之淨，乃是無土之義。寄土言無。故言淨土。無土之淨，豈非法身之所託哉。」然經中之所以常稱淨土者，則亦有故。蓋「淨土不毀，且令原作人情欣美尙好。若聞淨土不毀，則生企慕意深。借事通玄，所益多矣。」又同注有曰，

然事象方成，累之所得。聖既會理，則纖爾累亡。累亡故豈容有國土者乎。雖曰無土，而無不土。無身無名，而身名愈有。故知國土，名號，授記之義者，應物而然，引之不足耳。

生公重權教方便之義。維摩經注有謂若伏累須有慧。然若偏執則慧亦縛。「若以爲化教方便用之，則不縛矣。」故佛本無身，而寄言爲身。佛本無土，借事通玄，而曰淨土。皆引人令其向善，不自足則非向善。

實義也。

據此則所謂善受報，亦爲方便也。道生所作善不受報論亦佚，難言其詳。按慧遠釋三報論，謂凡人必有業報。而得道之賓，則不受報。其文有曰，

夫善惡之興，由其有漸。漸以之極，則有九品之論。此當指三界惑之九品。……類非九品，則非三報之所攝。

又曰，

方外之賓，服膺妙法，洗心玄門。一詣之感，超登上位。如斯倫匹，宿殃雖積，功不在治，理自安消，非三報之所及。

又慧遠明報應論所言亦相同。文有曰，

若彼我同得，心無兩對，遊刃則泯，一玄視，交兵則莫逆相遇。傷之者豈唯無害於神，固亦無生可殺。此則文殊按劍，跡逆而道順。雖復終日揮戈，措刃無地矣。方將託鼓舞以盡神，運干鉞而成化。雖功被猶無賞，何罪罰之有耶。

此言體極者超乎報應。然在同論中於凡人則亦言報應有徵。按名僧傳鈔說處有下二條：

因善伏惡，得名人天業，其實非善是受報也事。

畜生等有富樂，人中果報有貧苦事。

審此文次第，均出道生傳中。雖文略不易明。然按佛經，行善者得人天果報。死後受生爲人爲天。作惡者墮落惡

趣。畜生餓鬼地獄等。此皆就凡人而言。據上二條，道生似謂從善伏善者，業名人天。棄善長惡者，業名惡趣。卽凡

人亦無善惡受報之事。而且惡趣中之畜生有富樂，善趣中之人亦有貧苦。則在事實上，果報亦無徵

驗。生公維摩經注曰，

無爲是表理之法，無實功德利也。

此謂沙門爲無爲法。無爲法中，無利益，無功德。其意與遠公略相同。但眞理常存，無生無滅，美惡斯外，罪福並捨，故無福報之可言。生公言無爲是表理之法，乃就理體立說。慧遠則從聖賢而論，其說又似不同。而且生公謂凡人無人天果，只可謂有人天業。報應並乏明徵。則二公之說，似更相異。按維摩注又有曰，

貪報行禪，則有味於行矣。味相應乃禪之一種。味者味著也。既於行有味，報必惑焉。夫惑報者，縛在生矣。

此謂行者應捨報心。生公懼報應爲貪愛之本，故立論謂依理無利益功德，依事報應亦無明徵。而經

教之明報應者，生公當亦謂如淨土授記之義，同是令人欣美向善也。

慧遠三報論謂報應非「善誘」。一週續之與戴安論報應，力斥報應爲聖

人設教之說。慧遠與戴書，贊同周說。則遠公意亦與生公不同。

按陸澄目錄載有下列一項：

述竺道生善不受報義 釋僧瓌 釋鏡難 瓌答。

僧鏡爲謝康樂所重，曾著泥洹義疏。僧瓌乃律師，始住虎丘，宋武帝時乃至揚都。鏡亦元徽中卒。二人之間答，當在生公逝世之後。南齊劉虬亦述善不受報義。見廣弘明集法義篇 蕭子良與劉虬書。則由宋至齊，亦常討論此問題也。

一闡提有性與應有緣義 夫一闡提者，經謂其「病卽諸佛世尊所不能治。何以故，如世死屍，醫不能治。」北本卷九。譬如掘地刈草，砍樹，斬截死屍，罵詈鞭撻，無有罪報。殺一闡提，亦復如是，無有罪報。卷十闡提如燒焦之種，已鑽之核，卽使有無上甘雨，猶亦不生。卷十六卷泥洹本無「闡提成佛」之說。大經與六卷本最顯著之差別亦在此。如六卷本卷三有曰：

如一闡提懈怠懶惰，尸臥終日，言當成佛。若成佛者，無有是處。

而同處此段在大經北本卷五，則已增改，意義大殊。其文曰，

如一闡提，究竟不移，犯重禁，不成佛道，無有是處。何以故，是人於佛正法中，心得淨信，爾時便滅一闡提。若復得作優婆塞者，亦得斷滅。於一闡提犯重禁者，滅此罪已，則得成佛。是故若言畢定不移，不成佛道，無有是處。真解脫中，都無如是滅盡之事。（下略）

又法顯本卷四有文曰，

一切衆生皆有佛性在於身中。無量煩惱悉除滅已，佛便明顯，除一闡提。而北本同段在七卷中，其文亦殊，且無「除一闡提」四字。

一切衆生悉有佛性，煩惱覆故，不知不見。是故應當勤修方便，斷壞煩惱。

又六卷本第六有灰覆火偈，在此偈後有曰，

彼一闡提於如來性，所以永絕。

而在北本卷九灰覆火偈後文甚不同。並有曰，

彼一闡提，雖有佛性，而無量罪垢所纏，不能得出。

凡此六卷本與大經皆完全相反。道生於大本未至之前，先悟其理。故遭守文者之誹謗。夫生公所唱佛性之說，既與世俗所謂神明異趣。無淨土不受報等，尤非滯文者之所敢談。至於闡提不能成佛，經有明文，而生公毅然發此珍怪之論，舊學譏憤，以爲邪說，不亦宜乎。

生公論文亦佚。

集解亦未錄其疏釋此義之文。

中國日本章疏中，罕述其義。

常盤大定佛性之研究書中，博採彼土章疏，亦只詳言與道生反對者爲何人：(一)

謂爲智勝，(二)法顯，(三)慧觀，(四)羅什。所言均無據，且多荒謬，詳見常盤氏原書。

夫道生謂佛性爲衆生本有之性，而涅槃之學，乃本性之學。

但衆生爲惑所覆。如灰覆火，非無火也，乃灰覆故。衆生非無性，惑業縛而不見故。實則衆生源於佛性，佛性者，本性。無本則無末矣。無性則並無衆生矣。一闡提若爲衆生，而非木石。則其有佛性也明矣。日本元興寺沙門

宗撰一乘佛性慧日鈔引名僧傳卷十之文

文亦見於名僧傳鈔說處而較簡略。

曰，

生曰，稟氣二儀者，皆是涅槃正因。三界受生，蓋唯惑果。闡提是含生之類，何得獨無佛性。蓋此經度未盡耳。名僧傳鈔說處又云，「一闡提者，不具信根，雖斷善猶有佛性事，」亦是生公之說。

泥洹經者法顯之所得，未曾聞其非全豹也。而生公依義不依文，竟敢言經之傳度未盡，眞獨具隻眼也。生公蓋謂衆生之所以爲衆生，咸因其稟有佛性。闡提有性，乃理之所必然也。生公以理爲宗，依了

義而不依不了義，故敢暢言也。

闡提既有佛性，應能成佛。

僧傳云，生一闡提皆得成佛，可見生言闡提並可成佛。

然成佛雖因佛性爲正因，亦須有緣因。

蓋若一切衆生悉有佛性，而自能成佛，何用修道。譬如七人浴恆河中，而有沒有出，則因有習浮不習浮也。故衆生成佛，必須藉緣。生公作應有緣論，今已佚。所論乃佛之感應，必於佛性緣因義有關也。

大乘四論玄義卷六云，

生法師云，照緣而應，應

原文奪一應字。

必在智。此言應必在智，此卽是作心而應也。今時諸論師，並同

此說。均正亦似贊同其說。

應必在智，卽謂作心而應，亦卽有心而應。佛智異於衆生，無心於彼此，應無作心。但聖人之智，方便應物，任運照境，卽爲作心。非同二乘凡夫有相之心。故聖人忘彼此，而心能應一切。此依均正文測生公且義。可參看原書。其應也，亦必待緣。慧達肇論疏云，

生法師云，感應有緣，或因

原文作同。

生苦處，共於悲愍，或因愛欲，共於結縛，或因善法，還於開道，

故有心而應也。

佛照緣起智，或因生苦處，或因愛欲，或因善法，而有感應。而其所謂「共」者，疑謂衆生與佛同源也。同源則如父子天性相關，善惡苦樂俱可感應。此僅推測之辭，別無明文可證。同源而應之義，常見於四論玄義。如曰，「佛與衆生，亦共同一源，同在清淨大源中。」（中略）故感應義是相關爲宗。佛所以得與衆生得論感應者，一切衆生既與佛道同源，必有可反本義。夫一闡根雖斷善根，然是愛欲之結晶。按一闡提者在梵文謂欲。案提謂鷓的。合言之乃以貪欲爲唯一鷓的之人也。故藉愛欲之惡緣感佛，四論玄義謂廣州大亮法師持惡可感應。聖人乃依緣起智，而與之應。涅槃經曰，「是人於佛正法中，心得淨信，爾時便滅一闡提。」此言在正法中，佛出世應化，雖闡提亦感而滅罪，並能成道。高僧傳謂大本來後，知「闡提得佛，此語有據。」生公謂闡提成佛義，雖不詳。然要當與經所言相符也。

頓漸分別之由來 頓漸之辨，實不始於竺道生也。但生公頓義，不滯經文，孤明獨發，大爲時流所非議。至爲有名，因而知之者多耳。道生以前，漸頓二字亦常見於經卷。而東晉之世，乃因十住三乘說之研求，而有頓悟之說。

南齊劉虬無量義經序論頓悟有曰，

尋得旨之匠，起自支安。



此謂頓漸之辨，至道安支遁，始有其旨。而世說文學篇注云，

支法師傳曰，法師研十地，則知頓悟於七住。

此謂頓悟之說首創者，為支道林。所謂十地者，謂初歡喜地至十法雲地之大乘菩薩十地也。「十地」

古又譯「十住」。與華嚴經十住品之十住異。元康肇論疏曰，關河大德，凡言住者，皆是地也。東晉之世，廣釋十住之經，為漸備一切智德經，法

護譯十住經，羅什譯，均華嚴十地品異譯。大智度論發趣品，十住毗婆沙，什譯。仁王經十地雖有頓悟之說。但此經決非羅什所譯，且恐為偽經。菩薩進

修，必循十住。然住雖有十，而關鍵只三。初歡喜地，為隔凡入聖之始。十法雲地，學滿究竟，得大法身。第

七遠行地，亦為十住中一特殊階段。詳舉其故，可分四端。(一)菩薩住此，遠過一切世間及二乘出世

間道，超越塵勞。漸備經云有二世界，一假瓶，一清淨，七住乃能超過是二中間。(二)七住初得無生法忍。(三)七住具足道慧，普能具

足一切道品。蓋六住以下，次第修道。地地之中，諸行新起。故曰。若至七住，則諸行頓修，無新起者。故無

(四)七住寂用雙起，有無並觀。無生。第七地因又名等定慧地。參看大乘玄論卷五。後來禪宗人嘗論「定慧等。」而六住以下，則空有二行，相間而

起，不能並觀。故是生。以此四端，故十住之中，第七亦甚重要。

支道林研尋十住之文，知七住之重要，因而立頓悟之說。其意蓋謂至於七住，雖功行未滿，而道

慧已具足。十地功行完滿，即是成就法身而證體。七住神慧具足則知一切，而悟理之全分。支公認證體與真慧爲二，故七住雖非究竟，十住亦名究竟地。而已可有頓悟。故劉虬云，

支公之論無生，以七住爲道慧陰足，支公大小品序所謂之覺通羣妙。十住則羣方與能。支序所謂之感通無方。在迹斯異，語

照則一。七住之與八九十住，其迹雖異，而其般若之照則前後無不同。

「道慧陰足」即已得無生法忍。故於得無生法忍之始，已圓照一切，諸結頓斷，即得佛之摩訶般若。即於此而有頓悟。慧達肇論疏曰，

第二小頓悟者，第一爲大頓悟。支道琳師云，七地始見無生。彌天釋道安師云，大乘初無漏慧，稱摩訶

般若，即是七地。遠師云，二乘未得無有，當是生字始於七地，方能得也。璉法師云，三界諸結，七地初得無生，一時頓斷，爲菩薩見諦也。肇法師亦同小頓悟義（下略）

七住諸結頓斷，爲菩薩見諦，故頓悟在於七住。

頓悟者有「不新」義。道安十法句義序見祐錄卷十。云，

人亦有言曰，聖人者，人情之積也。聖由積靡，爐錘之間，惡可已乎。經之大例，皆異說同行。異說

者，明夫一行之歸致。同行者，其要不可相無，則行必俱行。全其歸致，則同處而不新。不新故頓至而不惑。俱行故叢萃而不迷也。所謂知異知同，是乃大通，既同既異，是謂大備也。

此蓋謂行雖萬殊，就用而歸致是一。就體如得歸致之全，則萬行具備，而無新矣。不新而全其歸，則頓

至而不惑。故慧之極詣號曰頓悟。六住以還，新行次第起。若至七住，則道慧具足，萬行皆備，再無新行，而謂有頓悟。支道林大小品對比要鈔序祐錄有云，

神悟遲速，莫不緣分。分闇則功重，言積而後悟。

蓋天分天分謂根器也。不同，故悟有遲速。衆生分闇，故須用功煩重。及積德累功，損之又損，則由初地漸進以至七住。既至七住，則悟已全。自功重言之，則須漸教。自全悟言之，則稱爲神悟，亦即頓悟。神悟在言積之後，亦即謂功行已備，再無新行也。

又頓悟者有「不二」義。悟其全分，則不二。慧達肇論疏述肇師小頓悟云，

六地以還，有無不並，無二之理，心未全一，故未悟理也。若七地以上，有無雙涉，始名理悟。

七住並觀有無，全其歸致，故知於七住有頓悟。頓悟者，即知一切，知其全也。

又所謂十地者有二。(一)古亦曰十住，卽華嚴經之十地，乃大乘菩薩行。上來所論者是也。(二)如大品般若燈炷品，大智度論七十八所言，卽自初乾慧地至十佛地。此謂三乘共地，初七小乘，次一中乘，後二大乘。東晉所辨之頓漸，據肇論涅槃無名論難差辨差二節所言，恐亦嘗依三乘共地立說。然其詳則不可得知。但當時尋求法華二乘歸一之理，則亦有關於頓悟。支道林著有辨三乘論。祐錄七載未詳作者之首楞嚴經注序曰，

沙門支道林者……啓於往數，位敍三乘。余時復疇諮，豫聞其一。

世說文學篇曰，

三乘佛家滯義，支道林分判，使三乘炳然。(下略)

支公分判三乘，或亦言及頓悟之旨。又劉虬述道安頓悟義云，

安公之辨異觀，三乘者始質之因稱，定慧者終成之實錄。此謂始求可隨根三，人解則其慧不

二。安公有與法汰書，辯三乘義，見陸澄目錄。

根器不同，故須由信進修。而涉求之始，可有三乘。支公亦謂羣品之分有殊，故必須言積功重，此皆謂

漸修此稱爲信。不可廢也。及至終於解悟，則支公所謂之悟其全分。既豁然頓悟，則其慧自不能有二。此稱

爲悟。故支安二公均主頓悟，而不廢漸修也。

但小頓悟立說雖依經文，而絕非圓義。蓋頓悟之說，亦出於體用之辨。體者宇宙實相，或稱真如。

夫真如絕言，無名無相。中土人或稱之曰道，或稱之曰理。道一而已，而理亦不可分。真如無相，理不可

分。故入理之慧，亦應無二。於是則始求雖因可有就三，用終成必悟理不二。依因是而支安乃立頓

悟義。然理既無分，悟亦不二。則必須見理證體，始爲不二之慧。又必須至佛地金剛心後，成就法身，始

有頓悟之極慧。而支道林等乃據經文，以爲七地結盡，始見無生，乃謂頓悟在於七住。而究竟證體，仍

須進修三位。八九十位。夫既須進修，則未見理。如未見理，曷名爲悟。又既須進修，則理可分。理既可分，則

慧可有二。支氏等之說，實自語相違也。善乎涅槃無名論難差第八之問曰，

儒童菩薩時，於七住初獲無生忍，進修三位。若涅槃一也，則不應有三。如其有三，則非究竟。究

竟之道，而有升降之殊，衆經異說，何以取中耶。

又詰漸第十三論三乘，引正法華經曰，無爲大道，平等無二。

既曰無二，則不容有異。不許三乘。心不體則已，體應窮微。而曰體而未盡，是所未悟也。

按支道林之所言甚爲支離。其所以支離者，則因未澈底了然體用之不相離。因體既無分，則悟豈可仍有進修。乃拘

執經文，以立頓說，是仍生公所斥滯文之徒也。涅槃無名論持說與支公同。僧肇於體用問題澈底了然，似不應仍有此說，故此論疑非肇公所作也。惟竺道生

慧解入微，深入實相，不執經文，不滯名相，故立大頓悟義。

竺道生之頓悟義 竺道生主大頓悟。大頓悟者，深探實相之本源，明至理本不可分。悟者乃言

「極照」。或稱極慧。極照者，冥符至理。理既不可分，則悟自不可有階段。生公以前未詳作者之首楞嚴

經注序盛唱理不可分之說。其言曰，

所以寂者，未可得而分也。故其篇云，悉遍諸國，亦無所分。於法身不壞也。謂雖從感若流，身充宇宙，豈有爲之者哉。謂化者以不化爲宗，作者以不作爲主。爲主其自忘焉。像可分哉。若至理之可分，斯非至極也。可分則有虧，斯成則有散。所謂爲法身者，絕成虧，遺合散。靈鑒與玄風齊蹤，員神與太陽俱暢。其明不分，萬類殊觀，法身全濟，非亦宜乎。故曰不分無所壞也。

夫理不可分，法身全濟，則入理之悟，應一時頓了。悟之於理，相契無間。若有間隔，則未證體，而悟非真。

悟矣。推楞嚴經注序之所言，則頓悟之義，已在其中矣。

生公以前不但已流行理之不分之說。而支安諸公則更已有頓悟義。尋其所謂頓悟者，謂全其歸致，悟其全分。但其言至於七住，已得不新不二之真慧。不新者萬行具修。不二者有無並觀。則實以證體與悟理截為二事。於悟理既許全其歸致。於進修則尙有三位，而實未得其全分。所言矛盾，均滯於經文解釋七住之言，而未見圓義也。

生公論頓悟之文已佚。然涅槃集解卷一引道生序文之言，可見其旨。文曰，

夫真理自然，悟亦冥符。真則無差，悟豈容易。故悟須頓。不易之體，為湛然常照，但從迷乖之事未

在我耳。故悟係自悟。

慧達肇論疏述生公之旨曰，

而頓悟者，兩解不同。第一竺道生法師大頓悟。第二為支道林等小頓悟，文見前。云，夫稱頓者，明理不可分，悟

語極照。以不二之悟，符不分之理。理智志明。此字不釋，謂之頓悟。故悟須見解名悟，聞解名信。故

者自悟，反本之謂悟。按佛教解脫本有信解脫（聞解）與見到（見解）之分，生公之說要本於此。查僧伽提婆在廬山譯毗曇心，內有此說。生公或得此義於提婆。信解非真，悟發信謝。

理數自然，如菓就自零。悟不自生，必藉信漸。用信偽惑，偽字疑是伏字。悟以斷結。悟境停照，信成萬品。

故十地四果，蓋是聖人提理令原作今近，使夫疑是行字者自強不息。原作見。此下原文更多訛誤，略之。

蓋真理自然，無爲無造。佛性平等，此亦慧達引生公語。湛然常照。無爲則無有偽妄，常照則不可宰割。尋夫本性

無妄，而凡夫因無明而起乖異。真理無差，而凡夫斷鶴續鳧以求通達。是皆迷之爲患也。除迷去妄，唯

賴智慧。而眞智既發，則如菓就自零。是以不二之悟，符彼不分之理，豁然貫通，渙然冰釋，是謂頓悟。然

悟不自生，亦藉信漸。悟者以種智自有冥符眞性。眞性無分而是本有。故悟無階級，而亦是自見其本

然。信者修行，聞教而生解，故稱信非眞心自然之發露，故非眞悟。故道生言及工夫，有頓有漸。頓者眞

悟。極慧，大悟。漸者教與信修。教可漸，修可漸，而悟必頓。生之法華疏云，

此經法華以大乘爲宗。大乘者，謂平等大慧，始於一善，終於極慧是也。平等者，謂理無異趣，同

歸一極也。大慧者，就終爲稱耳。若統論始末者，一毫之善皆是也。

此終成之大慧，極慧乃指頓悟。而一毫之善，則爲漸修。此文言法華歸之旨，固未廢漸教也。又同注曰，將說法華，

故先導其情，說無量義。其既滯迷日久，忽聞無三，頓乖昔好。昔好若乖，則望岸而返。望岸而返，則大道廢也。故須漸也。此亦言教須漸。又其維摩注云，



一念無不知者，始乎大悟時也。以向諸行，終得此事，故以名焉。以直心爲行初，義極一念知一切法，不亦是得佛之處乎。

一念無不知者，什公維摩注言，大乘唯一念豁然大悟，具一切智。是卽大悟，唯得佛乃能終得此事。至若諸行，則由聞生解，而有

初中後。此明漸修亦不可廢也。又同注云，理不可頓階，必要麤以至精，損之又損，以至於無損，云云。亦言有漸修。

古之持頓悟者，皆不言全棄漸教漸修也。支道林釋道安竺道生謝靈運所言均同。蓋登極峯者，必先平地。千里之行，始於足下。當其未造極峯，未達千里之前，雖不能謂爲已至。然前此行程，均不可廢。但行雖有漸，而至則頓達。已造極峯，則豁然開朗。而修行言教之漸階，皆是引人入勝之方便法門。故生公曰，「十地四果，皆聖人提理令近，」使人能自強不息。蓋以真悟符不分之理，故頓而無漸。然則十地四果之各階，以至六波羅密三十七道品之衆行，皆近於理而未至，故非真悟。劉虬無量義經序云，

生公曰，道品可以泥洹，非羅漢之名。六度可以至佛，非樹王之謂。此言道品六度皆修行方便，而未至極果。斬木之喻，木存故尺寸可漸。無生之證，生盡故其照必頓。

實相無生，盡生則無生頓顯。盡者，言得其全也。無生實相，不可分割，無絲毫之僞妄。故證無生，亦必得無生之全，而必須頓悟。然則頓悟者，盡乎無生也。而且盡即無生。無生亦固未嘗離於生。竺道生曰：「大乘之悟，本不近捨生死，遠更求之也。」又曰：「不易之體，湛然常照。但從迷乖之事，未在我耳。」然則實相法身，涅槃佛性，原不捨生死，事本在我。事在我者，謂佛性本有也。但從迷乖之耳。吾人若藉信修，以進於道。進者盡也。則是眞理自發自顯，如瓜熟蒂落，豁然大悟。故生公曰：「見解名悟，聞解名信。」聞解由人，由信。而見性成佛，則事確在我也。注重眞理之自然顯發，乃生公頓說之特點。而其說固源出於佛性在我義也。事既在我，則十地四果，都爲方便。二乘三乘，俱是權教。十地以還，均爲大夢。生公法華注云：得無生法忍，實悟之徒，豈須言哉。（中略）夫未見理時，必須言津。既見乎理，何用言爲。其猶筌蹄以求魚菟，魚菟既獲，筌蹄何施。（下略）

然則得無生法忍，超乎言象。支公等謂七住可得無生者，是不知佛之方便說法，而以指爲月，得筌忘魚也。世稱生公之學爲「象外之談」，亦因此也。

生公駁小頓悟家之言已不詳。然現有書中則亦常見其辨三乘十地之說。如法華疏曰：

譬如三千乖理爲惑，惑必萬殊。反而悟理，理必無二。如來道一，物乖爲三。三出物情，理則常一。如雲雨是一，而藥木萬殊。萬殊在乎藥木，豈雲雨然乎。

此言乘可有三，而理唯一極。謝康樂言理歸一極，義本出於生公。故疏又有曰，

佛爲一極，表一而出也。理苟有三，聖亦可爲三而出。但理中無三，唯妙一而已。

夫理旣爲一，則涉求之始，可以有三因。而終成則悟理自無有二。故慧達肇論疏曰，

唯竺道生執大頓悟云，無量應是果字。三乘，有因三乘。

夫權智入道之途可殊，故因可有三。妙極之果則僅是一，所謂理不可分也。理旣是一非三，則悟須一。悟一，則萬滯同盡也。此乃據三乘而言。又道生持十地以後乃有大悟。吉藏二諦義引其言云，

果報是變謝之場，生死是大夢之境。從生死至金剛心，皆是夢。金剛後心，豁然大悟，無復所見也。

豁然大悟，卽是真悟。在十地以前，無有真悟。七地自不能見無生。故唐均正四論玄義有曰，

故經云，初地不知二地境界，乃至第十地不知原作如來舉足下足也。亦是大頓悟家云，至第

十地，始見無生。小頓悟家云，至七地始見無生也。

涅槃集解卷五十四引道生之言曰，

十住幾見，髮鬚其終也。參看泥洹經卷五如來性品。始既無際，窮理乃覩也。

窮理乃覩，生公之頓悟也。七住未窮理，依生公意，自非真觀。

總之竺道生實能善會羅什曇無讖所傳之學。道生生於般若風行之世，後復得什公之親傳。故其於涅槃，能以般若之理融合其說。使真空妙有契合無間。劉宋以後之談涅槃者，皆未知般若，因多墮於有邊，如謂佛性是神明者皆是也。而離於中道。唯生公頓悟能理會大乘空有二經之精義。般若宣說無相，理不可分。故極慧冥符，胡能有漸。而涅槃直指心性，不易之理，事本在我。故「見解名悟」是真理之自然頓發，與「聞解」者不同。此則後日禪宗之談心性主頓悟者，蓋不得不以生公為始祖矣。高僧傳曰，生公籠罩舊說，妙有淵旨。而實則其發明「新論」，下接宗門之學，更為中華學術開數百年之風氣也。

謝靈運述道生頓悟義 據上所言，道生因理不可分，故立頓說。又因見解之事在我，而言信非

是悟。般若無相義，經生公之精思，與涅槃心性之理契合，而成爲一有名之學說。謝康樂與道生交誼如何，今不可知。但於頓義，則甚爲服膺。辨宗論卽述生之言。詳前謝會謂孟顓曰：「得道應需慧業。丈人生天，當在靈運前。成佛必在靈運後。」此所謂慧業，想必頓照之意也。茲略敘辨宗論及問答之要旨如下：

謝氏自言其頓悟義乃折中孔釋二家。辨宗論曰：

同遊諸道人，并業心神道，求解言外。余枕疾務寡，頗多暇日，聊申由來之意，庶定求宗之悟。論故

名辨宗。宗者宗極也。釋氏之論，聖道雖遠，積學能至，累盡鑒生，方應漸悟。孔氏之論，聖道既妙，雖顏殆庶，

體無。王弼云：聖人體無，係指孔子。參看皇侃疏：顏子屢空及不違如愚句。鑒周，理歸一極。一極本道生所用名辭。按皇侃疏二引王弼曰：極不可二，故謂之一也。有新論道

士以爲「寂鑒微妙，不容階級」。蓋因理不可分，而歸一極。積學無限，何爲自絕。積學非無限，故能至，而不自絕。今去釋

氏之漸悟，而取其能至。去孔氏之殆庶，而取其一極。一極異漸悟，能至非殆庶。故理之所去，雖

合各取。然其離孔釋矣。余謂二談救物之言，謝答勗云：「華人易於見理，難於受教。故閉其累學，而開其一極。夷人易於受教，難於見理。故閉其頓了，而開

其漸悟。一故孔釋二氏之談，均隨方救物。道家之唱，新論道士得意之說。敢以折中自許。竊謂新論爲然。聊答下意，遲

有所悟。

據此道生之新論，有「寂鑒微妙，不容階級，積學無限，何爲自絕」數語。而謝氏以其言爲然，並兼取孔釋之說，而以折中自許。然謝雖折中孔釋，而其頓說固源出道生。故其答麟維問有曰：「唯佛究盡實相之崇高。今欲以崇高之相，而令迷蒙所知，未之有也。」其答維問有曰：「階級教愚之談，一悟得意之論。」此所謂實相崇高，卽亦其所謂累盡之「無」。夫累盡之後，「無」乃可得。故悟在「有」表。「有表」者，卽生公之「象外」。此所謂階級教愚之談，卽謂理不可分，而無差異。故一悟乃得意之論。而悟在有表，象外無相，故須一悟萬滯同盡，此全承生公意之說也。而漸教者，謂除累之學行，累未盡去，則仍迷蒙。既未出迷，何能達「有表」之「無」耶。故曰「今欲以崇高之相，而令迷蒙所知，未之有也。」

由此言之，方其除累，僅謂之學。累盡至無，乃可言悟。學者漸，爲假，爲暫，爲權，爲受教。悟者又名照，乃頓，萬滯同盡。爲真，爲常，爲智，爲見理。慧麟問真假二知何異。謝氏答曰：

假知者，累伏，故理暫爲用。用暫在理，不恆其知。真知者，照寂，故理常爲用。用在常理，故永爲真。

知。

麟又問理實在心，累亦在心，而不自除，將何以除之乎。謝之答曰：

累起因心，心觸成累。累恆觸者，心日昏。教爲用者，心日伏。伏累彌久，至於滅累。然滅之時，在累

伏之後也。修僅伏累。悟乃滅累。

伏累滅累，實不相同。故曰：

伏累滅累，貌同實異，不可不察。滅累之體，物我同忘，有無一觀。按小頓悟家因七住並觀有無，而言七住頓悟。此主大頓悟，成佛乃並

觀。伏累之狀，他已異情，空實殊見。殊實空異已他者，入於滯矣。一無有，同我物者，出於照也。

伏累者有所滯，故非真悟。真悟者得其全，物我雙忘，有無並觀，故一悟萬滯同盡矣。

漸學既爲假，然則將不可廢乎，抑亦有其用乎。謝氏謂漸不可廢，且有其用。其答僧維曰：

由教而信，則有日進之功。非漸所明，則入無照之分。

但漸之爲用，非以有祛有。凡夫滯於有，自不能再以有祛其惑。而乃以無伏有。衆生皆封於有，故須用無治之。有之病，須

憑無之藥也。其答綱曰：

夫憑「無」以伏「有」，伏久則「有」忘。伏時不能知，知則不復辨。是以坐忘日損之談，近出老莊。數緣而滅，擇滅無爲。經有舊說。如此豈累之自去，實「無」之所濟。

「無」者宗極之謂。凡人未至宗極，而可由教示之以宗極，以發信心。行者行坐忘數滅之工夫，以近此宗極。方此之時，是曰「向宗」。然向宗者未至。既得既至，乃可謂真悟。然則向宗者伏累，雖功日進，而非真悟也。

宗極者不分無二，謝曰宗極微妙。超乎象外，在於有表。於宇宙稱之曰實相，而非迷蒙滯有者所知。於衆生號之曰佛性，而非漸教之所能達。謝答琳曰，物有佛性，其道有歸，所疑者漸教。宇宙衆生之實體，蓋唯源於此妙一之宗

極耳。故又名爲一極。生公法華疏曰，三乘是方便，「佛爲一極」。蓋三乘者，亦方便，亦筌蹄耳。佛爲一極，則忘象之言，一極象外。而爲得意之說也。宗極妙一，與此宗極冥符之悟，自無有二。故劉虬曰，「忘象得意，頓義爲長」也。又謝侯答昺曰，孔老二教，「權實雖同，而用各異。昔向子期以儒道爲壹，應吉甫謂孔老可齊。皆欲窺宗，而況真實者乎。」此認孔釋所體無異，但於用有殊。因隨民情而立教故。而「道一而矣」，向應二子之齊孔老，實「窺宗」之言。在南朝玄風盛時，佛道儒諸家，類認其宗極亦曰本，相同。



而其高下，不過在能證此宗極與否。因體一，故南朝常有齊三教之言。辨宗論者，明示吾人以各教之宗極是一。如三乘只

有一而其所辨者，則只在定「求宗之悟」也。即頓漸之辨。

按謝侯頓悟之義，源出生公理不可分義。而其特點，則在折中孔釋之言，言極新穎。梁釋智藏和

武帝會三教詩云，「安知悟云漸，究極本同倫。」此亦由一極義，齊三教。北齊顏之推家訓歸心篇有曰，「內外

兩教，本為一體。漸極為異，深淺不同。」此雖引謝之言，而稍誤會其旨。蓋一極之體，依謝意，固內外教所同也。「漸」「極」者指漸學與

一極，均引謝氏之言也。

總而言之，生公頓悟，大義有二：（一）宗極妙一，理超象外。符理證體，自不容階級。支道林等謂悟

理在七住，自是支離之談。（二）佛性本有，見性成佛，即反本之謂。衆生稟此本以生，故闡提有性。反本

者真性之自發自顯，故悟者自悟。因悟者乃自悟，故與聞教而有信修者不同。謝靈運分辨頓悟與信

修多用生公之第一義。於第二義則無多發揮。謝曰：「心本無累，」又曰：「物有佛性，其道有歸。」謝答

王弘問難中，言及頓悟與信修之別，謂漸修者知假，亦可謂不知。王弘以其書送示竺道生。而生公乃

答曰，

以爲苟若不知，焉能有信。然則由教而信，非不知也。漸修亦非不知，此駁謝氏之答。但資彼之知，理在我表。

彼可以至我，庸得無功於日進。未是我知，何由有分於入照。豈不以見理於外，非復全昧。知不

自中，未爲能照耶。

知若自中，則豁然貫通，見性成佛。見解名悟。由教而信，則理在我表，尙不能見性。開解名信。頓悟漸修之分，

生公以爲應如此說。竺道生於讀謝論之後，而特補充此一義。可見其認康樂所言，尙未圓到，而「反

本爲性」之義，則自認其非常重要也。

慧觀漸悟義 竺道生既唱頓悟，一時爭執極烈，已見前。加入討論者甚多。按世說新語文學篇曰，

佛經以爲祛練神明，則聖人可致。原注曰，釋氏經曰，一切衆生皆有佛性，但能修智慧，斷煩惱，萬行具足，便成佛也。簡文云，不知便可登

峯造極。然陶練之功，尙不可誣。

簡文帝在泥洹佛性說流行以前，即已知成佛之難。謝康樂辯宗論謂釋氏聖道之遠，亦明其登峯造

極之不易也。生公死後，宋文帝嘗述頓悟。可見帝王於成佛之理，亦常研求。則朝野僧俗，討論此義之

極盛一時，亦不足怪也。

如涅槃無名論爲僧肇所作，則爲持漸以駁頓之最早者。但此論文筆力與不真空論等不相似，且頗有疑點，或非僧肇所作。（一）據肇論疏等，均謂此論中引及涅槃經。按肇死（四一四）在大經出世（四二一）及泥洹六卷本譯出（四一七至四一八）之前。（二）肇在什公逝後一年而亡。而其上秦王表中，引及姚興與安成侯書。按彼書中所言，似什公去世已久。（三）無名論十演中反駁之頓悟，顯爲生公說。而九折中所斥之漸說，則爲支公七住頓悟說。是作者宗旨贊成七住說，而呵彈大頓悟。據今所知，生公以前，無持大頓者。生公立說想在江南，且亦遠在肇死之後。（四）無名論非肇作，六朝人似無有言之者。但大唐內典錄有下列一條：

涅槃無名，九折十演論，無名子，（今有其論，云是肇作，然詞力浮薄，寄名烏有。）

按無名論，乃託言有名與無名之爭辨。則所謂無名子即指此論。若然則前人已疑者。（五）涅槃無名論雖不出肇公手筆。然要亦宋初頓漸爭論時所作。難差以下六章，其中有名主頓，無名主漸，反覆陳述，只陳理本無差，而差則在人之義。此外了無精意。取與諸漸家如王弘等所陳比較，辭力實浮薄，似非僧肇所作也。

反對頓悟之名僧，首稱慧觀。觀與生同遊匡山，並同往關中見什。還江南後，亦爲世所重。作漸悟論以抗生公謝侯。名僧傳鈔載三乘漸解實相一文，審其次序，當卽觀作。或並出漸悟論中。茲全錄而略論之。

論曰，問三乘漸解實相曰，經云，三乘同悟實相而得道。爲實相理有三耶。以悟三而果三耶。實相唯空而已，何應有三。若實相理一，以悟一而果三者，悟一則不應成三。答曰，實相乃無一可得，而有三緣。行者悟空有淺深，因行者而有三。

此相當於難差第八辯差第九之文。觀公答言亦持差別在人，與無名論之說相同。彼文繼曰，問曰，若實相無一可得，悟之則理盡，不悟則面牆，何應有淺深之異，因行者而有三。

此與責異第十之問相同。無名論所答仍謂差別在人。而此文答辭則實較切實。其文曰，

答曰，若行人悟實相無相者，要先識其相，然後悟其無相。以何爲識相。如彼生死之相，因十二緣。唯如來洞見因緣之始終，悟生死決定相畢竟不可得，如是識相非相，故謂之悟實相之上者。菩薩觀生死十二因緣，唯見其終，而不識其始，雖悟相非相，而不識因緣之始，故謂之悟實

相之中者。二乘之徒，唯總觀生死之法是因緣而有，雖相悟非相，不著於生死，而不識因緣之始終，故謂之悟實相之下者。名僧傳鈔說處道生傳中有「上乘智慧總相觀空，菩薩智慧別相觀空事，云云。當係就頓說辨此義。今不詳。」理實無二，因於行者照有明闇，觀彼諸因緣，有盡與不盡，故於實相而有三乘之別。

問曰，菩薩之與二乘既不窮因緣之始終，何得稱緣實相而得道。答曰，菩薩之與二乘雖不洞見因緣之始終，而解生死是因緣而有，知生死定相不可得，故能不染著於生死，超三界而得道。云云。

此言須先識其相，然後悟無相。菩薩與二乘，雖不能知其全，而究有所知。此說比涅槃無名論所言，實更進一層。又慧達肇論疏亦引觀之言一段，係駁辨宗論背南停北之喻。其文多訛誤，不甚可解。因其亦吉光片羽，並全錄以俟後考。

釋慧觀師執漸悟，以會斯譬云，發出嵩洛，南形衡，去山百里，髣髴雲嶺。路在嵩（崇）朝，岑巖遊踐。今發心而向南，九階爲髣髴，十住爲見岑，大舉爲遊踐。若以足言之，向南而未至。以眼言之，卽有見而未明。但弁（辯）宗者得其足以爲五度度。況漸悟者，取其眼以爲波若之，向南之行

而所取之義殊，猶不龜之能，而所用之功異之也。

觀公之意，大舉遊踐，雖在登峯之後，而足發嵩洛，南趣衡岳，自遠而近，以足言之，雖實未至。但以眼言之，則有所見。既有所見，即是有所悟。然則悟有階級，亦不可否認也。

竺道生之門下

道生之頓悟義，宋文帝極提倡之。嘗於生逝世後述頓悟義。沙門僧弼等皆設

巨難。帝曰：「若使逝者可興，豈爲諸君所屈。」文帝又招致道猷法瑗入京師。二人皆述生之頓義者。

(一)道猷乃吳人。初爲生公弟子。隨師之廬山。師亡後，隱臨川郡山。見新出勝鬘，披而嘆曰：「先師昔

義，闇與經同。但歲不待人，經集義後，良可悲哉。」因注勝鬘，以翼宣遺訓，凡有五卷。後宋文問慧觀

「頓悟之義，誰復習之。」答云：「生公弟子道猷。」卽勅臨川郡發遣至京。既至，卽延入宮內，大集義

僧，令猷申述頓悟。時競辯之徒，關責互起。猷旣積思參玄，又宗源有本，乘機挫銳，往必摧鋒。帝乃撫几

稱快。祐錄九道慈勝鬘序謂孝武帝於大明四年招猷，此從僧傳。孝武帝升位，尤相嘆重。乃勅住新安，爲鎮寺法主。大明六年勅吳興郡

致送小山釋法瑤至京，與猷同止新安寺，使頓漸二悟，義各有宗。孝武帝每嘆美猷曰：「生公孤清絕

照，猷公直轡獨上，可謂克明師匠，無忝徽音。」猷於元徽中卒。後有沙門道慈祖述猷義，刪其注勝鬘。

以爲兩卷。有序，見祐錄九。

(二)法瑗乃隴西人。遊學北方後，自成都東抵建業。依道場慧觀爲師。後入廬山守靜味禪。頃之刺史庾登之請出山講說。文帝訪覓述生公頓悟義者，迺勅下都使頓悟之旨重申宋代。何尚之聞而嘆曰：「常謂生公歿後，微言永絕。今日復聞象外之談，可謂天未喪斯文也。」文帝孝武帝均優禮之。明帝造湘宮寺，勅爲法主。注勝鬘及微密持經。論議之隙，談孝經喪服。南齊永明七年卒。

生公之弟子又有僧瑾。隱士沛國朱逮亦作建之第四子。少善老莊及詩禮。初事曇因，後從道生。宋孝武帝勅爲湘東王師。及王卽帝位，敬奉極厚。惟明帝末年頗多忌諱，犯忤而致誅戮者十有七人。瑾每匡諫，禮遂薄。後因周顒進言，使帝稍全宥犯者。詳僧傳。瑾以元徽中卒。

僧傳又謂龍光寺有沙門寶林。初經長安受學，後祖述生公諸義。時人號曰遊玄生。著涅槃記，及注(?)。異宗論。檄魔文。文載入弘明集。等。林弟子法寶。名僧傳鈔言亦龍光僧人。亦學兼內外。著金剛後心論等，亦祖述

生義。金剛後心，想卽論金剛以後皆是大覺。是其所述乃頓義也。僧傳又謂劉宋曇斌并申頓悟漸悟之旨。時心競之徒，苦相讎校。斌旣辭愜理詣，終莫能屈。斌曾學於小山瑤。瑤乃主漸者也。

劉虬與法京禪師 南齊時荊州隱士劉虬述善不受報頓悟成佛義當世莫能屈又注法華無

量義等。

法華注乃集注，見中論疏記。又文選注，曾引之。

講涅槃大小品等。其著作均佚。僅僧錄有其無量義經序。序首敘七時

判教，明施教依根器不同。次辨頓悟義，謂入空則其慧不二。評定頓漸之得失，以漸爲虛教，以頓爲實說，實具調和之意。其文有曰，

既二談分路，兩意爭途，一去一取，莫之或正。

此可見南齊時猶有頓漸爭也。虬評之曰，

自極教應世，與俗而差。神道救物，稱感成異。玄圃以東，號曰太一。罽賓以西，字爲正覺。東國明殃慶於百年，西域辨休咎於三世。希無之與修空，其揆一也。有欲於「無」者，既無得「無」之分。施心於「空」者，豈有入「空」之照。而講求釋教者，或謂會理可漸，或謂入空必頓。請試言之，以筌幽寄。立漸者以萬事之成，莫不有漸。堅冰基於履霜，九成作於累土。學之入空也，雖未圓符，譬如斬木，去寸無寸，去尺無尺。三空稍登，寧非漸耶。立頓者，以希善之功，莫過觀於法性。法性從緣，非有非無。忘慮於非有非無，理照斯一者，乃曰解空。存心於非有非無，境智猶



二者，未免於有。有中伏結，非無日損之驗。空上論心，未有入理之効。而言納羅漢於一聽，判無生於終朝，是接誘之言，非稱實之說。妙得非漸，理固必然。

故劉君之言，仍主頓義。而其大旨仍承生公之說。其序末曰，

今無量義亦以無相爲本。若所證實異，豈曰無相。若入照必同，寧曰有漸。非漸而云漸，密答之虛教耳。如來亦云，「空拳誑小兒，以此度衆生。」語出智度論。微文接麤，漸說或允。忘象得意，頓義

爲長。聊舉大較，談者擇焉。

虬有子之遴。之遴師後梁僧正法京。續傳習禪籍有傳。廣弘明集載其弔京法師亡書有曰，

頓悟雖出自生公，弘宣後代，微言不絕，實賴夫子。

按之遴自言從京五十餘年。則其父與京當爲故交。而虬之主頓恐亦得之於京也。京乃禪師，駐錫江

陵。其弟子智遠慧暲

二人續傳俱有傳。

並於陳隋之際遊建業荊州。京恐係以般若學者

劉書比之於什肇融恆林安生遠。

而行

定業。暲乃三論宗人，

係茅山明法師弟子。

陶練中觀禪法。

語出續傳。

而且楞伽禪師法冲曾從暲學。

法冲傳。

頓悟之義

與禪宗人發生關係，據史書所記，於此微見其端矣。

# 第十七章 南方涅槃佛性諸說

兩晉老莊教行，般若方等與之兼忘相似，亦最見重於世。及至羅什傳授三論，僧肇解空第一，般若之學，已登峯造極。夫聖人體無，然無不足以訓，乃漸以之有。肇公以後，涅槃巨典，恰來中國。於是學者漸羣趨於妙有之途，而真空之論，幾乎漸息。竺道生初精於般若，晚盛談涅槃。真空妙有，契合無間。其後涅槃大興，而般若衰歇。於是談者乃忘真空，而常墮於一邊。續僧傳載僧旻之言曰：「宋世貴道生，頓悟以通經。」經謂涅槃。齊時重僧柔，影毗曇以通論。論謂成實。據此，涅槃成實，相繼盛於宋齊。而中國法師之競談此二者，則多因其未免於有也。

**南方涅槃佛性諸家** 涅槃大經來自北涼。道生昌明其學。與生同時治此學者，名已見上章。然宋初已後，南方

涅槃固多出於道生，而直接來自北方者仍不少。(一)其屬於道生系統者，有寶林。住龍光寺，著涅槃記。下多見僧傳或

續傳。法寶。林之弟子，著金剛後心論，均附見生傳。道猷。隨生之子。道慈。猷弟子。僧瑾。生公弟子。法瑗。祖述生公頓悟義。愛法師。住白馬寺。集

說，當即僧宗。瑗弟子，又從斌濟二法師，著涅槃義疏。慧超。宗之弟。慧朗。集解引其言常述僧宗法瑤諸人之說。卽續傳僧韶傳之法朗，作涅槃集解，下詳。敬遺。集解引其

僧宗。僧傳法。法蓮集解引其記，述僧宗。（二）其曾學於北方不屬生公者，有慧靜吳興人，居剡。法瑤東阿僧慧靜遊歷伊洛徐兗，小山

法瑤乃其初學於南陽道律，後學於瑤。及靜林法師。慧亮東阿靜（原作靖）之弟子，集解引有僧亮之說，或即慧亮。僧鏡學於北，著泥洹義疏，或指六卷本。超進長安人。僧

鐘魯郡人。法安事洛邑白馬寺慧光為師。有涅槃義疏。寶亮事青州道明為師，有涅槃義疏。法雲光宅寺。慧約剡縣僧。曇準原為北方智誕弟子，後遊南京，有疏。

僧遷寶亮弟子，有疏。（三）系統不明者，有僧舍見宋書外國傳。僧莊荆州上明寺。曇濟作七宗論者。曇纖集解引其言，僧傳僧鍾傳附見。道慧

集解常引道慧記曰，或撰曰，或即僧傳慧隆傳附見之僧。僧籥上黨人。覺世北多寶寺。靜林多寶寺。慧定中興寺。僧慧曇順弟。智順事鍾山延賢寺智度為師，有疏。

智藏開善寺。梁武帝有疏。慧皎會稽嘉祥寺，有疏十卷。法令上定林寺。慧令集解引有彭城慧令之說。明駿不詳，集解多其按語。道琳富陽人。智秀

有疏。法智有疏。慧勇三論學僧。警韶白馬寺。寶瓊住彭城寺，著有疏。等。

佛性學說，為涅槃經之中心。諸家研求，多有異說。吉藏大乘玄論卷三，出正因佛性十一家。涅槃

遊意，說佛性「本有」「始有」共三家。元曉涅槃宗要出佛性體有六師。均正大乘四論玄義日僧光太

法師三論真如緣起謂此書慧均僧正作，則均正則非人名，猶慧令僧正稱為令正也。卷七則言正因佛性有本三家，末十家之別。雖各有殊異，而大致

相同。今以均正所傳為母，而以吉藏元曉所言為子，分附於均正各家之下。

均正即慧均僧正。本三家：

(甲) 道生法師 當有爲佛性體。玄論之第八家。當果爲正因佛性，古舊諸師多用此義。

(乙) 曇無讖原作此遠誤。法師 本有中道眞如爲佛性體。玄論於其所列之十一家外曰，

「河西道朗法師與曇無讖法師共翻涅槃經，親承三藏作涅槃義疏，釋佛性義，正以中道爲佛性。」

(丙) 瑤原作瑤望。法師 於上二說中間，執得佛之理爲正因佛性。遊意之第二解，障應作新。

安瑤師以衆生有得佛之理，爲正因佛性。

均正 末十家：

(一) 白馬寺愛法師 執生公義云，當果爲正因。宗要之第一師，當有佛果爲佛性體。

引文與均正大同。此是白馬寺愛法師述生公義。

(二) 靈根寺慧令僧正 執瑤原作瑤望。師義云，一切衆生本有得佛之理，爲正因佛性。玄

論之第九家，以得佛之理爲正因佛性。此義靈原作靈零。根僧正所用。

(三) 靈味寶亮即小亮。法師 眞俗共成衆生眞如佛理爲正因體。玄論之第十家，以眞

如原文如作諦，今據三論略章改正。爲佛性，此是和法師小亮法師所用。遊意之第一解爲靈味高高。

「高高」即「寶亮」之訛。其說則係梁武帝之說。但據均正，謂亮與武帝之說本屬同

氣，故遊意云然。

(四) 梁武帝 眞神爲正因體。玄論之第六家，以眞神爲正因佛性。宗要之第四師，

心神爲正因體，乃梁武蕭衍原作蕭焉。義。遊意以此爲靈味高高之說。「高高」乃「寶亮」

之誤。武帝說與小亮一氣，故遊意如此言。

(五) 中寺法安即小安。法師 心上有冥傳不朽之義爲正因體。又云同照提義也。玄論之第四家，

以冥傳不朽爲正因佛性。

(六) 光宅寺法雲 心有避苦求樂性義，爲正因體。玄論之第五宗，以避苦求樂爲正

因佛性，此是光宅原作澤。師一時所用。均正云，光宅亦常用亮師義云，心有眞如性，爲正體也。

(七) 河西道朗法師，及未有莊嚴寺僧旻與招提白瑛公等。衆生爲正因體。玄論之

第一家，以衆生爲正因佛性。未言爲何師之說，且謂道朗係以中道爲正因體。

宗要之第二師，現有衆生爲正因

體，是莊嚴寺旻原作是法師義。

(八) 定林寺僧柔開善寺智藏 (通) 則假實皆是正因。故迦葉品云，不卽六師，不離六

法。(別) 則心識爲正因體。玄論之第二家，以六法爲正因佛性，故經云，不卽六法，不離

六法。卽上之通。第三家以心爲正因佛性。卽上之別。

(九) 地論師 第八無沒識爲正因體。玄論之第七家，以阿梨耶識自性清淨心，爲正

因佛性。

均正又云，地論師曰，分別而言之有三種。一是理性，二是體性，三是緣起性。隱時爲理性，顯時爲體性，用時爲緣起性。

(十) 攝論師 第九無垢識爲正因佛性。均正云，上兩師同以自性清淨心爲正因佛性。

宗要第六師阿摩羅識真如解性爲佛性體。如經言，佛性者名第一義空。此真諦三藏之義。玄論之第十一師，以第一義空爲正因佛性。此北地摩訶衍師所用。

附 宗要之第五師，言阿賴耶識，法爾種子為佛性體。謂為「新師」等義。此當是唐代新法相宗師義也。

上列諸家中，(甲)(一)二者已於上第十六章論及。其中(乙)家實為吉藏及均正等三論宗自謂所祖之義。道朗之義，則難詳知。而(九)(十)及法相家言，則實非涅槃大經原屬之宗義也。茲就其餘諸師，論其學說之大要如左。

釋法瑤

釋法瑤，麗本高僧傳作珍誤。

姓楊，河東人。約生於東晉安帝之世。少而好學，尋問萬里。劉宋景平

中(約公歷四三六)南遊兗豫。貫極衆經，傍通異部。高僧傳本傳。有東阿人釋慧靜，少遊學伊洛之間，晚歷

徐兗。至性虛通，澄審有思力。著有涅槃略記。每法輪一轉，輒負帙千人。高僧傳慧靜傳。法瑤當在兗得聽東阿

靜公講。衆屢請覆述。靜嘆曰：「吾不及也。」高僧傳本傳。按科金剛鐔序云：「分大經章段，始於關內憑小

山瑤。」又法華文句一云：「河西憑當即關內憑。江東瑤取天親意，節目經文。」又百論疏云：「宋代道憑

法師，釋此論之元首也。瑤公等並採用為疏。」據此，瑤恐曾受業關內憑。慧靜為東阿人，稱為東阿靜。則關內憑自當為關內人。或曾入河

西，故亦善涅槃。憑即世傳什公門下八俊之一。高僧傳僧遠傳云，

時有沙門道憑，高才秀德，聲蓋海岱。

僧遠係在江北從憑受學，法瑤如爲憑弟子，或亦在江北也。

按三論略章云，小（原作冰）山瑤法師宗彭城憑法師解。是則憑曾住彭城，瑤或於彼地從學。

瑤元嘉中過江，沈演之特深器重，請還吳興武康小山寺。

本傳

演之字臺真，乃武康人。平生好讀老子，

日百遍，以義理業知名。

宋書六十三。

瑤居武康，每歲開講。三吳學者，負笈盈衢。有釋曇斌者，亦來從之。研訪

泥洹勝鬘，後爲宋代法匠。

僧傳

瑤在小山寺，首尾十有九年，自非祈請法事，未嘗出門。

本傳

但宋書王

僧達傳曰，

吳郭西臺寺多富沙門。僧達求須不稱意，乃遣主簿顧曠率門義劫寺內沙門竺法瑤，得數百萬。

按僧達於元嘉三十年（四五三）至孝建三年（四五六）爲吳郡太守，如竺法瑤卽小山釋法瑤，則彼

於此諸年中曾居吳也。

按宋初僧人不均姓釋，而僧傳每改爲姓釋。如僧傳所載與法瑤同居新安寺之釋道猷，祐錄九道慈勝鬘經序作竺道攸，可以爲證。

高僧傳曰：「瑤年雖

棲暮，而蔬苦不改，戒節清白，道俗歸焉。」名僧傳亦列之於高行傳中。或者瑤雖受施甚厚，而其自奉

則甚薄也。



晉末宋初，竺道生爲當時法匠，創大頓悟義。其同學慧觀持漸悟。謝康樂宋文帝亦服膺生公之學。謝侯作辯宗論，與僧俗難問往復。文皇招致道猷法瑗，使生公之微言復張。詳見上章。宋大明六年（四

六二）孝武帝寵姬殷貴妃薨，爲之立寺於青溪鷄鳴橋北。因貴妃子子鸞封新安王，故以新安名寺。

見建康實錄，宋書天竺傳及張融傳。又高僧傳僧達傳謂寺爲子鸞所造。勅名僧居之。先是文帝自臨川招生公弟子道猷下都，申述頓義。祐錄

九道慈厚言孝武帝召之入京。此從僧傳。至此年孝武又於吳興禮致法瑤。瑤蓋主漸。二人同被勅止新安寺。使頓漸二悟，義

各有宗。瑤至京師，便就講席。鸞輿降蹕，百辟陪筵。上見僧傳。釋曇斌當亦於其時止此寺，講小品十地。並

申頓悟漸悟之旨。而斌原曾從瑤聽講者也。見僧傳斌傳。計瑤於元嘉中過江，在小山最久，首尾共十九年。

中間或曾居吳之西臺。大明六年乃至京，住於新安。後於元徽中（四七三至四七六）卒，年七十有六。

按前廢帝殺子鸞，毀新安諸寺，驅斥僧徒。（四六五）明帝踐祚，勅令修復，並招還舊僧。宋書天竺傳。法瑤卒

時，當仍在新安寺。

高僧傳謂瑤著有涅槃法華小品勝鬘等義疏。按東阿靜公誦法華小品，注維摩思益，著涅槃略

記，小品旨歸。則瑤之學問得力之處，與靜公略相同。勝鬘乃元嘉十三年譯出。竺道生弟子道猷披讀，

歎其師之旨闡與經會，因爲註五卷。見祐錄九經序。法瑤亦作勝鬘義疏。蓋涅槃以外，此經爲佛性各家所必

研者。又據吉藏百論疏云，「瑤公等採憑法師釋百論意爲疏。」則瑤似亦曾爲百論作疏也。其所作

均佚。惟梁世涅槃集解，頗錄有法瑤之疏，而未注明爲何時人。但查其卷一引瑤有曰，

宗疑是宋字音無以譯其稱，晉言無以代其號。

依其以晉宋並言，則自爲小山寺法瑤也。按涅槃經遊意明涅槃義，引有隋師之說，審之卽出於上文集解所引之文中。隋字蓋瑤字之誤也。又瑤所作之疏，

科分章段，每爲後人稱述，已於上第十五章中敍及之。

法瑤之後輩，有太昌寺僧宗者，幼爲法瑗弟子。後又受道於斌濟二法師。善大涅槃及勝鬘維摩

等均講近百徧。每講，聽者近千。妙辯不窮，應變無盡。魏孝文帝遙挹風德，屢致書請開講。齊世祖不許

外出。建元三年（四八一）卒，年五十九。先是有北方法師曇準續傳作準。聞宗善涅槃，特來觀聽。可知僧

宗在宋齊之際，極爲知名。按涅槃集解廣引僧宗，且常載慧朗敬遺法蓮述宗之說。慧朗並述及法瑤

之言。可見瑤宗二師爲人所重視也。

自竺道生多發「珍怪之辭」，而義海大起波瀾。釋法瑤者，蓋生公學說之敵人也。蒐輯佚文，法

瑤與生公相異之點，約有三。一佛性，二漸悟，三應無緣也。茲分別略述之。

唐初均正大乘四論玄義卷七，言古今論佛性體相，有本三家末十家之異。本三家者，一爲道生

法師，執當有爲佛性體。二爲曇無讖法師，執本有中道真如爲佛性體。

原文作曇此遠。但吉藏大乘玄論第三，言河西道朗承曇無讖作涅槃義

疏，以中道爲佛性。所言恰與均正記載相合。故知曇此遠乃曇無讖之誤。

三爲望法師義。其文曰，

三於生讖原文作遠今改之間，執云，得佛之理爲佛性。是望法師義也。

望法師乃瑤法師之誤。水經注穀水篇言及洛陽望先寺，據迦藍記乃瑤光之誤，是其確證。又涅槃經

遊意說本有始有共三家。第一靈味寶亮原作高高今改正之說。第三爲開善義。而於其第二師曰，

次有障安瑤師云，衆生有成佛之道理。此理是常，故說此衆生爲正因佛性。此理附於衆生，故

說爲本有也。

障安者應作新安。晉書六十四道子傳章安太守孫泰，在孫恩傳中作新安太守。可以推知障安卽章

安之訛，亦卽新安也。查涅槃集解卷十八解貧女人喻，引瑤有曰，

衆生有成佛之理。理由慈惻，爲女人也。成佛之理，於我未有用，譬貧也。

同卷又曰，

佛性之理，終爲心用，雖復暫爲煩惱所隱。

受教之徒，聞見佛性，方生信解。身中乃有此之勝理，生奇特想也。

又卷七引法瑤說理是常。如曰，

常理既顯，方知昔旨。旨在於常，譬在水下也。

法瑤以理爲正，因佛性。此理是常，是本有，是以理釋本體也。法瑤釋涅槃云，妙絕於有無之域，玄越於名數之分。慧達肇論疏引此語，分字作表。謂爲埤法師語，埤字乃瑤之誤。且則常理顯時，自超於萬惑之外，而理顯卽是證體也。法瑤之

後，涅槃名師僧宗曾受道於曇斌，而斌會問學於瑤。亦言「理」爲佛性。集解引其言曰，

佛性是理，不斷此也。卷十四。

性理不殊，正以隱顯爲異。卷十九。

與理冥符，是出世之法也。卷四十五。

佛性之理，萬化之表，生死之外。卷四十七。

第二分 第十七章 南方涅槃佛性諸說

性理是常，衆生以惑覆故。卷五十四。

非色者，理絕形色也。卷五十五。

但集解又引宗言曰，「正因者卽神明。緣因者卽萬善。」卷五十七。又曰，「言此神明，是佛正因。」

卷六十六。據此則僧宗似以神明爲正因。但詳究其所謂神明爲正因者，乃以佛性之理，不離因地神明。故如其言曰，

今答言不離因地神明而有，故言有耳。卷十九。

正以正因佛性不離因地神明，故言住因中耳。卷十九。

夫死生之中雖云無我，而性理不亡，神明由之不斷。卷二十。

下答以覺了神慧體相不改爲性也。本有天真之理，在乎萬化之表，行滿照周，始會此理。不離神慧，而說性也。卷五十四。

本有天真之理，在乎萬化之表。只以其不離因地神明，故假言住於陰中。其實若言真實之我，住生死之中，常而不滅，則爲常見。卷二十。然性理不亡，在生死之外，體相不改，神明由之不斷。若人行滿照周，始

會此理。故僧宗曰「不離神慧神明智而說性」者，即明不離神慧之理，是佛性也。

梁時靈根寺慧令僧正亦執理爲佛性。四論玄義記末十家之二曰，

第二靈根令正執望師義云，一切衆生本有得佛之理爲正因體，即是因中得佛之理，理常也。取兩文爲證。一者師子吼品云，佛性者十二因緣，名爲佛性。何以故，一切諸佛以此爲性。此明正因性而言諸佛以此爲性，故證知因中有得佛之理也。二者亦師子吼菩薩問言，若一切衆生已有佛性，何用修道。佛答，佛與佛性，雖無差別。而諸衆生悉未具足。此正自有性而無佛，故言未具足。亦簡異木石等無性也。

大乘玄論三述談佛性有十一家。其第九家以得佛之理爲正因佛性。且曰，此是零根零字。僧正所用。可見法瑤之說，從者甚多。集解卷十八引梁智秀，亦有「性理無二」之言，開善亦用理說佛性，下詳。宜可別於竺道生義外，卓然成家。按玄論又評理爲佛性曰，

此義最長。然闕無師資相傳。學問之體，要須依師承習。今問以得佛理爲正因佛性者，何經所明，承習是誰。其師既以心爲正因佛性，而弟子以得佛理爲正因佛性者，豈非背師自作推畫

耶。故不可用也。

此文最可注意。蓋周易原有窮理盡性之說。晉代人士，多據此而以理字指本體。佛教學人如竺道生，漸亦襲用。似至法瑤而其說大昌。用其義者不少。吉藏亦贊美其義「最長」。但初無佛經明文，可作根據也。此於中國哲學理論之發展有甚深之關係，學者所當詳研也。

釋法瑤不但談佛性與竺道生不同，而其主張漸悟，則尤與生公學派立異。原夫頓漸之論，出於三乘十地之討論。詳上章。而尤以十地之解釋爲尤要。支道林分見理與證體爲二。謂七地始得無生，是

時已悟理。但至於十地，金剛心現，乃證體而作佛。故劉虬曰，支公之論無生，以「七住爲道慧陰足，十

住則羣方與能。」是謂悟可在七地，後世稱之爲小頓悟。竺道生合悟理與證體爲一。主「理不可

分。」謂「理唯一極，」「窮理乃睹。」故必至十地乃可言悟。後世因號爲大頓悟。法瑤蓋猶用支公

舊說。慧達肇論疏，稱僧肇師支道林道安慧遠「捶法師」執小頓悟。碩法師三論遊意義，謂「一肇

師，二支道林師，三真安捶師，四邪通師，五理山遠師，六道安師，」爲小頓悟之六家。此中理山遠卽廬

山慧遠。邪通師不詳。「捶師」與達疏之「捶法師」均瑤師之訛，而真安亦新安之誤也。達疏引瑤

說云，

三界諸結，七地初得無生，一時頓斷，為菩薩見諦也。

此與碩法師所述小頓悟義相同。涅槃集解雖未廣鈔瑤師此說，唯其卷十五引有瑤公十地三住處之說，可相發明。然吾人觀於

宋孝武帝召法瑤入京，與生公弟子道猷同止新安寺，使頓漸二義各有所宗。則法瑤師為漸悟家，可以知矣。

竺道生曾撰應有緣論，而釋法瑤則主應無緣。慧達肇論疏云，

生法師云，感應有緣。或同生苦處，共於悲愍。或因愛欲，共於結縛。或因善法，還於開道。故有心而應也。埤法師盛說無緣。引盧舍那為證。一切諸佛身同一盧舍那。但於迹中異，故彼此不同耳。

佛性義在釋體。漸悟義在明證體之由。而感應義則在說體用關係。佛之應化乃就用言。然用不離體。故如一切諸佛同一盧舍那。但只是迹上有異，而有應之不同。如肇論所謂「言用則異，言寂則同」也。均正四論玄義六有云，



安肇二師與搖法師云，聖人無心而應。

慧達之「捶法師」，均正之「搖法師」，同係法瑤之訛。其所謂無心而應，亦即應無緣。蓋凡人之知取相，故有知有心。相生即緣法，緣法非真。聖人則無知，齊是非，忘彼我，而其應無心也。肇公般若無知論，釋此最妙。均正謂瑤之旨與肇同，則其說大概，可推知也。按廣弘明集載梁昭明太子解法身義，言至人不應，而衆生注仰蒙益。亦主應無緣說，可參看。

釋寶亮

釋寶亮，約生於宋元嘉之世。先是宋有僧道亮，曾擯居廣州，在寶亮之前。故世稱道亮

爲廣州大亮。

參看三論玄義卷五。

而寶亮爲靈味寺小亮也。本姓徐，先世避地東萊掖縣。亮年十二出家，師青州

道明法師。明亦義學之僧，名高當世。亮就業專精，聞一無失。具戒之後，受師之言，觀方弘化。年二十一年，南至建業。約在宋孝武帝時。居中興寺。袁粲見而異之。與道明法師書曰：「頻見亮公，非常人也。」「天下之寶，

當與天下共之。非復上人之貴州所宜專也。」自是學名稍盛。及本親喪亡，路阻不得還北。因屏居禪

思，杜絕人事。齊竟陵文宣王躬自到房，請爲法匠。亮不得已而赴。文宣接足恭禮，結菩薩四部因緣。後

移憩靈味寺。於是續講衆經，盛於京邑。講大涅槃凡八十四徧，成實論十四徧，勝鬘四十二徧，維摩二

十徧，其大小品六徧，法華十地優婆塞戒無量壽首楞嚴遺教彌勒下生等亦各近十徧。黑白弟子三

千餘人。諮稟門徒常盈數百。亮爲人神情爽岸，俊氣雄逸。及開章命句，鋒辯縱橫。其有問論者，或豫蘊重關。及亮之披解，便覺宗旨渙然，忘其素蓄。梁武奉佛，以亮德居時望，亟延談說。亮任性率直，每言輒稱貧道。帝雖意有間然，而挹其神出。天監八年五月八日，勅亮撰涅槃義疏。九月二十日訖，得十餘萬言。武帝親爲製序。文見涅槃集解卷一，及高僧傳本傳。亮以天監八年（五〇九）十月四日卒於靈味寺，年六十六。周興嗣高爽，並作碑文，刻於兩面。弟子法雲等又立碑寺內。文宣圖其形像，在普弘寺。以上見僧傳。其所撰涅槃義疏，散見涅槃集解中，故其學說猶可窺見。

吉藏大乘玄論三曰，

第十師以真諦爲正因佛性也。（中略）此是和法師詳未亮法師所用。

按日本續藏經中有大乘三論略章一書，係日本僧人摘錄吉藏學說要義而成。其中所列佛性說有十家，與玄論卷三相同。惟「真諦」爲正因，乃作「真如」。蓋現存本玄論之「諦」字乃「如」之誤。均正玄義卷七所述之寶亮義，亦只言「真如」，可以爲證。其文曰：

第三靈味小亮法師云，真俗共成衆生真如性理爲正因體。何者，不有心而已，有心則有真如。

性上生故。平正眞如正因爲體。苦無常爲俗諦，卽空爲眞諦。此之眞俗，於平正眞如性上用故。

眞如出二諦外。若外物此指木石。者雖卽眞如，而非心識，故生已斷滅也。

寶亮之意，以爲無我之說，偏而失中，乃小乘義，並非圓教。集解二涅槃大經，理無不該。卷十而今教之

與，乃在開神明之妙體也。卷一自序文。神明妙體，卽謂佛性。佛性之體者，妙質恆而不動，用常改而不毀。無

名無相，百非不辨。卷一自序文。百非不辨，故非有非無。「有」謂世俗生死，「無」謂眞諦涅槃。故亮曰，集解所引。

此下第二重明實相中道也。若直談昔教，小乘外道之偏教。偏取生死空有爲實。若就今經，涅槃經。爲語，乃

識神明妙體，眞如爲實。知金剛心已還，必是苦空無常。佛果必是常樂我淨。若作如斯之解，便

於兩邊皆得實義，成中道行。所以然者，生死體空者二亦從本來無二無別。涅槃體如，如亦本來

無相。此是體識諸法實相之理也。然此中所明唯斯一途，下所歷事雖多，然其義要，亦不復異

也。

夫生死之與體空，本來無二。然實兩邊，執其一邊，則失圓致。亦卽不能顯神明妙體之眞如性。故曰如

謬解在心，則不能得此常樂我淨。向來明此因果性卽不離十二因緣，使物情識理，不此外覓法。卷五十四。

故真俗二諦共成一真如之法。亮又曰，卷二十九。

佛性雖在陰界入中，而非陰所攝者，真俗兩諦乃是共成一神明法。而俗邊恆陰入界，真體恆無爲也。以真體無爲，故雖在陰，而非陰所攝也。體性不動，而用無暫虧。以用無虧，故取爲正因。若無此妙體爲神用之本者，則不應言雖在陰入界中，而非陰入所攝也。故知理致必爾矣。

真俗不相外，而共成一神明真如法體。故亮曰，卷一。

談真俗兩體本同，用不相乖。而開去俗盡真彰，洞然朗照，故稱爲佛。

亮師於俗盡真彰之旨常有發揮。如曰，

真法者，法若不真，不名爲實。故知神明妙體，非僞因所生。理相虛寂，過有言之表。唯斯一法，可稱真而實也。卷二十九。

世諦雖復森羅，於顛倒者，常有也。於無惑者，常空，未嘗有也。若以佛而取，恆是一諦。然至佛之時，乃至衆生是夢，於如來終日不有也。有無可有，無無可無，寂然無相，故於佛盡是第一義也。

卷二十九。

此均似言真如之性屬於第一義。但迹亮公之意，實言真俗體一。一切世諦於如來盡是第一義諦。所謂偽謝真彰者，乃相對而言。故言今真乃遣昔空。亮曰，卷五十三。

第一義諦者，信神明妙體真如之第一。故知今教所明真者，非昔教之性空。

亮又曰，卷三十，二。

此下約凡聖二人以辨二諦，明有假有之有，無實有可得也。無是因緣之無，亦無無可得也。稱此二理而解者，則出世之人，名第一義也。若世人所說者，言有便云性有，言無便謂斷滅。則是無虛謬，俱不著理。故於此人，悉名世諦。

實則神明妙體，超乎有無。執無貴空，兩均俗諦。佛性對此，而曰第一義諦。就用而言，真俗有異。即體而談，真俗不殊。實則寶亮之真如佛性，亦超乎真俗二諦以外也。

神明妙體，絕於生死，恆常不動。故古來謂亮公之談佛性主張本有。吉藏涅槃遊意云：

本有義……古來有三解，第一靈味寶亮，原作高。生死之中已有真神之法，但未顯現，如蔽黃

金（下略）

此義雖似卽梁武帝神明成佛之說，但與小亮並無不合。故均正言梁武帝「仍小亮氣」也。但按寶亮會曰，卷二十。

佛性非是作法者，謂正因佛性，非善惡所感，云何可造。故知神明之體，根本有此法性爲源。若無如是天然之質，神慮之本，其用應改。而其用常爾，當知非始造也。若神明一向從業因緣之所構起，不以此爲體者，今云何言毒身之中，有妙藥王，所謂佛性，非是作法耶。故知據正因而爲語也。若是果性，則毒身之中，理自無也。

此言佛性本有，而神明妙體，超出有無，原非實物。故亮有曰，「涅槃無體，爲衆德所成。」一卷由此可見其所謂神明之體，乃是眞如，卽是本體，而非暫住生死之我。此義亮雖未見多所發揮，然其說與梁武帝所持之義殊異，待下論之。

神明妙體，向在衆生，此簡木石無性。故均正述亮說曰，  
若外物者，雖卽眞如，而非心識，故生已斷滅也。

心識與木石，均卽眞如。然心識實恆常，而木石斷滅也。

神明妙體，向在衆生，如毒身之中，有妙藥王。卽此妙體，說爲正因。然世俗之見，謂毒身爲體，而妙藥寄在其中。然佛性與五陰身則不然。蓋佛性是體，而五陰非體也。故亮曰：卷五十三。

當知衆生五陰依正因性有。非是正因性依五陰有。然此中推檢與勝鬘經明義，「一種生死依如來藏有也，非如來藏依生死故。」得知文義微證，理皎然矣。

神明妙體，雖在衆生，然須緣而發。故正因須待緣因。亮曰：卷五十三。

凡夫愚癡，無有智慧。聞佛說衆生身有佛性。謂言此五陰身，卽時已有一切種智，十力，無畏，不假修行，臥地自成，責佛現有。此不當，是無道用心。然衆生之身，卽時乃有正因。要須積德修道，滅無明障。闇黑都盡，佛性方顯。緣具之時，爾乃有用。其事如筌篲，要須衆緣具，故聲方出耳。

神明妙體卽衆生所具之眞如性，此爲正因。而積德修道爲緣因。但亮有時似謂此正因之體，本有避苦求樂之用，而非善惡所感。其釋四種佛性曰：卷十八。

佛性有四種，謂正因，緣因，果，及果果也。四名所收，旨無不盡。緣正兩因，並是神慮之道。夫避苦求安，愚智同爾。但逐要用，義分爲二。取始終常解，無興廢之用，錄爲正因。未有一刹那中無此

解用，唯至佛則不動也。故知避苦求樂，此之解用，非是善惡因之所感也。以勝鬘云，「自性清淨心」也。師子吼品云，「一種之中道」也。而此用者，不乖大理，豈非正也。緣因者，以萬善爲體，自一念善以上，皆資生勝果。以藉緣而發，名爲緣因也。然此解者，在慮而不恆，始生而不滅，則異於正因也。若無此緣助，則守性而不遷，是故二因必相須相帶也。若緣因之用既足，正因之義亦滿，二用俱圓，生死盡矣。金剛後心，稱一切智，轉因字果，名爲果性也。果果者，對生死之稱也。於衆德之上，更立總名，涅槃無體，果果佛性，乃衆德之總名也。名大涅槃。以果上立果，名果果也。更無異時，但義有前後耳。若論境界性者，其旨則通。但是緣助，不復別開也。

此文所言正緣二因俱就其用說。而避苦求安，則真如性體本有之用。故爲正因之用。其關係頗爲重要。因此而有「避苦求樂」爲正因佛性之說。

均正玄義曰，

第六光宅雲法師云，心有避苦求樂性義，爲正因體。如解皆或疑背惑之誤。之性，向善提性，亦簡異木石等無性也。故夫人經指勝鬘經。云，衆生若不厭苦，則不求涅槃。義釋云，以此心有背原作生皆。



死之性，爲衆生之善本故，所以爲正因。亦是出二諦外。又于時用師亮師義云，心有眞如性爲正體也。

據此光宅法雲常用其師亮師以「心有眞如性爲正體」之說。但有時並採用避苦求樂之說。吉藏

玄論亦云，

第五師以避苦求樂爲正因佛性。一切衆生，無不有避苦求樂之性，卽以此用爲正因。然此釋復異前以心爲正因之說。第三家。今祇以避苦求樂之用，爲正因耳。故經云，若無如來藏者，不得厭苦樂求涅槃。故知避苦求樂之用，爲正因佛性也。

吉藏復破此曰，

勝鬘經曰，若無如來藏者，不得厭苦樂求涅槃者，此正明由如來藏佛性力故，所以衆生得厭苦求樂。何時明厭苦求樂，是正因佛性耶。彼師云，指當果爲如來藏，以有當果如來藏故，所以衆生得厭苦求樂者，不然。性品云，我者卽是如來藏。如來藏者卽是佛性。明佛性本來有之，如貧女寶藏。何勞指當果爲如來藏。且當果體猶尙未有，而能令衆生厭苦求樂，豈非是漫語者。

哉。若據人證者，舊來誰作如此釋。此是光宅原文作澤法師，一時推畫，作如此解。經無證句，非師所傳，故不可用也。

按法雲原爲寶亮弟子，亮師死後，法雲並爲之立碑。其關切可想。亮公有神明妙體，有避苦求樂之用之說。然神明妙體，則認爲正因。避苦求樂，則未言爲正因。均正吉藏所傳光宅之說，殊與其師稍有不合。又當果之說自亦亮所未言。但元曉涅槃宗要所言，頗與二師所傳不同。其文曰：

第三師云，衆生之心，異乎木石，必有厭苦求樂之性。由有此性，故修萬行，終歸無上菩提樂界。故說心性爲正因體。如下文言，一切衆生悉皆有心。凡有心者，必當得成阿耨菩提。夫人經言，若無如來藏不原作下得厭苦樂求涅槃故。此是光宅法師義也。

據此光宅實以心性爲正因體，而厭苦求樂則爲心性之用。因此用而心性異於木石，可修行成道。均正謂光宅以心有避苦求樂之性爲正因體。又另用其師亮師之說以心有真如性爲正體。分光宅之說爲二，實則二說，固原爲一義也。

由上所言，靈味光宅同以神明之體爲正因佛性。而又謂其有厭苦求樂之用。因此用而能修道。

則此用固亦得佛果之因也。而靈味且云，「此用不乖大理，豈非正也。」已見上引。則似竟謂之爲正因矣。其說可謂牽強。光宅之說，如元曉所傳亦可如是解。宜乎均正吉藏謂光宅以避苦求樂爲正因也。惟吉藏謂此說舊來所無，則不知光宅固述其師說也。又勝鬘經之末有曰，「若無如來藏者不得厭苦樂求涅槃。」是固可解爲生死苦樂，均爲所厭。而求者乃涅槃靜寂之樂。常樂我靜之樂。但靈味光宅所言均頗顛倒。吉藏勝鬘寶窟破之甚善。其文曰，

靈味亮原作涼，一作淳。師云，是理知厭苦求樂，故終能反，異於木石，由有佛性故耳。用此厭苦求樂之

心，爲正因佛性。由之得佛。此仍以心爲正因體。于時又有光宅師，以厭苦求樂爲正因。此直不以心爲正因體。但厭苦

求樂，是功德性。極至金剛心得佛時，則無。今謂文意悉不爾。但明有佛性，故得厭苦求樂。無佛性，不得厭苦求樂。不用厭苦求樂以爲佛性也。

總之亮師之說，本以眞俗共成衆生眞如性理。所謂神明妙體。爲正因體。但又嘗據勝鬘之言，而於體上

立避苦求樂之用。其立說本牽強。且文中並有「此用是正」之語，其意雖原未必以之爲正因，但極易生此誤會。光宅據此立說，或行文更不謹慎，致世人相傳，彼曾立避苦求樂爲正因體之說。實則二

師均主心神之體爲正因佛性與梁武帝之說有相似也。

梁武帝 梁武帝博覽羣書，於儒教製作甚多。隋志著錄自周易講疏，至孔子正言，共十種，一百十七卷。但尙有隋志失載者。於道家有老

子講疏六卷。隋志於釋教則特重般若與涅槃。其注解大品經序。見祐錄有曰：「涅槃是顯其果德，般若

是明其因行。」並舉二經，該攝佛法，可見其宗旨也。續傳義解篇曰：武帝注解涅槃，情用未愜，重申大品，發明奧義。天監八年（五〇

九）勅寶亮作涅槃義疏，並爲製序。十一年（五一）注解大品般若。可見其於二經，早即皆致力研

求也。茲列武帝佛教撰述於下：

制旨大涅槃經講疏十帙合目百一卷。廣弘明集載有昭明太子謝勅寶講疏啓。太子卒於大通三年。（五二九）

大品注解五十卷。祐錄十二法苑集目錄，有皇帝注大品經記。續僧傳寶唱傳謂有五十卷。廣弘明集陸雲御講般若經序謂注釋大品在天監十一年。並謂自茲以來，躬自講說。

三慧經講疏此即大品經第七十品。帝特分出。於大同七年（五四）講之。（見陸雲此即大品經第七十品。帝特分出。於大同七年（五四）講之。（見陸雲

淨名經義記已上均見梁本紀。按武帝所說號爲「制旨義」，上二書題，當均有制旨二字。

制旨大集經講疏二帙十六卷。廣弘明集載有昭明太子謝勅寶講疏啓。

發般若經題論義並問答十二卷。開題見廣弘明集。又同書載蕭子顯御講摩訶般若經序，謂中大通七年（五三五）癸丑二月己未朔二十六日甲申至同泰寺講般若經。此論義

及問答當是當時所記。按癸丑二月己未朔在  
中大通五年（五三三）。原作七年字有誤。

祐錄十二法苑目錄載皇帝後堂講法華，誌上問難。（此事不見於僧傳保誌傳。）或武帝亦有法  
華講疏。又廣弘明集載梁武斷酒肉文，並敘其事。則帝嘗據涅槃楞伽以明僧人常禁絕肉食。

武帝深重涅槃之學，作疏並自講。續傳寶海傳。當時寶亮智藏為涅槃法匠。帝勅亮撰疏。又請藏講說，

親臨聽焉。續傳寶藏傳。蓋自北涼大經出世以來，智嵩道朗並各作疏。參看釋老志。而道朗之疏，後人尤依之傳

習。大乘玄論卷三所言。繼則中州早有東阿靜之記。江南首稱竺道生之疏。再後而南方注疏甚多。至梁時武帝，

於是乃勅撰涅槃集注。續僧傳寶唱及僧韶傳云，帝勅建元僧朗亦作法朗集注此經，寶唱助之，成七十二

卷。按今存有涅槃經集解七十一卷，係集十餘師注疏而成。其卷一首列所採集諸家注疏序文目錄。

此乃序文之目錄，非全書所引家數目錄。 文曰，

皇帝為靈味寺釋寶亮法師製義疏序，

道生法師 僧亮法師 法瑤法師

曇濟法師 僧宗法師 寶亮法師

智秀法師 法智法師 法安法師

## 曇准法師

此十法師經題序，今具載（下略）

檢卷一中具載武帝及十法師序文，故卷一中首有序文十一篇。而書中所引除十師外，則尚有多人之注疏。如曇纖曇愛道慧慧朗敬遺法蓮慧令等，並嘗附以明駿之按語。如武帝序文下注云，

明駿按，謹寫 皇帝爲靈味寶亮法師製。

據此明駿，雖未詳何人，但亦在武帝時。續僧傳稱帝勅僧朗撰集注七十二卷，今集解爲七十一卷，當是失去總目一卷。蓋卽帝勅撰之書也。東域錄著錄集解爲七十二卷，並注言「共十法師，僧朗奉勅注」，可以爲證也。日本續藏題此爲寶亮撰實誤。亮之疏只十餘萬言，今書字多數倍也。至若明駿，則或係與僧朗寶唱共撰集注人之一也。

元曉涅槃宗要云，

第四師云，心有神靈不失之性。如是心神已在身內，卽異木石等非情物。由此能成大覺之果，故說心神爲正因體。如來性品云，「我者卽是如來藏義，一切衆生悉有佛性，卽是我義。」師子吼中言「非佛性者謂瓦石等無情之物。離如是等無情之物是名佛性故。」此是梁武蕭

衍原作天子義也。  
簫焉

均正四論玄義卷七云，

第四梁武蕭天子義，心有不失之性，真神爲正因體。已在身內，則異於木石等非心性物。此意因中已有真神性，故能得真佛果。故大經如來性品初云「我者卽是如來藏義，一切衆生有佛性，卽是我義。」卽是木石等爲異，亦出二諦外，亦是小亮氣也。

梁武帝之學說，見於弘明集之立神明成佛性義記，武帝撰文，沈續序注。及廣弘明集之淨業賦。隋志樂部著錄武帝撰淨

樂賦三卷，今存者不全。而現存賦序中，「小人道長，」至「各執樞軸」二句中，有文一段。係道宣所加。又帝作賦時，已在晚年。據序文可知。其旨首在分神明有「性」與「用」之二方面。參看沈就心神之性言，以不斷爲精。精者以其不斷，非謂同草木腐化。不斷故必終可歸妙

果。妙果常住，卽言其性不斷。故曰衆生皆有佛性。衆生簡木石等。但性雖不斷，而精神如涉行未滿，則不免於

無常。無常者謂生滅。前滅後生，剎那不住。蓋吾人心識隨境而動，外有境界，內心與之攀緣。境界既流轉不住，則與之俱往之神，前心必異後心。然其先後相異，乃心之外用。而就其性言，則固仍湛然不移

也。上據成佛義記，及沈注。因此武帝乃引儒經以實其說。淨業賦曰，

禮云，「人生而靜，天之性也。感物而動，性之欲也。」有動則心垢，有靜則心靜。外動既止，內心亦明。始自覺悟，患累無所由生也。

就生性言，湛然常靜。就其用言，感物而動。若心息外構，則內識自明。由是而無明轉變成明。此乃引如來性品中語。

乃修行以至大覺。是故一切衆生可以成佛。按武帝有中庸講疏，隋志著錄一卷。今佚，不詳其說。然中庸誠明

之體，天命之性，帝或取以比附其所謂立神明之說。中庸一篇前人罕有注意者。在帝前，戴顓有中庸傳、隋志著錄。帝

或有見於此，而有所發揮歟。

夫心爲用本，本一而用殊。用殊故自有興廢。生滅本一，謂本性是一。故原非無常。自衆生言之，均有此一

本。一本者，卽無明神明。尋無明之稱，非太虛之目。無明者謂邪明，非無心，如太虛也。土石無情，亦非無明之謂。土石無心，故

無佛性。然無明者，乃因外境污染，故神明不免於惑。凡人感物而動，患累羣生。故其本性蔽於無明。識慮

之體應明，而因染塵垢體上不免有惑。惑慮不知，故曰無明。神旣不明，則逐塵溺俗。淨業賦曰，

如是六塵，目之於色等。因障善道。方紫奪朱，如風靡草。抱惑而生，與之偕老。隨逐無明，莫非煩惱。輪

迴火宅，沉溺苦海。長夜固執，終不能改。迺否相隨，災異互起。內懷邪信，外縱淫祀。排虛枉命，蹶



實橫死。妄生神祐，以招福祉。前輪折軸，前車覆軌。殃國禍家，亡身絕祀。

按蕭齊竟陵王子良樂於勸善，思以佛法化民成俗。詳見第十因作淨住子。武帝之淨業賦，實脫胎於子良之書。其命意同以治國齊家爲務。淨住子勸人曰：「病生滅之無窮，慕我淨之恆樂。」又曰：「今者雖稟精靈，昏惑障重。將由罪業深厚，煩惱牢固。」又曰：「是故行人常一其心，不令動亂。微起相見，卽自覺察，守獲六根，不令塵染。」而其書之末略曰：「一切衆生，皆有佛性。佛爲醫王，令得解脫，心常無礙，空有不染。」武帝之旨與之符契。帝原在竟陵門下，所受影響似甚深。其行事與學說因多相同也。  
武帝重般若，似亦得之竟陵，下詳。

神明性本虛靜不昧，而無明神明則有生滅。生滅者僅其異用，而爲無明所蔽之心義則不改。沈注云，所謂用有興廢體無生滅者也。故不能因其用異，便謂心隨境滅。武帝證神性之不遷曰：

何以知之。何以知神明性不遷。如前心作無間重惡，後識起非想妙善。善惡之理大懸，而前後相去甚迥。

斯用果無一本，安得如此相續。是知前惡自滅，感識不移。後善雖生，關心莫改。故經言，若與煩惱結俱者，名爲無明。若與一切善法俱者，名之爲明。豈非心識性一，隨緣異乎。故知生滅遷變，

酬於往因，善惡交謝，生乎現境。而心爲其本，未曾異矣。以其用本不斷，故成佛之理皎然。隨境遷謝，故生死可盡明矣。沈注曰，成佛皎然，狀其本也。生死可盡，由其用也。

武帝證明神性不斷，本以起信。蓋當世之不信法者，多謂神明斷滅，曷能成佛。佛既不能成，則世間何曾有佛。故武帝勅答臣下神滅論曰，「有佛之義既躡，神滅之論自行。」由是可知武帝作文動機，原在反駁范縝輩神滅之論。其文宗旨則在證人之可以成佛。故題曰立神明成佛義。其所持佛性之真義，當於此處求之。

武帝佛性之真義，實即可謂之爲常人所言之靈魂。就心理現象而執有實物。其所陳義固甚淺顯。按宋宗炳因慧琳何承天等不信神之不滅，而作神不滅論，又名明佛論。其旨亦在明神性常住而隨緣遷流。若能漸修，可以成佛。武帝所證，亦不出此。故其勅又有曰，

觀三聖設教，皆云不滅。其文浩博，難可具載。止舉二事，試以爲言。祭義云，「唯孝子爲能饗親。」禮運云，「三日齋，必見所祭。」若謂饗非所饗，見非所見，違經背親，言語可息。神滅之論，朕所未詳。

此直謂神明卽所祭之鬼物。其所會心於涅槃大經之義者，固甚淺薄。昔竺道生曰：「生死中我，非佛性我也。」今武帝曰：經云，我者卽是如來藏義，一切衆生悉有佛性，卽是我義。似其所言爲佛性我。然觀上所論，實仍只爲流轉生死之我，亦卽世俗所謂輪迴之鬼魂也。又釋寶亮之談佛性，謂「涅槃無體」爲「衆德之總名」，以真如爲佛性，而固非鬼物也。所謂非鬼物者，乃謂妙體爲真俗二諦所共生，有無可有，無無可無，固不能視爲一物也。涅槃經雖談真我，然並非生死中我，如世之所謂靈魂。寶亮雖言神明爲佛性，但實言「神明之體」卽是真如，非生死中之神明也。武帝雖言真神爲佛性，然其所謂真神，仍墮俗諦。所謂鬼物之有，而非妙有之超乎有無也。

但謂佛性爲神明者，亦不止梁武帝一人。此實當時世俗流行之說。按大乘玄論卷三引靈根寺僧正慧令曰：

靈正云，涅槃體者，法身是也。尋此法身，更非遠物。卽昔神明，成今法身。神明既是生死萬累之體，法身亦是涅槃萬德之體。

此其所言與武帝義有相似處。又按均正玄義云，

第五中寺小安法師云，心上有冥傳不朽之義爲正因體。此意神識有冥傳用，如心有異變相。

至佛下有脫文。亦簡木石等。此下原文訛誤略之。

法安之說不詳。法安即著志節傳者。然其說心有冥傳不朽之用，就此用言，立爲正因。參看玄論卷三之第四師。而心雖一方

有冥傳之用，然一方亦有異變相。疑安謂至佛則異變相滅。此與武帝分心爲常住之性與生滅之用，雖有不同。而

疑安大意固亦猶武帝所主之神不滅也。又玄論云，

第三師以心爲正因佛性。故經云，凡有心者，必定成無上菩提。以心識異乎木石無情之物，研

習必得成佛。故知心是正因佛性也。

按梁武帝記曰，經云，心爲正因，終成佛果。與上所言相同。是則吉藏所傳之第三師，與其第六師根本

無異也。均正於武帝以外，不另列心爲佛性之說，當因此歟。元曉所列六家，亦只梁武之說，而無心爲佛性之解。

按晉末以來，神不滅之爭，至爲熱烈。而涅槃佛性義。勝鬘如來藏義。講求者多。佛性之說，亦多異解。此

中疑有相互之關係。蓋當世流行之見，以爲一切衆生皆有佛性，卽神不滅義之張本也。按均正玄義

卷五，述武帝明生死以還，唯是大夢，若得佛時，譬如大覺。所言仍本其神明成佛之義。按此義與于法

開之識含宗相同。已見前第九卷。東晉時尙未見涅槃經典，假使見之，于法開或亦引佛性義以證成其說也。

莊嚴開善

均正玄義卷七又引制旨義，言有六種佛性。謂三因原作果二果，及與原作本有佛

性正因。此當出梁武帝講疏中，今佚，不能詳知。均正又言古來立佛性多少不同。(甲)立四種，一正因，

原作二緣因，三果性，四果果性。此乃河西朗法師壹法師所用，莊嚴亦同此說。(乙)立四種，一正因，二

緣因，三境界因，四果。此乃治城一作素法師所用。(丙)立六種，乃制旨義，如上言。(丁)開善手書佛性

義云，廣論因果，共有四名。一因，二因因，三果，四果果。又各有四名，因有正緣、了及境界之別。果有三善

提、涅槃、第一義空、及智慧之別。(戊)開善又謂略說四名。因則有正緣，果則有智與斷。

按涅槃大經並無境界因之名。而師子吼品或言生了二因，或分正緣二因，或分四種佛性。因及

果及果。果中國法師據經文推畫，各立名目，故均有不同。而於講經時，常各有主張。卽一人所說，前後未

必相同。因此其弟子所傳，自常互異。故大乘三論略章，謂開善莊嚴各有五種佛性之說，一正因，二緣

因，三了因，四果，五果果。所說與均正不同。此非必略章訛誤。均正書卷八亦謂開善有五種之說。亦由諸法師隨時立說

不同也。茲因於莊嚴開善正因之說所知略多，故特述之，餘均缺。

梁莊嚴寺僧旻，謂衆生爲正因佛性，均正及略章所傳相同。均正云，

第七河西道朗法師，末莊嚴旻法師，招提白瑛公，白瑛未詳。陳有建初寺寶瓊，亦號白瓊。等云，衆生爲正因體。何者，

衆生之用，總御心法。衆生之義，言其處處安生。今說御心之主，能成大覺。大覺因中，生生流轉，心獲湛然，故謂衆生爲正因，是得佛之本。故大經師子吼品云，「正因者，謂諸衆生也。」亦執出二諦外也。

吉藏玄論云，

第一家云，以衆生爲正因佛性。故經言，「正因者，謂諸衆生。緣因者，爲六波羅蜜。」既言正因者，謂諸衆生，故知以衆生爲正因佛性。又言「一切衆生悉有佛性，」故知衆生是正因也。

略章云，

莊嚴云，衆生爲正性。經云，「正因者謂諸衆生，緣因謂六波羅蜜。」

莊嚴所謂之衆生，果爲何義，殊難測知。吉藏亦問「何者是衆生。」又謂經言衆生有佛性，而未言衆

生是佛性。莊嚴正因之說，殊爲費解。

梁開善寺智藏法師與莊嚴光宅爲梁朝三大法師。均正吉藏等均目之爲成實論家。三論玄義常作此言。

然法華玄義釋籤，謂「開善以涅槃騰譽。」則智藏固爲涅槃名匠。莊嚴曾受業於定林寺僧柔，柔爲齊代成論大師，並通衆經。均正云，

第八定林柔法師義，開善智藏師所用。通而爲語，假實皆是正因。故大經迦葉品云，「不卽六

法，六法謂五陰及假人。不離六法。」別則心識爲正因體。故大經師子吼品云，「凡有心者，皆得三菩

提。」故法師云，窮惡闡提，亦有反本之理。如草木無情，一化便罪。字疑有誤。無有終得之理。衆生

心識相續不斷，終成大聖。今形彼無識，故言衆生有佛性也。故迦葉品亦云，非佛性者牆壁瓦

石無情，則簡草本等。此意有心識靈知，能感德得。原得三菩提果，則具原得二諦也。

吉藏玄論之第三家，以六法爲正因佛性。第四家以心爲正因佛性。是將上說分爲二家。其所以如此

者，或因心爲正因之說，當時流行。說見上。故別列一家。而智藏以通別二者並陳，則顯具調和之意。但均

正書於智藏述四種因。略章述五種。二者雖不同，但固均言彼以心爲正因佛性。故心爲正因，當是智

藏所常述之說也。

本有始有 南北朝時佛性義有本有始有之爭。(甲)始有者，即「當果」說。初竺道生作佛性當有論，白馬寺愛法師引申其說，因有當果之說。後人遂立始有義。謂經云，「佛果從妙因生，」衆生雜染不淨，自非妙因。衆生之於佛性，自是始有。又如經言，從乳有酪，乳中無酪。是亦言衆生當有佛性，而本來則無。(乙)本有者，謂衆生本有佛性。蓋經中譬衆生佛性如暗室瓶罈，力士額珠，貧女寶藏，雪山甜葍，「本自有之，非適今也。」經中明文，類此甚多。故涅槃諸師，多持此說。如靈味小亮言有心則有真如佛性。如梁武言心性是一，常住不遷。以及法雲之避苦求樂，法安之冥傳不朽，均是本有，非始有也。

然涅槃經文明言成佛必在將來，何容本來已有佛性。此自是執文而言。據義則本有義原無病。因貫通經文，而有調和之說。其一爲「本有於當」義。均正云，

但解本有，有原脫一有字。兩家。一云，本有於當。謂衆生本來必有當謂當來。成佛之理，非今始有成佛之義。成實論師宗也。



此說似謂本無佛性，但就衆生當來能成佛之理言，則可言本有。但成佛在當來，故亦得謂始有。此可

引開善之言爲例，而開善固亦成論師也。

成論師光宅法雲亦持此說，見上章。

三論略章述本有始有共四家。其第一家

爲開善，持本有於當義。本有於當者，言佛性亦本有，亦始有。

故有本有涅槃，始有涅槃之稱。

故元曉宗要謂開善之說，

具有二義。爲本有，亦爲始有。(一)尋其所謂始有義者，蓋佛性本有者，有必得義。但衆生本來原未得。

至得時，則是始得。此卽所謂生義。誠以衆生心識不斷相續，以至成佛。而在萬行圓滿。金剛心謝，種覺

始時，說爲始有。又經云，乳中無酪，又佛性非三世攝，故在衆生未得時未聚莊嚴清淨之身，故曰始有。

(二)其所謂本有義者，是不生義。佛體理極。理固是衆生本有，非始有。此是不生也。故元曉述云，「若

定有神明，則本來有當之理，此本有義。」又佛體無初中後，待誰而曰始，曰生耶。故就衆生言，可說相

續以至金剛。

此生義。而就體言，則是常，是不生義。

自爲本有也。上兼探元曉均正所述。開善之說，原非眞爲本有，故均正直言其說是執始有。

其二如地論師之說。吉藏玄論三曰，

但地論師云，佛性有二種。一是理性，二是行性。理非物造，故言本有。行藉修成，故言始有。

又均正云，

地論師云，分別而言之有三種。一是理性，二是體性，三是緣起性。隱時爲理性，顯始爲體性，用時爲緣起性也。

二書所傳雖不同。但理爲隱，爲本有，則仍具調和之意。實則此義可遠溯至法瑤。而上述開善義，固亦言理爲本有。則此說固非北方地論家所創。其後賢首宗據華嚴經大談理法界，事法界，則亦因襲地論家之說也。三論略章之第四章，或卽此義。

其三中論疏記卷十有云，

若靈味解有體用涅槃，有功用涅槃。若舊相傳，有本有涅槃，始有涅槃也。若北地論人，解有性淨涅槃，方便涅槃。

靈味寶亮於佛性體用之分，前已述及。本有始有之分，卽本有於當，成實師義也。而北地論人所說之性淨，方便，則疑起信論家盛傳之，與上所言地論意有別。然均是調和之說也。

## 第十八章 南朝成實論之流行與般若三論之復興

晉末至陳，南朝佛學，前後不同。劉宋南齊，涅槃成實，相繼流行。其學風頗異於東晉之特重虛無。梁陳二代，玄談又盛，三論復興。與宋齊復有差異。雖成實極盛於梁代，然即在齊世，成論已頗有人非議。梁世般若則稍昌，浸假而至於成實與三論爭辯至烈，各立門戶，與唐代各宗之爭，性質幾全相同。惟唐代之爭，已立宗派。而六朝之世，佛學只有師法，尙未成立教派。日本僧人所傳，謂南北朝有成實宗，三論宗等等，實則不合史實。依史實言之，南北朝僅有經師，如一代大師，研通經論，而於成實特所擅長，復依此論，發明佛學，則謂之成實論師也。據此則法師可兼善數經，而不必即宗一經。法華玄義釋籤云，「開善以涅槃騰譽，莊嚴以十地勝鬘擅名，光宅法華，當時獨步。」而三師均號為成實論師。且亦不聞三師必以成實為最上乘也。均正玄義九，言開善以大經為究竟教，華嚴為頓教。又據此而僧人均為釋子，亦不必有正統之爭，當時因絕未見傳統定祖之說也。正統之爭，生於學派衝突以後，而不起於其前。故成實三論之立異，初不同於唐代宗派之爭。但爭執既久，則亦幾成為宗派相爭之意義，然此則只於吉藏書

中見之，前此必罕有也。

### 成實論之傳譯

成實論者，訶梨跋摩所撰也。訶梨跋摩，中天竺人。約當中國曹魏時生。本宗小乘阿毘曇。後知迦旃延大論，啓偏爭之始。慨源同末異，乃將衰之徵。遂銳意方等，研心九部，博引百家衆流之談，以檢經奧通塞之辯。除繁棄末，慕存歸本。作成二百二品，爲成實論焉。傳至東晉，乃達中夏。姚秦弘始十三年（四一一），歲次豕韋（辛亥）九月八日，尙書令姚顯請出此論。至來年九月十五日訖。外國法師鳩摩羅什，手執胡本，口自傳譯，曇曇筆受。自是以後，未再傳譯。而今日原本早佚，世界之研究佛學者，於此不得不求諸我國也。

羅什晚年，始譯成實。平生致力，本在般若。然其所以應姚顯之請而譯此論者，其故或有二。一則此論名相分析，條理井然，可爲初研佛學者之一助。二則什公向斥毗曇，此論常破毗曇，其持義復受般若影響，可與研般若者作一對。以此二因，故爲譯出，實則什公固未嘗特重此書也。吉藏三論玄義云，

昔羅什法師翻成實論竟，命僧叡講之。什師沒後，叡公錄其遺言，製論序云，成實論者，佛滅度

後八百九十年罽賓小乘學者之匠，鳩摩羅陀上足弟子訶梨跋摩之所造也。（中略）或有人言，此論明於滅諦，與大乘均致。羅什聞而嘆曰：秦人之深識，何乃至此乎。吾每疑其普信大乘者，當知悟不由中，而迷可識矣。

吉藏引叡序之文，當有所本。什公沒後，義學南趨。適因時會，般若之學，至僧肇已造極頂。宋代學風，偏於平實。而成實一論，復便於初學，因相傳習，竟至稱爲大乘。如三論玄義所言。及至齊梁，般若三論漸興，始執其爲小乘，而加以排斥焉。

### 成實論師

羅什譯論，已在晚年，故其弟子通之者或不多。高僧傳載什譯論後，曇影正寫，結爲五番。僧叡不問而知其破毗曇七處，均得什之嘉許。詳第十卷。惟什公門下成論名師，實爲僧導、僧嵩。

釋僧導，長安人。早卽爲僧叡所重。姚興並欽其德業。及什公譯經，導參議詳定。又著成實三論、疏，及空有二諦論等。後宋高祖入長安，平關中，留其子義真鎮長安，以之相託。義真後爲赫連所逼，因導之力得免。因至江南，高祖感德，因令子姪內外師焉。後立寺於壽春，卽所謂東山寺也。亦名石欄寺。從之學者千餘人。孝武帝（四五四至四六四）詔迎至建業，開講維摩。帝親臨幸。後又辭還壽春。卒年九十。

六。其弟子知名者甚多，壽春遂爲成實之重鎮。

僧導之弟子以成實知名者，有僧因僧威及曇濟。而曇濟

卽作七宗論者。

十三歲卽從導住壽陽八公東

山寺，讀成實涅槃，以夜繼日，未嘗安寢。後自當師匠，譽流四海。宋孝武帝請至京師，住中興寺。上見名僧傳鈔。

時有北多寶寺道亮，卽廣州大亮。著義疏八卷，亦甚知名。

然導公門下之法匠，當首稱道猛。道猛者，西涼人。少而遊歷燕趙，備矚風化，當已多聞成實之奧。後停止壽春，想卽受學於導。在彼力學三藏九部，大小數論，皆思入淵微，無不鏡徹。而成實一部，最爲獨步。於是大化江西，學人成列。宋元嘉二十六年至建業，居東安寺。宋明帝建興皇寺，勅爲綱領。又請其開講成實。元徽三年（四七五）卒於東安寺，年六十五。其後興皇有道堅、惠鸞、惠敷、僧訓、道明，均擅成實，爲猛之弟子。而有道慧者，亦受業於猛。猛嘗講成實，張融構難重疊，猛稱疾不堪多領。乃命慧答之。融以慧年少，頗協輕心。慧乘機挫銳，言必詣理。酬酢往還，綽有餘裕。道慧住莊嚴寺。梁朝之法寵亦曾爲猛之弟子。寵事見下。

僧導在壽春，大弘成實，其影響及於江南。此或可稱之爲壽春系。然勢力最大，影響及於南北者，

則爲彭城系之僧嵩。僧嵩受成實論於羅什，後居徐州 彭城 白塔寺。魏書釋老志其弟子有僧淵者，亦設教彭城。參看本傳同時有法遷者，亦原在彭城，解貫當世。後南至京口，止竹林寺。其後復還彭城，或亦爲嵩之弟子。

僧淵之弟子知名者四人：

(一) 曇度，少遊建業，備貫衆典。善三論。僧傳僧印傳。湏槃法華維摩大品，並探索微隱。因足疾西遊，至徐州，

從淵受成論。遂精通北部。北魏文帝聞風徵請，既達平城，大開講席。法化相續，學徒自遠而至者，千有

餘人。以太和十三年(四八九)卒。撰成實論大義疏八卷，盛行北土。此曇度當即續傳道登傳之法度。

(二) 惠紀，紀亦作記兼通數論。嘗講經於平城郊外之鹿苑。

(三) 道登，與紀均爲魏獻文所重。道登者，姓芮。聞徐州有僧藥者，雅明經論，挾策從之，研綜涅槃法華

勝鬘。後從僧淵究成實，年造知命，譽動魏都。北土宗之，累信徵請。遂至洛陽，後棲恆岳。極爲孝文帝所

賞眷。魏書靈徵志載太和十六年十一月乙亥，帝與沙門道登幸侍中省，則登或常在帝左右者也。孝

文出征，似亦嘗同行。南齊書四十五遙昌傳卒於太和二十年(四九六)。此據釋老志。但續傳則謂登於景明中卒。孝文帝甚悼之。詔書有

謂「朕師登法師奄至組背，痛悼摧慟，不能已已。比藥治慎喪，未容卽赴，便準師義，哭諸門外。」又太和十九年帝幸徐州白塔寺，顧謂諸王及侍官曰，

此寺近有名僧嵩法師，受成實論於羅什。在此流通，後授淵法師。淵法師授登紀二法師。朕每翫成實論，可以釋人深情，故至此寺焉。

道登慧紀之見重魏土也若是。

(四)惠球者，受成實於僧淵。後行化荊州，使西夏義僧得與江南抗衡。天監三年卒(五〇四)。

方道登慧紀傳成實於北土。僧柔慧次亦張彼宗於建業。僧柔爲弘稱弟子。弘稱洛陽臨渭人。其師傅不明。惟慧次則受學於彭城之法遷，是亦彭城系之支派也。柔住上定林寺，精勤戒品，委曲禪慧。方等衆經，大小諸部，俱盡玄要。卒於延興元年(四九四)。次公住謝寺，原受業於法欽。後隨法遷在徐州京口，年十八解通經論。名貫徐土。頻講成實及三論等。永明八年卒(四九〇)。柔次二公見重齊朝。文惠太子竟陵文宣王俱師之。而文宣曾命僧人鈔成論。祐錄載略成實論記曰，

齊永明七年十月文宣王招集京師碩學名僧五百餘人。請定林僧柔謝寺慧次法師於普弘



寺迭講。（中略）令柔次等諸論師鈔比成實。簡繁存要，略爲九卷。（中略）即寫略論百部流通，教使周顒作論序。

羅什出成實之後，中夏南北朝分立。其在南朝，僧導駐錫壽春，其後學道猛止於建業。僧嵩僧淵二人均善般若。法遷弘法於彭城，則皆在宋時也。次有興皇諸僧，道猛弟子與柔次俱在南京。登紀行道北土，則約

爲齊時也。此中或爲壽春之支派，或係彭城之遺風。次至梁時，成實極盛。廣弘明集智稱行狀，述及當時之佛學情狀曰，

法華維摩之家，往往間出。涅槃成實之唱，處處聚徒。

故成實一宗，至梁而極盛。宣武法寵、光宅法雲、莊嚴僧旻、開善智藏，一時名宿，均研成實。法寵受之於曇濟道猛，系出壽春。餘三人均曾受學柔次二公，次則彭城系之支末也。此外有法開者亦受學於柔次。

釋道寵姓馮氏，南陽冠軍人。後遭世難，避居鹽城。先出都住興皇寺。從道猛、曇濟學成實論。從長

樂寺僧周學通雜心，及法勝、毘曇。從莊嚴、曇斌歷聽衆經，末又從慧基聽其講導。常講成實及阿毗曇。

續傳慧開傳及慧勇傳。

梁武帝呼爲上座法師，普通五年（五二四）卒，年七十四。

釋法雲，姓周氏，義興陽羨人。初爲僧成玄趣寶亮弟子。後聽僧柔講，諮決累日，詞旨激揚，衆共歎異。與同學僧旻齊名。年登三十，建武四年夏初於妙音寺開法華淨名二經。天監時，諸法師各撰成實義疏，雲乃經論合撰，有四十科爲四十二卷。又敕於寺三遍敷講。天監將末，扶南國獻經三部，敕雲譯之，詳決梁梵，皆理明意顯。大通三年（五一九）卒，年六十三。

釋僧旻，姓孫氏，家於吳郡之富春。早住虎丘西山寺，爲僧迴弟子。後住建業莊嚴寺，師仰曇景。旻安貧好學，與同寺法雲、禪崗法開、稟學柔次遠亮四公經論。夕則合被而臥，晝則假衣而行。往反諮詢，不避炎雪。大明數論，究統經律。曾聽僧宗講涅槃經，扣問聯環，言皆摧敵。齊竟陵王曾請柔次二法師於普弘寺共講成實。大致通勝，冠蓋成陰。旻於末席論議，詞旨清新，致言宏邈，往復神應，聽者傾屬。次公乃放塵尾而歎曰：「老夫受業於彭城，精思此之五聚，有十五番，以爲難窟。每恨不逢勁敵，必欲研盡。自至金陵，累年始見，竭於今日矣。且試思之，晚講當答。」及晚上講，裁復數交，詞旨遂擁。次公動容顧四座曰：「後生可畏，斯言信矣。」年二十六，永明十年，始於興福寺講成實論。先輩法師排競下筵，名振日下，聽衆千餘。著有論疏雜集等百有餘卷，內有成實論義疏十卷。湘宮寺智禿寫正，皇太子綱

作序。序載入廣弘明集中。大通八年卒。按大通無八年，續傳有誤字。年六十一。

釋智藏，姓顧氏，吳人。少事定林寺僧遠僧祐，天安寺弘宗。後從柔次二公受學。齊竟陵王將講淨名，選窮上首。乃招精解二十餘僧，探授符策，乃得於藏。年臘最小，獨居末座。敷述義理，罔或抗衡。後遊會稽虎邱。梁時武帝請還，勅居開善。性梗直，嘗上正殿御法座，與帝抗爭。勅講涅槃成實般若，聽侶皆一時翹秀。普通三年（五二二）卒，年六十五。計曾講大小品涅槃般若法華十地金光明成實百論阿毗曇心等。各著義疏行世。成論義疏有十四卷。大乘玄論謂爲學士安城寺開公安樂寺遠子所記，得藏印可者。而中論疏記言藏有成實論大義記，爲最要之作。

約在天監以後，擅名成論者更多。雖未克明其燈傳。但泰半爲光宅莊嚴開善之弟子，卽柔次之再傳也。其在建業，龍光寺爲一中心。僧喬寶淵（亦作慧淵）僧整惠濟惠紹於齊隆昌時，請僧旻移住，講成實者三四年。而龍光僧綽爲智藏弟子，闡揚成實。按大乘玄義卷二曰：「龍光傳開善曰。」云云，當指龍光僧綽傳開善智藏之學說也。龍光學士又有舒法師者，見續傳慧暉傳，當卽慧隆傳之宣武寺慧舒。亦精成論。莊嚴寺爲旻公所住，自亦一重鎮。其弟子慧朗慧略法生慧武均擅名成實。而僧密者，與旻約同時，住彼專以成實擅奇，在陳朝又有智囑，亦成論之大師也。

智囑者，事蹟不詳。史謂其成論之美，名實騰涌，遠近朝宗，獨步江表。其弟子有智脫、智琰、惠稱、智聚等，而囑之所學，不因前人，故稱新成論宗。見智琰傳世謂莊嚴囑師，「新實」一宗，鷹揚萬代，而陳初寶、梁明上亦盛行「新實」。新舊實宗，分別所在，今不得詳。但梁代以來，成實大師均善大乘，而梁陳之際，復與三論大生爭執。所謂「新實」者，或亦因襲大義，而又以三論相攻之結果，而於舊說有所修正歟。

續高僧傳慧榮傳謂梁武帝大通年中，建初彭城成宏成實。武帝天監中，勅智藏於彭城寺講成實。齊末梁初，彭城慧開亦研成實，則先受成實及阿毗曇於法寵，而後聽藏、旻二公經論者也。梁初建初寺明徹亦僧旻之弟子。然所謂大通年中在建初彭城盛弘成實者，當爲烏瓊、白瓊二僧正。烏白二瓊，並名寶瓊。烏瓊居建初，通成實論，物議所歸。白瓊居彭城，先學於法雲而不浹，後師南澗仙師，凡講成實九十一遍，撰玄義二十卷，講文二十遍，有文疏十六卷，講涅槃三十遍，製疏十七卷，講大品五遍，製疏十三卷。餘有大乘義十卷，法華維摩等經，並著義疏。

梁末至陳，成論蓋彌滿於南朝。在建業者，自龍光莊嚴建初彭城以外，有警詔道超、洪偃及慧暉

乃其尤著者。至若江都，則有遠法師，法申，惠命，均在安樂寺。強法師，乃智脫之師。當係智強。慧乘之祖叔，任廣

續傳。及解法師。續傳慧頌至江都又止華林，從成論。華林應在江都。在會稽，有法開。柔次之弟子。

成實論之注疏 自劉宋至唐初，研究成實論者接軌。而其注疏亦最多，惟均佚失。故今日於成

論師思想之內容，難得考見，有待於學者之蒐討。常盤大定還曆紀念集，境野黃洋有成實大乘義一文，稍有所說明，然猶甚簡陋。茲表列南朝成

論注疏於下。北土注疏不多，無事另列，故亦附焉。

成實論義疏 宋僧導

成實論義疏八卷 宋道亮

成實論大義疏八卷 北魏曇度上見僧傳。

成實論大義記 梁智藏見中論疏記。

成實論義疏十四卷 梁智藏吉藏大乘玄論，言安城寺開公，安樂寺遠子代作，得印可。或即大義記。

成實論義疏四十二卷 梁法雲見僧傳。

成實論玄義十七卷 梁慧琰招提法師也。此據中論疏記。續傳言智周講成論小招提玄章云云。

成實論義疏十卷 梁僧旻見廣弘明集。

成實論類鈔二十卷 梁袁曇允見內典錄。此恐係鈔經。

成實論玄義二十卷 陳寶瓊

成實論疏十六卷 陳寶瓊

成實論疏數十卷 陳洪偃

成實綱要二卷 北齊靈詢

成實論鈔五卷 隋靈裕

成實論疏四十卷 隋智脫此乃文疏。脫並刪正梁瑛法師之玄義，見續傳。

成實義章二十卷 隋惠影以上見僧傳及續傳。

成實論疏十卷 隋明彥

成實論義林 著者不知何人

成實論玄記 宗法師

成實論疏十六卷 元曉曉或作瑜，以上見東城傳燈錄。

成實論章 聰法師

成實論義章 宗法師

成實論疏 法法師

成實論疏 嵩法師 上見中論疏記。時代卷數均不明。

般若三論之漸興 宋初至梁，佛教義學，羣集涅槃成實。般若三論之研求，雖未絕響。但在當時，

不見重視。講之者稀，遠非東晉可比。宋初僧導作三論義疏，竺道生注小品，作二諦論，其學當均受之

什公。然前者以成實知名，後者因涅槃稱聖。相傳彭城僧嵩，初信大品，不信涅槃。此據吉藏中論疏。即僧

中興然此當即僧淵之師，即以成實流譽者也。僧傳謂其兼明數論，即指毗曇與成實。嵩晚年復信涅槃，亦見中論疏。小山法瑤著大品疏，

然亦以涅槃命家。此外宋代曇濟作七宗論，當亦宗般若。僧慶僧瑾均善三論。慧通製大品疏。然三師

於世，無多影響也。上均見僧傳。

齊梁二代，般若三論，亦有學者。齊之智林玄暢慧基僧鍾慧次僧印，梁之智秀法通曇斐，均見僧傳。然善者既少，仍不廣行。此學之行，

端賴攝山諸僧。攝山僧朗，始以三論命家。傳其學於僧詮。僧詮傳之與皇法朗。與皇法朗，在陳時大爲時所重。弟子衆多，其中隋之吉藏，遂使三論之學，重振於華夏。日人所傳之宗派史，謂三論之初祖爲羅什，羅什傳之道生，道生傳之曇濟，曇濟傳之河西道朗，道朗傳僧詮，云云。所說在世代地域上均有抵觸，毫無事實根據，且誤以道生同時之河西朗卽攝山僧朗，甚可笑。而齊周顒作三宗論，梁武帝親講般若，均與此學之興，有甚大之助力焉。

般若三論與玄風 南朝重清談雅論，剖析玄微，賓主往復，娛心悅耳。其在梁代，積習滋盛。廣弘明集載廣信王蕭暎上晉安王簡文帝書有曰，

不審比日何以怡神。披閱儒史，無乃損念。下官每訪西郵，備餐令德。仰承觀矚於章華之上，或聽訟於甘棠之下。未嘗不文翰紛綸，終朝不息。清論玄談，夜分乃寐。春華之客，登座右而升堂。秋實之賓，應虛左而入室。文宗義府，於焉總萃。唯此最樂，實驗茲辰。

當時朝野以清談爲樂事，於此可見。而其所談資料，雖已兼取儒經。然其學風，不出玄理。顏氏家訓論江左玄風，略曰，

洎乎梁世，茲風復闡。老莊周易，總謂三玄。武皇簡文，躬自講論。元帝召置學生，親爲教授，廢寢



忘食，以夜繼朝。

至於陳世，玄風亦甚。上俱見第十三章。殆隋滅江南，茲風始革焉。

三玄興於晉代，而般若之學盛行。清談盛於梁陳，而三論再起。三論再起，初得力於周顒。而周彥倫者，則純然玄學家也。善文辭，工書法，乃周伯仁之裔，此已具有玄談名士之資格也。築室鐘山，作隱舍，此仿清流之嘉遁也。其對王儉蕭惠開文惠太子所問，辭極簡勁，善於應變，乃效談客之名答也。均見南齊書本傳，詳上第十三章中。而其清論入妙，兼擅玄理佛學，則尤爲特色。南齊書云：顒音辭辯麗，出言不窮，宮商朱紫，發言成句。每賓友會同，顯虛席晤語，辭韻如流，聽者忘倦。兼善老易，與張融相遇，輒以玄言相滯，彌日不解。則儼然無愧當日支許。故其學問風格亦近乎東晉。弘明集載其致張融書有曰：

言道家者，豈不以二篇爲主。言佛教者，亦應以般若爲宗。

周氏既以般若爲佛家之宗。故於佛家其他異義，不無岐視。因之抒其所見，作三宗論。三宗論者，論二諦。二諦者三論之骨幹。而成實論亦有二諦之說。周氏之論旨，則在尊般若，而黜成實論師之學也。

成實之在齊代，已勢力極盛。然竟陵文宣王，志好大乘，曾作淨名經疏。其子巴陵王，並注百論。王

見成實論太繁，乃於永明七年（四八九）十月，招集僧人柔次二公，於普弘寺講成論，卽座又請僧祐智稱講十誦律，而令柔次鈔略成論爲九卷。祐錄十一載略成實論記云，

公文宣王。每以大乘經淵深滿，道之津涯，正法之樞紐。而近世陵廢，莫或敦修。棄本逐末，喪功繁

論。故卽於律座，令柔次等諸論師，鈔比成實。簡繁存要，略爲九卷。使辭約理舉，易以研尋。

此所謂大乘陵廢，必指性空典籍。其餘經論，頗見研尋故也。繁論指數論名相事數之紛繁，而成實亦爲數論之一。

周顛序，明言成實爲數論，祐錄十一詞文宣王痛於世人棄般若之本，而逐數論之末，故令刪略成實，以省

學者之精力。此則其意已輕成實重般若也。

鈔成實論既竣，文宣教令周顛作序，亦見祐錄十一。此序乃周代文宣作。故文中未提及文宣令鈔經事。周序於輕成實重般若，言之

更顯。始則言此論雖則「近派小流」，謂小乘之流。而「言精理贍，思味易耽」。此言其便於學者。是以「今之學衆

皆云志存大典，大乘之典。而發跡之日，無不寄濟此塗。」成次則曰，

頃泥洹法華，雖或時講。維摩勝鬘，頗參餘席。至於大品精義，師匠蓋疎，十住淵弘，世學將殄。皆

由寢處於論家，謂數論成實之家。求均於弱喪。是使大典大乘之典如榛蕪，義種行輟。興言悵悼，側寐難

安。

末則謂成實乃因其於初學有功，亦不可廢。故刪賒採要，俾省學士之煩慮。

得使功歸至典，其道彌傳。波若諸經，無墜於地矣。

周氏結論特提般若，波若則其旨可知矣。

梁武帝雅好玄學，親講老子。對於成實雖未聞其非議。參看續傳法泰傳。然其學初重涅槃，後尊般若。自注

大品，躬常講說。觀其所言，祐錄大品序，廣弘明集講大品發題義。於世人之輕疑般若，最所痛恨。續高僧傳義解篇曰：「武

帝注涅槃，情用未愜。重申大品，發明奧義。」帝注大品後，其涅槃之學當有變，今不詳。大品或其最後服膺之學。昭明太子亦

見廣弘明集。按帝原在竟陵王門下，其重大典，當已孕育於彼時也。及至陳世，玄風猶盛，三論更為流行。陳

武帝偏好大品，尤敦三論。語見續傳法泰傳。文宣二帝，亦推重三論學僧。詳下。成實之學，遂不能與之抗衡矣。

周顒梁武與攝山僧 三論復興之主角，為攝山諸師。三論之盛，在興皇法朗之時。法朗之師為

僧詮。僧詮之師，實為僧朗。僧朗之師，名法度。法度為黃龍人。江南人士謂燕為黃龍。僧朗為遼東人，二

人故鄉，蓋相接近也。南齊明徵君遁跡攝山，刊木駕峯，薤草開逕，披拂榛梗，結構茅茨。語見江總持棲霞寺碑。法度

南遊，徵君相與友善。將亡捨宅，請度居之。是曰棲霞寺。按當時有三法度。一何園寺法度，見於高僧傳

慧隆傳。一偽魏法度，見於道宣僧傳道登傳。謂登學於彭城僧淵，後與同學法度北行至洛，此與慧皎

載偽魏曇度之事相符，當是一人。據名僧傳鈔寶唱書第十一，有偽魏法度傳。一攝山法度，即僧朗之師也。高僧傳有傳，亦見名僧傳第二十二。

而度之師不知爲何人。度備綜衆經，而不言以般若學見稱。江總持碑，謂其「梵行殫苦，法性純備。」

慧皎傳曰：時有沙門法紹，業行清苦，譽齊於度，而學解優之。或度並不以學見知。度信彌陀淨土，講無

量壽經。有名之攝山無量壽石佛，即爲度而鑿。故僧朗雖爲其弟子，而三論之學，未必出於度。關於僧

朗之記載，以高僧傳爲最早。其文曰：

法度齊永元二年卒於山中。江總碑謂在建武四年，未知孰是。春秋六十四。度弟子僧朗，繼踵先師，復綱山寺。

朗本遼東人，爲性廣學，思力該普。凡厥經論，皆能講說。華嚴三論，最所命家。今上深見器重，勅

諸義士，受業於山。

據此則慧皎作書時，朗猶在世。高僧傳止於天監十八年。朗之死在此年後。江總持棲霞寺碑，謂梁武

帝勅人受學，在天監十一年。其文曰：

先有名德僧朗法師者，去鄉遼水，問道京華。清規挺出，碩學精詣。早成波若之性，夙植尸羅之本。闡方等之指歸，弘中道之宗致。北山之北，南山之南，不遊皇都，將涉三紀。梁武皇帝能行四等，善悟三空，以法師累降徵書，確乎不拔。天監十一年，帝乃遣中寺釋僧懷、靈根、寺釋慧令等十僧，詣山諮受三論大義。

棲霞寺創始於南齊永明七年，至天監十一年，僅有二十三年。據將涉三紀一語，則僧朗南止建業，在立棲霞寺以前。安澄中論疏記，引均止玄義第十，言朗原隱山陰會稽，後請至攝山。或在宋末齊初自北來。惟是否偕法度同來，則史闕文，不可妄斷。至隋時吉藏章疏中，數次言及僧朗事迹而加詳。如大乘玄論卷一曰，

攝山高麗朗大師，本是遼東城人。從北土遠習羅什師義，來入吳土。住鐘山草堂寺，值隱士周顒。周顒因就師學。次梁武帝敬信三寶，聞大師來，遣僧正智寂十師往山就學。梁武天子得師意，捨本成論，依大乘作章疏。開善亦聞此義，得語不得意。

二諦義卷下，亦有此一段而較詳。其末曰，

梁武（中略）本學成論，聞法師在山，乃遣僧正智寂等十人往山學。雖得語言，不精究其意。所

以梁武異諸法師，稱爲「制旨義」也。

中論疏卷五曰，

次齊隱士周顒著三宗論（中略）大朗法師關內得此義授周氏，周氏因著三宗論也。

吉藏所傳，較梁釋慧皎陳江總持加詳，而要點有三：（一）周顒從朗受學，因作三宗論。（二）梁武帝得其義而作疏，並開善亦聞朗義。（三）朗之三論學得之關中，日人境野黃洋於此均有所見。見支那佛教史講話

下卷第一章。但推斷未全精審，茲分論之。

周顒受學，作三宗論，事頗可疑。彥倫雖在鐘山西立有隱舍，然實非隱士。其作三宗論，正官於建業。時有高昌郡沙門智林者，著二諦論，又注十二門論中論，服膺空宗。聞顒將撰三宗論，與己意相符。

但顒恐「立異當時，干犯學衆。」因「畏譏評」而欲中輟。因兩次作書促之。第一書略見隆興佛教編年卷五，第二書見僧傳智林傳，南齊書周顒傳。廣弘明集亦載之。其第二書有曰，

此義旨趣，似非初開。妙音中絕，六十七載。南齊書作六十七載。理高常韻，莫有能傳。貧道年二十時，使得

此義（中略）竊每歡喜，無與共之。年少見長安耆老，多云關中高勝，乃舊有此義。當法集盛時，

能深得斯趣者，本無多人。傳過江東，略無其人。貧道捉麈尾以來四十餘年，東西講說，謬重一時。其餘義統，頗見宗錄。唯有此途，白黑無一人得者。（中略）檀越天機發緒，獨創方寸，非意此音，猥來入耳。且欣且慰，實無以況。

周氏三宗義之來源，難可推知。然（一）山陰慧基，亦善般若。小品金剛。周為剡令時，請講說。（二）沙門玄

暢，善於三論，為學者之宗。周氏在蜀在京，當與友善。暢曾遊建業及蜀中。暢死後並為之製碑文。上均見高僧傳。據此則

顯早習聞般若三論，固不必其三宗之義，即出於僧朗也。又法度與法紹並稱為北山二聖，俱為齊竟

陵王等所重。而紹又居於山茨精舍。山茨精舍者，即周顯就雷次宗舊宅所立之隱舍也。周原與紹善，亦見僧傳。南

齊書謂顯休沐日常往山住。據此則顯與度或有交遊也。吉藏謂僧朗授周氏以其所學，乃在草堂寺，此亦即山茨也。

惟智林書中，不但言此義。即三宗論義。「江左罕傳。」且稱其義出於「獨創。」而周之與度，即有交遊。然

不聞度善三論。則三宗之義，似不即出於法度也。又三宗論不知出於何時。廣弘明集所載智林致顯書云，請寫論本，齋之西還。則論作

於林西去前不久。按智林於宋明帝時至京師，周顯當時即親近宿直。智林後還高昌，卒於齊永明五年。如三宗

論作於永明中，僧朗當至建業不久。如在宋明帝時，則僧朗應猶未南來也。高僧傳謂法度於宋末至京師。法華玄義釋義謂朗齊建武來江

。南因此周氏之義，似不出於僧朗也。

梁武帝得朗義作疏，則或有其事，而不免誇大。蓋武帝曾注解大品經。所謂疏，當卽此。祐錄載其序曰，

朕以聽覽餘日，集名僧二十人，與天保寺法寵等，詳其去取。靈根寺慧令等，兼以筆功。採釋論以注經本，略其多解，取其要釋。此外或摺關河舊義，或依先達故語，時復間出，以相顯發。若章門未開，義勢深重，則參懷同事，廣其所見，使質而不簡，文而不繁，庶今學者，有過半之思。

大品經注作於天監十一年。廣弘明集陸雲御講般若經序。正梁武遣僧十人從朗受學之時，而參贊之靈根寺慧令，

江總持碑謂爲十人之一。故所謂「關河舊說」，或卽得之於僧朗。蓋吉藏屢言其宗之學承關河舊說，而智林書中則謂江南殊少傳者。按陳慧達肇論序云，「達留連講肆二十餘年，未觀斯論，」可知陳世關河舊說，亦少傳人。梁武帝作疏時，智林周

顥均已死，亦未聞別有精研關河舊說之人，則謂其所採得之於僧朗，似乎近理。但梁武早重涅槃，於

成實論，未聞研求。僅續傳法泰傳言其崇大論翫成實，似不可信。惟大同年中曾勅智藏講成實，見續傳智藏傳，當在大同年中。大乘玄論卷二，謂武帝勅開善作義

疏，當卽在此次講席，令作疏。又簡文則亦似無捨成實之事。至若開善與攝山僧朗爲同輩，續僧傳敘其帝在武帝時，爲僧旻作成實論疏序。



學歷甚詳，未言其曾聞朗之義。則吉藏言武帝捨成論，開善聞朗義，均故爲誇大之辭。

至謂僧朗得三論之學於關中，則有可疑。而後人誤以河西道朗遼東僧朗爲一人。

日本僧人所述三論宗傳授史

有此誤解。

或且謂此學得之於敦皇郡之曇慶法師。

日人安澄中論疏記。

因謂關河者，乃關中與河西。

亦安澄說。

則爲

謬見。蓋關河一語，本指關中。

如宋書武帝紀，奉辭西旆，有事關河。范泰傳，關河根本既振。南齊書王融求自試啓，漢家軌儀，重臨畿輔，司隸傳節，復入關河，均可證。

關河舊說，

卽羅什及弟子肇影諸公之學。僧朗於齊梁之際，復興三論。其遠憑古說，理無可疑。但係得之師傳，抑僅就舊籍抉擇發明，則不可考。智林致周顒書中，謂關中舊有此義，後妙音中絕。則朗卽有師授，不必卽在關中。然吉藏屢次申言僧朗之學，得自關中，並言梁武帝捨棄成論，而開善亦聞此義，則疑別有用意。此不可不先明乎攝山三論之發達，及其與成實學者之爭執。

### 三宗論

周彥倫之三宗論，乃三論學者對成論下攻擊之第一聲也。高僧傳云，「智林申明二

諦義，有三宗不同。時汝南周顒，又作三宗論，既與林意相符，深所欣慰。」隆興佛教編年通論卷五云，

「時京邑諸師，立二諦義，有三宗，宗各不同。於是汝南周顒，作三宗論，以通其異。」

此與僧傳所言稍異。

據此則

三宗論者，論當時二諦諸義，有三宗不同也。通論又載智林與顒書有曰，「三宗論鈞深索隱，盡衆生

之情。廓而通之，盡諸佛之意。」而周顒答張融書弘明集。有曰：「是吾三宗鄙論，所謂取捨驅馳，未有能

越其度者也。」據此則周之論，不但會合當世諸說，而且亦自謂盡攝一切佛學也。南齊書周顒傳云，

著三宗論立「空假名。」第二宗。立「不空假名。」第一宗。設「不空假名。」難「空假名。」設「空

假名。」難「不空假名。」「假名空。」三宗。難二宗。又立「假名空。」此言假名空宗，乃並難前二宗。因難二宗，而又立假名

空也。又最後五字，疑原在「立不空假名」句下。

據此則斯論由淺入深，而三宗則最勝義，為前二宗所不及也。又般若中觀，暢言二諦中道。此外則成

實論，亦以此義為其學之骨幹。蓋此論本小乘部人受大乘中觀之影響而作也。而中論疏記卷上有曰，

有人傳曰，依均正玄義者，「空假名，」「不空假名，」即前二宗。俱是成實師。現均正書已殘缺，故無此說。

據此則斯論前二宗者，成實師說。而周顒乃據其所信之三宗，難之也。然則第三宗即假名空者，當為般若

三論之正說也。

吉藏大乘玄論卷一云，

次周顒明三宗二諦，一不空假，二空假，三假空。

吉藏二諦義卷上亦言及三宗，次序相同。而其中論疏亦云，

次齊隱士周顒著三宗論，一不空假名，二空假名，三假名空。

可見斯論，先敍不空假名，次空假名，後乃述假名空也。

「不空假名」又稱爲「鼠嘍栗義」。又名「不空二諦」或「不空宗」大乘玄論卷一云，

不空假名者，但無性實，有假世諦不可全無，爲鼠嘍栗。

均正大乘四論玄義卷五云，

或云雖得第一義，猶不失世諦。但世是假，無復有實，如鼠嘍栗。原作栗也。

此第一宗乃謂法無自性，此謂得第一義。但有假名。此謂不失世諦。但世諦因無自性故是假而無實。此則雖言「自

性」空，而不空「假名」。故吉藏二諦義解曰，

鼠嘍栗二諦者，經中明色色性空。彼云色性空者，明色無定性，非色都無。如鼠嘍栗，中肉盡，栗

猶有皮殼，形容宛然。栗中無肉，故言栗空。非都無栗，故言栗空也。卽空有併成有也。

中論疏亦云，

不空假名者，經云，色空者，此是空無無性實，故言空耳，不空於假名也。以空無性實，故名爲空，卽真諦。不空於假，故名世諦。晚人名此爲鼠嘍原亦栗義作樓。

又中論疏記亦云，

又均正玄義第三云，不空二諦者，不壞假名，而說諸法實相，明諸法無自性，故所以是空。而自不無諸法，假名可以爲有。（下略）

此宗但空色之自性，而不空其宛然之相。卽假名色之性空，而假名是有。真諦空而世諦不空。此與晉時

卽色宗所謂色無自性，雖色而空，之義相同。故吉藏謂此「空性而不空假，與前卽色義無異也。」卽色

義詳前第九章中。

按一切有部謂法體實有，成實主無體而有相，大乘般若乃言體相皆空。此不空假名，空自性而不空假名，疑出於成實之說。其論門品曰，

論有二門，一世界門，二第一義門，以世界門故說有我。（中略）第一義門皆說空無。

其滅法心品云，

五陰實無，以世諦故有。所以者何，佛說諸行盡皆如幻如化。以世諦故有，非實有也。

凡此諸言，疑成實論師，常引之爲第一義空，世諦是有，之根據。故慧遠大乘義章卷一二諦門中言，二

諦義可分四宗。此四宗亦見於中論疏一其第二爲破性宗。破性宗者即謂法無自性。其第一宗毗曇人說，名立性宗，即謂諸法各有體性。其釋曰，

言破性者，小乘中深宣說諸法虛假無性……法雖無性，不無假相，此宗當彼成實論也。

又曰，

第二宗中，因緣假有，以爲世諦。無性之空，以爲真諦。

此所述成論師言，恰合不空假名之宗也。

安澄中論疏記云，

山門玄義第五卷云，第三三字疑誤釋顯亮不空二諦論云，經曰，「因緣諸法，有佛無佛，性相常住」，

豈可言無哉。而經云「諸法空」者，所謂內空無主。以無主諸法，名世諦。諸法無主，是真諦。此

即數部三藏意，明事理二諦。以三集無爲謂蘊處界之三聚有爲也。此作無爲，乃誤字。爲俗諦。其中十六眞理，謂苦

苦無常空無我，集諦之因集有緣，滅諦之盡止妙出，道諦之道如迹乘，此即十六聖行。是第一義諦。舊詔名目也亦作爲鼠嘍原作栗義。此一師，

卽第一「不空宗。」謂不空二諦宗也。

山門玄義所述顯亮之說，謂法無主故空。而無主之法，則非無有。其義與前述相同。顯亮者，高僧傳謂何園寺慧亮，本名顯亮。安澄卽如此解。但所言似誤。查北多寶寺道亮法師，因性剛忤物，遂顯於衆，被徙南越。

疑因此道亮，遂被稱爲顯亮。道亮著成論疏八卷，按道亮或卽涅槃集解之僧亮。集解三十八引僧亮有曰，法從緣得，以無性名空也。意亦與上義相合也。爲最

早成實師之一。復按名僧傳抄，宋僧覺世，善泥洹大品，立二諦義，以「不空假名」爲宗，與慧整齊名。

整善三論，二人均見僧傳道缺傳。則研般若者，宋時曾立此義也。又玄義謂不空假名宗卽數部三藏事理二諦。按大乘

義章一所述之毗曇宗二諦，謂事理相對。事爲世諦，理爲眞諦。事謂陰界入，理謂十六聖諦，卽所謂數

部三藏之事理二諦也。但義章又言此宗說諸法各有體性。安澄書卷一，解中論疏地論師四宗說，乃謂毗曇者卽言一切諸法皆有自性。安澄之言誤。是不主張法無自性，與不空假名宗不相合也。宗言法無自性云云。但毗曇是一切有部。一切有

者卽言一切諸法皆有自性。安澄之言誤。

「空假名」宗，又稱爲「案苾義」。又名「空有宗」或「空有二諦義。」有，謂假名。大乘玄論卷一云，

第二空假名，謂此世諦舉體不可得，若作假有觀，舉體世諦，作無觀之，舉體是眞諦。如水中案

苾，原作瓜，下同。手舉苾令體出，是世諦，手案苾令體沒，是眞諦。四論玄義卷五，三論略章，均有此文而較略。

此宗持諸法假名而有，是俗諦。然體性不可得，故無，是真諦。以俗真相對，而解有無，此義亦成實論中亦所常見。如曰：「說四大，四大所因成者，四大假名故有。」品名「故佛於假名中，以四大爲喻，故是四大義。」明本宗「五陰實無，以世諦故有。」滅法心「如經中說諸法，但假名字，假名字者，所謂無明因緣諸行，乃至老死諸苦集滅。以此語故，知五陰亦第一義，眞故空。」滅法心此均以法假名有，而第一義則空。查成實此意，乃主分析空，即言諸法因緣所成，若分析諸緣求之，則體不可得，故空。如吉藏二諦義卷上云，

次成論……明諸法有，爲世諦。折應作析，下同。法空，爲第一義諦。

故吉藏中論疏云，

空假名者，一切諸法，衆緣所成，是故有體，名爲世諦。折緣求之，都不可得，名爲真諦。晚人名之爲案。原作苾二諦。苾沈爲真，苾浮爲俗。難曰，前有假法，然後空之，還同緣會，故有「推散即無」之過也。

緣會者，指晉于道邃之緣會宗。已見前第九章。安澄引山門玄義，謂于道邃支道林均「空有宗，」舊名此師爲案苾義云云，謂支道林屬此宗實誤。因緣假有，推散即

無，是則假有時非無，而無時非有。故後人斥爲案苽義。中論疏記云，

均正玄義第三云，山門等目名「空有二諦」爲案苽二諦。明苽沒之時，舉體併沒。若出之時，舉體併出。出時無沒，沒時無出。何異明原作時空之時無纖毫之有，明有之日無纖毫原奪之空。

夫謂俗諦假有，真諦空無。分談二諦，是不知相卽義。周顒與張融論佛道優劣，僅許道家「知有」  
「知無」而不能「盡有」「盡無」。蓋只許老子屬於第二宗。其致張書有曰，

夫有之爲有，物知其有。

知俗諦爲有

無之爲無，人識其無。

知真諦爲無

老之署有題無，無出斯域。是吾三

宗鄙論，所謂取捨驅馳，未有能越其度者也。

世俗之談不出前二宗。而老子爲最高。

佛教所以義奪情靈，言詭聲律，

蓋謂卽色非有，故擅絕於羣衆耳。

佛義又在老子之上。

周顒以後，三論宗師謂開善二諦義，亦爲空假名。大乘玄論卷一曰，「空假者，開善等用。」開善亦號爲成論大師也。其說散見於三論宗舊籍，且多評其爲分理爲二。如玄論卷二，明三種中道，而謂開善義爲眞俗合中道。並引開善義疏此乃安城寺開公安樂寺遠子代作，十四卷，古藏未言其爲何經義疏，但據其據前文有成實中道云云，此乃成論疏。語曰，

二諦中道云何談物耶。以諸法起者，未契法性也。既未契，故有。有則此有是妄有。以其空，故是



俗也。虛體即無相，無相即真也。真諦非有非無而無也。以其非妄有，故俗雖非無，非無而有，以其假有故也。與物舉體即真，故非有。舉體即俗，故非無。則非有非無，真俗一中道也。真諦無相，故非有非無真諦中道也。俗諦是因，假即因，非即果，故非有。非不作果，故非無。此非有非無，俗

諦中道也。參看均正玄義五，明中道條。

智藏言有三種中道。俗諦體虛，而是妄有。妄有故非無而有，亦即假有。真諦無相，而非妄有。故曰非無而無也。體虛是妄，無相

非妄，二諦相對，於是合則有真俗一中道。分則有真諦中道，與俗諦中道。而謂虛是俗理，無相是真理。

既為二理，即是二物。此吉藏破開善語。不知中道即「一如」義，即「相即」義。必順真而不逆俗。非去有假名

而存空。實相如言「舉體即真」，則以去有而存空。言「舉體即俗」，則順俗而逆真。故猶之菘沈舉體

沒，菘浮舉體出也。

智藏所謂真俗一中道者，乃謂二諦一體。一體乃言相即。玄論卷一，玄義卷五。周顒之論，亦明二諦以中道

為體。二諦義卷下。吉藏謂三論師自始即用此義。玄論一論諦體，及二諦義下。故吉藏又曾謂開善用假名空義。如二諦

義下曰，

次周顥明三宗二諦，一不空假，二空假，三假空。野城寺光大法師未詳用假空義。開善亦用中

最不得意者。吉藏玄論一，二諦義下，均謂開善曾聞山門義，然得語不得意。

因開善與山門用語相同，而義實相異。故吉藏屢辯之。二諦義下，破之尤詳。茲就二事，以明其義。一問曰，若用中

道爲體，則中道爲是二攝，爲是二諦外物。答曰，開善明二諦攝法盡。莊嚴則明佛果涅槃出二諦外，此見二諦義卷下。中道終是

一無名無相，還是二諦攝。上見玄論一，明諦體。因此中道如是真則非俗。俗則是非真是亦卽真諦爲體。如真諦爲體，

則真俗相對而失中道。此見二諦義下。二開善序云，諦者一真不二之極理。此似指諦爲理。諦如爲理，則俗理

非真。真理非俗，是仍爲二理。不知二諦實是教，因對二見根深之衆設此教。故二諦乃以表不二之理。

如指指月，意不在指，意令得月。此見二諦義下。因其是教，故唯一實諦，方便說二。如唯一乘，方便說三。此見玄論一。

故開善雖言相卽，而實分真俗有無爲二，亦如老子雖「知有」「知無」而仍終是安苾義也。

按吉藏中論疏釋三宗論，謂晚人名不空假名爲鼠嘍栗，空假名爲案苾。安澄疏記釋曰，「晚人

者，僧詮師也。」又澄引均正玄義第三云，山門等目名空有二諦。指空假名。而謂山門亦指僧詮。亦見疏記。

又澄引山門玄義據安澄所言，山門玄義似卽興皇法朗所作。云，舊詔空假名爲案苾義。則攝山諸師，僧詮道朗，嘗引三宗，而

加批判。安澄疏記中並有曰，

問均正玄義以周顒爲不空二諦，安澄曾引均正，謂不空假名，即周顒義，云云。今何名假名空耶。何以名周顒義爲假名空。答有

人傳云，均正玄義約未了時義而言。今約已了時義而言。「今」謂准山門玄義，釋顯亮師名

爲不空假名義，于法遂名爲空假名。周氏名爲假名空，此得理說，故以爲第三也。

此言周氏之前二宗爲未了時義。第三宗爲得理，爲已了。亦可見周氏之論，由淺入深，而以第三宗假名空，爲佛家之正義也。

「假名空」乃持業釋。假名故空。空故假名。空假相即，乃周顒之所以難前二宗。第一宗法自性空，猶存假有，故失相即。第二宗空則無相，假則妄有，析而爲二，亦失相即。又空假相即，乃周顒之所以黜老氏。張融致周書有曰，

法性雖以卽色圖空。佛教虛無誠乃有外張義。老子

張少子意謂佛家法性卽色是空，體用一如。老子誠於「有」外別張無義。義者宗也。謂老氏未明言體用不離，似於有外另張無之

宗極也。二者誠有差別。但少子又謂老氏非不知卽色卽空。不過人情恆滯於有，故且不言卽色，而漸

因有以盡無。故其書又曰，

直以物感既分，應物難合，令萬象與視聽交錯，視聽與萬象相橫，著之既已深，卻之必方淺。所以苦下之翁，且藏卽色，順其所有，不震其情，尊其所無，漸情其順。及物有潛去，人時欲無。既可西風畫舉而致南精，夕夢漢魂中寐，不其可乎。

周之答書有曰，

苦下之藏卽色，信矣斯言也。更恐有不及於卽色，容自託於能藏。

其意直以爲老氏之藏卽色，乃因未悟於卽色卽空，卽體卽用。故託言能藏，以自諱飾。而

佛教之所以義奪羣情，言詭聲律，蓋謂卽色非有，故擅絕於羣家耳。

卽色非有，則不外有，亦不外無。周氏曰老氏之神地悠悠，自悠悠於有外。有無相卽，故體性盡無，而亦盡有。盡者完也備也。固非僅於

有則知其爲有，無則識其爲無也。故周氏復書又有曰，

盡有盡無，非極莫備。至極之體，並盡有無。卽於盡有，並亦盡無。知無知有，吾許其道家。唯非有非無之一地，道言不

及耳。並盡有無，則非有非無。非有非無，三宗所蘊。此謂第三宗乃言非有非無。儻瞻餘慮，唯足下其盼之。

由此言之，周氏之第三宗，謂諸法非有非無，不存空以遣有，亦非壞假以顯實。蓋即僧肇之學。故吉藏中論疏云，

第三假名空者，即周氏所用。大意云，假名宛然，即是空也。尋周氏假名空，原出僧肇不真空論。論云，「雖有而無，雖無而有。雖有而無，所謂非有。雖無而有，所謂非無。如此即非無物也，物非真物也。物非真物，如何而物。」肇公云，「以物非真物，故是假物。假物故即是空。」大朗法師關內得此義，授周氏。周氏因著三宗論也。

僧肇所謂之不真空，亦持業釋。不真故空，空故不真，周顛之「假名空」一語，與之同義。故大乘玄論曰，

假空者……雖空而宛然假，雖假而宛然空，空有無礙。空有無礙，故非有非無，而不偏於有，不偏於無。故中論疏又曰，

大朗法師師周顛二諦，其人著三宗論云，佛所以立二諦者，以諸法具空，有二所以不偏，故名中道。

此所言雖簡略不顯豁，然證之上來所言，則相卽故不偏，是亦中道義，故二諦以中道爲體也。

推周氏之意，本性空寂，無名無著。世人著有，固爲有失。若人著無，亦未爲得。惟釋迦究竟義，乃無所著，乃爲大聖。其致張少子書有曰，

但紛紛橫沸，皆由著有。迆道淪俗，茲焉是患。旣患由有滯，而有性未明。矯有之家，因崇無術。有性不明，雖則巨蔽。然遠誰尙靜，涉累實微。是道家之所以有裨弘教，前白所謂「黃老實雄」者也。王何舊說，皆云老不及聖，若如斯論，不得影響於釋宗矣。

據此則老氏矯有，因崇空無，佛家則言空以遺有，非去有以存空。雖不及聖，而有裨世道。然則周顒作論，對於前二宗，當亦非完全抹殺，而有所稱許。然體用兼備，則只許第三宗耳。

三論之盛及與成實之爭 成實之學，南朝最盛。羅什雖傳譯，而非其宗義。其後當以義近大乘，

並便初學，故漸流行。其初約可分爲二系。一爲壽春僧導。一爲彭城僧嵩及法遷。綜計南北朝研五聚者，泰半出壽春彭城二系。導嵩二師俱在宋時。繼之者有齊之柔次二公，梁之開善莊嚴光宅三大法師，續傳義解篤論云，三大法師雲旻藏者，方駕當塗，復稱僧傑，挹酌成論，齊驚先驅。陳之建初彭城二名德。成實之勢力，彌滿天下，而尤以江左

爲尤甚。至若般若三論，羅什宗旨所在，則宋齊二代，罕有傳者。見齊竟陵王已見當時大乘廢莫修。「棄本逐末，喪功繁論。」周顒作序，亦痛惜時人「寢處於論家，求均於弱喪。」而梁武帝大品經注序所言，亦可與此相發明。

頃者學徒，罕有尊重。謂大品。或時聞聽，不得經味。帝釋誠言，信而有徵。此實賢衆之百慮，菩薩之魔事。故唱愈高，和愈寡，知愈希，道愈貴。致使正經沈匱於世，實由虛己情少，懷疑者多。

周顒服膺重玄，推尊空論，與時流異趣。其作三宗論，即在破斥成論。爲三論成實相爭之先導。然觀其自知「立異當時，干犯學衆。」又「畏譏評」，至欲中輟。則當時般若正宗之衰，而成論則炙手可熱，可以想見也。

然三論之興，實由攝山諸師。僧朗未聞有著述，而於三論，當有獨到。僧朗之師法度，已稱「備綜衆經。」而僧朗則稱「爲性廣學，思力該普，凡厥經律，皆能講說。」其於博學外，必於教義，有所開發。

故梁武勅僧受業。後人稱爲攝山大師。安澄云，言攝山大師者，指道朗師（即僧朗）是根本故也。陳江總持入棲霞寺，見有朗僧詮

僧二師，居士明僧紹，治中蕭朮素，圖象。廣弘明集江總入棲霞寺詩。明僧紹顯譽於齊代。南齊書五十四。蕭朮素擅名於梁室。

梁書五十二。眇素乃思話之孫，好學能清言，士人敬之。並遁居於攝山。江氏棲霞寺碑曰。

南蘭陵蕭眇

原文無素字。

幽棲抗志，獨法絕羣。遁世茲山，多歷年所。臨終遺言，葬法師墓側。

夫明僧紹捨宅爲法度立寺，梁武帝使人入山受明之學，而蕭眇素命葬僧朗墓側，其欽佩之忱可知。故攝山僧朗，隱居攝山，雖數十年。然因重興幾絕之學，已爲人所注目也。

且僧朗不但重振三論。抑並大弘華嚴。蓋覺賢譯六十卷，巨部罕有精者。宋代雖有法業玄暢，以斯經馳譽。然隋唐華嚴大盛，且演爲一宗者。則北方不得不歸功地論諸師。南方亦頗得力於三論學者。攝山僧朗，高僧傳本謂其華嚴三論，最所命家。續高僧傳，謂僧詮亦講華嚴，法朗從之學。而嘉祥大師華嚴經遊意亦謂江南梁代三大法師不講此經。陳時建初彭城亦不講。建初晚講，就長干法師三論宗智辯也。借義疏。彭城晚講，不聽人問未講之文。按上五師均研成實。吉藏於此，蓋調之。而講此經，起自攝山，實盛一時。其後

與皇法朗，繼其遺蹤，大弘茲典。而嘉祥大師，固亦曾講華嚴經數十遍也。

僧朗雖一身有關於三論華嚴二學之興隆。然仍僅馳名山原，未履京邑。其時在都城爲時所最重者，仍屬他宗。如開善智藏善涅槃而亦成實論之大家也。常直上正殿，踞法座，指斥梁武帝。其睥睨



一世之概，固非隱遁攝山者所能望也。僧朗之後，弟子僧詮，仍隱攝山，居止觀寺。中論疏記引述義云，攝山內有止觀寺。又引均

正玄義十，謂道朗（即僧朗）在止觀寺行道。又均正玄義稱詮為棲霞寺師。則朗詮均曾居此二寺。因稱曰山中師，但安澄謂與皇法朗，亦有此稱。或曰止觀詮。初受業朗公，

二諦義下云，山中法安澄引大品疏云，止觀師六年，在山中不講餘經，唯講大品。又中論疏云，山中大師以中論為般若之中心，又安澄引涅槃疏山中師之師，本遼東人。玄旨所存，唯明般若中觀。

師不講涅槃，學上見續傳頓迹幽林，禪味相得。法朗傳。其從朗學，不知在何時。據法華玄義釋籤云，

高麗朗公至齊建武來至江南，難成實師（中略）自弘三論。至梁武帝勅十人止觀詮等令學

三論。九人但為兒戲。唯止觀詮學習成就。

此言僧詮受學在天監十一年。然此段自據吉藏所傳而更有附益，非必事實。按據高僧傳，法度卒於

齊永元二年。或建武四年。僧朗繼綱山寺。僧詮受業，當在此後，即齊末梁初也。詮公弟子數百中，有四人稱

為四友。所謂四句朗，領悟辯，文章勇，得意布，是也。法華玄義釋籤，謂伏虎朗，領悟辯。此四人外，詮弟子有慧峯，住栖霞寺，志研律部。其所講為智

度中百十二門論并華嚴大品等經。當甚有聲於時。道宣僧傳謂「攝山詮尚，直轡一乘，橫行出世。」

又謂「大乘海嶽，聲譽遠聞。」其弟子與皇法朗再傳弟子嘉祥吉藏，均常舉山門義。其後茅山大明法師承與皇遺囑，因亦

稱山門之致，參看續傳法敏傳。如二諦義卷中，吉藏引法朗說而申明曰，

彈他釋非，顯山門正意。彈他者，凡彈兩人，一者彈成論，二斥學三論不得意者。或指中假師之智辯。

法朗曾作中論疏，或稱爲山門玄義。其所謂山門正意者，即當承止觀詮所說也。按二諦義卷下有曰，今山門釋者即四節明並觀

義。而解釋四節，則引山中師說，可證山門義即詮義也。山中師，則上承攝山大師僧朗之義。而觀其斥鼠嘍栗及案苾義，則嘗採三

宗論之說而彈成論也。

止觀僧詮，頓迹幽林，唯明中觀。弟子法朗，先住山中，後住揚都興皇寺。慧勇住大禪衆寺。智辯住長干寺。自此而三論之學，出山林而入京邑。止觀詮弟子慧布則繼居山寺，亦爲名僧。布頗重禪悅，曾遊北土，見選禪師及禪宗二祖慧可。凡攝山之禪法及其與禪宗關係，當於第十九章述之。法朗大師，住揚都時，對於當世學說，想直言指摘。故中論疏有曰：「大師何故斥外道，批毗曇，排成實，呵大乘耶。」陳書載傅緯篤信佛教，從興皇受三論。時有大心曷法師，因弘三論者雷同訶詆，恣言罪狀，歷毀諸師，非斥衆學。爰著無諍論箴之。緯乃作明道論，用釋其難。無諍論曰：「攝山大師此指僧朗。若僧朗則已斥成論，不可言無。誘進化導，則不如此。即習行於無諍者也。」此當敍僧朗也。又曰：「導悟之德既往，淳一之風已澆。競勝之心，阿毀之曲，盛於斯矣。」此當敍興皇及其黨徒駁斥當時流行之學也。傅緯答曰：

攝山大師，實無諍矣。（中略）彼靜守幽谷，寂爾無爲。凡有訓勉，莫匪同志。從容語嘿，物無間然。

故其意雖深，其言甚約。上綫僧今之敷暢，地勢不然，處王城之隅，居聚落之內。此謂法朗住建陽門外興皇寺。按

僧傳道猛傳，太始初，宋明帝立寺，令猛綱領。則此寺原爲成實師所居，今爲三論人所住也。呼吸顧望之客，唇吻縱橫之士，奮鋒穎，勵羽翼，明目

張膽，拔堅執銳，騁異家，銜別解，窺伺間隙，邀冀長短。與相酬對，倘其輕重，豈得默默無言，唯唯

聽命。必須倚撫同異，發擿疵瑕，忘身而弘道，忤俗而通教。

興皇大師，號稱伏虎，蓋英挺之士。如百論疏曰：「大師每登高座，常云不畏煩惱，唯畏於我。」可見意

氣之雄傑。其所爭辯，首斥者爲成實。故傳緯論有曰：「成實三論，何事致乖。」據此語則大心高法師或成論家也。而三

論遊意義曰：「成實論師云，三論師不得破成論。三論師云，得破也。」其大乘玄論卷五述其師讀中

論，遍數不同，形勢非一，乃爲略出十條。此中第八，爲區分「訶梨所造，旃延之作。」蓋成實小乘，而

託談空名，極易亂大乘中觀之正義，故須「區分」也。再則齊梁以來，成實最爲風行，實三論之巨敵。

周顒嫉之於前，法朗直斥於後。而三論之學，傳至法朗，勢力弘大。興皇講說，聽者雲會。揮汗屈膝，法衣

千領，積散恆結。每一上座，輒易一衣。帝王名士，傳緯以外，孫瑒亦常聽講，均見陳書。所共尊敬。慧勇登太極殿講說，百辟

俱陳，七衆成萃。奉陳文帝勅講，見續僧傳。徐陵講大品於京師。陳書二十六後主在東宮，令陵講大品經，義學名僧，自遠雲集。月婆首那譯勝天王

於江州。開元錄七陳天嘉六年譯初出。而三論之盛行，亦由帝王之特爲好尙。陳武帝與般若三論見續傳法朗，慧布，慧暉傳，又法泰傳。文帝見慧勇寶瓊傳。後主見

法朗慧布傳中。至是三論成實，勢均力敵。爭鬪之烈，迥異尋常。續高僧傳載唐初靈睿，曾受學於安州慧高，即興皇三傳弟子。在蜀

弘三論。「寺有異學，成實朋流，嫌此空論，常破吾心，將相殺害。」可見傾軋之急。夫成論師先既睥睨

一時，對於復興之三論，自力加排斥，指爲立異。故法朗因不得不於斥破之外，申明羅什之統系。故吉

藏略出師意十條之六曰，

六者，前讀關河舊序，如影叡所作。所以然者，爲卽世人云，「數論前興，三論後出，」欲示關河相傳，師宗有在，非今始構也。

涅槃經遊意曰，

大師云，今解釋，此國所無，汝何處得此義耶。云稟關河，傳於攝嶺。攝嶺得大乘之正意者。

吉藏章疏破斥成論之處，指不勝屈。而一方又引擎影古說，以證其宗之出於關河。其大乘玄論卷三

曰，學問之體，要須依師承習。百論疏卷一曰，若肇公可謂玄宗之始。可見吉藏時無日本所傳以道生爲三論宗初祖之說。欲示三論

之學，南國所無。故言周顒作論，梁武造疏，開善立說，均得之僧朗，以明斯學爲攝山統系所獨得。欲示關河相傳，師宗有在，故言高麗大師傳法關中，以徵實其正統。此諸項傳說在嘉祥以前必已流傳。其中不合事實處不必卽嘉祥偽造。嘉祥但採取故說，以爲證耳。學理爭執，論及正統，宗派之發生，肇於此矣。

### 興皇法朗及其門下

興皇法朗，續傳亦作道朗。陳書傳綽傳作慧朗。俗姓周氏，徐州沛郡沛人也。梁大通後，在建

業就大明寶誌禪師受諸禪法，兼聽此寺彖律師講律本文。又受南澗寺仙師成論，竹澗寺靖公毗曇。後又於攝山止觀寺僧詮法師受四論及華嚴大品等經。此後專弘龍樹宗風。陳武帝永定二年十一月奉勅出山。二諦義上有「師曰我自出山以來」云云。入京住興皇寺，鎮講相續。華嚴大品四論文言，往哲所未談，後進所損略。朗皆指撻義理，徵發詞致。故能言氣挺暢，清穆易曉。衆常千餘。闡前經論，各十餘遍。以宣帝太建十三年九月二十五日中夜遷神，年七十五。安澄中論疏記引述義云：皇興石誌曰：陳大興（實太建）十三年辛丑九月丁未朔二十六日王字法師（未詳）遷神，年七十五，其月二十八日辰（原作定）於江乘（原作垂）羅落里攝山之西嶺。是年亦卽隋開皇元年也（五八一）。

法朗教人宗旨，散見吉藏著述中。其勝鬘經寶窟中有曰：

家師朗和上，每登高座，誨彼門人。言以不住爲端，心以無得爲主。故深經高匠，啓悟羣生。令心

無所著，三世諸佛，敷經演論。常云皆令衆生心無所著。所以然者，以著是累根，衆苦之本。以執著故，起決定分別。定分別故，則生煩惱。煩惱因緣，即便起業。業因緣故，則受生老病死之苦。有所得人，未學佛法，從無始來，任運於法，而起著心。今聞佛法，更復起著。是爲著上而復生著。著心堅固，苦根轉深，無由解脫。欲令弘經利人及行道自行，勿起著心。

中觀論疏卷五，申明朗師對八不不生亦不滅。不常亦不斷。不一亦不異。不來亦不出。之解釋。

師云，標此八不，攝一切大小內外有所得人。心之所行，口之所說，皆墮在八事中。今破此八事，卽破此一切大小內外有所得人。故明八不。所以然者，一切有所得人，生心動念，卽是生。欲滅煩惱，卽是滅。謂己身無常，爲斷。有常住可求，爲常。真諦無相，爲一。世諦萬像不同，爲異。從無明流來，爲來。返本退原出去，爲出。裁起一念，心卽具此八種顛倒。今一一歷心觀此無從，令一切有所得心，畢竟清淨。故云不生不滅乃至不來不出也。師常多作此意，所以然者，爲三論未出之前，若毗曇成實有所得，大乘及禪律師行道苦節如此之人，皆是有所得。生滅斷常，障中道正觀。旣障中道正觀，亦障假名因緣，無方大用。故一向破洗，令畢竟無遺，卽悟實相。旣悟實相

之體，即解假名因緣無方大用也。

朗在興皇，聽者常千。門人來自遠方。復散往四處弘化。朗公會語弟子真觀曰：「吾大乘經論，略已宏通。而燕趙齊秦，引領翹足。專學雖多，兼該者寡。」可見朗已有行化北方之意。及隋統一宇內，其徒分布天下。今所知之名僧亦不少。可見當陳至唐初，三論因興皇諸師之弘化，其勢力方大也。茲表列其門下現所知者之年代地域於下：白衣學士有傳緯孫瑒，均見陳書。

僧名 卒 時 生地 遊地 住 寺 所 學

羅雲 大業十二年 松滋 金陵 荊州龍泉寺 四論

法安 枝江 金陵 荊州等界寺 中觀涅槃成實

慧哲 開皇十七年 襄陽 金陵 襄州龍泉寺 三論涅槃成實

法澄 大業初 吳郡 金陵 長安日嚴寺 三論

道莊 大業初 建業 洛陽 長安日嚴寺 四論法華成實

智炬 大業二年 吳郡 江都 長安日嚴寺 四論大品

慧覺 大業二年 金陵 江都白塔寺 四論 大品 涅槃 華嚴

明法 明師 金陵 茅山 三論

小明法師 蘇州永定寺 華嚴大品

曠法師 婺州永安寺 四經三論

智錯 大業六年 豫章 金陵 廬山大林寺 三論 禪法 法華 等

真觀 大業七年 錢塘 金陵 杭州靈隱天竺 三論 法華 涅槃

吉藏 武德六年 金陵 會稽 長安延興寺 四論 法華 大品 華嚴 涅槃 等

興皇弟子之分布，首在長江上下游。後南盛於浙江，北盛於關中。羅雲法安，史載其各有入室弟子十人。羅雲弟子嵩法師，見珠林三九河東寺條。但影響較著者，當推慧哲智炬明法師吉藏四人。慧哲號為象王哲，學士三百餘人，成器傳燈，可有五十。其知名者中有惠璿智嵩，後在長安弘法。智炬在建業建初寺講三論，聽者常百人。隋煬帝往鎮江都，徵居慧日。開皇十九年，移居長安，住日嚴寺，製中論疏，止解偈文。時有同師沙門吉藏者，學本興皇，威名相架。文藻橫逸，炬實過之。門人慧感慧蹟於江之左右通化，各領門侶，



衆出百人。

明法師者，事實不詳。惟謂能傳朗公之道統。初朗公將化，通召門人。言在後事，令自舉處，皆不中意。以所舉言者，並門學有聲，言令自屬。朗曰：「如吾所舉，乃明公乎。」徒侶將千，名明非一。皆曰：「義旨所擬，未知何者明耶。」另有小明法師，見義褒傳。朗曰：「吾坐之東，柱下明也。」明居此席，不移八載，口無談述，身無妄涉，衆目「癡明」。既有此告，莫不迴惑。和議法師，他力扶矣。朗曰：「吾舉明公，必駭衆意。法教無私，不容瑕隱。」命就法座，對衆敍之。明性謙退，泣涕固讓。朗曰：「明公來，吾意決矣。爲靜衆口，聊奉其致。」命少年捧就傅坐，告曰：「大衆聽。今問論中十科深意。初未曾言，而明已解。可一一敍之。」

既敍之後，大衆愜伏，皆慚謝於輕蔑矣。即日辭朗，領門人入茅山，終身不出。常弘此論。明既卽「與皇遺囑」，而朗公之學，本曰「山門義」，以此而明學亦稱爲「山門之致」。在唐初三論師之知名者，頗多出其門下。參看續傳法敏慧高慧辯傳。高傳，茅山誤苞山。其弟子最有名者爲法融，卽禪宗牛頭系祖師。弘贊法華傳云：

融初依茅山

原作第。

豐樂寺大明法師聽三論華嚴大品大集維摩法華等經。大明滅後，又從遂法師，曠法師，敏法師，鍾山定林寺

法師

。續僧傳云：「入茅山依旻法師鬚除。」按此旻法師卽明法師。

旻係旻誤，明旻同音。又融亦從定林寺旻學，或因此而誤。

法融

必明師最晚弟子。續傳云，「旻師三論之匠。」又云，「旻譽動江海，德誘幾神，妙理真筌，無所遺隱。」可見明法師之身價。法融精於禪，而攝山一脈，向重禪法。其理論且與菩提達摩相通。故禪宗人認融爲牛頭宗祖師。實則彼非道信弟子。又攝山僧人，在禪法上，與天台宗人亦極有關係，此均當在第十九章中述之。

中國三論學之元匠，爲嘉祥大師吉藏。從朗公出家，學識廣博，陳義精微，敷化南北，聲振一時。在其晚年所作般若三論章疏，猶常稱師說，以山門義爲正統。可見攝山之學，感應深厚。然嘉祥大師沒於唐初，其學採涉最多，爲中華佛學統一後之學問，不可屬於南北朝時代，茲故略之。

## 第十九章 北方之禪法淨土與戒律

佛法本是解脫道，其目的在修行證果。於是三學，戒定爲慧所依。戒定不修，而徒侈言義理者，實失原旨。至若皈依三寶，禮佛施僧，亦曰功德。然其意在敦本立信。於是信解行證，以信解爲初。雜心云，於三寶淨心不疑名信。南朝佛法，沙門居士，多以義學著稱。而於戒定少所注重。其建功德立寺禮拜，雖亦爲社會普

遍之宗教表現。然其於行證，固蔑如也。北土佛徒，特重禪定。始有覺賢羅什之授禪。繼有玄高佛陀之行化。終鬱爲北朝末造禪法各派之大觀。其中念佛禪門，特與宗教之崇拜有關，亦爲大宗。而北方研求戒律，亦竟成爲一專門之學，並爲南方戒律勢力所不及。南方禪法衰替，卽間有流行，亦多爲北方之支流。茲章因述北朝之禪淨律，而以南方附焉。

晉末宋初禪法之興盛 中國禪法始於漢之安世高。吳世康僧會亦特注重。而自漢以來，支讖所傳之大乘禪，亦頗流行。晉彌天法師，原深禪悅。其晚年在長安共闕賓僧人廣譯毗曇，自亦仍重禪數之學。僧傳僧伽跋澄傳云，時禪數之學甚盛。然其時禪法尙未大明，傳者未備其規矩。故僧叡常嘆曰，「經法雖少，足識

因果。禪法未傳，厝心無地。」據續傳習禪篇論，此諸語當出禪經序中。故什公至長安之年，叡師即請其出禪法。及智嚴等

邀覺賢東來。於長安江南更大弘佛大先之禪。習者塵興。計什公及覺賢所譯之禪經，專籍有四。詳見第十

章。

什公譯 禪要二卷 大正藏六一四坐禪三昧經 卽此。一名菩薩禪法經。

什公譯 禪法要解二卷 大正藏六一六。

什公譯 禪祕要法經三卷 大正藏六一三。

覺賢譯 達磨多羅禪經二卷 大正藏六一八。一名修行道地。

凡此諸書乃心法專書，示人以規矩，故爲學者之所宗。因此與所謂三昧經或觀經不同。至劉宋初曇磨蜜多譯五門禪

經要用法一卷。大正藏六一九。所謂五門，卽五停心。沮渠京聲譯治禪病祕要法二卷。大正藏六二零。亦均專講禪法之書。

漢晉流行之禪法，大別有四。一曰念安般。此法於安世高譯安般守意經後，甚見流行。吳康僧會

曰，「安般者，諸佛之大乘，以濟衆生之漂流也。」東晉釋道安曰，「茲乃趣道之要徑，何莫由斯道

也。」謝敷曰，「此安般典，其文雖約，義關衆經。自淺至深，衆行具舉。學之先要，孰踰此乎。」均見經序。康

僧會謂其六妙門數息一，相隨二，止三，觀四，還五，淨六。，所以治六情。羅什坐禪三昧經謂爲思覺偏多之對治。覺賢禪經列爲第一。可見其盛行當世也。

二曰不淨觀。如覺賢所譯禪經云，「入佛法有二甘露門。此二者何。一念安般，二不淨觀。」名僧慧觀特爲不淨觀作序。什公所出三禪經，均首言此門。謂爲嬾欲多者之對治。此法在西方習之者多，然在中夏則少見稱述。惟道安十二門經序，有以「死屍散落自悟」云云。而謂坐禪在「解色防嬾」則或均指修不淨觀者也。

三曰念佛。此門最要，爲淨土教之所依據。漢支讖譯有般舟三昧經。般舟三昧者，謂十方諸佛，悉在前立之定。即入定時，佛現在前立。其隋前所譯此經及別生有多種，但現存者惟三。

拔陂菩薩經祐錄云，安公入古典，當是最早出經之一，即前四品。

般舟三昧經一卷 漢支讖譯

般舟三昧經三卷 晉竺法護譯原題支讖譯。但境野黃洋考爲法護譯。

在此定中即見諸佛國土。而此經於阿彌陀佛，則特爲表出。實爲最早之大乘念佛經典。其餘彌

勒彌陀觀經等淨土經，均爲同類。詳下。而所謂念佛者，如坐禪三昧經曰：「將至佛像所，或教令自往

諦觀佛像相三十二種。好。八十種。相相明了，一心憶持，還至靜處，」云云。又五門禪經要用法曰：「若觀佛

時，當至心觀佛相好，」云云。支讖般舟三昧經，謂欲生佛國，當念佛三十二相八十種好。此外坐禪三

昧經，教人由觀形像而觀法身。「是時便得見一佛二佛乃至十方無量世界諸佛色身。以心想故，皆

得見之。既得見佛，又聞說法言。或自請問佛，爲說法，解諸疑網。既得佛念，當復念佛功德法身，無量大

慧，無崖底智，不可計德。」此觀法身，乃作理想觀。觀佛功德法身，是大乘之念佛也。

四曰首楞嚴三昧。蓋大乘最要之禪定也。首楞嚴者，華言健相，或曰勇伏定。因其威力最大，故得

是名。羅什譯首楞嚴三昧經云：「首楞嚴三昧非初地二地三地四地五地六地七地八地九地菩薩

之所能得。唯有住在十地菩薩，乃能得是首楞嚴三昧。」蓋此卽當於小乘禪法之金剛喻定。卽在大

乘成佛之金剛心位。經謂「一切禪定，解脫，三昧，神通，如意，無礙，智慧，皆攝在首楞嚴中。」故大般涅

槃經獅子吼品曰：「以首楞嚴三昧力故，而令諸佛常樂我淨。首楞嚴三昧有五種名。一者首楞嚴三

昧，二者般若波羅蜜，三者金剛三昧，四者獅子吼三昧，五者佛性。隨其所作，處處得名。」

四論玄義金剛心緣引此段，

彼文可參看。

祐錄載未詳作者，此經序文，謂斯定「洞重玄之極奧，耀八特之化筌。」又僧弘充所作羅什

新出此經序，謂爲「神通之龍津，聖德之淵府。」此定漢晉間當極爲人所鑽仰。其經之異譯此非唐世

佛頂經。多至九次。詳如下列。

首楞嚴經二卷 漢支讖譯 祐錄二著錄二卷。又祐錄七未詳作者序文自稱曾爲作注。並言支道林講此經。又序末有注曰，安公經錄云，中平二年十二月八日支讖所出，其經首

略如是我聞，唯稱佛在王舍城靈鳥頂山中。

首楞嚴經二卷 吳支謙譯 祐錄卷二著錄。又卷七支愍度合首楞嚴經序云，謙恐僅就讖譯刪定，並非重譯。

首楞嚴經二卷 西晉竺法護譯 祐錄二著錄。並注云，異出，首稱阿難言。

勇伏定經二卷 西晉竺法護譯 祐錄二著錄。並注曰，安公云，更出首楞嚴。元康元年四月九日出。又祐錄七載有勇伏定經記。

首楞嚴經二卷 西晉竺叔蘭譯 祐錄二著錄。又支愍度所合者，支謙法護（當爲勇伏定）叔蘭三經，見祐錄七，支序。

首楞嚴經二卷 涼支施崙譯 見祐錄七經後記。又祐錄二著錄曹魏時白延所出此經，卽涼譯之誤載。

首楞嚴經二卷 後秦鳩摩羅什譯 祐錄二著錄。又卷七有弘充序，謂爲之注解。此經現存。（大正藏六四二）餘譯均已佚。

蜀首楞嚴經二卷 失譯 祐錄卷四失譯錄中云，是舊錄所載，似蜀土所出。參看卷二異出經錄。

後出首楞嚴經二卷 失譯 祐錄四云，舊錄所載，云有十偈。又祐錄二異出經錄，謂此經有七人出。乃謂漢譯至蜀譯之七人。（共出入次。）後出未算入七人之中。

禪法之流行，其故有三。一則六通三明，禪定之果。修行而得超越之勝力，為人之所期望。故如道

安安般經序曰，

得斯寂者，舉足而大千震，揮手而日月捫，疾吹而鐵圍飛，微噓而須彌舞。斯皆乘四禪之妙止，御六息之大辯者也。

二則滅欲冥累，為禪棄之妙用。如道安十二門經序曰，

定有三義焉，禪也，等也，空也。用療三毒，綢繆重病。

三則因禪定或可得見諸佛，斷諸疑網。或可生佛國補處，得寂滅樂。世傳道安輟章遐嘆，思見彌勒，此

乃求見佛決疑也。僧叡維摩序。道安亦深信兜率往生之說。其婆須蜜集序祐錄載為未詳作。但實安手筆。云，

集斯經已，入三昧定。如彈指頃，神升兜術。兜率亦作兜術。……茲四大士，集乎一堂，對揚權智，賢聖默

然。印可也。洋洋盈耳，不亦樂乎。

四則禪者智之所依。禪智雙運，寂照相濟。於是乃由洗心靜亂，而至於窮神反本。見慧遠禪經序。禪定之



極詣，忘言絕慮，有無兼廢，而證「絕成虧」「遺合散」之法身。首楞嚴注序。斯則如首楞嚴三昧，超乎象外，而應無不周。玄學家必視此爲其所體驗之至道。故於佛家三昧，特所冥契也。惟禪者智慧所依，若有玄鑒朗照，深達有無之理，自亦不須禪法，故謝敷安般序曰：

苟厝心領要，觸有悟理者，則不假外以靜內，不因禪而成慧，故曰阿惟越致，不隨四禪也。

謝敷固玄學中人。若通玄履道，自亦無取於坐禪矣。南朝偏尙玄義，而不重修心，殆亦因此歟。

宋初南方之禪法 廬山慧遠重禪法，曾使弟子往西域求禪經戒律。又請覺賢譯禪經。覺賢又

於建業授法。同時曇摩耶舍至江陵，大弘禪法。來學者三百餘人。宋初曇摩蜜多特深禪法，自涼州經

蜀其時智猛在蜀授禪。至江陵，於長沙寺造立禪閣。約在其後，玄暢在荊州授禪。晚年在建業授禪。譯有禪經。學者遠集。號曰

大禪師。其時建業有求那跋摩佛馱什亦善禪法。沮渠京聲亦於宋初來建業，譯有禪經。又僧伽達多

及僧伽羅多哆亦於元嘉中聚衆授禪。見名僧傳抄，與僧傳量良耶舍傳。高僧傳覺賢傳言賢有同學名僧伽達多。故晉末宋初南方之禪頗盛。

建業江陵蜀郡均習者不少。茲列宋時中國南方僧人之習禪者如左：

淨度，餘杭人。常獨處山澤，坐禪習誦。

僧從隱，居始興瀑布山。學兼內外，精修五門。

法成，涼州人。在蜀弘禪法。

僧印，金城榆中人。爲玄高弟子，見僧傳。常行化江陵。詳名僧傳抄。

慧覽，酒泉人。少與玄高俱以寂觀見稱。後西遊，在鬪賓從達摩比丘諮受禪要。後在蜀授法。名

僧傳抄曰：蜀間原作禪學，莫不師焉。後移羅浮。宋文帝請下都，京邑禪僧，均隨受業。

法期，蜀人。從智猛受禪業，與法林共學。智猛係於元嘉中自涼入蜀。期後隨玄暢下江陵，得暢之禪法。

道法，燉煌人。住成都，專精定業。

普恆，成都人。習靜業，入火光三昧。

宋初禪法流行之域，爲蜀，爲荊州，爲建業。蜀與荊州接近北方，故禪定甚盛。其地中國禪僧如法成、慧覽、道法均北人。僧印亦自隴至荊州行化。宋以後二地禪師較江南爲多。但亦大抵來自北方。至若建業，則當以覺賢之提倡爲最有力。其弟子慧觀、寶雲均一代名僧，共住道場寺。觀作不淨觀經序。

雲譯觀無量壽經。均弘定業。當時遂有「鬪場禪師窟」之語。其後因外國僧人來京，禪法亦行。惟江南究爲義學之府，宋末至陳，外國僧人來者亦甚少。中國僧人乃羣趨義學。除荆蜀稍有行者，南方禪法，極爲衰落也。

### 涼州禪法及玄高

後魏佛法上接北涼。而涼州在晉末爲禪法最盛之地。曇無讖本受學於白

頭禪師，善道術。其徒張掖道進於定中感戒。沮渠蒙遜之從弟京聲，西行得佛大先之禪法。涼州僧智

嚴亦西去得見佛大先，並要請覺賢東歸。於長安共二僧坐禪，有人至，良久不覺。詳見本傳。寶雲亦覺賢

之弟子，亦稱爲涼州僧。西行求法之智猛，亦曾住涼州，後入蜀授禪。曇摩蜜多特深禪法，號連眉禪師，

亦曾駐錫涼州。惠覽名僧傳抄作禮。酒泉人，曾遊西土習禪。於定中見彌勒。于闐沙州原作洲。集衆從之學。此見名僧

傳抄與玄高俱以寂觀崇於西土。上多見高僧傳。

玄高者，隴西著名禪師，而後行化於北魏者也。事已見第十四章。幼精禪律，謂曾在長安受禪於覺賢。在西

秦從外國禪師曇無毗。其弟子玄紹學究諸禪，神力自在。僧印亦稱爲禪學之宗。名僧傳抄。玄高被殺時，

門人見光繞高所住處塔三匝，還入禪窟中。其平生所感神異尙多，具有仙道趣味。詳見第十四章。北魏天師

寇謙之與高勢力相敵，同受尊敬。其故當均在道術之見重也。同時長安寒山有僧周者，初嘗在嵩山頭陀坐禪。又有慧通於禪中見阿彌陀佛，乃慧紹弟子。慧紹當卽玄高門人玄紹。或卽名僧傳抄有傳之道紹。魏太武帝殺玄高後，乃毀法。及佛法復興，得力於曇曜。而高僧傳云，河西國沮渠牧犍時，有沙門曇曜，亦以禪業見稱。此應卽北魏石窟寺僧。佛法再興亦由於禪師也。

### 禪窟與山居

續高僧傳曰，曇曜「少出家，攝行貞堅。」又曰，「綏輯僧衆，妙得其一。」所謂

「堅貞」「得一」均指其善禪法。其裏造石窟寺，意固在追福建功德。然其中可居三千人。東頭佛寺恆供千僧。其規模之偉大，疑用在廣招沙門，同修定法。夫坐禪者，宜山棲穴處，則鑿窟以爲禪居，亦意中事。按高允鹿苑賦曰，「鑿仙窟以居禪，闢重階以通術。」重階通術，有通天臺之意，亦可證禪道混雜。又曰，「研道之倫，杖策來踐。或步林以經行，或寂坐而端冥。」夫鹿苑與武州石窟建造先後同時，又俱在平城郊外。鹿苑有石窠供僧寂坐，則武州鑿山，或原亦爲禪居也。

北魏未遷都洛陽之前，嵩山已漸爲禪僧集居之所。太武帝時，僧周已在嵩山頭陀坐禪。其後有生禪師者，創立嵩陽寺。今存中岳嵩陽寺碑，略曰，

有大德沙門生禪師……隱顯無方，沈浮崧嶺……此山先來未有塔廟。禪師……卜茲福地，

創立神場。當中岳之要害，對衆術之樞牙。此亦採道家言……於太和八年歲次甲子，建造伽藍，築立

塔殿……碩學名賢，踵武相望……虔禮禪寂，六時靡輟。

嵩陽之創立由於禪師，乃在遷都之前。及遷都以後，在太和十九年，孝文帝為佛陀禪師於嵩山少室

立少林寺。據太平寰宇記宣武帝時，令馮亮與沙門統暹，河南尹甄深，周視嵩高形勝之處，造間居佛寺。北史隱逸

傳。迦藍記曰，嵩高中有間居寺，栖禪寺，嵩陽寺，道場寺。上有中頂寺。則嵩岳一帶，佛寺甚多。而就間居

栖禪二寺之名言之，恐與嵩陽同為禪僧所住也。

佛陀禪師 少室之少林寺，乃孝文帝時西域禪師佛陀釋老志作跋陀所立也。續高僧傳曰佛陀禪師，

本天竺人。志作西域人初結友六人，同修定業。五僧證果，唯佛陀無獲。時有道友云，修道藉機，時來便尅。卿

於震旦，特是別緣。因同遊歷，至魏平城。孝文帝敬之，別設禪林，鑿石為龕，結徒定念。據此亦可見鑿窟多為坐禪國家

供給。佛陀終於恆安平城城內，證得道果。後隨帝南遷，於洛復設靜院，勅以居之。而性愛幽栖，林谷是託。

屢往嵩嶽，高謝人世。有勅就少室山為之立寺。公給衣食，即有名之少林寺也。志亦載四海息心之儔，

聞風響會者，衆恆數百。上均據續傳。自此嵩山少室，更以禪法馳譽。

佛陀一日在洛市見沙門慧光，年方十二，在天街井欄上反踢躑躅一連五百。佛陀奇之。遂勸度爲僧。又令弟子道房度得僧稠。光稠均不世出之人物也。光以學顯，稠以禪著。按慧光傳謂「往佛陀禪師所受三歸。」又言「會佛陀任少林寺主，勒那初譯十地，至後合翻，事在別傳。」夫與勒那摩提共譯十地者，爲佛陀扇多，據此則少林寺主之佛陀禪師，固亦地論師之佛陀扇多也。參看境野黃洋講話上册五九二頁。續僧傳無扇多傳，僅附在菩提流支傳中。而別爲佛陀禪師立傳，誤認一人爲二也。按勒那摩提，亦曾授禪法。續傳僧實傳。則地論師善禪者，又不只佛陀也。

略論北方禪法 孝文以後，禪法大行北土。迦藍記載胡太后時一故事，頗有趣。其文略曰，

崇真寺比丘惠凝死，一七日還活。……具說過去之時，有五比丘同閱。一比丘云是寶明寺智聖。坐禪苦行，得升天堂。有一比丘是般若寺道品。以誦四十卷涅槃，亦升天堂。有一比丘云是融覺寺曇謨最。講涅槃華嚴，領衆千人。據迦藍記融覺寺條，謂最初亦善禪學。閻羅王曰，「講經者心懷彼我，以驕凌物，比丘中第一麤行。」……勅付司，卽有青衣十人，送曇謨最向西北門，居舍皆黑，似非好

處。有一比丘云禪林寺道弘。自云教化四輩檀越，造一切經，人中像十軀。閻羅王曰：「沙門之體，必須攝心守道，志在禪誦，不干世事，不作有爲。雖造作經像，正欲得他人財物。既得他物，貪心卽起。既懷貪心，便是三毒不除，具足煩惱。」亦付司，仍與曇謨最同入黑門。有一比丘云是靈覺寺寶明。自云，出家之前，嘗作隴西太守，造靈覺寺成，卽棄官入道。雖不禪誦，禮拜不缺。閻羅王曰：「卿作太守之日，曲理枉法，劫奪民財，假作此寺，非卿之力，何勞說此。」亦付司，青衣送入黑門。太后聞之，遣……訪……皆實有之。議曰：「人死有罪福。」卽請坐禪僧一百人，常在殿內供養之。……自此以後，京師比丘，悉皆禪誦，不復以講經爲意。

此故事或雖僞傳，然頗可反映當時普通僧人之態度。後魏佛法本重修行。自姚秦顛覆以來，北方義學衰落。一般沙門自悉皆禪誦，不以講經爲意。遂至坐禪者，或常不明經義，徒事修持。道宣僧傳習禪篇會論及此文曰，

頃世定士，多削義門。隨聞道聽，卽而依學。未曾思擇，扈背了經。每緣極旨，緣亦作指。上文意不明。多虧聲望。吐言來諂，往往繁焉。或復耽著世定，謂習真空。誦念西方，志圖滅惑。肩頸掛珠，亂搢而稱禪。

數。衲衣乞食，綜計以爲心道。又有倚託堂殿，遶旋竭誠。邪仰安形，苟在曲計。執以爲是，餘學並非。冰想鏗然，我倒誰識。斯並戒見二取，正使現行，封附不除，用增愚魯。向若纔割世網，始預法門，博聽論經，明閑慧戒。然後歸神攝慮，憑準聖言。動則隨戒，策修靜則。不忘前智，固當人法兩鏡，眞俗四依。達智未知，寧存妄識。如斯習定，非智不禪。則衡嶺台崖，扇其風也。

道宣所言，雖指隋唐僧人。然禪法興盛，智學廢替，自更易發生此類現象。北朝末葉，衡岳慧思，天台智顛，極言定慧之必雙修。或亦意在糾正北朝一般禪僧之失歟。

以上所述，係就普通僧人而言。若印土東來之大師，所授禪法，均有所據之理論。佛陀扇多及勒那摩提所授禪法，當屬於瑜伽師宗。菩提達摩授楞伽經，其禪法實源出性空之宗。及魏之末葉，北方義學興盛，中國僧人俱修定法，而且有所宗之經典。禪智兼弘，成爲一時之風氣。以至釀成隋唐之大宗派。此又不只慧思智顛宗 大品法華，以建立所謂天台宗爲然也。

**菩提達摩** 魏世禪師以菩提達摩爲有深智慧，而其影響亦最大。達摩稱爲中國禪宗之初祖。唐代時晚出禪宗史記，所敘達摩平生，不可盡信。茲姑不詳辨。惟今日所存最可據之菩提達摩史記



有二。一為楊銜之洛陽迦藍記所載。一為道宣續僧傳之菩提達磨傳。楊銜之約與達磨同時，道宣去  
之亦不遠。而達磨之學說，則有曇琳所記之入道四行。收入日本續藏中。此文為道宣引用。亦載入少室六門。知其在唐  
初以前即有之，應非偽造。茲據此諸書，略述菩提達磨之平生及學說如下。

菩提達磨 磨亦作摩。者，南天竺人。續傳本或云波斯人。迦藍記。神慧疎朗，聞皆曉悟。志存大乘，冥心虛寂，

道微數，定學高之。續傳。其來中國，初達宋境，南越，末又北度至魏國。此語出續傳。據此可知達磨於宋時至中國。參看胡適之論學近著第一集楞伽

宗考。在洛見永寧寺之壯麗，自云年百五十歲，歷涉諸國，磨不周遍。而此寺精麗，遍閱浮所無也。極佛

境界，亦未有此。口唱南無，合掌連日。迦藍記。又嘗見洛陽修梵寺金剛，亦稱為得其真相。亦見迦藍記。達摩先

遊嵩洛。見續傳慧可傳，後世傳其住少林寺。或曾至鄴。續傳題為北齊鄴下南天竺僧。又慧可亦鄴中僧。隨其所止，誨以禪教。續傳。常以四卷楞伽

授學者，以天平年（五三四至五三七）前滅化洛濱。續傳。或云，遇毒卒。舊唐書神秀傳及寶林傳。其弟子知名者列

下：

慧可，一名僧可，虎牢人。在嵩洛受達磨之禪，並四卷楞伽。師亡後，天平年初北至鄴授禪。其弟

子有那禪師，粲禪師等。其餘弟子詳續傳法冲傳。南方攝山之慧布，亦曾在鄴遇之。

道育，法冲傳作慧育。受道心行，口未曾說。法冲傳語。

僧副，太原祁縣人。傳謂其性愛定靜，遊無遠近。裹糧尋師，訪所不逮。有達磨禪師，善明觀行，循

擾巖穴，言問深博。遂從而出家。此達磨當為菩提達磨。僧副當即傳燈錄之道副。副後於齊建武年南遊。

故達磨當至遲於宋末已北去。

曇琳作入道四行，或亦曾受業於達磨。其時在洛參與譯經者，有曇琳者作經序記多篇。或同

為一人。又慧可傳有林法師，或亦是此人。

菩提達磨以四卷楞伽授慧可曰：「我觀漢地，惟有此經。仁者依行，自得度世。」達磨南天竺人，楞伽亦出自南印，達

磨原於此經，深所默契。及來華先至南方，得四卷譯本，故以之自隨，授與學者。非必四卷宋譯為其所遵，而他譯則彼所排斥也。可禪師每依此經說法。那可弟滿那弟等

師，常賣四卷楞伽，以為法要。此見可傳。可師後裔，盛習此經。法冲傳語。達磨一派，因稱為楞伽師。唐玄奘有楞伽人法志，

其後淨覺有楞伽師資記。按續僧傳法冲傳云：冲先於三論師慧嵩茅山大明法師弟子。聽大品三論楞伽。又以楞伽與典，沈

淪日久，所在追訪。

又遇可師親傳授者，依「南天竺一乘宗」講之……其經本是宋代求那跋陀羅三藏翻，慧

觀法師筆受。故其文理克諧，行質相貫。專唯念慧，不在話言。於後達磨禪師傳之南北，忘言忘念，無得正觀為宗。後行中原，慧可禪師，創得綱紐，魏境文學，多不齒之。領宗得意者，時能啓悟。

據此達磨一脈，宗奉宋譯楞伽。其學頗與時人不同。因遭譏議，慧可後裔亦自知其法頗與世異。其講

楞伽，謂依「南天竺一乘宗」。則知當世講者，或有不依此宗者。又法冲傳敍楞伽師承，謂有遷禪師

出疏四卷，尚德律師出入楞伽疏十卷。入楞伽乃菩提流支譯。均「不承可師，自依攝論」。則「依攝論」者「不

承慧可」亦即非「依南天竺一乘宗」也。故此「南天竺一乘宗」者，自有其玄旨，與遷禪師即地論師

之曇遷。並弘攝論，下詳。等之依攝論者不同。而其玄旨何在，大為可注意之事。

「南天竺一乘宗」即上承般若法性之義。何以言之。南天竺者，乃龍樹空王發祥之域。佛法自

大衆部之小空，以至般若之大空，均源出南印度。達磨據續傳本南天竺人，故受地方學風之影響。龍

樹之學，出於般若。掃盡封執，直證實相。此大乘之極詣。不但與小乘執有者異趣。且與大乘言有者如地

論攝論等法相宗義。亦殊途。然法相之指歸與法性固相同。續僧傳習禪篇論僧稠與達磨兩宗之禪法曰，

然而觀彼兩宗，即乘之二軌也。稠懷念處，清範可崇。磨法虛宗，玄旨幽賾。可崇則情事易顯。幽

蹟則理性難通。

續傳言僧稠習涅槃聖行，四念處法。此謂稠師依涅槃經聖行品所載四念處法以修心。涅槃雖爲大

經，而四念處法則原爲小乘最勝之方便。亦且爲有部所重視，覽毗曇諸論可知。僧稠特重四念處法，故與達磨取法於大

乘虛宗者不同。虛宗一語，本有二義。一指大乘。如續傳志念傳「情附虛宗」云云。一謂般若法性宗，如曇影中論序言「契無相之虛宗」是也。道宣所言或兼取二義。故曰，卽乘之二軌

也。大小二乘乃二軌。四念處法，觀身，觀心，觀法，其階藉所由，步驟井然。故情事甚顯，而易於遵行。大乘虛宗，

以無分別智，無所得心，悟入實相。依此正觀，坐禪之謂。立證菩提。故其旨玄妙幽蹟。由常人視之，其理難

通，必領宗得意，得意者忘象。乃能啓悟也。此用法沖傳語。

楞伽經者，此經或出於南天竺。所明在無相之虛宗。如百八句卽明無相。雖亦爲法相有宗之典籍。中已有八識義。但其說法，

處處著眼在破除妄想，顯示實相。妄想者如諸執障，有無等戲論。實相者體用一如，卽真如法身，亦卽

涅槃。四卷楞伽曰涅槃非捨非得，非斷非常，非一義，非種種義。菩提達磨主行禪觀法，證知真如。亦卽實相之體驗，亦卽成就法身，入涅槃。因須契合無相

之真如，故觀行在乎遣蕩一切諸相。必罪福並捨，空有兼忘。必心無所得，必忘言絕慮。故道宣論又有

曰，

屬有菩提達磨者，神化居宗，闡導江洛。大乘壁觀，

燈錄引別記云，達摩教二祖曰，外息諸緣，內心無懼，心如牆壁，可以入道。宗密禪源諸詮二上所言

達摩教人安心法，語亦同。壁觀乃禪法名稱。

功業最高……

審其所慕，原文無所字，茲依胡氏意補。

則遺蕩之志存焉。觀其立言，罪

福之宗兩捨。詳夫真俗雙翼，空有二輪，帝網之所不拘，愛見莫之能引。靜慮禪之意，籌此，故絕

言乎。

達磨所修大乘禪法，名曰壁觀。達磨所證，則真俗不二之中道。壁觀者，喻如牆壁，中直不移，心無執著，遺蕩一切執見。中道所證，即無相之實相。以無著之心，契彼真實之理。達磨禪法，旨在於此。

然所謂契者，相應之謂。不二則相應。彼無著之心，與夫真實之理，本無內外。故達磨又拈出心性

一義。心性者，即實相，即真如，即涅槃，並非二也。宗密曰，達磨但說心。見禪源都詮下之一。心性一義，乃達磨說法

之特點。而與後來禪宗有最要之關係。

由此言之，達磨之教以無相與心性二義為其特點。按竺道生之學說，按亦綜合般若掃相與涅槃本性二義，甚與達磨同氣。參看第十六章。按

四卷楞伽亦談心性。如曰，

如我所說涅槃者，謂善覺知自心現量，不著外性，離於四句，見如實處。（下略）

又曰，

雖自性清淨，客塵所覆，故猶見不淨。

涅槃實際與本淨自心，原非二物。體會得本有心性，即是證無上涅槃。涅槃之與心性，同爲事絕百非，而常淨者也。

曇林所傳菩提達磨入道四行，其要旨卽如上所說。其文下文均據續傳之文。開首陳總綱云：

如是安心，謂壁觀也。如是發行，謂四法也。如是順物，教護譏嫌。如是方便，教令不著。然則入道多途，要惟二種，謂「理」「行」也。

達磨言入道之途有二。一爲「理入」，卽是「壁觀」。二爲「行入」，卽指「四行」。如是順物，如是方便，均屬行入。一理入者，

藉教悟宗，深信含生同一眞性。客塵障故，令捨僞歸眞，凝住壁觀，無自無他，凡聖等一，堅住不移，不隨他教。楞伽師資記引此作「更不隨於言教。」與道冥符，寂然無爲。名「理入」也。

理入以無所得心無所得，故堅住不移。心如牆壁，忘言絕慮。悟入實相。宇宙實相，卽含生同一之眞性。大乘壁觀，旨在令此本性與道冥符，忘象忘言，寂然無爲。

二行人者，謂四行。其文曰，

行人者四行，萬行同攝。

初報怨行者，修道苦至，當念往劫，捨本逐末，多起愛憎。今雖無犯，是我宿作，甘心受之，都無怨訴。亦作對。經云，逢苦不憂，識達故也。此心生時，與道無違，體怨進道故也。

二隨緣行者，衆生無我，苦樂隨緣。縱得榮譽等事，宿因所構，今方得之。緣盡還無，何喜之有。得失隨緣，心無增減，違順風靜，冥順於法也。師資記作喜心不動，冥順於法。按禪法最重內外風不動。動者則擾亂失心。師資記改原文非是。

三名無所求行，世人長迷，處處貪著，名之爲求。道士悟真，理與俗反，安心無爲，形隨連轉。三界皆苦，誰而得安，經曰，有求皆苦，無求乃樂也。

以上三行，想卽上文所謂之「如是順物，教護譏嫌。」而報怨行當修行苦至。隨緣行則苦樂隨緣。無所求行則戒貪著。或本此三義，而達磨一派，甚重頭陀行。詳見胡適近著二一零頁以下。其第四行名稱法行。原文曰，

四名稱法行，卽性淨之理也。此依續傳之文。

稱者相當義，相應義。法者宇宙之真，亦卽性淨之理。行道時，事事與真實相應。宇宙實體，無染無著，無

此無彼。入道者當任運而行，如是修行方便，「教令不著」是與法相應。法無非法義也。故曰稱法行。此與

「理入」原無二趣。惟「理入」者乃禪觀，而「行入」乃指日常之道行也。

四行者，蓋如華嚴經之十行。晉譯卷十一。於日常行事，觸事而真。念念順法，事事應理。入道多途，要唯

二種。大乘壁觀，禪法直指心性，與道冥符，寂然無爲。大乘行業，四行當隨順事機，稱法而行，任運而赴。

守護根門，故修頭陀行。修道苦至，以不著應物，以貞靜宅心。於日常行事，苦下工夫。念念省察，性淨之理，自

然流露。夫惱亂莫甚於愛憎，欲望皆起於苦樂。心形膠執，長墮迷惘，悉由貪求。若能於行業時，細自體會，斷愛憎，泯苦樂，息貪求，無爲任運，而又能事事應法而行。則怨親平等，苦樂隨緣，不企不求，應理而動。如是則雖行只四，而直可攝萬行。雖爲行業，而其爲「入道要途」與壁觀固無異而相成也。

由上所陳，達磨宗義，乃大乘空宗。空宗者主體用一如，眞如與宇宙萬有本無差別。差別之生，乃由妄想。空諸妄想，故以空爲宗。續傳載向居士致慧可書曰，

影由形起，響逐聲來。弄影勞形，不知形之是影。揚聲止響，不識聲是響根。除煩惱而求涅槃者，喻去形而覓影。離衆生而求佛，喻默聲而尋響。故迷悟一途，愚智非別。無名作名，因其名則是



非生矣。無理作理，因其理則諍論起矣。幻化非真，誰是誰非。虛妄無實，何空何有。將知得無所得，失無所失。未及造談，聊伸此意，想爲答之。

可命筆答曰，

說此眞法皆如實，與眞幽理竟不殊。

本迷摩尼謂瓦礫，豁然自覺是眞珠。

無明智慧等無異，當知萬法卽皆如。

愍此二見之徒輩，伸詞措筆作斯書。

觀身與佛不差別，何須更覓彼無餘。無餘涅槃也。

萬法皆如，身佛無別。謂有差別，乃是迷惘。諸法實相，空一切相，斷一切差別，滅一切迷惘。所謂本性清淨，乃言封執本空而無實也。故續僧傳云，

滿那禪師弟子。每說法云，諸佛說心，令知心相是虛妄法。今乃重加心相，深違佛意，又增論議，殊乖

大理。

真如無相，不可以形事顯，不可以言說求。故禪宗人自達磨以來，即主張忘言。達磨曰：「不隨於言教。」此據師資記。道育受道心行，口未曾說。可禪師後，粲禪師等並口說玄理，不出文記。上均見道冲傳。楞伽師道冲曰：

「義者道理也，言說已麤。況舒在紙，麤之麤矣。」蓋實相本空，若著之言語紙筆，則必分別安立，是於心上著相。如滿禪師所說。著相則須辨析。於是議論紛紜，殊乖大理。續傳又云，

每可慧說法竟曰：此經四世之後，變成名相，一何可悲。

此慧可懸記，疑指其後裔之爲楞伽經作疏者。據續傳法冲傳，可師之後，有疏及抄十部五十餘卷。不承

可師者除外。詳見原傳。計前後不及百年，見於記載者已若是之多。道宣論達磨後裔曰：「誦語難窮，精勵蓋

少。」語見習禪篇論。疑楞伽諸師至唐初已多偏於細析經文，執著名相，而少能於坐禪修心精進不懈。大鑒

禪師之所以痛言不立文字者，殆以此歟。古今禪學之別，已屬隋唐時代，茲不詳述。參看胡適，神會和尚遺集，三四頁以下，及內學第一輯蒙文通中國禪學考第二段。

菩提達磨以四卷楞伽授學者。大鑒慧能則偏重金剛般若。由此似若古今禪學之別，在法相與

法性。然而不然。達磨玄旨，本爲般若法性宗義，已如前述。在史實上，此有六證：（一）攝山慧布三論名

師，並重禪法。於鄴遇慧可，便以言悟其意。謂布得可之意。可曰：法師所述，可謂破我除見，莫過此也。見布傳。（二）

三論師與皇法朗教人宗旨，在於無得。已見第十章。達磨所教楞伽，亦以「忘言忘念無得正觀為宗。」冲法

傳語。(三)道信教人念般若。見本傳。(四)法融禪師，受學於三論元匠茅山大明法師。與皇弟子。而禪宗人

認融為牛頭宗初祖。此雖不確。因彼非道信弟子。然三論與禪之契合可知。(五)慧命禪師，曾著大品義章。命為天台

慧思友人。思亦重大品。其所作詳玄賦載於廣弘明集中。而禪宗之楞伽師資記，誤以為僧粲所作。可見宗般若

經之慧命，與楞伽師之僧粲，義理上原少異致。(六)法冲，楞伽師也。然初學於三論宗安州慧嵩，亦茅山大

明法師弟子。後學慧可之楞伽經義。冲曾聽嵩之楞伽學。據上六事，可知北方禪宗與攝山三論有默契處。天台宗亦崇般若，故道

與天台師有關係。二者均法性宗義，並崇禪法。攝山僧坐禪事，下詳。達磨禪法得廣播南方，未始非已有三論之流

行為之先容也。且般若經典由於攝山諸師，而盛行於南方。禪宗在弘忍之後，轉崇金剛般若，亦因其

受南方風氣之影響也。再者達磨原以楞伽經能顯示無相之虛宗，故以授學者。其後此宗禪師亦皆

依此典說法。然世人能得意者少，滯文者多。是以此宗後裔每失無相之本義，而復於心上着相。如滿禪師

所指斥。至四世之後，此經遂亦變成名相。此可禪師之懸記。於是哲人之慧一變而為經師之學，因而去達磨之

宗愈遠。金剛般若者言簡意深。意深者謂其賅括虛宗之妙旨。言簡者則解釋自由而可不拘於文字。

Dasgupta, History of Indian Philosophy 上冊四二九頁云 Gaudapāda 數揚吠檀多宗新義，而取最小之 Mandikya 奧義書作爲頌，以發明其旨。蓋因此奧義書文字短簡，解釋時文字上之拘束甚少，而可自由發揮其所信也。南宗禪師取金剛經，其事與此相似。故大鑒禪師捨楞伽而取金剛，亦是學問演進之自然趨勢。由此言之，則六祖謂爲革命，亦可稱爲中興。革命者只在其指斥北宗經師名相之學，而中興者上追達磨，力求「領宗得意」，而發揚「南天竺一乘宗」本來之精神也。

魏末至隋初北方禪之流行 自晉以來，北方卽爲禪法之源泉。北魏太武毀法以後，當稍衰歇。

續高僧傳菩提達磨傳，謂「於時合國盛弘講授，乍聞定法，多生譏謗。」但此時佛陀禪師已於洛濱弘化，此言未免太過。再在此後，禪法彌滿北土。天台及禪各宗，均自是蘊釀而成。其關係至爲重大。茲略述其時禪師於左。

北齊禪師，首稱僧稠。其禪法依涅槃聖行四念處法。續傳略曰：僧稠初於道房受行止觀。苦修之後，久乃得定。常依涅槃聖行四念處法，乃至睡覺，都無慾想。後於道明禪師受十六特勝法。常於鵝山靜處，以死要心，因證深定，九日不起。後從定覺，情想澄然。便詣少林寺謁佛陀祖師，呈己所證。佛陀曰：「自葱嶺以東，禪學之最，爾其人矣。」稠於嵩岳懷州鄴城各地弘道。練衆千百。魏孝武帝爲立禪室。

齊文宣帝躬自郊迎，禮貌優渥。帝信禪法，晚年遠詣遼東坐禪山寺。稠之影響當甚大。北齊黃門郎李獎與諸大德請出禪要，因為撰止觀法兩卷。稠卒於齊乾明元年（五六零）年八十一。

北周禪師，特尊僧實。僧實初學於道原法師。太和末（四九九）至洛，遇勒那摩提，授以禪法。勒那甚奇之曰：「自道流東夏，味靜乃斯人乎。」周朝上下，甚為尊敬。以保定三年（五六三）卒於長安，年八十八。弟子曇相等，唐初傳燈不絕。

當世禪師以稠實二人為最有勢力。然其時禪法已彌漫四境，禪師頗多有知名而罕詳其事蹟者，茲表列之。

慧初，魏天水人。好習禪定。後遊梁。武帝立禪房於淨名寺居之。禪學道俗，雲趨請法。道恆，北朝天平初在鄴授禪，徒侶千計。

向居士與慧可友善，致書通好。此外達摩門下之禪師，已見前。

慧滿，那禪師之弟子。

和禪師，見慧可傳。當即玄景之師。慧可傳謂有化公廖公，想亦禪家。

道明。僧稠曾從受十六特勝法。

僧達，善義學戒學，亦業禪。常遊南方，爲梁武帝及保誌所敬稱。曇詢，乃僧稠之弟子。

法常，高齊時人。在鄴講涅槃，並授禪。後南止荊州。

曇準禪師，曇詢初從學法。

恩光先路二大禪師，乃慧命之師。

慧命，周仙城山名僧，天台慧思之友。

慧思，天台相傳之二祖。慧命從之祛所滯。攝山慧布與論大義。

邈禪師，慧命從之祛所滯。攝山慧布與論義。布傳曰，邈乃命公之師也。

慧曉，在北方靈巖寺習禪。

慧文，天台相傳之初祖，北齊人。僧傳謂其聚徒數百，道俗高尙。

鑒亦作監。禪師，慧思往見，述己所證。

最禪師，慧思往見，述己所證。

就禪師，僧傳曰，慧思從道於就師，就又受法於最師。

開禪師，曇崇之師。有徒二百餘人。崇善六行六妙五門。五門五門禪。

### 梁陳南方之禪法

續高僧傳習禪篇有曰，

逮於梁武，廣闢定門。搜揚宇內有心學者，總集揚郡。武帝曾遣使西方求禪經。校量深淺，自爲部類。又於鍾

陽上下，雙建定林。使夫息心之侶，栖閑綜業。於時佛化雖隆，多遊辯慧。詞鋒所指，波涌相凌。至

於徵引，蓋無所籌。可謂徒有揚舉之名，終虧直心之實。

故南方自梁以後，終無禪法大家。慧皎高僧傳習禪篇中無梁僧。道宣續傳亦不過六人。然其中僧副

乃學禪於北方達磨禪師者。已見前。慧勝在交趾從外國禪師達磨提婆學禪。慧初乃魏天水人。亦已見前。

得法均不在江南也。道珍在廬山恆作彌陀業觀，當爲遠公念佛之餘響。外有法歸，慧景，亦住廬山。

道宣傳謂梁僧副使庸蜀禪法自此大行。然史書所載梁朝以後，蜀中禪師，並無顯者。且宋時蜀

中禪法之盛，本與北涼有關。蜀土後入周版圖，自更易受北僧之影響。其在後梁荆襄一帶，禪法較爲

流行。雖晉末以及劉宋，佛陀跋多羅曇摩耶舍均止荊州授法。但梁陳之時，荆襄定學仍多受北方之影響。如其中僧人法聰，曾遊嵩岳武當。法常原在漳鄴授禪。而荊州禪師頗多慧思弟子。慧思設教於衡岳，而三湘亦興禪學。南朝之末修定者稍盛，仍多係受北人之薰陶也。

攝山與天台 南朝末造，禪法之稍盛，亦由於攝山三論諸師。而其與天台宗人之關係，尤可注意。江總棲霞寺碑謂此山爲「四禪之境」。僧人爲「八定之侶」。又曰，「名僧宴息，勝侶薰修」。攝山僧人，原隱山林，想專在苦節味定。始有法度，常願生安養，故偏講無量壽經，積有徧數。高麗朗公，梁僧傳未言其以禪著稱。然安澄疏記云，停止觀寺，行道坐禪。又曰，於棲霞寺坐禪行道。續傳法朗傳曰，初攝山僧詮，受業朗公，玄旨所明，惟存中觀。自非心會析理，何能契此清言，而頓迹幽林，禪味相得。及後四公往赴，三業資承。爰初誓不涉言，及久乃爲敷演。故詮公命曰，「此法精妙，識者能行。無使出房，輒有開示。故經云，計我見者莫說此經。深樂法者，不爲多說。良由藥病有以，不可徒行。」朗等奉旨，無敢言厝。及詮化往，四公放言，各擅威容，俱稟神略。勇居禪衆，辯住長干，朗在興皇，布仍攝領。禪門宏敞，慧聲遐討，皆莫高於朗焉。然辯公即智辨。勝業清明，定慧兩舉。故



其講唱，兼存禪衆，抑亦詮公之篤厲也。

此言朗公僧詮唯明中觀，禪味相得。是其禪法，旨依性空。空宗本絕慮忘言，故詮公居止觀寺，號止觀詮，教弟子誓不涉言，而盼識者之能行。及法朗出山，朗亦曾受禪法於保誌。大弘講席，慧布仍綱山寺。續傳中稱其

常樂坐禪，誓不講說。世稱詮公四友，布實最高，稱爲得意。恐亦忘象遺筌，不重講說之謂也。布未遊北

鄴，遇慧可證其所見。又曾造慧思與邈禪師論議，均獲印可。陳至德中，因邈紹介，請保恭禪師南來，於

棲霞建立禪衆。參照續傳慧布及保恭傳。夫慧思者，世稱天台宗之二祖，與禪師慧命友善，而命則邈師之弟子。是

在慧思之時，攝山僧人，已與天台有關係。及天台三祖智顛至建業，長干寺智辯，亦銓公四友之一，延

入宋熙。寺名。宋原作宗。智辯固亦定慧雙舉，而其講唱，兼存禪衆。續傳謂亦由詮公之篤厲。見上引。故攝山一

系，卽興皇雖以講論見重，而其門下亦多習定。如羅雲從陟禪師定慧雙修。法安共成禪師琢磨心性。

智錯遇天台顛公修習禪法。上均見續傳。此則在智顛之時，攝山一脈，與天台尤有關係。夫天台觀行，本尊

大品。攝山一系，亦主定慧兼運。宜其理味相契，多有關涉。而且山門宗義，梁陳大盛於江南，成一時風

氣。其後智者大師，先在揚州，後至荊州。荊揚乃當時三論宗人勢力最盛之地。荊州亦禪法流行之城。則天台一宗，

盛於南方，實有三論諸師爲之先容。吾人若論南齊至隋江東佛學之變遷，則首爲攝山奪成實之席。次爲天台繼三論之蹤。前者爲義學之爭執，後者因定學而契合也。

### 北方禪法之影響

北方禪法偏盛，其影響約有四端。北土佛徒深忱於因果報應之威，汲汲於

福田利益之舉。塔寺遍地，造像成林。不問其財帛之來源，而大作功德。不知檀密之義，而僅知布施。前如

引迦藍記故事，寶明道弘二人。

私欲日張，法事愈廣。雖曰皈依，本在圖利。僧籍冒濫，賢者所嘆。沙門作亂，史亦常書。若

不有定法修心之提倡，北土佛法，早趨奔潰。蓋坐禪行道，重在澄心。

自亦有想生天者。

此於薄俗，應有糾正。是

乃北方禪法之影響一也。江東佛法，弘重義門，至於禪法，蓋蔑如也。

語見慧思傳。

自慧思止於南岳，智顛東

趨江左，而天台止觀行於南方。慧可以後，僧粲南住皖公山，道信曾留吉州，弘忍在黃梅開東山法門。

禪宗勢力極盛於南。終至頓教代興，彌漫全國。此北朝禪法興盛之影響二也。北方諸大禪師多兼立

義學。如佛陀之於地論，達磨之於楞伽，均是也。自此以後，談義理者，必依觀法。而隋唐大宗派之興，均

以「定慧雙修」自許。智顛爲天台之宗師。曇鸞爲淨土之柱石。地論巨子曇遷融合南方真諦之學，

下啓唐代華嚴一派。

以上諸人除曇鸞外，續傳均列入習禪門中。

天台淨土地論以及賢首宗均特有其觀法。而上列諸人，亦

禪師也。此乃隋唐宗派之特色，亦源於北土之偏重觀行。斯其影響三也。按佛教禪法最重傳授，與戒律同。中華傳宗定祖之說，最早一見於慧遠及慧觀之禪經序。祐錄九。次有覺賢禪師之師資傳。祐錄十。均意在明其禪門傳授之灼然可信。譯什法藏傳之曇曜亦禪師。當北朝定法盛行之時，禪師各有所宗，如「稠懷念處，磨法虛宗」而從之學者亦各爭謂得真傳。其注意師承較義學僧爲更甚。隋唐新興之各宗俱導源於北朝，並各有其禪門，因受定學之影響，遂益重師承，而各宗於是鼎立。其後宗派之爭，則又以禪宗爲最烈。查中國佛教在南北朝本可謂無確立之宗派。陳隋之際，門戶之見大啓，未始不與北方禪之流行有關。此其影響四也。

淨土經典之傳譯 念佛本爲禪之附庸。及神教信仰屢入佛教，他力往生，漸佔勢力，於是蔚爲大國。我國淨土之教，大別有二。一彌勒淨土，二阿彌陀淨土。二派譯籍甚多。茲列隋以前之主要者如下：

(甲) 彌勒淨土經典。

大乘方等要慧經

後漢安世高譯現存。

彌勒菩薩所問本願經 西晉竺法護譯現。

彌勒成佛經 法護譯

佛說彌勒下生經 法護譯現。

彌勒當來生經 兩晉失譯

彌勒作佛時事經 東晉失譯

彌勒來時經 東晉失譯

彌勒所問本願經 東晉祇多蜜譯

彌勒大成佛經 後秦鳩摩羅什譯現。

彌勒下生成佛經 羅什譯現。

觀彌勒上生兜率天經 涼沮渠京聲譯現。

彌勒成佛經 後秦道標譯

彌勒下生經 陳真諦譯

彌勒菩薩所問經 後魏菩提留支譯

彌勒菩薩所問經論 留支譯現存。彌勒所問經釋論。

(乙)阿彌陀淨土經典。

(一)大阿彌陀經之譯本，即大寶積經第五會。

無量壽經二卷 後漢安世高譯

無量清淨平等覺經二卷 後漢支婁迦讖譯現存。

阿彌陀經二卷 吳支謙譯現存。

無量壽經二卷 魏康僧鎧譯現存。

無量清淨平等覺經二卷 魏白延譯疑即北涼白延。

無量壽經二卷 晉竺法護譯

無量壽至眞等正覺經一卷 晉竺法力譯

新無量壽經二卷 宋佛馱跋多羅譯

新無量壽經二卷 宋寶雲譯

新無量壽經二卷 宋曇摩蜜多譯

(二) 小阿彌陀經之譯本

無量壽經一卷 後秦羅什譯現存。

小無量壽經一卷 宋求那跋多羅譯

(三) 觀經之譯本

觀無量壽佛經一卷 宋曇摩密多譯

觀無量壽佛經一卷 宋畱良耶舍譯現存。

(四) 釋經論

無量壽經論一卷 魏菩提流支譯現存。

(五) 前一二三項稱爲淨土三經。其餘中譯關於阿彌陀佛經典，及其異譯，甚多。重要者，略如下列：

無量門微密持經等等者，等取異譯。

慧印三昧經

德光太子經等

悲華經等

決定總持經等

濟諸方等學經等

法華經等

曇鸞與阿彌陀淨土 淨土教可分爲二，一淨土崇拜，一淨土念佛。淨土崇拜者，以禮佛建功德爲主。凡北朝造像之所表現，或禮彌勒，或禮彌陀，以至崇拜接引諸佛如觀世音等。造像建塔，爲父母等發願往生樂土。此世俗一般人之所行，其性質與西洋所謂宗教信仰相同。淨土念佛者，以念佛禪定爲主。禮拜附之。因禪定力，得見諸佛，得生安樂土。此則以修持爲要目，與徒重崇拜者不同。淨土崇拜勢力極爲普遍，在歷史及社會上自爲一大事件。然淨土念佛，在佛教亦爲極可注意之理行。茲之所

論，均屬於後者。

彌勒淨土念佛，在釋道安以後，殊少所聞。惟隋唐諸師如吉藏道綽迦才常論其與彌陀派之優劣，可見其信仰未絕。梁寶亮北齊靈裕均於彌勒經典有研究。至若彌陀淨土，則鬱爲淨土之正宗。廬山慧遠以後，南齊法琳常誦無量壽經及觀經。北方之慧光道憑均發願生西方。靈裕與淨影慧遠曾作經疏。然北方大弘淨土念佛之業者，實爲北魏之曇鸞。亦作鸞。其影響頗大，故常推爲淨土教之初祖。

釋曇鸞，雁門人也。家近五臺山，聞其神迹靈怪，幼卽往尋之。便出家，廣讀經籍，尤研四論與佛性。讀大集經，爲之注解。未成而感疾。遂周行醫療。一日忽見天門開，疾頓愈。乃發心求長生不死之法。承江南陶隱居。弘景擅方術，往從之。於大通中達南朝。曾與梁武帝辨難，不屈。見隱居得仙方十卷，辭還魏境。至洛見菩提流支啓曰：「佛法中頗有長生不死法，勝此土仙經者乎。」留支唾地相斥，並授以觀經曰：「此大仙方，依之修行，當得解脫生死也。」鸞尋頂受，燒仙方，專宏淨土。住汾州北山石壁玄中寺，聚徒蒸業。以魏興和四年（五四二）卒，年六十七。鸞神宇高遠，機變無方。言晤不思，動與事會。行化郡邑，流靡弘廣。魏主重之，號爲神鸞。梁武帝常顧侍臣云：「北方鸞法師達禪師，肉身菩薩也。」續



傳僧達。此上均據道宣續傳之曇鸞傳。

按鸞於梁大通中(五二七——五二八)往江南。北魏永安二年(五二九)菩提流支在洛陽譯

無量壽優波提舍經論一卷。房錄等作普泰元年(五三一)、此據開元錄。計鸞北返之時，菩提流支恰譯此論。亦名淨土論，亦名往生論。

故其所授者，觀經以外，必有此論。鸞爲此作注，亦可證。茲據各書，列鸞之著作於下：

往生論注解二卷。今存，名見迦才之淨土論下。

無量壽經奉讚七言偈百九十五行。今存，名讚阿彌陀佛偈。但小注有曰，釋(疑誤)名無量壽佛(原作傍誤)經奉讚。此名亦見迦才淨土論下。當即續傳之禮淨土十

二偈。

略論安樂淨土義一卷。今存。迦才書言有問答一卷，備傳有安樂集兩卷，想均指此。

調氣論。見續傳。王邵注。隋志作調氣方一卷。

療百病雜丸方三卷。隋志。

論氣治療方一卷。隋志。

服氣要訣一卷。隋志。

曇鸞所行之念佛，當仍爲念佛三昧。如其往生論註下曰：「人畏三塗，故受持禁戒。受持禁戒，故能修禪定。以禪定故，修習神通。」又其略論淨土義，據觀經所言，分生安樂土者爲上中下三輩。上下二輩均須一向專念無量壽佛。而下輩則一向專意，乃至十念，念無量壽佛。此所謂十念者，出於大阿彌陀經及觀經等。曇鸞之略論淨土義解曰：

若念佛名字。若念佛相好。若念佛光明。若念佛神力。若念佛功德。若念佛智慧。若念佛本願。無他心間雜，心心相次，乃至十念，名爲十念相續。

此所謂念佛名字相好等，猶爲禪定憶念之念。至若其十念相續，心心相次，則往生論注解之如下。

問曰，幾時名爲一念。答曰，百一生滅名一刹那。六十刹那名爲一念。此中云念者，不取此時節也。但言憶念阿彌陀佛，若總相，若別相，隨所觀緣，心無他想，十念相續，名爲十念。下略。

中譯「念」字本有三義，各不相同。一禪定憶念，二時間之念，所謂念念生是也。三口唱之念。注解此文，謂隨所觀緣，心無他想，自爲憶念之念，但亦與時有關，注解會辨之，茲不詳敘。而非口念也。

然以口念爲念佛，世人謂早見於羅什譯之阿彌陀經，所謂「執持名號」也。然既曰執持，自爲

持念。持念亦譯爲念住，或爲念處。

佛經中雖言唱佛名號，然非「念佛」與「執持名號」實有不同。後世俗僧，只

知唱號，而不修禪定，實誤解念字意義。淨土古師蓋少專重口念之業。惟口念之說，雖不爲曇鸞所注重。然實亦得其提倡，而漸至爲淨土者之專業。蓋鸞之淨土義中，又有論下輩人之十念曰：

又宜同志，三五共結言要，垂命終時，迭相開曉，爲稱「阿彌陀佛」。

死時誦佛名，見大阿彌陀經。

願生安樂，

聲聲相次，使成十念也。

按晉曇戒死時，誦彌勒佛名不輟口。

見僧傳。

則曇鸞所言，亦中土僧人所已行。後人因此謂聲聲相次之

十念爲口念佛名十遍。

此善導之說。

此則「但稱名號」。

此語出往生論注卷上末。

亦可謂爲念佛矣。又往生論注中詳

論讚嘆佛名，

此爲口業。

實具不可思議威力。其言有曰：

如禁腫辭云，「日出東方，乍赤乍黃」等句，假使西亥行禁，不關日出，而腫得差。亦如行師對

陳，但一切齒中誦「臨兵鬪者皆陳列前行」。

一本列下有在字。

誦此九字，五兵之所不中。抱朴子謂之

要道者也。又苦轉筋者，以木瓜對火慰之，則愈。復有人但呼木瓜名亦愈。吾身得其效也。如斯

近事，世所共知。況不可思議境界者乎。

此以宣唱佛號，比之咒語。查菩提流支本善總持，曇鸞或受其影響。但觀上文，鸞實採取道教之說。續僧傳謂其本信神仙方術，既得陶弘景之十卷仙方，欲往名山，依之修治。又謂其調心練氣，對病識緣，因出調氣方，雲笈七籤五十九卷，載有曇鸞法師服氣法，此或即隋志著錄之服氣要訣。可見鸞即受流支呵斥以後，仍具有濃厚之道教氣味。按北朝釋教本不脫漢世「佛道」色彩。曇鸞之大行其道，與口宣佛號之所以漸盛行，當亦由於世風使之然也。

**延壽益算之信仰** 北朝佛教不脫漢世色彩，尤可於延壽益算說之盛行，而可知之。延壽益算，爲衆生之所最貪愛，自爲南北之所普信。而因其與道教之長生久視同科，爲佛道混雜最重要之點。曇鸞原來目的亦在求長生不死。敦皇殘卷中有佛說決罪福經，南方僧祐北土法經二僧目錄均入疑僞。其文有曰，

持齋戒七日，日三過自責已過，身口意所行。自歸三尊，奉持八佛名。受燒香，散花燃燈，供養具滿。七日布恩種德，慈心衆生，養育窮志。若與清淨道士，即得增壽，滅除宿罪。

此項宗教，重悔過，行功德，而且持佛名。按僧祐在曇鸞之前，其目錄中，既有此經。可見唱名之說，久行

於民間。曇鸞亦係採納世俗之信仰也。又悔過自責，得除罪增壽，固早爲道教太平經之要義。漢末黃巾亦教人自首過失。人之功過常有天神下降按巡記錄，爲中國道教之一中心理論。此亦早載太平經中。如其卷百一十云，

不知天遣神往記之。過無大小，天皆知之。簿疏善惡之籍，歲日月拘校，前後除算減年。

及天神記錄善惡之說，既加入於一般佛徒之信仰中，而帝釋之地位，遂相當於太平經所言之天。如決罪福經有云，

處於宗廟，晝夜精進，七日七夜。天曹鬼官，記注大功，以功除罪，卽白帝釋，增壽益算，除罪定名，禍滅福生，卽得如須。

又佛經中亦有四天王觀察善惡之傳說。現存藏經中有四天王經，言四天王各理一方，每月八日，十五日，三十日，親下世間按察。十四日，二十三日，二十九日，則遣其太子或使者下。其文略云，

四天王神……各理一方。常……案行天下，伺察帝王臣民龍鬼蜚蚊行蠕動之類，心念，口言，身行，善惡……具分別之，以啓天釋。若多修德，精進不殆……釋勅伺或是命增壽益算。

此經現題爲涼州沙門智嚴寶雲譯。祜錄亦著錄。但據大智度論卷十三，引四天王經此文，其中並無益算之語。則此經中譯，係中國人就原經加增道教學說造成。並非智嚴等所譯。又敦煌卷子中，有妙法蓮華經馬明菩薩品者，大約爲晉世北方所造之僞經。中言及晉國天子及駱駝等。其中即引有四天王疏善記惡事神話。並曰，

其行惡者，帝釋承書關下地獄。閻羅大王即遣地獄五官，減壽奪算，名名射死。

敦煌又有殘卷佛說七千佛神符經，大周錄著錄，原奪千字。亦名益算經。開元錄十八。其中以千支五行配合，

則全似天師道人之書也。

又法經目錄卷二僞經中，有淨度三昧經四卷，云是南齊竟陵王抄經之一。抄時於大本內，「或增或減，蕪亂真典，違反聖教。」據開元錄此經有智嚴，寶雲，求那跋多羅，及曇曜，四譯。今均不存。法苑珠林六十二引此經有曰，

八王日，乃謂立春，春分，立夏，夏至，立秋，秋分，立冬，冬至也。諸天帝釋鎮臣三十二人，四鎮大王，司命，司錄，五羅大王，

八王使者，盡出四布覆行。復值四王十五日三十日所奏，八日，十五日，三十日，四天王親下世間，已見上引。此文疑十五日上脫八日

字。案校人民，立行善惡。地獄王亦遣輔臣小王同時俱出，有罪即記。前齋八王日犯過，福強

有救，安隱無他，用福原赦。到後齋日重犯罪數多者，減壽條名尅死。歲月日時，關下地獄。地獄承文書，卽遣獄鬼持名錄名。錄下應奪錄字。獄鬼無慈，死日未到，強催作惡，令命促盡。福多者增壽益算。下略。

唐善導比丘稱爲淨土宗之三祖。其功德法門一書，倡言念佛者「現生卽得延年轉壽。」亦引淨度三昧經爲證。文曰，

又如淨度三昧經說曰，佛告瓶沙大王，若有男子女子，於月月六齋日及八王日，向天曹地府一切業道數數首過，受持齋戒者，佛勅六欲天王，各差二十五善神，善來隨逐守護持戒之人。

此言亦見四天王經。

又善導之法事讚卷上首偈開始卽曰「奉請四天王，直入道場中。」則四天王案校善惡及延壽益算之說，已爲淨土教之一部。此爲無量壽佛崇拜應有之義，南北朝時，必已流行，非自善導始也。參看望月

信享淨土教之起原與發端一九六頁以下。

一般人佛教之信仰，最顯著者二事。一爲善惡報應。二爲施與功德。前者旨在勸人「諸惡莫作，

衆善奉行。」

語出法句經。

四天王觀察世人之說，原著眼在此。滅壽益算，均由於行爲之善惡。後者則主張敬禮三寶，施佛施僧。宅心慈悲，救濟窮困。前者偏重戒律，在北方以曇靖之教爲其最大之表現。後者則不有私財，自身苦行，而他施無盡。在北方遂演爲信行禪師三階教中心思想之一。

### 五戒十善人天教門

現存僞經中多特重視戒律。如決罪福經云，

小惡不積，不足滅身。吉凶禍福，皆由心生。不可不順五戒爲人本。十善福之根，五戒德之根。十

善天之種。佛爲一切父，經爲一切母。同師疑是歸字。者則兄弟累劫常親善。五戒者是人五體。五

戒具者，乃成人身。若缺一戒，則不成人。

敦皇本佛說大辯邪正經

大周錄著錄。邪正下有法門二字。有曰，

爾時文殊師利菩薩重白釋迦牟尼佛言，大利益者云何。佛言，文殊師利，大利益者無過能翻

一切惡爲一切善，此名大利益。

止惡從善，自可引用中國儒道二教之理論。由是乃有曇靖僞造提謂波利經之事，而有人天五戒教之說。



梁僧祐隋法經二錄均謂提謂經有二種。一爲一卷本，是真典。一爲二卷者，乃宋孝武帝時北國沙門曇靖所偽造。續僧傳曇曜傳云，

又有沙門曇靖者以創開佛日，舊譯諸經，並從焚蕩。人間誘導，憑准無因。乃出提謂波利經二卷，意在通悟，而語多妄習。

據此，靖乃於魏太武帝焚毀佛經之後，妄造此經。又房錄云，

宋孝武帝世元魏沙門曇靜於北臺平城。撰見其文曰，東方太山，漢言代嶽。陰陽交代，故云代

嶽。於魏世出，只應云魏言，乃曰漢言。不辨時代，一妄。太山卽此方言，乃以代嶽譯之，兩語相翻。不識梵魏，二妄。其例甚多，不可具述。備在兩卷經文。舊錄載有提謂經一卷，與諸經語同。但靖加足五方五行，用石揉金，故成疑耳。

曇靖乃就一卷提謂經，增加陰陽五行之說。其教採取世俗一般之信仰，而雜以道術家言，亦漢代佛道之遺產也。

佛成道後，爲提謂及波利二商主說法事，此在轉法輪之前。見於佛典處甚多。瑞應本起經記其時佛說法，

文曰，

以有善心立德本故，諸善鬼神，常當擁護，開示道地，得利諸偶，不使逆蹇，無復艱患。人有見正以信喜敬，淨潔不悔，施道德者，福德益大。所隨轉勝，吉無不利。日月五星，二十八宿，天神鬼王，常隨護助。四天大王，賞別善人。東提頭賴，南維睽文，西惟樓勒，北拘均羅，當護汝等，令不遭橫。能有慧意，研精學問，敬佛法衆，棄捐衆惡，不自放恣，終受吉祥。種福得福，行道得道。以先見佛，一心奉承，當爲從是致第一福，現世獲祐。快解見諦，富樂長壽，自致泥洹。

參看過去現在因果經卷三。

蓋佛爲提謂波利二人說法，全在勸善種福。曇靖因欲誘導世人，故取一卷本經文，附會於中國之禮教，復雜以陰陽術數，最合於北朝一般人之信仰。故極爲流行。續高僧傳云，

隋初開皇關壤往往民間猶習提謂。邑義各持衣鉢，月再興齋。儀範正律，遞相監檢，甚具翔實云。

提謂之教，亦自有其儀範規矩，並檢察頗嚴也。

祐錄九載南齊荊州隱士劉虬無量義經序文，謂佛隨根機說法，其階有七。「先爲波利等說五

戒，所謂人天善根，一也。」淨影慧遠大乘義章卷一，謂劉虬言云，「如來一化所說，無出頓漸。華嚴等經是出頓教。餘名爲漸。漸中有其五時七階。言五時者，一佛初成道，爲提謂等說五戒十善，人天教門。」據此則五戒十善之世間法，乃佛爲人天善根所說。因隨根器說法，未演出世正道，故曰人天教。辨正論一引魔化比丘經云，五戒人根，十善天種云云。言持五戒當得人身。修行十善必獲天報也。此或人天教名之所本。此「人天教」不知名出何書。據義章言，人天教門，無所依據。並引提謂經文，以證二商人等所得乃「出世正道」，非人天教門。慧遠所引當出一卷之經。可見「人天教」乃中國人所立名稱，或卽出於曇靖書中，亦未可知。按劉虬在曇靖之後，而法華玄義論南北判教之不同云，「北地師亦作五時教，而取提謂波利爲人天教。」由此可知人天教乃北方之異說，劉虬亦是採取北方之說也。

曇靖以五戒與五常五行五臟五方等等配合。仍是沿漢人陰陽家方法。辨正論卷一論名教與佛法之異同，而引提謂經曰，

不殺曰仁。仁主肝木之位，春陽之時，萬物盡生，正月二月少陽用事，養育羣品，好生惡殺，殺者無仁。不邪曰義。義主肝金之位，七月八月少陰用事，外防嫉妬危身之害，內存性命竭精之患，

禁私不媾，媾者無義。不飲酒曰禮。禮主心火之位，四月五月太陽用事，天下太熱，萬物發狂，飲酒致醉，心亦發狂，口爲妄說，亂道之本，身致危亡，不盡天命，故禁以酒，酒者無禮。不盜曰智。智主肝水之位，十月十一月太陰用事，萬物收藏，盜者不順天，以得物藏之，故禁以盜，盜者無智。不妄曰信。信主脾土之位，三月六月九月十二月中中央用事，制禦四域，惡口傷人，禍在口中，言出則殃至，氣發則形傷，危身速命，故禁以口舌，舌者無信。

智者大師之法界次第初門卷上之下曰，

故佛爲提謂等在家弟子受三歸已，卽授五戒，爲優婆塞。若在家佛弟子破此五戒，則非清信士女。故經云，「五戒者天下大禁忌。若犯五戒，在天則違五星，在地則違五嶽，在方則違五帝，在身則違五藏。」

又摩訶止觀六上，言有三種法施。上者出世間上上法施，中者出世間法施，下者爲世間法施。世間法施卽謂五戒十善等。五常五行亦似五戒。此提謂經說。並亦可與五經禮，樂，詩，書，易。無春秋。相配。此智者私意。止觀

輔行弘決卷六之二釋此段甚詳。文略曰，

言五常似五戒者，如提謂經中長者問佛，「何故但五，不說四六。」佛言，「但說五者，是天地之根，太乙之初，神氣之始，以治天地，制禦陰陽，成就萬物衆生之靈。天持之和陰陽，地持之萬物生，人持之五藏安。天地之神，萬物之祖。是故但五。」又云，「所持五戒者，令成當來五體，順世五常五德之法。殺乖仁，盜乖義，嬖乖禮，酒乖智，妄乖信。憫傷不殺曰仁，清察不盜曰義，防害不嬖曰禮，持心禁酒曰智，非法不言曰信。此與辨正論所引不同。此五者不可造次而虧，不可須臾而廢。君子奉之以立身，用無暫替。故云五戒。」又云，「不殺過於二儀，不盜如太素，不邪行如虛空，不妄語如四時。」

人天教門是世間法。謂佛爲優婆塞說，故推廣而與名教五常相比。顏氏家訓歸心篇亦探此說。又襲漢代陰陽道術，而三教合一，因得流行甚廣。隋智顛唐法琳並用之而不疑也。

曇靖之書意在止惡勸善，故亦載有天神下界，察人善惡之說。法苑珠林八十八引提謂經云，

佛言四時交代，陰陽易位。歲終三覆八校，一月六奏。三界皓皓，五處錄籍，衆生行異，五官典領，校定罪福，行之高下，品格萬途。諸天帝釋太子使者日月鬼神地獄閻羅百萬神衆等，俱用正

月一日，五月一日，九月一日，四布案行帝王臣民八夷飛鳥走獸鬼龍行之善惡。知與四天王月八日十五日盡三十日所奏同無不均。天下使無枉錯，覆校三界衆生罪福多少所屬。福多者即升天上，即勅四鎮五羅大王司命增壽益算，下閻羅王攝五官，除罪名，定福祿。故使持是三長齋。是故三覆八校者，八王日是也。

此所謂三覆者，在正月五月九月之初一日，即三長齋月。八校者即八王日，亦須持齋。六奏者指月之八日，十五日，三十日，及十四日，二十三日，二十九日，即六齋日。此均已見前引。辨正論一，又引有淨土經疑即淨度

三昧經。云，

八王者謂八節日也。言天王所奏文書，一歲八出，故稱八王。此日最急……一月六奏，六齋日。是一歲三覆，即三長齋月也。

曇靖偽書所言相同，可見爲當時人一般之信仰也。

三階教之發生 三階教創者乃魏郡信行禪師。其教雖興於隋代。然實北朝流行之信仰所產

生之結晶品。茲分條略述之於下。參看矢吹慶輝三階教之研究。

一、三階教人信當時佛法已入末法時代。按此說傳來甚早。如曇無讖云：釋迦佛正法住五百年，像法也。住一千年，末法一萬。文選頭陀寺碑文李注引之。祐錄北涼道朗涅槃序後有跋，亦曰：「至於千載像法

之末，雖有此經，人情薄淡，無心敬信，當知遺法將滅之相。」王簡栖頭陀寺碑文，亦言「正法既沒，像

教陵夷。」是在南北朝初葉已有信當世入末法者。現存敦煌偽經中，多有末法之說。如決罪福經法錄著曰：「正教隱弊，末世時，師法不明。」像法決疑經法錄著曰：「無上法寶，不久磨滅。」大通方廣

經法錄著曰：「於我末法中有能化一人。」首羅比丘經法錄著錄。經中言及洛陽。三階教籍曰：「世將

欲末，漸令惡起，來年難過。」法王經未悉何時所作，但在南北朝。曰：「若滅度後，千五百歲，五濁衆生，多作惡業，

專行十惡。」法經錄卷二卷四著錄小般泥洹經，一名法滅盡經，佛說法滅盡經，五濁惡世經，法滅盡

經，等。敦煌殘卷中有小法滅盡經。此皆宣傳末法已至，均隋世以前之書，流行於民間者也。

二、三階教教義及戒行，多爲北朝所已流行。第一，信行本爲禪師，其教獎勵修定。此乃北方禪法

流行之表現。第二，按寶車經法經著錄。淮州沙門曇辨撰。曰：如盲者不見日月，云云。而三階教謂第三階中，衆生如

生盲人，不辨顏色。第三，法經錄四偽經中有頭陀經，北魏之時頗有習頭陀苦行者。三階教人亦以苦

生盲人，不辨顏色。第三，法經錄四偽經中有頭陀經，北魏之時頗有習頭陀苦行者。三階教人亦以苦

行著稱。第四，敦皇偽經中，有要行捨身經。檢其內容，非開元錄七載之偽經，乃別爲一書。勸人於死後分割血肉，布施屍陀林

中。法經錄四亦著錄偽經屍陀林經一卷。則隋前已有此風。此亦三階教人所普行。第五，三階教分衆

生有時階機緣根器之不同，而主張對根起行。此項說法，自早已流傳。如劉虬所謂五時七階是矣。隋

初有滄州道正禪師，樂習禪法，頭陀宗蘭若法。乞食。此均與三階教相同。曾綜述憲法，流之於世，名曰六行凡聖修

法也。內典錄著錄，名爲凡聖六行法。包舉一化，融接萬衢。初曰凡夫罪行，二曰凡夫福行，三小乘人行，四小菩薩行，五

大菩薩行，六佛果證行。都合六部，極略一卷，廣二十卷。前半序分，後半行體。內典錄謂其有二十卷，十卷，七卷，五卷，三卷，一卷，六

種。此分凡聖諸人之不同，而決定各人之行修，與信行創教，立意相同。

三、提倡施與，立無盡藏，爲三階教之特色。但南北朝流行之佛教信仰，亦不乏此義。此亦可於偽

經中見之。如決罪福經云，

大福皆用財貨，乃得成耳。夫布施者，今現在世有十倍報，後世受時有億倍報。不可計數，復億倍萬。我常但說萬倍報者，略少說耳。恐人不信，少說。

唐時三階教人師利曾偽造示所犯者瑜伽法鏡經。此經末曰，



此經一名像法，二名決疑，三名濟拔安養貧窮孤獨，四者最下世界悲田勝法，五者示所犯者  
瑜伽法鏡。

蓋此經乃就北朝流行偽書像法決疑經，加以增廣。決疑經者，唱言像法之末，應行布施。其文有曰，  
此人邪命諂曲，求覓名利。若見布施貧窮乞人，復生瞋恚。作如是念，出家之人，何用布施。但修  
禪定智慧之業，何用紛動無益之事務。作是念者，是魔眷屬。

又曰，

善男子，我念成佛皆因曠劫行檀布施，救濟窮貧困厄衆生。十方諸佛亦從布施而得成佛。

按三階典籍常引此經。見矢吹書五九五頁。則卽此亦已可知信行禪師乃採取流行當世之佛徒信念，依己意  
援用經典，以創一宗派也。

又按曇靖信行均重戒律。其根本原因當因是時民俗敗壞，生死盲闇之中。故謂五濁衆生，已至  
末法時代。智慧禪定，均不能修。只能用戒律裁治。如續傳習禪篇論有云，「或有問曰，大聖垂教，正像  
爲初。禪法廣行，義當修習。今非斯時，固絕條緒，其次不倫，方稱末法。乃遵戒之行，斯爲極也。可見末法

時代，當重戒行，乃極通行之說也。

誌公與傅大士 南朝禪法，向少傳習。迨至齊梁，乃稍稱盛。而保誌亦作寶志。傅弘均業禪，尤以神

通顯於世。關於二人之神話甚多，殊少可信。燈錄所載二人偽言，等均晚出之傳說。梁慧皎與誌公同時，僧傳中詳記其事。

陳徐陵與傅大士亦爲同時，作有東陽雙林寺傅大士碑文。茲依之略述二人之事蹟如下。

釋保誌，本姓朱，金城人。少出家，止京師道林寺。師事沙門僧儉爲和尚，修習定業。崇曇良耶舍之

禪法。僧傳耶舍傳。至宋太始初，忽如僻異，居止無定，飲食無時。髮常數寸，常跣行街巷。執一錫杖，杖頭掛剪

刀及鏡，或掛一兩匹帛。齊建元中，稍見異迹。數日不食，亦無飢容。與人言始若難曉，後皆効驗。僧傳述有多事，茲

均略之。時或賦詩，言如識記。京士士庶，皆敬事之。齊武帝謂惑衆，收駐建康。因顯神異，乃延入禁中。梁武

卽位，甚見崇禮。先是齊時多禁誌出入，梁武登極乃下詔曰：「誌公迹拘塵垢，神遊冥寂。水火不能焦

濡，蛇虎不能侵懼。語其佛理，則聲聞以上。談其隱淪，則遁仙高者。豈得以俗士常情，空相拘制。何其鄙

狹，一至於此。自今行來，隨意出入，勿得復禁。」誌自是多出入禁內。誌能分身。爲武帝祈雨，並有奇驗。

天監十三年（五一四）冬無疾而終。自預知死至。武帝厚加殯送，葬於鍾山獨龍之阜。勅陸倕製銘辭。

於塚內。王筠勒碑文於寺門。傳其遺像，處處存焉。初誌顯迹之始，年可五六十許，而終亦不老。人咸莫測其年。有徐捷道者，居於京師九日臺北，自言是誌外舅弟，小誌四年，計誌亡時，應年九十七云。

傳大士續傳慧雲傳云名弘。傳燈錄曰名翕。

東陽郡烏傷縣人。嘗自序云：「係彌勒菩薩分身世界，濟度羣生。」年

二十四，棄家隱居其縣之松山。修禪遠壑，絕粒長齋。太守王然言其詭詐，幽諸後曹。迄至兼旬，絕粒不食。於是州鄉媿伏，遠邇歸依。逃迹山林，肆行蘭若。其自序又云：嘗見七佛如來，十方並現。釋尊摩頂，願受深法。每至捷槌應叩，法鼓裁鳴，空界神仙，共來行道。以上傳自序語。至若凡人，雖不能感見諸佛，然亦謂曾

睹大士金色表於胸臆，異香流於掌內。或見身長丈餘，腳長二尺，指長五寸餘。於是大士禪修既滿，出化鄉里。鄉人乃或捨鬚髮，或傾財寶。於大士坐禪之高巖松下建寺，因名雙林寺。大士亦還家貨買妻兒，襄助功德。並造九層磚塔，經典千餘卷。從之學者，頗有其人。梁大通元年（五二七）縣中傳普通等一百餘人，詣縣令范胥連名薦述。又以中大通四年（五三二）傅德宣等三百人，詣縣令蕭詡具陳德業。均未得見信。又二年大士乃自遣弟子傅晞至京，致書梁武帝。自稱爲「雙林樹下當來解脫善慧大士」。當時僧人上書帝王，辭甚恭謹。卽國師智者法師，卽慧約。等亦文牒卑恭。今大士既非沙門，年非

長老致書至尊，教以治道。因此道俗驚疑。而傅陞發弘誓，在御路燒其左手。因得達天聽。於是迎大士至都，入殿講論，作偈言若干。帝待以殊禮。大士常日授禪，然亦講維摩思益等。未言及金剛經。大士預知世將大亂，擬自燒身，爲衆生除罪。學徒聞之，乃悲號踊叫。弟子居士徐普拔潘普成等九人，求輸己命以代。其中或馘首刊鼻，或焚臂燒身。大士因許更住人間。於是弟子居士范難陀，比丘法曠，優婆夷嚴比邱，各在山林燒身。次有比丘寶月等二人，窮身繫索，挂錠爲燈。次有比丘慧海菩提等八人燒指。尼曇展慧光法織等四十九人行不食齋法。比丘僧拔慧品等六十二人割耳出血和香。凡此均所以供養其師。乃大士終於太建元年（五六九）夏於本州棄世而去。按徐陵碑云，大士「小學之年，不遊黌舍。」吉藏中論疏云，「大士本不學問。」自謂爲彌勒降生，頗顯神通，以致奉者若狂。唐初道宣作續高僧傳，亦以列入感通門中。而後世禪宗人乃言大士曾見達磨，唱金剛經頌，而所記大士之言，始頗有宗門風味焉。

按燒身供養，南北頗流行。詳僧傳忘身篇，及續傳遺身篇中，如宋僧瑜在匡山坐薪龕中，合掌平坐，誦藥王品。法華經此品載藥王燒身事。火燄交至，猶合掌不散。宋慧益以吉貝自纏，灌油燒之。北周最有名之僧崖

菩薩，以布裹左右五指燒之。如是經日，左手指盡，油沸，將滅火。乃以右手殘指，挾竹挑之。以日繼夕，並燒二手，眉目不動。後復燒身，身面焦圻，尚在火中禮拜。按燒身之意義有三。一重佛法。二願如藥王燒身後，得生天國。三者示禪定威力。凡慧可斷臂不覺，智顛受毒不傷，此種故事，皆證其禪定功夫之完滿。惟慧皎論曰，

至如凡夫之徒，鑒察無廣，竟知盡壽行道，何如棄捨身命。或欲激譽一時，或欲流名萬代。及臨火就薪，悔怖交切。彰言既廣，恥奪其操。於是僣俛從事，空嬰萬苦。若然，非所謂也。

若此則燒身並以駭衆要譽。燒身乃宗教情緒熱烈之表現，往往煽動羣心，致舉國若狂。如傅大士之事。故不免有人願捨身形，以激譽流名也。

南方之十誦律 十誦律羅什等譯之關中。卑摩羅義傳之壽春。僧業慧觀等弘之於建業。南方

在宋代除十誦以外，已幾無律學。

四分，五分，僧祇，均學者極少。弘明集載慧義致范泰書，稱祇洹寺用僧祇律。

齊梁更然。今略述其名家如

左：

釋志道即僧祐師資傳列入之道律師。亦十誦律家也。住鐘山靈曜寺，特長律品。何尚之欽德致

敬。先時魏太武滅法，後世嗣興，而戒授多闕。道既誓志弘通，不憚艱苦。乃攜同契十有餘人，往至虎牢，集洛秦雍淮豫五州道士，會於引水寺，講律明戒，更申受法。魏士僧禁獲全，道之力也。後南返，於齊永明二年卒於湘土，春秋七十有三。

據廣弘明集智稱行狀，謂律學之盛，始自智稱。而慧皎明律篇論亦謂稱在齊梁之間，號稱命世。釋智稱者，本魏冀州刺史裴徽之後。祖世避難，寓居京口。從宗公仰禪師，隱具二律師等受禪律。至京師聽法穎講律。僧祐十誦義記序云：「大律師積道河西，振德江東。」蓋卽指穎，可見穎之身價。僧傳有傳。

定林寺法獻聞稱名，攜止山寺，獻亦名律師也。齊文宣王等常邀稱開講十誦。一生講大本四十餘遍。齊永元三年卒，春秋七十二。著十誦義記八卷，盛行於世。廣弘明集載智稱行狀。

南朝律師之最有名者爲僧祐。少事僧範道人，法達法師。曾從定林法獻，並受業於法穎。穎乃「一時名匠，爲律學之宗。」祐復竭思鑽求，無懈昏曉。遂大精律部，有邁先哲。齊竟陵文宣王每請講律，聽衆常七八百人。永明中勅入吳試簡五衆，並宣講十誦，更申受戒之法。凡獲信施，悉以修寺。並建無遮大集捨身齋等。又造立經藏，搜校卷軸。祐爲性巧思，能自準心計。及匠人依標，尺寸無爽。故光宅

棲霞二寺大像，及剡縣石佛等，並請祐經始，準畫儀則。梁武帝及王公朝貴均崇其戒範。開善智藏請事師禮。凡白黑門徒一萬一千餘人。以天監十七年五月二十六日卒於建初寺。春秋七十有四。初祐集經藏既成，劉鋹助之。使人抄撰要事，爲出三藏記集，法苑記，世界記，釋迦譜，及弘明集等。並著有沙婆多宗師資傳。

智稱之弟子有法超。梁武帝勅集出律要儀十四卷，通下梁境，並依詳用。至陳代以曇瑗智文均名律師。續僧傳曰：

宣帝下詔國內，初受戒者，夏未滿五，皆參律肆。可於都邑大寺廣置德場。一作聽仍敕瑗公總

知監檢，明示科舉。有司準給衣食，勿使經營形累，致虧功績。瑗既蒙恩詔，通誨國僧，四遠被徵，萬里相屬。時卽搜擢明解詞義者二十餘人，一時敷訓。衆齊三百。於斯時也，京邑屯闢，行誦相誼，國供豐華，學人無弊。不踰數載，道器大增。其有學成將還本邑，瑗皆聚徒對問，理事無疑者，方乃遣之。由是律學更新，上聞天聽。

此蓋似設一戒律專門學校也。智文曾與真諦同止晉安，卒於隋開皇十九年，年九十一。平生曾講十

誦八十五徧，大小乘戒心，羯磨等二十餘徧，金光遺教等各有差焉。著律義疏十二卷，羯磨疏四卷，菩薩戒疏兩卷。僧尼從受戒者三千餘人。

菩薩戒之流行 菩薩戒爲大乘戒。中華一向重大乘，故並流行。齊梁之時，如梁武帝等，均稱菩

薩戒弟子。菩薩戒以地持經，菩薩瓔珞本業經，及梵網經爲主。而涅槃經大智度論等，亦均有大乘戒之說明。地持經曇無讖譯，與宋求那跋多羅譯之菩薩善戒經同本，屬瑜伽宗。北朝僧範慧順靈裕法上均曾爲之作疏。慧光曇遷亦弘此經。靈裕之弟子曇榮專精此部。至若南方，殊少研者。梵網經爲大乘戒之最要經典。但爲僞經。其所載與其他大乘經律殊不合。房錄始著錄，謂爲羅什譯。法經錄言諸家錄多入疑品。僧祐錄無之，僅謂什譯波羅提木叉。亦卽僧傳之菩薩戒本。可見此經乃北方人僞造。其序文乃據什譯波羅提木叉後記，而加以增改。其經文乃取曼殊千臂與優婆塞戒等，參以私意，加以改造。參看望月信亨淨土教之起原與發展，頁一五四下。北土之所以出此經，當因提倡大乘戒之故。按太武帝毀法之後，北方僧伽破壞，紀綱蕩然。故志道律師特往洛陽明戒。見前。梵網經或於此時應需要而僞造。其後傳至南方，梁慧皎乃爲作疏。但南方除皎以外無人研此部。祐錄既不載經名，卽僧傳亦未提及。總之，梵網戒本必流行北方。



而南方頗未注意也。

北方四分律之興，北方在元魏時所行之律爲僧祇及十誦。至四分之弘，不知究導源何人。此有二說。續高僧傳慧光傳曰，

先是四分未廣宣通，有道覆律師創開此部，製疏六卷。但是科文，至提舉弘宗，無聞於世。故光之所學，惟據口傳。

按慧光爲北齊人，道覆亦應在魏末。惟據日本凝然大德律宗綱要曰，

四分譯已經六十餘年，至元魏第六主孝文之世，有北臺法聰律師本學僧祇，開通精研。然窮初受部，依曇無德。輟僧祇講，初弘四分。受隨相契，事歸一揆。然是口授，未載簡牘。道覆以後，造疏釋文。

據此在道覆以前，法聰已研四分。但曇無德律無論始於何人。而其大盛，則由慧光。光北朝之末，爲最大師，且爲地論元匠。其事蹟待下略陳。唐道宣弘律亦宗四分。其作高僧傳，遂以慧光列入明律篇中。慧光卒於北齊之世。其後研四分律者甚多。北方普遍奉行。約在慧光後百年，唐中宗令南方禁用十

誦。於是北方四分戒律，乃行於天下。至若陳末至隋初之四分律師，則多慧光之後輩。此於隋唐律宗之建立，特有關係，今姑不贅及。

## 第二十章 北朝之佛學

高僧傳齊僧宗傳云，先是北土法師曇準，開宗特善涅槃，迺南遊觀聽。既南北情異，思不相參。準乃別更講說，多爲北土所師。據此則南北之學，實有差異。隋唐章疏亦常分別南北學說。釋迦之教，空有兩輪。南方空學較盛，北方偏於有學。其於大乘，則研涅槃。涅槃自是空宗，而講說者則常墮於有。華嚴地論，於小乘則行毗曇成實。法華玄義釋籤云，「江南盛弘成實，河北偏向毗曇。」此乃就南北朝末葉之學比較言之。夫成實者，雖非畢竟空，而已受大乘法性學之影響。毗曇乃娑婆多說一切有。北方毗曇，駕凌成實，或以此故。淨影慧遠，著大乘義章。每門率先敍毗曇，次及成實。而歸結於地論涅槃之學。是意在由小有以及小空。成實。大有。地論。妙有。涅槃。此四者爲北方主要學術。又法相古學，南有攝論，北有地論，然攝論初傳，南方殊少信者。至陳隋之際，乃稍光大。然其流行甚盛，則由於北方地論師人，如曇遷靖嵩等。故攝論亦實可稱爲北方之學也。今述北土佛學流行之迹，而以攝論附焉。

彭城之佛學 北方佛教義學，以羅什在長安時爲最盛。其後疊經變亂，學僧星散。涼州沙門，徙

於平城。北朝之初，佛教興道安羅什時代，大異其趣。禪師玄高曇曜，實執僧界之牛耳。由是盛行淨土念佛，又偏重戒律，並雜以方術陰陽之神教。凡漢代佛法之殘餘，似多流行於北。至若義學，在北朝初葉，蓋蔑如也。北朝義學之興，約在孝文帝之世。其先多來自彭城。其後洛中乃頗講佛義，而終則在東魏北齊，鄴城稱爲學海焉。

彭城佛學之盛，由於關中佛法之受摧殘。先是在羅什晚年，以及姚秦潰敗，學僧已多東下，曇影謂隱於陽翟九崖巖。魏書殷紹傳。道融講道於彭城，至者千人，門徒三百。慧義原亦遊於彭宋之間。東阿慧

靜少遊伊洛，晚歷徐兗。僧苞宋永初中，遊北徐。道憑亦授學彭城。見三論略章。聲蓋海岱。僧導止於壽春，傳

三論成實。以上東阿靜外，均羅什弟子。蓋關中之學，已東徙徐海。什公弟子僧嵩亦居彭城之白塔寺。釋老志。原主大

品，中論疏。兼明數論。僧傳道溫傳。所謂數論，當兼舉成實毗曇。嵩公爲南北成論學之大師。而中論疏云，嵩原

信大品，而非涅槃。亦見祐錄五噉疑論。是其原篤守羅什之學。然至晚年，復悔前僻執，而亦奉涅槃之說。亦見中論疏。

則涼州之學亦傳入彭城矣。

僧淵初遊徐州，在白塔寺從僧嵩受成實毗曇二論。名僧傳抄說處載僧淵從嵩受成實論事。其時彭城當已入北魏版

圖。淵公弟子知名者四人。詳第十八章中。此中道登惠紀亦作曇度。亦作法以成實知名，俱為魏孝文帝所重。

太和十九年帝且親幸白塔寺，憑弔嵩師居寺。當時徐州實為北魏義學之重地。參看第十四章。北方義學之

淵泉，孝文帝時，實以徐州為最著。

### 北方涅槃之學

涅槃大經，本出涼州。時慧嵩道朗，已以此知名。其後傳之南方而極盛。涼土沙

門既至平城，亦當攜涅槃經至。魏太武帝原聞曇無讖之名而欲召至。然在宋齊之際，北方之研究涅槃者，因史書闕文，不

能知其詳。然僧淵之弟子道登，乃從徐州僧藥習涅槃。寶亮從青州道明法師學。續傳僧密曾從道明沙門受業，或即一人。曇

準在北方從智誕受業。道藥道明智誕想均宋時北方之涅槃學者也。同時善此之曇度，乃學於南者。

宋初北方東阿慧靜特為知名，其弟子頗有解涅槃者。如法瑤慧亮等，已見第十七章。其著作多流傳北土，不甚過江。

由上所言，北方宋齊時，早有研究涅槃者。然曇準於齊時南遊，特聽僧宗講涅槃。乃審知此學，南

北不同，思不相參。則北方涅槃殆有特異之點也。北魏孝文以後，學者大盛。魏末隋初，北方以此顯者

更多。計自魏中葉至隋初，習此者有曇準、曇無最、慧光、圓通、道憑、道慎、寶象、靈詢、僧妙、道安、法上、曇延、

慧藏、靈裕、慧海、融智、慧遠、靖嵩等。

約在孝文帝世，北方習涅槃者特多。此經來自涼州，可見元魏佛法與涼州關係之密切。釋僧範因聽涅槃而出家。初學涅槃，頓盡其致。後復就慧光學，著涅槃疏。因變疏引經，製成爲論，故稱爲涅槃論。釋惠順亦初聽涅槃，後復就光師出家，以決所滯。道憑亦早學涅槃成實等，後乃從光學律。釋靈詢亦少習成論涅槃，後亦學於慧光。據此可見涅槃乃當時所常講。慧光大師，備通經論，爲當世所宗。故學涅槃者亦從之受業。光師著有涅槃疏。門人法上及再傳弟子慧遠，均特以此經擅名。而隋僧靈裕曾學於道憑，亦善涅槃，並作經疏。

北齊法上，一時名匠。年九歲，得涅槃經，披而誦之。卽生厭世。遂從禪師道藥出家。

此不知是否卽前文之徐州僧藥。

出家後曾潛居林慮山，誦法華維摩。入洛講法華。後值時儉，衣食俱乏。上專意涅槃，無心凍餒。後投慧光，受具足戒。講十地持楞伽涅槃等部，爲國僧統。著作中有佛性論二卷。卒於周大象二年，年八十六。上之弟子慧遠，事略見後。齊隋之間，推爲泰斗。則爲地論而兼涅槃之學者。續僧傳謂其本住清化寺名，在澤州高都。祖習涅槃。寺衆百餘，領徒者三十，並大唐之稱首也。其著作中有涅槃疏十卷。而其大乘大義章，常歸宗涅槃也。但北朝末年，最以涅槃知名者爲曇延。續高僧傳謂唐釋玄會自延遠輟斤之後，

作者祖述前言，唯會一人，獨稱孤拔。據此則曇延慧遠之涅槃學之見賞與流行，可知也。

曇延者，蒲州桑泉人。少聽河東僧妙講涅槃。僧妙講解斯經，以爲恆業。延深悟其旨，遂出家。更聽

華嚴大論，十地地持，佛性寶思惟等諸部。及周武毀法，遁居太行。隋文卽位，又到長安。帝師事之。開皇

八年卒，年七十三。隋唐之際，其弟子善涅槃者甚多。延作有涅槃疏十五卷。除上述各疏外，北周寶象，亦有涅槃疏。

北方四宗 判教之事，不知起於何時。今所知者，最早有慧觀法師，曾分頓漸不定三教。天台法華玄義十上

則判教之說，約在北涼曇無讖法師之時也。又判教之事，所據經典，各家不同。最流行者，爲五時之說。

此則出於大涅槃，而此經曇無讖所翻，且又觀師之所服膺也。又華嚴稱爲頓教。出此經時，慧觀法師

必親與勝會。譯於慧觀所住之道場寺。及南北朝末造，華嚴盛於海內。地論宗人判教者至爲繁多，則因此經亦其

根本典籍也。至若法華會三歸一，綜合諸教，納於一軌。則判教諸說所藉之基本理論，故此經亦非常

重要也。慧觀著有法華宗要。

南北朝判教異說極多。諸書所載，如慧遠大乘義章一，吉藏大乘玄論卷一，卷五，智者法華玄義十，法藏華嚴探玄記一及分齊章卷一，窺基法苑義林章卷一等。紛歧

不一。然較而論之，南學簡要，判教之說，既不盛行，如梁武卽非難五時之說。且不複雜，劉虬五時七階雖繁，然此說已入北方提謂僞經，非純粹南說。

灌頂記天台所傳南三北七謂判教十家，南三家北七家。之說。不但北有七家。而南之三家，亦均只分爲三，所謂頓

漸不定是也。北有七家，可見判教之盛行。且於分頓漸不定以外，復有多說。其分判之繁，異於南朝。此亦或因北學深蕪，窮其枝葉歟。

印度佛典出世先後不同，各有其立義之宗旨，學說之背境，於是陳義紛繁，而有二乘諸部，性相各宗。及經論東流，研讀者多，又各抒其所見，而異說並興。判教之說，蓋求於印度佛典之紛歧，作一整理統一之區畫。又欲於依判者之宗義，以平章中國流行之異說，而定於一尊。其包舉既廣博，而計劃亦至偉大。中國宗派之型成，實憑藉於此。天台華嚴地論諸宗之成立，本在北方。而華天二派之判教，爲其整個學說之骨架，至爲重要。蓋亦北方風氣之所釀成。故其判教乃由抉擇北土諸說而成也。如圖教不見於南人判教，而北方有之。又天台傳北方禪師亦判教。其一分有相與無相大乘。而無相爲楞伽等。特指楞伽爲無相，此必爲禪宗初起之說。而禪師亦判教，可見北方此事之盛行也。

判教之事，不但與宗派之成立至有關係。而研究判教之內容，亦可知時代流行之學說研究之經典爲何。蓋判教者之所採取，必爲當時盛行之經典與學說，故實其時佛學情形之反影也。隋唐章疏，吉藏大乘玄論中論疏慧遠大乘義章及天台法華玄義華嚴探玄記等。均述北方之四宗說。此說稱爲地論師所立。大乘玄論。亦謂爲光統慧光



之說。法華法義及中論疏記。又光亦謂有三宗說。光師乃高齊時北僧領袖，地論之最大師也。又謂及中論疏。此為大衍寺曇隱

師探玄記及分齊章。之說。曇隱乃光師之弟子。安澄中論疏記雖亦言此是光律師說。但又云魏時道辨略標四

宗。道辨者乃魏孝文帝時僧人。則此說不但為勢力最大之地論師所用，而且其來源已久遠也。

四宗者謂因緣，又謂名立性宗。假名，又名破性宗。不真，又名破相宗。或誑相宗。真。又名顯實宗。或常宗。初謂毘曇，二謂成實，三謂般若

四論，四謂涅槃華嚴天台玄義，華嚴分齊章。及地論。大乘玄論。四者除般若四論外，均為北方之顯學。慧遠大乘義

章收集廣博。然亦只陳毘曇成實地論涅槃諸經義，則北方佛學之風，亦可以知矣。

一謂毗曇是因緣宗。法華玄義解曰，指毗曇六因四緣。中論疏記一曰，

一因緣宗，二諦諸法，無有自性。因緣起作，以為俗諦。理本寂滅，以為真諦。但凡夫妄情，計有定

法。空此妄情，故云色即是空。後人詔毗曇宗。

按毗曇者謂沙婆多部。沙婆多說一切諸法皆有自性。故大乘義章敍此宗云，

言立性者，小乘中淺，宣說諸法各有體性。雖說有性，皆從緣生，不同外道立自然性。此宗當彼

阿毘曇也。

安澄所言此宗二諦亦復非是。義章謂毗曇立事理二諦。文曰，

初亦作約誤

宗之中，事理相對。事爲世諦，理爲真諦。陰界入等，彼此隔礙，是其事也。苦無常等十六聖諦，通相之法，是其理也。

慧遠所述，按之毗曇，實有所據。安澄所敍第一宗，疑日人之誤傳也。

安澄所引肇論述義，乃日人之書。

二謂成實，是假名宗。

法華玄義云指成實三假。

疏記曰，

二假名宗，萬法雖殊，相假而有，皆无其實，但有名用，故名爲俗。此假名法，體性寂滅，名之爲真。凡假藉緣，其體寂滅，故云色卽是空。後人謬成實宗。

此與遠師所述相同。文曰，

言破性者，小乘中深，宣說諸法虛假無性，不同前宗立法自性。法雖無性，不無假相。此宗當彼成實宗也。

又曰，

第二宗中因緣假有，以爲世諦。無性之空，以爲真諦。

三謂般若，是不眞宗。分齊章云說卽空理，明一切法不眞實等。疏記曰，

三不眞宗，一切諸法，無有實體，似同幻夢。業力機關與鼓成立，名之爲俗。俗幻夢虛誑不實，本來寂滅，以爲眞諦。幻夢色體无名无相，故云色卽是空。後人詔三論宗。

義章所載略同，但較爲切實。文曰，

破相宗者，大乘中淺，明前宗中虛假之相亦無所有。如人遠觀陽炎爲水，近觀本無。不但無性，水相亦無。諸法像此，雖說無相，未顯法實。

又曰，

第三宗中，一切諸法妄。亦作異誤。相之有，以爲世諦。無相之空，以爲眞諦。（下略）

四爲眞宗。法華玄義云，常住佛性，本有湛然。分齊章云，明佛性法界眞理等。疏記曰，

四者眞宗。世法夢幻，義非孤起，託於眞理，離眞無妄，妄由眞起。是故經云，生死者依如來藏。然有二義，一者世諦妄想故空，理非是眞。二者其體眞實寂滅，是故是空，理是眞妙。

義章所言亦相同。文曰，

顯實宗者，大乘中深，宜說諸法妄想故有。妄想無體，起必託真。真者所謂如來藏性。恆沙佛法，同體緣集，不離不脫，不斷不異。此之真性緣起集成生死涅槃。真所集故，無不真實。辨此實性，故曰真宗。

又曰，

第四宗中，義別有二，一依持義，二緣起義。若就依持以明二諦，原無諦字今補。者，妄相之法，以爲能依。真爲所依。能依之妄，說爲世諦。所依之真，判爲真諦。然彼破性破相宗中，有爲世諦，無爲真諦。今此宗中，妄有理無以爲世諦。相寂相有，爲真諦也。若就緣起以明二諦，原無諦字今補。者，清淨法界如來藏體緣起造作生死涅槃，真性自體說爲真諦。緣起之用，判爲世諦。

按慧遠大乘義章本爲其時佛學之概論。而四宗之說，包舉各宗，則又北朝佛法概論之概論也。研究北土之學者，宜首就此發明也。

毗曇之翻譯 六朝之所謂毗曇，其所包含甚廣汎。如舍利弗阿毗曇及迦旃延八犍度均屬之。但如三論玄義曰，

而阿毗曇是十八部薩婆多部。

是毗曇者蓋謂屬於一切有部薩婆多·華言一切有。也。一切有部之本論，通稱為八犍度。即唐譯之發智論。次要則為釋此之毗婆沙。而六朝人所最研究者為法勝之阿毗曇心及達磨多羅法救也。之雜心論。茲列隋以前所譯之毗曇於左：

阿毗曇甘露味論二卷 尊者瞿沙一切有部論師。造，魏吳失譯。

鞞婆沙論十四卷 尊者尸陀槃尼造，苻秦僧伽跋澄所出，難提錄為梵文，佛護譯傳，敏智筆

受，此又稱為「廣說」。亦即「十四卷毗婆沙」。

阿毗曇八犍度論三十卷 尊者迦旃延子造，苻秦僧伽提婆出，與唐譯之發智論同本。

阿毗曇心十六卷 苻秦建元十八年道安曾令鳩摩羅提婆譯之。及苻堅死後，僧伽提婆在

洛更出十六卷。及提婆遊廬山，又譯阿毗曇心論四卷。據開元錄，十六卷者乃法救之雜心

論。四卷者乃法勝之心論。

阿毗曇心論四卷 東晉時僧伽提婆在廬山出，即法勝所造。

舍利弗阿毗曇論二十二卷 姚秦曇摩耶舍與曇摩崛多共譯。

雜阿毗曇心論十三卷 東晉法顯覺賢共譯，卽法救之作。

阿毗曇毗婆沙論六十卷 北涼浮陀跋摩譯。原序謂因亂失四十卷，只存六十卷。此與唐譯之大毗婆沙同本。

雜阿毗曇心十三卷 宋伊葉波羅等共譯，卽法救之書。

雜阿毗曇心論十一卷 宋僧伽跋摩譯，卽法救造者。

衆事分阿毗曇論十二卷 宋求那跋陀羅與菩提舍共譯，此卽品類足。

六足阿毗曇一卷 宋失譯。

立世阿毗曇十卷 陳眞諦譯。

法勝阿毗曇心論經六卷 優波扇多造，北齊那連提黎耶舍與達摩闍那共譯。

此外眞諦譯之俱舍論，非純粹有部阿毗曇，不列入。

毗曇之研究 觀上所列，毗曇之昌，始於苻秦之道安。安公在關中譯經時，其所作經序中之毗

曇一語，均指罽賓來僧所譯，自爲有部之論藏。而高僧傳、竺道潛傳，謂潛之弟子竺法友嘗從師學阿毗曇，一宿便誦。推其年歲，應在安公入關之前。其所謂阿毗曇者，亦不知爲何。但一宿便誦，當卷數不多，或魏吳失譯之甘露味論也。安公在關中出有部論後，關中大亂，提婆渡江，其學頗少時行於江南。匡山慧遠道生慧持建業慧觀王珣等頗弘有部，已詳第十一第十六章中。但不久什公來，弘大乘，毗曇殊少聞研習者。

但觀晉末及劉宋亦常譯毗曇，則此學自爲時人所比較注意者。宋齊二代北方罕有精者。而南朝有多人。

法業，居建業南林寺。善大小品及雜心。爲弘華嚴有名者。

慧定，居建業中興寺。善涅槃及毗曇。

曇斌，居建業莊嚴寺，從法業受華嚴，雜心。

僧鏡在京下定林寺。祐錄載其雜心序，似卽其所著毗曇玄論序。據序文，求那跋摩譯雜心時，鏡曾參與。鏡並善法華，維摩，泥洹及作實相六家論。

曇機在會稽，善法華，毗曇。

慧通住京治城寺，製大品，勝鬘，雜心，毗曇等義疏。

成具在江陵，善十誦，雜心，毗曇等。以上諸人，均列在宋時。

僧淵在濟州，曾從僧嵩受成實，毗曇。但淵尤爲成論大家。

僧慧在江陵，其師爲曇順。順爲遠公弟子，能講涅槃，法華，十住，淨名，雜心等。

慧基在會稽，善大乘諸經，當亦知毗曇，如下說。

智林在建業，後返高昌，乃三論學者，著阿毗曇雜心記。以上在南齊時。

觀上所列，殊少著名之大師。而法業僧鏡僧淵智林，均不以毗曇爲其特出之學。且宋時善之者少，而

齊時更衰落。北方只僧淵一人。梁時南方有道乘僧詔法護續傳有傳，以毗曇教學者。即僧傳僧盛傳之僧護。法寵法令慧集智藏及靖

法師與皇從學。慧開等，亦多非一時之傑。惟智藏爲南方名僧，但仍成實大家，兼以涅槃馳譽者也。其專

研毗曇之有功績者爲慧集。僧傳謂集在會稽，爲惠基法師弟子。惠基之師爲僧伽跋摩，卽宋代譯雜

心之人也。傳繼曰：



後出京止招提寺。復遍歷衆師，融冶異說。三藏方等，並皆綜達。廣訪大毗婆沙，及雜心毘度等，以相讎校。故於毗曇一部，擅步當時。凡碩難堅疑，並爲披釋。海內學賓，無不畢至。每一開講，負表千人。沙門僧旻法雲並名高一代，亦執卷請益。今上梁武帝深相賞接，每請開講。以天監十四年，還至烏程，遘疾而卒。春秋六十。著毗曇大義疏十餘萬言，盛行於世。

按前此所研之毗曇，多爲雜心。至慧集始搜求婆沙及毘度之大部。其著疏至十餘萬言，學者千人。莊嚴僧旻光宅法雲均從聽講。其成績可觀也。陳時高麗人智旻在揚都，善有部，見續傳曇遷傳。

但約同時，北方之毗曇尤大盛。宋齊二代，北方佛學較衰，義學不振。毗曇亦然。但北方大德靈裕曾從安遊榮三師聽雜心。遊者當卽智遊。慧嵩亦曾從聽毗曇成實。安遊榮三法師，乃當齊梁時北方之善毗曇者也。

慧嵩者，高昌國人。少出家。尤翫雜心。已爲彼國所重。高昌王欲使釋門更闢。獻嵩與其弟於魏，丞相高氏重之。時智遊論師，世稱英傑，嵩從之聽毗曇成實。學成在鄴洛宏化。法上爲僧統，見重於北齊文宣帝。嵩以慧學騰譽，頗以法義陵之。乃徙於徐州，爲長年僧統。仍居彭沛，大闡宏猷。江表河南，率遵

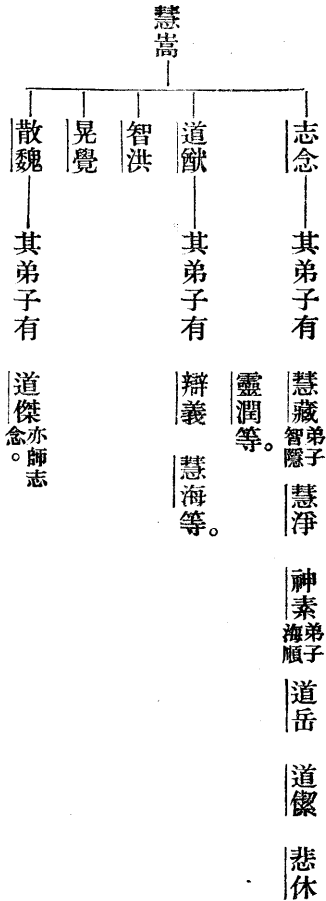
聲教。北齊天保中卒於徐州。嵩統解小乘，世號毗曇孔子。弟子有沙門道猷、智洪、晃覺、散魏等，均爲名僧。而有志念，尤爲不世之傑。志念弟子之善毗曇者，亦復多人。故彭城慧嵩，乃北方毗曇之重鎮也。

釋志念，學問極博，非專業毗曇者也。其師有通智論之道長，善地論之道寵，及毗曇孔子慧嵩。其講學恆先開智度，後發雜心。當時北方成實元匠之明彥，特率其弟子洪該等三百餘人，躬聽志念講心論。當卽雜心。僧傳並曰：

至如迦延本經，傳謬來久。業韃度中，脫落四紙。諸師講解，曾無異尋。念推測上下，懸續其文。理會詞聯，皆符前作。初未之悟也。後江左傳本，取勘遺蹤，校念所作，片無增減。時爲不測之人焉。撰迦延雜心論疏及廣鈔各九卷，盛行於世。

據此則念於二論中，或尤以雜心擅名。僧傳列其弟子之知名者二十餘人，均隋唐之大德，此中未必均善雜心。但北方毗曇之盛，先由慧嵩，繼以志念，應無疑也。

茲列表示慧嵩之毗曇學之系統於左：嵩念等弟子之不知其善毗曇與否者，不列入。



志念卒於隋大業四年，其弟子有慧休，唐初元匠。此後慧休弟子之玄奘法師，大譯有部諸論。但毗曇之研究，唐世實不盛。而自梁末至隋初，則精此者多。法華玄義釋籤所言，「江南盛弘成實，河北偏尚毗曇。」此當指南北朝之末葉。其時淨影慧遠作大乘義章，每先列毗曇成實，而歸結於其所宗之地論涅槃。此外未專列餘家，即此亦可見毗曇之爲人所重視也。但河北之偏尚毗曇，在梁以後。而江南之盛弘成實，始於梁以前。且成實之勢力堪稱大國。而以毗曇較之他家，仍僅可謂爲附庸也。

北方之成實師 自羅什譯成實以後，北方義學當甚衰落。又史書失載，僅知彭城僧嵩傳授此

學於僧淵。淵之弟子道登慧紀亦作曇度，均善成實。魏孝文帝師事道登，喜成實論。有釋法貞者，少居

洛下廣德寺，爲沙門道記弟子。及至年長，善成實論，深得其趣。法貞與僧建慧聰道寂同師，道記窮研

數論，並明五聚。成實。時人目建爲「文句無前」，目貞爲「入微獨步」。上見續傳。其師道記當卽成論

師慧紀。計貞等受學年代，應在孝文帝之世。貞死於梁普通二年，年六十一。及宣武帝，魏士佛法盛行，者爲地論毗曇

涅槃以及禪法淨土等。成實之學，想不甚見重。然自此後，南北學術上交通益盛。成實之學，又由江左

流入北土。如智脫，江都人，原爲鄴下穎法師弟子。後又聽江都強師成實及毗曇論。又聞丹陽莊嚴寺

燿法師，成論獨步，並創新義。脫往從之。燿師亡時，深相付囑。脫後爲陳隋諸帝所重。脫修論疏四十卷。

又刪正梁代琰法師玄義十七卷。講成論玄文各五十遍。又有道莊，建業人。初受彭城瓊法師之成論。

釋法論南郡人，初在青溪亦研斯論。而新羅釋圓光航海至金陵，聽僧旻弟子講，兼研成論。上均見續傳。凡

此數僧，均在陳隋之際，於南方學成實，而後乃至北方也。蓋在北朝末葉，斯論復多研求者。此中當以

彭城慧嵩及渤海明彥爲尤要。嵩善數論，成實名僧靈裕從之受成實。明彥則史稱爲成實元緒。按嵩

以毗曇命家，而彥亦曾率弟子洪該等三百人受學於毗曇師志念。蓋成實本出於婆沙，而當世成實

流行，似亦由於毗曇研究甚盛也。然成論勢力至隋後，爲他宗所奪。雖在唐初猶有研成實者，如明彥之弟子慧休洪該，該之弟子道傑懷素，彭城寺慧開之弟子道慶及道宗敬脫等。然已入頽風，不復振矣。

十地經論之傳譯 法相宗經典，我國自劉宋初漸多翻譯。如求那跋多羅出有四卷楞伽及解深密之一部，其最著者也。及至梁代，傳來更多。南北分爲兩宗。在北者爲地論宗，依世親之十地經論得名。在南者爲攝論宗，依無著之攝大乘論得名。北方法相宗之譯家爲菩提流支勒那摩提佛陀扇多等。其學極盛一時。南方譯家爲眞諦，實盡量輸入世親之眞傳。惟初則南僧多不信無塵唯識，頗不能廣布。然賴其弟子之努力，及與北方地論人之相契合，迨隋世而大盛。至唐玄奘，而此學如日中天矣。

十地經論乃世親菩薩所作。北魏宣武帝永平元年（五〇八）譯於洛陽。有崔光序。略云，

以永平元年，歲次玄枵，四月上日，命三藏法師北天竺菩提流支，魏云道希，中天竺勒那摩提，魏云寶意，及傳譯沙門北天竺伏陀扇多，並義學緇儒一千餘人，在太極紫庭，譯出斯論，十有

餘卷。現存本十卷。斯二三藏並以邁俗之量，高步道門，羣藏淵部，罔不研攬。善會地情，妙盡論旨。皆

手執梵文，口自敷唱，片辭隻說，辯詣蔑遺。于時皇上親紆玄藻，飛翰輪首，臣僚僧徒，毗贊下風，四年首夏，翻譯周訖。

三寶記引李廓錄

作於永平年中。

曰：初譯宣武皇帝御親於大殿上，一日自筆受，後方付沙門僧辯

開元錄作僧辯等。

訖了。是翻譯此論之始，極見重視也。又據崔序，譯人乃菩提流支與勒那摩提二三藏。

即執梵本口唱者。

而佛

陀扇多則任傳語之責。即譯梵爲華者。

但據房錄卷九，敍勒那摩提譯經事曰，

初菩提流支助傳，後以相爭，因各別譯。

而續高僧傳菩提流支傳敍三人譯經情形曰，

當翻經日，於洛陽內殿，流支傳本，餘僧參助。其後三德。

謂菩提流支勒那摩提及佛陀扇多。

乃徇流言，各傳師習，不

相詢訪。帝弘法之盛，略敍曲煩。敕三處各翻，訖乃參校。其間隱沒，互有不同。致有文旨，時兼異綴。後人合之，共成通部。

此皆謂三人譯經因相爭而各別譯。十地經論原有三本，經後人合爲一本也。但據續傳高僧傳慧光傳曰，

勒那初譯十地，至後合翻，事在別傳。光慧預需其席，以素習方言，通其兩諍，取捨由悟，綱領存焉。自此地論流傳，命章開釋。

續高僧傳道寵傳曰，

魏宣武帝崇尚佛法，天竺梵僧菩提流支初翻十地，在紫極殿。勒那摩提在太極殿，各有禁衛，不許通言。校其所譯，恐有浮濫。始於永平元年至四年方訖。及勘讎之，惟云「有不二不盡」那云「定不二不盡」一字爲異，通共驚美。

據此則別譯者只菩提流支及勒那摩提二人。而其原因或由於奉勅別翻，恐有浮濫。或由兩諍，誤於流言。則頗難斷定。或者因二人相爭而奉勅別翻，以觀二僧之才學，亦不可知。但十地經論爲地論宗之正典，地論宗當時分南北二派。慧光師勒那，道寵師流支。其派別殊異，當已於譯經時已見之。

相州北派學之傳布

北天竺菩提流支者，於永平初到洛陽。宣武帝甚重之。後勅居永寧寺。及

魏分東西，隨孝靜帝遷居鄴都。前後譯經三十部，合百一卷。其房內梵本可有萬夾，譯出稿本滿一間屋。其所出重要法相唯識典籍如下：

十地經論十二卷 世親造

深密解脫經五卷

入楞伽經十卷

金剛般若波羅密經論 世親造

無量壽經論 世親造

釋道寵，原名張賓，爲國學大儒雄安生之弟子。後出家廣尋藏部。及十地經論傳譯時，寵訪留支，求其深極。乃授十地，典教三冬。隨聞出疏。出而開學，聲唱高廣。鄴下榮推匠成。學士堪可傳道者千有餘人。其中高者僧休、法繼、誕、禮、罕、宜、儒、果等是也。諸人均無傳，惟僧休見於靈幹傳中。而又有志念者，爲隋朝名僧，亦曾從寵受學。志念之弟子知名者甚多。

相州南派學之傳布 中天竺勒那摩地者，以宣武帝正始時至洛邑，譯法華論世親造等三部。並



譯十地經論。其慧解與留支相亞而不相能。說者謂曾教示三人，房定、二士授其心法，慧光一人偏教法律，故光實傳其法相之學也。此據道寵傳，但佛陀屬多亦爲光之師，詳上節。且此事與光學於佛陀，事幾全同。

釋慧光者，地論宗之元匠，亦四分律宗之大師，且亦禪學之名僧也。俗姓楊氏，定州長廬人也。年十三，隨父入洛。四月八日往佛陀禪師所受三歸。誦經會若夙習。旁通博義，窮理善談。出家後，時人號之爲聖沙彌。佛陀亦謂其非常人。若受大戒，宜先聽律。有道覆律師，創開四分，製疏六卷，但是科文。至於提舉宏宗，無聞於世。故光之所學，惟據口傳。四夏乃講僧祇律，聽徒雲合，又從辯公參學經論。後於勒那摩地等譯十地時，光預其席。自此地論流傳，命章開釋。四分一部，草創斯基。其華嚴涅槃維摩十地持等，並疏其奧旨，而弘演道。勝鬘遺教温室仁王般若等，皆有注釋。又再造四分律疏百二十紙。後代引之以爲義節。並羯磨戒本咸加刪定。又著玄宗論大乘義律章仁王七誡及僧制十八條。先在洛爲國僧都。後在鄴爲國統。北齊時卒於鄴大覺寺，年七十。卽當陳時也。其弟子曇隱、洪理、道雲等均爲四分律宗之名家。

傳謂慧光弟子衆所推仰有十人。揀選行解，入室惟九。有儒生馮袞，光乃將入衆中。又謂道寵在

道北教牢宜四人。慧光在道南教憑範十人。故世傳慧光門下有十哲。十哲之名，道憑僧範二人外，不能明指。此外其弟子有法上、惠順、靈詢、僧達、道慎、安廩、曇衍、曇遵、馮袞或十哲之一。及上言之曇隱等。

此中以法上爲上首，故或亦十人之一。俗姓劉氏，朝歌人也。幼師道藥禪師出家。投慧光受具足戒。既慧業有聞，衆乃陳請講十地地持楞伽涅槃等部，並著文疏。年階四十，遊化懷衛，爲魏大將軍高澄奏入在鄴。魏齊二代，歷爲統師。綱領將四十年。四萬餘寺，咸稟其教。高勾麗國，亦聞其風。年八十六時，卒於鄴之西山合水寺。在周大象二年七月十八日，卽陳宣帝太建十三年也。撰增一法數四十卷，佛性論二卷，大乘義章六卷，又衆經錄一卷。

法上之弟子知名者法存、融、智、慧、遠三人。而以慧遠爲最有名。淨影寺釋慧遠者，本姓李，敦皇人。寓居上黨之高都。出家年滿進具。依法上爲和上，順都爲闍梨，光師十大弟子並爲證戒。又就大隱卽弟子曇隱律師聽四分。末專師上統。七年迴洞至理，爽拔微奧。及周武帝滅齊，在鄴集僧議廢教，遠獨抗諍。毀法後，慧居誦經。及隋文帝登極，復在洛陽弘法。開皇七年勅召六大德入關，遠爲其一人，并從有學士二百餘人，中有大德十人。後居長安之淨影寺，四方投學者七百餘人。雖高僧同蒞，而莫高於遠。

卒於開皇十二年，時陳亡已四年矣。遠七夏時在鄴開講十地，自後常講。隨講出疏，地持疏五卷，十地疏十卷，華嚴疏七卷，涅槃疏十卷，維摩勝鬘壽觀溫室等並勒爲卷部。又撰大乘義章十四卷，合二百四十九科。本住清化，寺名在上黨。祖習涅槃。寺衆百餘，領徒者三千。並唐時稱首。其在隋唐，弟子之見於記載者多至十九人，而靈璨慧遷均善地論者也。

法上之弟子融智，事實未詳。然融智弟子靖嵩，則至有關係。融師常講涅槃及地論。嵩從之學。後於周武法難，避往南方。先是真諦譯世親著書，講授少聞。嵩在建業，常詣真諦之弟子法泰決疑。數年之中，精融攝論俱舍論。自佛性中邊無相唯識異執等論四十餘部，皆總其綱要。後移居彭城。嵩蓋兼學北之地論，南之攝論，使江淮通潤，化移河北。攝論宗遂及於北方。嵩曾撰攝論疏六卷，雜心疏五卷，又撰九識三藏三聚戒三生死等玄義。其弟子有智凝，亦曾受學於慧遠。凝之弟子僧辯，則玄奘法師從問攝論者也。

光之弟子僧範，十哲之一，造疏甚多，亦一家之作。道憑者，亦十人之一。講地論涅槃華嚴四分。而其弟子靈裕，則最知名。靈裕本姓趙，定州鉅鹿曲陽人。投趙郡明寶二師出家，於慧公學四分，從道憑

三年學地論，從安遊榮等三師聽雜心，嵩林二師學成實。隋時召入長安，衆所屬望。大業元年，卒於相州演空寺，年八十八。自年三十即存著述，有疏論雜文五十餘種，及經序等。又有詩評並雜集等五十餘卷，茲以太繁，不詳述，亦可謂盛矣。

又慧光之弟子有曇遵，遵之弟子有曇遷。遷後爲北方攝論宗師。見下。亦融合南攝論宗與北地論宗者也。而唐有慧休者，曾師靈裕及曇遷，玄奘法師亦曾從之問攝論。

**真諦之年歷** 地論攝論二宗，雖俱爲法相唯識之學。然南方真諦，實得無著世親之真傳。故陳隋之際，北方地論學者，多轉而治攝論。真諦或爲世親之的傳，專以弘其學爲旨志。彼約於四十八歲時到中國南海。又二年至建業。梁武帝欲請其譯經，因侯景之亂未果。後飄流閩越各地，常思西去。終止廣州。刺史歐陽頎父子優禮之。後廣譯經論。以太建元年正月十一日遷化。自梁武之末至陳宣帝初年，凡二十三載，所出經論記傳，將共三百餘卷。計諦來華，先恰值中國南方變亂，流離轉徙，未盡所懷，屢欲西反。幸遇歐陽父子之優容，可以安居，弟子漸多。雖欲延之還建業，乃揚輦碩望，恐奪時榮，上奏陳帝曰：「嶺表所譯諸部，多明無塵唯識。言乖治術，有蔽國風。不隸諸華，可流服。」南海新文，因有

藏陳世。

上語見諦傳。

故真諦實攝舍諸論，遠來敷化。初遇梁亂，後歷陳朝，二十餘年，通傳無地。雖云譯布，講

授無聞。

上語見靖嵩傳。

真諦歿後十九年而陳亡。其弟子散處江南，亦未多得信奉。至北方曇遷靖嵩南來，始

見其學可補北方地論師之所未知，乃亟為宣揚，真諦之學，乃得光大。

茲考各書，作真諦年歷如下。

井壽伯壽印度哲學之研究第六册，有真諦傳研究，又蘇公望亦有真諦翻譯及事迹考，載微妙聲雜誌中。

梁武帝大同中，因扶南獻使還返外國，

南史扶南傳，大同五年遣使獻生犀。又言其國有佛髮長一丈二尺。詔遣沙門釋曇寶隨使往迎之。

勅直後苴

破虜監張記

本傳作直後張汜開元錄後作省。

隨往扶南，求請名僧，及大乘諸論，雜華等經。彼國乃屈真諦，並

費經論來華。

中大同元年（五四八），

大同十二年四月改元。

真諦年四十八歲。

八月十五日到達南海，

廣州

即往京邑，

南沿路所經，乃停兩載。本傳云，承聖三年「還返」豫章，疑諦赴京曾留豫章。

太清元年（五四七），年四十九歲。

太清二年（五四八），年五十歲。

閏八月，

據陳垣朔閏表是年閏七月。始達建業。

本傳。但僧隱金光明序作太清元年。慧愷攝論序則謂在二年。帝躬申頂禮，於寶雲殿供養。欲

翻經論，乃因侯景叛亂，不果宣述。是年八月侯景叛，十月至京師。乃步入東土。金光明序及本傳。

太清三年（五四九）年五十一歲。

當仍在東土，後到富春。時在本年，或明年。

太清四年（五五〇）年五十二歲。

富春令陸元哲招沙門寶瓊。瑜伽論記作擇瓊誤。當時有二寶瓊，一建初寺烏瓊，一彭城寺白瓊。等二十餘人請三藏在其宅

翻十七地論，只得五卷而輟。瑜伽論記卷一，三寶記卷一及本傳。

同年又譯中論一卷，如實論一卷，諸錄載之反實論墮負論應均爲此論二品之別生。涅槃經本有今無偈論一卷，仁壽錄謂

於廣州三世分別論一卷。三寶記卷十一。又三寶記，謂同年出有十八部論，但開元錄此即謂部異執論係陳時譯。

太清五年（五五一）大寶二年，天正元年，年五十三歲。

當仍留富春。十一月侯景受禪稱帝。

大寶三年（五五二）承聖元年，年五十四歲。

侯景請還建業。在臺供養。三月侯景兵敗東遁。京邑漸安。十一月元帝乃即位於江陵。眞諦

止於金陵正觀寺，原為天監時譯經之所，見續傳僧伽婆羅傳。與願禪師等二十餘人，翻金光明經。本傳

本年或次年釋道諒引其子來見，三藏為命名吉藏。見續傳吉藏傳，時藏年約四五歲。

承聖二年（五五三）年五十五歲。

二月二十五日於建康縣長凡里楊雄宅別闢道場仍譯金光明經。依所翻經本次第，以為

七卷。時法師在都稍久，言語略通。沙門慧寶傳語，蕭策三寶記作梁，一作策。筆受。上據僧隱金光明經序。續傳謂去年師

已在正觀寺出此經，今不知何以更出。又序云，師譯較涼譯多四品。涼譯只十八品，今有二十二品，房錄並曰，廣壽量品後，慧寶傳語，蕭策筆受，云云。據此疑去年所譯乃涼譯所缺之四品。今乃譯其餘諸品。

此諸品已有涼譯，故進行甚速，二十餘日即訖也。

承聖三年（五五四）年五十六歲。

真諦於去年或本年至九江。攝論序。二月「還返」豫章，住寶田寺。為慧顯等十餘人，出彌

勒下生經一卷。同年在同寺譯仁王般若經一卷，上均據房錄。及疏六卷。見圓測仁王經疏。法經錄未言師譯此經。並謂仁王

為疑真諦於豫章逢警詔，為「翻新金光明並唯識論及涅槃中百句長解脫十四音等朝

授晚傳，夜聞晨記。」見續傳警詔傳，此言翻金光明疏，且此所謂翻者，乃口授其文，並講其義也。金光明疏或為警詔講時所出。

後往新吳，本傳住美業寺，譯中論疏二卷，九識義記二卷，轉法輪義記一卷。此見宋本房錄，但房錄云，時在太清三

年，當誤。

又往始興。據起信論序本年始興出此論，並玄文等。但起信既可疑，序文亦不可據。時賢於此多有論列，茲不詳敘。是年九月蕭勃遷居始興。此依

通鑑。

承聖四年，大定元年，紹泰元年（五五五），年五十七歲。

紹泰二年，太平元年（五五六），年五十八歲。

此二年中當在始興。三藏所譯之隨相論十六諦疏一卷，謂在始興出。又有求那摩底隨相

論一卷，或同時出。

紹泰三年，太平二年，陳永定元年（五五七），年五十九歲。

二月蕭勃舉兵度嶺至南康，三月被殺。通鑑續傳云，真諦後隨蕭太保度嶺至於南康，當在此

時。九月八日於平固縣。南康屬。南康內史劉文陀請譯無上依經二卷。開元錄引經後記。房錄入永定三年誤。

按續傳云，法師在豫章新吳始興南康，並隨方翻譯，棲遑摩訶。又慧愷即智愷攝論序「末



至九江及遊五嶺，凡所翻譯，卷軸未多。」此均敍自承聖三年以來，法師遊踪及事蹟。

永定二年（五五八）年六十歲。

七月返豫章本傳於栖隱寺出大空論三卷。按真諦曾至豫章三次。房錄於此論之譯出，未記年月。茲姑定在本年。

次至臨川郡出中邊分別論三卷，亦作二卷並疏三卷。內典錄。疏當係是真諦撰，即是譯論時之講疏。

後又之晉安，在佛力寺譯出正論釋義五卷。房錄真諦曾譯未知年代寶行王正論一卷，正論道理

論一卷，此釋論不知釋何書。

時智文法師同止晉安，故得「講譯都會，交映法門。」僧宗法准曾於智文請益，是時當已

見真諦。續傳智文傳。又有僧忍時恐亦在晉安得面大師。參見唯識論後記。

永定三年（五五九）年六十一歲。

本年，房錄或去歲，內典錄譯立世阿毗曇十卷。內典錄言在始興郡出。大周錄言在廣州及始興出。所說歧異，不可解。

真諦雖傳經論，然本意不申。其時世親法相經論，未得傳人。遂欲汎舶往稜伽修國。道俗苦留，乃停南越。此仍

指晉安。便與前梁舊齒，當係僧宗法准僧忍等。續傳法重覈所翻本。泰傳云，三人並知名梁代。

天嘉元年（五六〇）年六十二歲。

仍停南越。

天嘉二年（五六一）年六十三歲。

真諦因飄寓投委，無心寧寄。又汎小船，至梁安郡。更裝大舶，欲返西國。然學徒留止，太守王

方奢開元錄作萬奢，方字或本係万字，奢亦作賒。亦申邀請，乃暫止海隅。可見梁安在海邊。按續傳敘梁安事在譯論之後，係因原文錯簡。蓋自「至陳文帝天嘉四年」至

「覆疏宗旨」一段，係在自「而飄寓投委」至「時又許焉」一段之後。參看字井研究，及蘇氏年譜。

本年在建造寺譯諦節經一卷，義疏四卷。圓測解深密疏引真諦翻譯目錄所言如此。但測疏又謂係保定年中「於西安故城內四天王寺」出。西安或梁安之

誤。而建造寺或亦名四天王。保定年則誤。

天嘉三年（五六二）年六十四歲。

因梁安太守王方奢之請「於建造伽藍」即建造寺。五月一日重翻金剛經。「依婆藪世親釋

論」出經一卷，文義疏即十卷。九月二十五日訖。其時法師已善解華言，無須傳譯。對當係人名或原爲凱

字，凱愷通用。若然則慧愷此時已見法師。續傳道岳傳愷作凱。偕宗法師法虔等筆受。金剛經後記。僧宗當係由晉安隨真諦來此。

九月發自梁安，汎舶西引，本傳欲還天竺。俱舍序之言。又攝論序亦云欲旋反舊國。乃因風於十二月中旬飄抵廣州。

本傳。

攝論序云：「後適閩越，敷說不少。」此乃指大師在臨川晉安梁安時事。又俱舍序云：「值梁

室將傾，時事紛梗，法師避地東西，垂二十載。」計自真諦到華至本年，共十六載。法泰傳云，一十餘年。

廣州刺史為歐陽頎。頎原附蕭勃，與真諦當為舊相識。奉請為菩薩戒師，盡弟子禮。攝論序延

住制旨寺，請翻新文。本傳其世子紇亦信法，並禮事之。

天嘉四年（五六二）年六十五歲。

真諦在制旨寺，正月十六日慧愷請三藏譯大乘唯識論。即二十一卷，至三月五日竟。又翻

外國義疏兩卷，慧愷筆受。三藏行翻行講，並更釋本文，愷為注記，又得兩卷。未有僧忍法師，

齋北魏菩提流支所譯，經愷讎校，知頗有異同。

本傳曰：天嘉四年楊都建元寺沙門僧宗法准僧忍等「遠浮江表，親承芳問。」法泰傳曰：

泰與慧愷僧宗法忍。當即僧忍。等知名梁代。及真諦至南海，周訪義侶，遂與宗愷等「不憚艱

辛，遠尋三藏於廣州制旨寺。」續傳又曰：慧愷即智愷「住楊都寺，初與法泰先後異發，同往

嶺表。」但按三藏於去歲十二月至南海，本年正月慧愷已親承教。而僧忍則於三月譯攝論時

亦在廣州。則諸人謂爲眞諦至廣乃遠浮江表，同來嶺表，必非事實。按慧愷攝論序自云，

「愷昔嘗受業，已少滌沈弊。」愷序並云，曾三請師譯攝論而不允，服膺未久，便致睽違，今重奉

值。」指天嘉四年。是愷早見眞諦。至若僧宗法准已遇師於晉安。僧忍則謂自晉安來。凡此諸僧，

蓋均可謂久遊三藏之門下也。又慧愷謂攜姪曹毗同來。續傳眞諦傳。而慧曠傳云，曠與「宗愷

准韻韻師不可考，或是詔之誤，疑指警詔，但續傳未言詔曾至廣州。諸師，俱眞眞諦。」凡此諸人，蓋均在南海近處，聞三藏行

止，先後來從者也。或有已在廣州者，慧愷恐即如此，參看攝論序可推知。又法泰傳云，僧宗法准慧忍未聽攝論，則三人到廣州，在天嘉年後。

南來廣州相從弟子又有慧侃。有傳。其見師則不知在何時。

三月因歐陽紇請，出攝大乘論。三藏自譯，慧愷筆受。與僧忍等共同稟學。十月文義俱竟，本

論三卷，釋論十二卷。法經錄載攝論十二卷或十五卷。十二卷指釋論，十五卷乃合本論言之。義疏八卷。續傳法泰傳出此論，七月之中文疏並了。制旨寺

主慧智，征南長史袁敬德爲經始檀越。攝論序。

九月廣州刺史陽山公歐陽頎卒。子紇襲父爵位。通鑑

十一月十日於制旨寺譯廣義法門經一卷。經後記謂出中阿舍。

天嘉五年(五六四)年六十六歲。

眞諦自至廣州，慧愷請翻講攝大乘等論，經涉二年。法師又欲旋歸，刺州歐陽紇留之。俱舍序。

愷與僧忍請翻俱舍論。以本年序作四年誤。甲申閏逢涪灘正月二十五日三藏於制旨寺自譯，慧愷

筆受。至感品未畢，徙居南海郡內，閏十月本年十月閏，四年無閏月。文義究竟，續傳法泰傳云，翻此論十月便了。論文

二十二卷，論偈一卷，義疏五十三卷。房錄等有俱舍論本當即偈或論文。刺史仍請於城內講說。俱舍序。時智敷

亦作數。亦預講席。

天嘉六年(五六五)年六十七歲。

天康元年(五六六)年六十八歲。

二月二日序謂天嘉五年柔兆之歲。但柔兆乃本年(丙戌)，非天嘉五年。從慧愷僧忍之請，重譯俱舍論文，再解義意。俱舍序。續

傳謂愷延眞諦於顯明寺。續傳道岳傳謂此乃愷住寺。重講俱舍一遍，當即指此。

光大元年（五六七）年六十九歲。

本年序謂「歲次強」十二月二十五日重譯俱舍工畢治定前本始末究竟長史袁敬攝論序作

德敬。其長子元友為經始檀越。俱舍序。續傳法泰傳云「陳光大中僧宗法准惠忍當非僧等

度嶺就諦求學。以未聞攝論更為講之。起四月初至臘月八日方訖一遍。當亦同年之事。

攝論俱舍均慧愷筆受。真諦云「吾早值子綴輯經論結是前翻不應少欠。今譯兩論詞論

圓備吾無恨矣。」法泰傳。

續傳真諦傳云攝論依止勝相後疏後四品疏並未僧宗所陳「大義無虧」當是在此歲宗師

於愷師先記義疏之後四品加以增改。宗蓋亦善攝論者也。

光大二年（五六八）七十歲。

正月二十日在南海郡內從陽都定林寺法泰之請出律二十二明了論論本一卷註記五

卷，慧愷筆受。論後記。

僧宗等請慧愷講俱舍論道尼智敷亦作敷等同門二十人及其他成名學士七十餘人聽受。

六月三藏厭世，至南海北山自殺。慧愷追至，道俗及歐陽紇均到。三藏休止王園寺。宗愷諸人欲延還建業。以京邑僧讒言不果。八月二十日，慧愷得疾遂死。講俱舍至論文第四業品，義疏第九卷中絕。三藏大慟，與道尼智敷及嚮等十二人，在法准之房，共傳香火，令弘攝舍二論，誓無斷絕。三藏續講，至惑品第三卷，亦病廢。續傳。

大建元年（五六九）年七十一歲。

三藏寢疾，有遺文嚴正勸示因果，以之付弟子智休。正月十一日午時入寂。房錄引曹毗傳。十二日

於潮亭茶毗建塔。十三日僧宗法准各攜經論返入匡山。本傳。沙門法海末房錄作未集師文，成爲

部軸。房錄內典錄。

真諦所出不悉譯時年月之重要經典，有三無性論二卷，顯識論一卷，轉識論一卷，無相思塵論一卷，

大涅槃經論一卷，即長壽偈論真諦高足法泰講之。決定藏論三卷，開元錄。金剛般若論一卷，當即天親釋論。四諦論四卷，佛性論

四卷，寶行王正論一卷，正說道理論一卷，十八空論一卷，成就三乘論一卷，意業論一卷，解拳論一卷，

佛阿毘曇經一卷，遺教論一卷，法經錄入疑。修禪定法一卷，僧澀多律一卷，部異執論一卷，即十八部論。金七十

論三卷，即僧伽論。翻外國語七卷，婆藪槃豆傳一卷。其真諦所出之義疏，不悉年月者，有如實論疏三卷。

金光明疏十三卷，部異執論疏十卷，四諦論疏三卷，無上依經疏四卷，破我論疏一卷，此疑即俱舍品義疏別生。佛

性義二卷，禪定義一卷。此外有衆經通序二卷。房錄謂爲真諦撰。但此或爲出經序弟子所撰，未必是出師手也。大概三藏所譯有經，如金

經有律了。如明論。有釋經論。如涅槃論。有論釋。如攝論。有時論偈單寫別行。如俱舍論偈，及唯識論後記所錄之偈文。若別

於疏而言則曰經本，如金剛論本。曰論本。如俱舍論。至若義疏，則或爲外國原有，如唯識論義疏。或爲真諦所傳之口義。此亦

可謂爲真諦所撰如攝論義疏，其後四品僧宗所記。按真諦亦非僅翻譯家，而實義學大師也。其出經時，行翻行講，弟子記其師義

號爲義疏，如攝論俱舍疏。或號爲注記，唯識論注記。或稱爲本記，東域傳燈錄真諦仁王疏注云，諸疏云本記。東域錄並載云，金剛經本記，云云。或稱爲文義。

如金剛經後記稱此經疏爲文義。真諦所攜貝葉梵本二百四十縛，陳時所譯止是數縛，已得二百餘卷。通及梁代，將及

三百卷。其華嚴涅槃金光明梵本在建康。餘多在廣州制旨王園二寺。房錄引曹毗傳。真諦來華，遭時多難，遷

徙流離，而譯經已甚多，其教弟子甚爲勤奮，慧愷攝論序云，裏學夙夜匪懈。俱舍序云，日夜相繼。大師之精神，因非尋常也。

真諦弟子及攝論之北傳 真諦之學在梁陳二代並不顯著。梁時世亂，其道晦塞。陳時其弟子

僧宗慧愷欲延其至建業，而陳京名僧嫉之。續僧傳又謂梁武帝宗崇大論兼翫成實，陳武帝好異前



朝，廣流大品，尤敦三論，故攝論之宗，亦未能大。

真諦弟子慧愷即智愷。最著功蹟。愷俗姓曹氏，在建業住阿育王寺。明了論記。亦自揚都與法泰先後

南往，奉祈真諦，住顯明寺。助真諦出攝論俱舍論等。並自講俱舍論未訖，遘疾而卒。春秋五十一，即光

大二年八月二十日也。愷死，諦大哀慟。明年而真諦入滅。有曹毗者，愷之叔子。愷攜至南中，受學攝論。

諮承諸部，皆著功勳。太建二年，毗請建興寺僧正明勇法師，續講攝論，成學名僧五十餘人。晚住江都，

綜習前業。間講諸論，聽者多知名之士。隨僧法侃僧榮，皆資其學。毗並爲真諦作別歷。亦名真諦傳。

真諦弟子法泰甚爲知名，先住建業在定林寺。知名梁代。及真諦在廣州，遂不憚艱險，至廣州見

真諦爲之筆受文義，垂二十年。前後所出五十餘部，並述義記。此所記年數部數均誇大。諦又曾與泰譯明了論釋

律二十二大義，並疏五卷。至陳太建三年，泰還建業。并費新翻經論，創開義旨，驚異當時。其諸部中，有

攝大乘俱舍二論，詞富理玄，惟泰雖屢演，道俗無受。獨有彭城沙門靖嵩避地金陵，深得法泰之學。後

還北土，大弘攝論。

又有循州智敷亦作敷者，先廣聽名師。真諦出攝論，爲歐陽頎請宅安居，不獲專習。及真諦翻俱舍

時始得預席。愷講此論，敷與道尼二十人，並擿拾文疏，於堂聽受。後往建業，又爲廣循二州僧正。末在本州常宣攝論，至十餘遍，達者二十五人。仁壽元年卒。撰諦之翻譯歷，始末指訂，並卷部時節，人世詳備，廣有成敍。

僧宗乃揚州僧人，善攝論。疏之後四品謂其所手定，並著三藏行狀。真諦死後，與法准等各賣經論，還返匡山。而道尼者亦住九江，創宏攝論，海內知名。隋開皇十年，勅入長安，開悟弘多。慧休道岳從之受學。道岳者瑛師曾從之聽俱舍論，而先與僧宗等在匡山者，又有慧曠。曠與宗愷准韻諸師俱值真諦受攝大乘唯識等論，金鼓此字疑光明等經。真諦涅槃，與同學僧宗栖廬，分時演說。又於湘郢二州弘道，法化彌盛。

真諦之學先布閩越廣州，智愷之功爲首。及其死後，法泰傳之建業，僧宗道尼等弘之九江，曹毗傳法於江都，智敷宣講於循廣。而靖嵩嵩事已見上文之北止彭城，道尼之入居長安，攝論固已北被矣。但北方攝論大師，靖嵩而外，實爲地論學者之曇遷。

曇遷俗姓王氏，博陵饒陽人。年十三，父母嘉其遠悟，令舅氏傳授，卽北齊中散大夫國子祭酒博

士權會也。會備練六經，偏究易道。奇遷精采，乃先授以周易，更授以禮傳詩書老莊等書。但經一覽，義無重問。後從定州賈和寺曇靜律師出家。時年二十有一。及受具從曇遵學。遵乃地論名匠慧光之弟子也。遷常鄙當世僧人，馳騫世利。曰：「學爲知法，法爲修行，豈以榮利卽名爲道。」遂隱居林廬山黃花谷中，浮國寺。研精華嚴十地維摩楞伽地持起信等。建國平齊，佛法頽毀。將欲保道存戒，密遊金陵，止道場寺。時與同侶談唯識義。後至桂州刺史蔣君之宅，獲攝大乘論，以爲全如意珠。雖先講唯識，薄究通宗。至於思構幽微，有所流滯。今大部斯洞，文旨宛然。後隨受禪，去住彭城，新舊交集，遠近欣赴，鬱爲大衆，始弘攝論。又講楞伽起信如實等論，相繼不絕。攝論北土開創自此爲始盛。轉法輪於徐州廣陵間。開皇七年，詔與弟子十人同入京，與洛陽慧遠魏郡慧藏清河僧休濟陽寶鎮汲郡洪遵同集長安。時被優禮。而攝論初闢，請業者千數。沙門慧遠領袖法門，亦來聽經。承周毀法之後，文帝大開前禁，恢復佛光，多由聽遷之言也。隋煬帝大業三年遷神，年六十六。所撰有攝論疏十卷。又有楞伽起信唯識如實等疏，九識四明等章，華嚴明難品懸解，總二十餘卷。唐道宣謂自遷弘攝論，「傳燈不絕，於今多矣。」則唐初法相宗之盛，或因曇遷致力最多。慧遠爲隋時僧中上首，亦致敬禮。遠之弟子淨辨淨

業辯相皆研攝論。北土之學攝論者，如道英、道哲、靜琳、玄琬均爲遷弟子。而唐玄奘之師慧休亦曾從遷學。總計陳末隋初，南之建業、九江，北之彭城、長安，均爲攝論重地。而彭城靖嵩之弟子智凝傳之蜀部。因是而瑜伽師學遍中國矣。

### 華嚴之流行

北魏末葉，地論華嚴之學甚盛，實開唐代華嚴宗派。華嚴大經，相傳梵本有十萬偈。中國譯本有二。一晉譯華嚴，有六十卷，謂僅二萬六千偈。一唐譯華嚴，有八十卷，亦只出四萬五千偈。六十華嚴分八會，八十華嚴分九會。比較之約如下列：

#### (六十華嚴)

寂滅道場會 四卷，  
二品。

普光法堂會 四卷，  
六品。

忉利天會 三卷，  
六品。

夜摩天宮會 三卷，  
四品。

兜率天宮會 十卷，  
三品。

#### (八十華嚴)

菩提場中說 十一卷，  
六品。

普光明殿說 四卷，  
六品。

忉利天宮說 三卷，  
六品。

夜摩天宮說 三卷，  
四品。

兜率天宮說 十二卷，  
三品。

他化自在天宮會十四卷，十一品。

他化自在天宮說六卷，一品。

普光法堂重會十四卷，十一品。

普光明殿說十三卷，十一品。

給孤獨園會十六卷，一品。

普光明殿說七卷，一品。

給孤獨園說二十一卷，一品。

六十華嚴未出世以前，即已有大本中別生經之譯出。惟尙未見華嚴經之名。六十卷本既翻譯，始有華嚴經之研究。

六十華嚴出世之前，後漢支婁迦識譯有兜沙經，即第二會中之如來名號品也。晉時竺法護會譯漸備一切智德經，羅什譯十住經，即第六會中之十地品也。晉僧衛作十住注，祐錄有序。而竺法護道真祇多密，均譯有十地經。亦屬於華嚴之部。或謂即華嚴十住品。晉道融作十地義疏，而晉宋間之善十地者，有曇斌法安僧鐘弘充等。

六十華嚴係佛陀跋多羅在建業譯出。於晉義熙十四年三月十一日起首，元熙二年六月十日訖（四一八至四二〇）。譯時法業充筆受，著華嚴旨歸二卷。沙門曇斌等數百人承教。見華嚴傳。華嚴

研究，濫觴由此。其時慧嚴、慧觀均參譯事。二人均羅什弟子。慧觀判教，以華嚴爲頓教。及求那跋多羅來廣州，北止建業。後隨譙王義宣至荊州，在辛寺講華嚴經。或在稍後，而北方禪家玄高之弟子玄暢至江南。初華嚴大部，文旨浩博，終古以來，未有宣釋。暢乃竭思幽尋，提章比句，傳講此經，暢其始也。齊劉虬判教爲漸頓二教，亦以華嚴爲頓教。齊文宣王抄華嚴大部爲十五卷，設華嚴齋，並作書記其法會之盛，曰華嚴齋記一卷。可見均重視此經。但自晉至齊，達於梁朝，華嚴經類之研究仍不普廣。故齊周顒有十住淵弘，世學將殄之語。見抄成實論序。

自晉至梁，南方固少有研華嚴者。同時北方此經習者則尤罕聞。惟華嚴傳載沙門靈辯，頂戴此經入五臺山，於熙平元年（五一六）造華嚴疏。後經魏胡太后請入洛，至神龜三年功畢，成一百卷。此完全確否不可考，惟古清涼傳所記與此稍異。又靈辯謂住洛中融覺寺。此寺曇無最亦曾講此經。見伽藍記。其弟子智炬通華嚴經，講五十餘遍，有疏十卷。見華嚴傳。按北魏熙平元年，卽南朝梁武帝天監十五年，自六十華嚴譯成至此時，約將百年。其中北方華嚴研究幾無記載。南方蓋其發源地，故習者稍多。然比之成實涅槃，實極衰微也。

梁代以還，南北研究華嚴大盛。南土三論學者，兼研此典。玄暢始講，而暢即善三論者。攝山相承，多講之。已詳第十八章。然北魏末葉，尊重華嚴，乃有過於南方。其故當因其與地論之關係。又觀於其時流行

華嚴齋會及誦讀，可知其在社會上之勢力。隋侯白字君素，作旌異記，謂北魏太和初年代京闈官自

慚形餘，不逮人族，奏乞入山修道，有勅許之。乃齋一部華嚴，晝夜讀誦，禮悔不息，夏首歸山，至六月末

髭鬚盡生，復丈夫相。遙狀奏聞。高祖敬信由來，忽見驚訝，更增常日。於是大代之國，華嚴一經，因斯轉

盛。此見續僧傳。至唐時華嚴傳古清涼傳，於此並多附益。謂閻官名劉謙之，入山乃五台，並作華嚴論六百卷。查內典錄亦引旌異記此段，然未言及六百卷華嚴論，且未著錄，可見其偽妄。而魏沙門法建

在蜀志誦華嚴一藏。續傳。周普圓及弟子普濟普安北齊慧寶。續傳謂其樂聞華嚴，均誦讀華嚴，並著神

功。靈裕弟子辯才慧悟曇義。五台。均諷誦此典。慧求頂戴此經三載。隋法念。智炬弟子。法安解脫明曜。三

均到五台。均轉讀此經。以上均見華嚴傳。諸人誦讀並顯異果。而立華嚴齋會者始於齊文宣王。至隋有海玉構

華嚴衆。而普安。即圓禪師弟子。亦建大齋。唐益州宏法師志在華嚴，勸士俗以五十人或六十人為一福社。人

各誦一卷。每十五日一家設齋，嚴道場高座，供主昇座，餘徒復位，各誦其經，畢而方散。見華嚴傳。想其所

禮者，為盧舍那佛，或十方佛。亦且稱佛名號，修普賢行，生賢首國，是亦往生說之一種。（唐初道英臨

終時令誦華嚴賢首偈，見續傳。觀高僧傳，誦讀多爲法華經。至魏隋之際，乃有讀華嚴者，亦始行華嚴懺法，可見華嚴經受一般民衆之信奉也。夫南北朝宋至梁朝，天下少研華嚴者。然梁末後至唐初，南北無論學僧或俗士，多所崇信，宜將有華嚴宗之成立也。

地論師宗十地經論。十地經論者，蓋華嚴經第六會中十地品之釋論也。譯者菩提流支與勒那

摩提及佛陀扇多三人中，尤以勒那摩提與華嚴經最有關係。蓋魏宣武帝曾勅其講華嚴經，披釋開

悟，精義每發。內典錄。而其門下慧光，地論元匠，亦於華嚴研究最有關係之人也。光亦曾受學於佛陀扇多，義天錄載佛陀三藏有華嚴

指歸。華嚴傳謂光聽華嚴，妙盡隅奧，乃當元匠，恆親講授。又以爲正教之本，莫過斯典，作疏四卷。上述靈

曇無最，均約與光同時。是否亦受地論家影響不可考見。故未列入此處。其弟子之知與華嚴有關者表列於下：

僧範 講華嚴，並作疏記。

慧順 講華嚴，並撰疏。

道憑 講此經。

曇衍 有疏七卷。



法上 弟子慧遠善華嚴，從之學最久。

曇遵 有疏七卷，見華嚴傳。其弟子曇遷智潤善華嚴。

道雲 隋洪遵依嵩山雲公習華嚴，遵有疏七卷。此上諸僧均在北方。

安廩 在建業，講華嚴。

凡此均光師最大弟子。其餘弟子之有名者，記載雖闕，或無不善此經者。由此時後，北方研究華嚴者極盛。相州靈裕，名僧也。曾

作疏及旨歸合九卷。係道憑弟子。名僧慧休，曾負華嚴，往就裕學。曇遵弟子曇遷，亦精研華嚴，作明難品玄解。此品在第二會

中。二會洪遵或為道雲弟子，亦學斯典。靈幹當即曇衍弟子，志奉華嚴。同時洛陽淨土寺有海玉法師，構

華嚴衆，志興此典。請幹宣講。隋時北方老宿，首推慧遠，乃光之再傳。曾作華嚴疏七卷。至隋南方攝山

後裔嘉祥大師入關，平生亦曾講華嚴數十遍，撰華嚴經遊意一卷。此外北方之善此者，尚有并州慧

覺穎法師。見續傳智脫傳。淨願道璨等，然其師承不明。總之地論師居研究華嚴之首席，實亦可謂為華嚴師

也。

華嚴經早傳，與中國五台山有關。但中國華嚴經之重鎮，在周隋之際，則為終南山。蓋自周武滅

法時，長安僧人多避難山中。如智說，普濟，通達，見續傳。如靜藹，知法難將臨，攜門人四十餘人入終南山，東西造

二十七寺。見續傳。僧人來居者當不少。有普安者，姓廓氏，京兆涇陽人。少依普圓禪師。見前。普圓有弟子普濟，亦續華嚴。

晚投藹法師。當即靜藹。通明三藏，常業華嚴。讀誦禪思，依之標擬。周氏滅法，隱於終南山樛梓谷西歧。於

時京邑名僧三十餘人，安均安置密處。自出乞食，不避嚴誅。藹原藏義谷社映世家窰內，安請其到山。

又引彭淵。原文作靜淵，當誤。同止山野。彭淵者，姓趙氏，武功人。常問學於靈裕，即慧光之再傳也。曾講華嚴地

持涅槃十地。華嚴傳列其名於講解中。屏迹終南，置寺結徒。寺名至相寺。普安常結華嚴社，甚著神異。而彭淵則當

以義學著。普安卒於大業五年，年八十。起塔至相寺之側。彭淵於大業七年在至相寺逝世。而此前有

沙門慧藏，為隋朝六大德之一，徵入長安，住空觀寺。平生習十地華嚴等。而獨重華嚴。於大業元年卒，

葬於至相寺之前。至若法順智正智儼均華嚴宗之祖師，亦均在終南。至唐初有弘智者，於大業初住

至相寺，卒於永徽六年。亦講華嚴攝論等。華嚴傳謂永淳二年至相寺沙門通賢。亦作道賢。傳中普儵傳之末有通師云云，或即

此居士玄爽房玄德等。原作寺。並業此經。同至五台禮文殊，在并州童子寺得靈辯華嚴記，歸遂流通。可

見周末至唐，終南山為僧人聚居之所，而華嚴學者特多，且似以至相寺為中心焉。

唐沙門杜順者，即法順。世推爲華嚴宗初祖。所居義善寺，距終南不遠。才精神業，號曰神僧。有樊玄

智，十六捨家投順，習諸勝行。順令讀誦華嚴爲業。而終南山至相寺智正，似即地論師曇遷高足。精於

義學，製華嚴疏十卷。此二僧者同卒於貞觀中。順在十四年，正在十三年。華嚴宗二祖智儼，初從順禪師出家，後學

於智正。一方承北土之禪風，一方受地論之義學。而賢首宗門，由之奠定。關於賢首宗義與地論之關

係，已入隋唐佛史範圍，茲不能詳。然概括言之，地論學實華嚴宗之古學。華嚴宗實地論師之後裔。而

地論亦爲古法相宗。華嚴地論之學，同爲大乘有宗。世傳康藏國師華嚴三祖。遊長安時，參與玄奘譯場，後因所見不同

而去。見宋僧傳。此事若確，則實古學家人與新學大師之衝突也。

## 跋

中國佛教史未易言也。佛法，亦宗教，亦哲學。宗教情緒，深存人心。往往以莫須有之史實爲象徵，發揮神妙之作用。故如僅憑陳迹之蒐討，而無同情之默應，必不能得其真。哲學精微，悟入實相。古哲慧發天真，慎思明辨。往往言約旨遠，取譬雖近，而見道深弘。故如徒於文字考證上尋求，而乏心性之體會，則所獲者其糟粕而已。且說者謂，研究佛史必先之以西域語文之訓練，中印史地之旁通。近來國內外學者，經歷年之努力，專題之討論，發明頗多。然難關滯義，尙所在多有。故今欲綜合全史，而有所陳述，必如盲人摸象，不得其全也。彤幼承庭訓，早覽乙部。先父兩三公教人，雖諄諄於立身行己之大端，而啓發愚蒙，則常述前言往行以相告誡。彤稍長，寄心於玄遠之學，居恆愛讀內典。顧亦頗喜疏尋往古思想之脈絡，宗派之變遷。十餘年來，教學南北，嘗以中國佛教史授學者。講義積年，彙成卷帙。自知於佛法默應體會，有志未逮。語文史地，所知甚少。故陳述膚淺，詳略失序，百無一當。惟因今值國變，戎馬生郊。乃以其一部，勉付梓人。非謂考證之學，可濟時艱。然敝帚自珍，願以多年研究之所得，作一結

東。惟冀他日國勢昌隆，海內乂安。學者由讀此編，而於中國佛教史繼續述作。俾古聖先賢偉大之人格思想，終得光輝於世。則拙作不爲無小補矣。書中於採用時賢之說，皆隨文注明。至若相知友好，或代任鈔集，或有所謾正，益我良多，統此申謝。中華民國二十七年元旦，湯用彤識於南嶽擲鉢峯下。

中華民國二十七年六月初版

（23217）

佛學叢書  
漢魏兩晉南北朝佛教史二冊

每部實價國幣貳元伍角

外埠酌加運費匯費

撰者 湯用彤

發行人 王雲五  
長沙南正路

印刷所 商務印書館  
長沙南正路

發行所 商務印書館  
各埠

版權所有  
翻印必究

（本書校對者 陳敬衡 莊呂塵 鮑嘉祥）

上海图书馆藏书



A541 212 0001 4597B

