

論師的時代

——對僧傳中六朝義學論師的分析

藍日昌

沙鹿弘光技術學院通識中心講師

提要：對於六朝僧侶的研究，大底集中在經典的翻譯及傳播的過程，誠然，透過東來的天竺僧侶及西行求法的中國高僧努力，經典的數量傳播翻譯得越來越多，對於佛教的教義也就能更清楚地呈現在中國人面前，這對於佛教在中土的傳播是很重要的一環。但有趣的是，除了少數精熟華梵之語的天竺僧侶外，負起詮釋經典之責者卻是中土的義學論師，而遠非來華的天竺僧侶。

只要翻開慧皎《高僧傳》及道宣《續高僧傳》，稍做統計義學論師的人數比例，將會對此期高僧中成為論師、法師的人數之多遠超過其他活動類別的僧侶而感到訝異，或許可以這麼說，六朝之際，是義學論師的時代，出色的中國僧侶幾乎都往成為論師、法師之路前進。

個人對此現象頗感興趣，也想瞭解促使僧侶往成為論師之路前進的背後動機為何，佛教為何在中國能如此迅速地傳揚開來，跟這群論師是否有何關連，這是這一篇論文想探討之處。

關鍵詞：義學 論師 法師 高僧傳

一、前言

佛教自東傳中國後，從六朝至唐宋階段，可以說是發展最興盛的階段，不僅發展迅速，而且人才輩出，光芒幾乎要掩蓋儒道二家之學[註 1]，同時佛教也由印度佛學的性質逐漸轉化為中國佛學，這一轉變的因素，或者由於文化背景之異，或者由於理念的不同，固然顯得錯綜複雜，個人認為要探討個中的關鍵因素，當由僧侶中扮演傳道詮釋角色的義學論師著手。

六朝時期已有不少記錄僧侶活動的傳記出現，如僧祐（四四五-五一八）《出三藏記集》、寶唱《名僧傳》等，慧皎（四九七-五五四）《高僧傳》說：

自漢之梁，紀曆彌遠，世涉六代，年將五百。此土桑門含章秀起，群英間出迭有其人，眾家記錄敘載各異，沙門法濟偏敘高逸一跡，沙門法安但列志節一行，沙門僧寶止命遊方一科，沙門法進迺通撰論傳，而辭事闕略，並皆互有繁簡出沒成異，考之行事未見其歸。宋臨川康王義慶《宣驗記》及《幽明錄》，太原王琰《冥祥記》，彭城劉俊《益部寺記》，沙門曇宗《京師寺記》，太原王延秀《感應傳》，朱君台《徵應傳》，陶淵明《搜神錄》，並傍出諸僧敘其風素，而皆是附見，亟多疏闕。齊竟陵文宣王《三寶記傳》，或稱佛史，或號僧錄，既三寶共敘，辭旨相關混濫難求，更為蕪昧。瑯琊王巾所撰僧史意似該綜，而文體未足，沙門僧祐撰《三藏記》，止有三十餘僧，所無甚眾，中書郎郗景興《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，不通今古，務存一善，不及餘行，逮乎即時，亦繼有作者。然或褒贊之下，過相揄揚，或敘事之中，空列辭費，求之實理無的可稱。[註 2]

可見僧傳的撰述實為繁多，然而依慧皎看來，大抵是「褒贊之下，過相揄揚」，辭溢乎情，在史傳信實這一點而言，是無可稱說的。

然而在眾多的僧傳中無疑要以後出的慧皎的《高僧傳》一書最享盛名[註 3]，慧皎《高僧傳》中對於當時僧侶的活動加以記錄，並依據活動性質的不同加以分類，總共分爲〈譯經〉、〈義解〉、〈神異〉、〈興福〉、〈明律〉、〈習禪〉、〈亡身〉、〈唱導〉、〈經師〉、〈誦經〉等十類。唐 道宣（五九六—六六七）《續高僧傳》、宋 贊寧（九一九—一〇〇一）《宋高僧傳》中也沿用這種分類，只是在名目上稍有出入，而所記錄的活動性質卻是相同的，也就是說這十種分類基本上是為撰寫僧侶活動史的學者所認可的。[註 4]

在這十類當中，從事教義詮釋的僧侶是很突出的一群，不僅在人數上占最多數，在活動力表現上也是其他幾類所比不上的，因此慧皎在〈譯經〉之後，接著用五卷的份量來記錄這一群義解論師的活動，實已看出這群論師才是六朝佛學發展的主幹。如果從另一角度來看，這十類當中，除了〈習禪〉中的僧侶較重視禪坐修行、〈神異〉表彰僧侶的異行外，其他七類或多或少皆與〈義解〉有關，這麼說來，從事解義的論師幾乎占僧傳的四分之三以上了，數目頗為可觀的。

在慧皎所著十五卷的《高僧傳》中，〈義解〉一類即占了五卷，幾達三分之一強，在人數比例上更高達百分之四十六左右，為何在這群僧侶中的精英竟然有這麼多的比例投入義學研究的行列呢？從整個南北朝佛教發展的環境來看，由東晉邁入南北朝是佛教僧尼人員急速膨脹的時代，據魏收《魏書 釋老志》所言，北魏一代僧尼總數約有二百萬，寺宇達三萬多所[註 5]，南朝雖然沒有統計資料，但總數應不相上下[註 6]。這麼多的僧侶當然不全都為了求法而出家，但既有這麼多的僧尼，管理及教育上便成為棘手的事了，在管理問題上還可設立僧官制度來控制，但在教育上便無相當的國家機構來統籌規畫了，依當時的社會環境及文字

普及率來看，實在很難要求國家或地方政府負起教育僧尼的責任，因此負起教育僧尼責任者便是在寺廟中從事義學研究的論師。

所謂義解論師即是負責為經典作註疏、詮釋發揮精義者，其成就最高者則為法師，《高僧傳·義解篇·論曰》說明法師的重要性，云：

但悠悠夢境，去理殊隔，蠢蠢之徒，非教孰啟？是以聖人資靈妙以應物，體冥寂以通神，借微言以津道，託形傳真，故曰：「兵者不祥之器，不獲已而用之，言者不真之物，不獲已而陳之。」故始自鹿苑以四諦為言初，終至鵠林以三點為圓極，其間散說流文數過八億，象馱負而弗窮，龍宮溢而未盡，將令乘蹄以得兔，藉指以知月，知月則廢指，得兔則忘蹄。經云依義莫依語，此之謂也，而滯教者謂至道極於篇章，存形者謂法身定於丈六，故須窮達幽旨，妙得言外，四辯莊嚴為人廣說，示教利熹（喜），其在法師乎！[註 7]

這是說自佛陀悟道說法至登涅槃前，所說的經典數量極多，若不靠法師的詮釋，將使讀者滯教於文了。而論師在性質上是非常類似於史書儒林傳中經生的角色，為經典章句詰訓，《續高僧傳》說：「論師所設務存章句，消判生起結詞義。」[註 8]這句話最能道出其本義。論師的最高成就則是成為一名出色的法師，負責宣法的工作。

以這類活動性質為主的僧侶在歷代的《高僧傳》中皆占最大多數，因此在慧皎《高僧傳》及唐·道宣《續高僧傳》中皆以最多篇幅來介紹這群論師，除了在人數之多令其不敢忽視外，在從事詮釋經典教義的僧侶的確也是人才輩出。也就是說，從六朝以下，僧侶中極大多數的精英皆從事經義詮釋的工作，那麼在解釋佛教中國化的過程中，這群論師的重要性當不容忽視了。

如果類比來說，兩漢的儒學之所以能夠成功地深入各階層，該歸功於儒生在各地不斷教化，那麼佛教之所以能夠迅速地傳播中土，並進而開花結果，轉型為漢化的佛教，這批負責為經典作詮釋註疏發揮教義的論師當功不可沒，事實上，就這些論師的活動事跡來看，這些論師的言行也頗類似於儒生，或則說在自覺與不自覺之間，他們並不認為出家為僧有違於儒家價值觀的要求，甚至認為他們也是在輔翼社會的教化工作呢[註 9]！

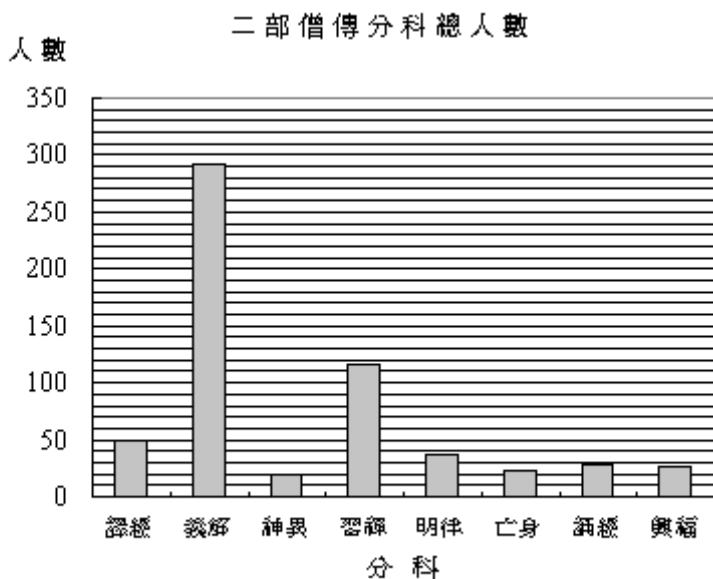
二、論師的時代

支撐起六朝佛學研究者無疑是這一群為數龐大的論師們，在《高僧傳》中為數二百八十七位的佛教精英中，論師就占了一百三十一位，此外，在〈譯經〉、〈護法〉等其他的分類

也有些該歸類為論師者[註 10]，如果加上傳中附見的義學僧侶，那麼整部《高僧傳》中所記錄的佛教精英中遠高於一百三十一位了，如果再把《續高僧傳》中與義學有關的論師加入的話，比例至為驚人，從六朝到隋、唐之間可以說是論師的時代。底下是一個簡表：

經名 篇名	經名												
	譯經	義解	神異	習禪	明律	亡身	誦經	興福	經師	唱導	護法	感通	雜科聲德
高僧傳	35	131	20	21	13	11	21	14	11	10			
續高僧傳	15	161		95	24	12	8	12			11	78	12

上表中只統計了正傳中的人數，在每類之中，其實還有附見的人數，今一概去除，又〈亡身篇〉，在《續高僧傳》中作〈遺身篇〉，〈誦經篇〉則作〈讀誦篇〉。如果單以《高僧傳》的人數來看，義解論師占百分之四十六，如果把二部僧傳人數全算在一起，則義解論師占百分之四十一，人數比例皆超過了三分之一。今統計二部僧傳分科的總人數表之如下：



可見從六朝至隋、唐初之間，從事詮釋經義的義解論師是僧傳中為數最多的一群。

以《高僧傳》中所記錄的人數與六朝百萬多人的僧侶相比，這些論師當然不算多，但若以《高僧傳》中所記錄者當然為佛教僧團中的一時之選，卻有超過三分之一的僧侶選擇從事詮釋經義的論師工作，這就頗令人深思了。

以余所見，出家僧侶中為何有這麼多人選擇論師這條路，其因不外有四：(一)這些僧侶在出家前即已嫻熟於儒道經典的註疏，出家後，除了法事活動之外，當然會很習慣地為佛經作註疏了；(二)僧尼員額急速膨脹，勢必需要大量的教育人員，而從事論師的工作者，勢必要負擔起這項責任，這有如在僧團中為人師表一般，這顯然頗為符合一般俗世的價值取向；(三)

在僧團中要成名建立起一席之地，成為論師，努力註疏經典，有著作的傳世是最快的方法；(四) 南北各地盛行的法會活動及寺廟中的經義辯論，無疑也助長了論師的活動空間。

就論師精熟外典的情形而言，從這群論師的背景來看，可分為幾種情形，如：

(一)有不少是世家之後者，如釋道安（三一二-三八五），「常山扶柳人也，家世英儒」[註 11]；竺道生（三五五-四三四），「寓居彭城，家世仕族，父為廣戚令」[註 12]；釋慧斌「初斌父朗有子七人，家世儒宗，斌第二也」[註 13]；釋靈潤，「河東虞鄉人也，家世衣冠鄉閭望族」[註 14]；釋慧淨，「家世儒宗，鄉邦稱美，淨即隋朝國子博士徽遠之猶子也」[註 15]；釋亡名，「俗姓宗氏，南郡人，本名闕殆，世襲衣冠稱為望族，弱齡遁世永絕妻孥，吟嘯丘壑任懷遊處，凡所憑准必映，美阮嗣宗之為人也，長富才華，鄉人馳舉」[註 16]。這些僧侶不是望族之後就是儒宗之後，門風所染，當然在出家之後，有能力或有興趣從事解經詁訓的工作了。

(二)大部分在出家前就已受過完整的儒學教育，如廬山慧遠（三三四-四一六），「年十三隨舅令狐氏遊學許洛，故少為諸生，博綜六經，尤善莊老，性度弘博，風鑒朗拔，雖宿儒英達，莫不服其深致」[註 17]；僧詮，「少遊學燕齊，遍學外典，弱冠方出家，復精鍊三藏，為北土學者之宗」[註 18]；僧瑾，「少善莊老及詩禮，後行至廣陵，見曇因法師，遂稽首一面伏膺為道，遊學內典，博涉三藏」[註 19]；釋道判（五三二-六一五），「三歲喪親，十五遊學，般涉史籍，略綜儒道，十九發心出家，投于外兄而剃落焉」[註 20]；釋本濟（五六二-六一五），「年爰童卯，智若成人，齒胄之初，橫經就業，故於六經三史皆所留心，雖云小道，略通大義，故庠熟倫侶重席請言」[註 21]。這些僧侶既有教育的背景，對於傳統經疏之學本就嫻熟，出家後從事義學注疏講經的工作，自是駕輕就熟了。

(三)即使幼年即生活在寺院中者，寺院通常也會施行僧俗並行的教育政策，亦即一方面傳授佛經，另一方面卻也同時講授儒家的經典，以致於這群僧侶所受的儒家教育程度之深並不亞於俗家人士，如僧濟，「從遠公受學，大小諸經及世典書數，皆遊鍊心抱，貫其深要」[註 22]；道融，「十二出家，厥師愛其神彩，先令外學，往村借《論語》，竟不齋歸，於彼已誦，師更借本覆之，不遺一字，既嗟而異之，於是恣其遊學，迄至立年才解英絕，內外經書闡遊心府」[註 23]；曇徽，「年十二投道安出家，安尚其神彩，且令讀書，二三年中學兼經史，十六方許剃髮」[註 24]。這種內典外典並重的現象乃因是六朝僧侶除了對內宣法之外，還須面對世俗人士，內外並重是有必要的，但也不是每個僧侶都有這個機會的，至少是對讀書有興趣或是讀書的料子，才能獲得栽培，因此這些受過教育的僧侶，其文史方面的底子不比世俗子弟差。

(四)甚至有些論師在出家前即以儒學學養之深而聞名於世，如道寵本名張賓，為北方大儒熊安生弟子，本已是一代大儒，並有弟子千餘人，魏收、邢子才並為其弟子，張賓中年後也出家為僧；又僧盛，「講說為當時元匠，又特精外典，為群儒所憚，故學館諸生常以盛公相

脇。[註 25]」、僧範（四七六—五五五）本名李洪範，出家前已是與張賓齊名的儒者，云：「幼遊學群書，年二十三備通流略，至於七曜九章天竺咒術，諮無再悟，徒侶方千指掌解頤誇矜折角，時人語曰，相州李洪範，解徹深義，鄴下張賓生領悟無遺，斯言誠有旨矣，兼以年華色美都無伉儷之心，思附法門燒指而修供養，年二十九栖遲下邑聞講《涅槃》」，輒試一聽開悟神府，理思兼通，乃知佛經之祕極也，遂投鄴城僧始而出家焉。」[註 26]既是碩儒出身，很難想像不從事註疏的工作。

從僧傳來，這群論師大部分都是出自中上階層的家族，寒門出身者並不多見[註 27]，因此這群論師其實本身即已嫻熟於儒家註疏之學，出家後，內外之學共修，一般的法會活動之餘，當然也是習慣於為佛經作經疏吧！個人認為這是另一種儒家註疏之學精神的呈現。

又在六朝之時，僧侶的活動如果根據《高僧傳》所分為十類的話，其中〈譯經〉一項必須精通華梵之語，又須曉暢文辭，是一種非常高度專業的活動，並不是每個人都能勝任的，又〈神異〉一項則是一群言行奇特的僧侶的記錄，當然也不是任何僧侶所能承擔，〈明律〉、〈習禪〉二類則須苦行清修，也非大多數僧侶所能做得到的，〈亡身〉篇所記皆為法殉身，若不是情非得已，大概也沒有僧侶想殉身吧！另外〈唱導〉、〈興福〉、〈經師〉則是比較符合一般僧侶的活動，但如果仔細看這十類的話，除了〈譯經〉、〈神異〉這二類之外，其他八類未必性質不重疊，也就是說像被歸類在〈習禪〉、〈明律〉、〈唱導〉、〈亡身〉、〈興福〉、〈經師〉之中的僧侶，他們平常未必就不從事經典詮釋的工作，如果這樣看的話，從〈義解〉以下之七類皆可看作是論師的另一種活動，這樣說來，論師人數在《高僧傳》中就占了最大的比例了。

但不管怎麼說，以當時的文字識字率而言，能直接閱讀經典者恐怕有限，所以僧侶的經典教育恐怕很吃力了，而詮釋經義本就是一種很專業的知識活動，所以這群論師出家之後，就大量投入經義的詮釋，此外僧侶的教育工作以及對外法會的進行，也都須要這群論師，否則寺院的活動很多就進行不下去了。[註 28]從另一個角度來看，《高僧傳》中所列的高僧或許不全然是名副其實，但至少也是當時活躍的佛教精英，而若無明顯的著作或事跡留下，是否優秀也頗難取捨吧！也因此名列《高僧傳》的高僧以詮釋經教的論師占最多的比例了。

可以想像在寺院的活動中，論師是一群很重要的成員，論師優秀者則成為法師，法師可以面對信徒講經說法，因此可以獲得信徒的信賴，也因此可以獲得相當多的資源，這種回報的呈現除了地位的提昇之外，最實際的還是信徒的供奉，我們只要搜索一下六朝時期的法師在講經說法之後所獲得的報償即可得知，如慧基（四一二—四九六），「基師慧義，既德居物宗，道王荆土，士庶歸依，利養紛集，以基懿德可稱，乃攜共同活，及義之亡後，資生雜物近盈百萬」[註 29]；釋德美，「所以每歲禮懺將散道場，去期七日苦加勵勇，萬五千佛日別一遍，精誠所及多感徵祥，自爾至終，千有餘遍，故默之弘獎福門，開悟士俗，廣召大眾，盛列檀那，利養所歸，京輦為最」[註 30]；也有見利養之豐而啓入道之心者如曇無讖，「六歲遭父喪，隨母傭織毳毼為業，見沙門達摩耶舍，此云法明，道俗所崇，豐於利養，其母美之，

故以讖爲其弟子」[註 31]。可見身爲法師利養之盛足以使人欣羨。也由於法師所獲得的供養之盛，甚至也引起了反省如此豐厚的供養到底是助道或妨道呢？因此僧傳中也特別標明了一些優秀的論師對供養處理的態度，如僧高謂弟子慧稜（五七六一—六四〇）說「夫講說者應如履劍，不貪利養，不憚劬勞，欲得燈傳多於山寺，讀經法事並爲物軌，如爲一人，衆多亦然，如此可名報佛恩也」[註 32]；淨影寺慧遠，「勇於法義，慈於救生，戒乘不緩，偏行拯溺，所得利養並供學徒，衣益之外片無留惜」[註 33]，這些都是比較可取的，反推則可知當法師大宣法螺所獲得的利養實多。

同時從另一方面來看，法師在僧侶中的身分地位就如俗世中的儒學教師，同樣是爲人師表，只不過是在不同的層面而已，不管從世俗的社會價值觀或從僧侶群中的地位表徵來看，成爲論師無疑是最合適的專業工作，如道安，「安外涉群書，善爲文章，長安中衣冠子弟爲詩賦者，皆依附致譽」[註 34]；廬山慧遠，「遠內通佛理，外善群書。夫預學徒莫不依擬，時遠講喪服經，雷次宗、宗炳等，並執卷承旨」[註 35]；曇遷（五四二—六〇七），「尋下敕爲第四皇子蜀王秀，於京城置勝光寺，即以王爲檀越，敕請遷之徒衆六十餘人，住此寺中受王供養，左僕射高頴、右衛將軍虞慶則、右僕射蘇威、光祿王端等，朝務之暇，執卷承旨，四門博士國子助教劉子平，孔門俊又，屈膝餐奉」[註 36]；寶亮（四四四—五〇九），「黑白弟子三千餘人，諮稟門徒常盈數百」[註 37]；法通，「白黑弟子七千餘人」[註 38]；慧集，「每一開講，負帙千人」[註 39]；道猛「開講成實，序題之日，帝親臨幸，公卿皆集，四遠學賓負帙齊至」[註 40]；曇衍，「自齊鄭燕趙皆履神化，雖遭緣阻，安苦無倦，常隨義學千僧有餘，出家居士近於五百」[註 41]。觀此參學人數之衆，國家館學諸生不過以百人而言，在人數上絕對比不上的[註 42]，因此論師的地位實不亞於碩儒。

又法師上焉者可以進入京師，爲帝王師或爲帝王家僧受特別之供奉，如法寵（四五—五二四），「上每義集，以禮致之，略其年臘，敕常居坐首，不呼其名號，爲上座法師，請爲家僧，敕施車牛人力衣服飲食，四時不絕」[註 43]；僧遷，「武帝以家僧引之」[註 44]；慧超（？—五二六），「天監年中帝請爲家僧」[註 45]；法雲（四六七—五二九），「尋又下詔禮爲家僧，資給優厚，敕爲光宅寺主，創立僧制，雅爲後則，皇太子留情內外，選請十僧入於玄圃，經於兩夏不止講經，而亦懸談文外，雲居上首偏加供施，自從王侯逮于榮貴莫不欽敬」[註 46]；不僅可爲帝王的家僧，也可爲貴族的家僧，如曇瑳，「內史令蕭琮，合門昆季祖尋義學，屈禮歸心奉以家僧」[註 47]，成爲貴族或帝王的家僧所獲得崇敬是無比的，而也只有法師才有此機會，因爲能夠成爲一名優秀的法師都是在內典外學上有成之人，與帝王貴族之家是比較談得下去的。

其次至少可以留在京師講經說法，所獲得的資源與地位的尊崇也絕非其他類別的僧侶可比，如僧慧，「齊初刺爲荊州僧主，風韻秀然，協道匡世，補益之功，有譽遐邇，年衰常乘輿赴講，觀者號爲禿頭官家」[註 48]；禿頭官家意指其地位宛如帝王了；又地位尊崇者莫過於慧嵩與僧旻（四六七—五二七）二人，僧傳謂慧嵩，「統解小乘，世號毘曇孔子，學匡天下衆侶塵隨」[註 49]，可見論師的地位可上躋儒家之孔子，不過慧嵩還只是高昌國的西域人；而

據說僧旻晚年回故鄉時「二郡迎候，舟楫滿川，京師學士，雲隨霧合，中途守宰莫不郊迎，晉陵太守蔡擢出侯門迎之，歎曰：昔仲尼素王於周，今旻公又素王於梁矣」[註 50]，這又是擬僧旻如孔子，自來中國論師地位之高莫過於此了。因此或從為法宣教，或從祿利之途而言，在僧團中擔任論師其實是最好的發展之道。

此外，遍布南北各地的講肆及盛行的法會活動，也促使了僧侶投入義解論師的行列，雖然六朝是一個亂世紛爭，動盪流離的世代，但除了因政權的更替或偶然的南北相戰外，基本上南北各自維持一偏安穩定的局面，僧侶人數激增，而各地的寺宇自然地形成了佛學講習的場所，尤以京師重地更是講肆遍布[註 51]。另外，若論師自覺學有所成，也可另立門戶開堂講學，因此講肆遍布各地，這種講肆的結構可能像唐、宋演藝場所的瓦肆一樣，是在人潮來往之處，隨時可以搭建起來。

南北政府對僧侶雖有嚴格的管理政策，但似嚴實鬆，由僧傳的資料來看，僧侶可以自由地遊歷各講肆，以遍聽各法師的詮釋經義，如釋慧弼，「天嘉元年遊諸講肆，旁求俊烈備見百梁，悟茅茨之陋，頻涉三休，恨土階之鄙，乃去小從大，徙轍舊章」[註 52]；釋慧淨（五七八—？），「遊聽講肆，諮質碩疑，徵究幽微，每臻玄極，聽《大智度》及餘經部，神采孤拔，見聞驚異，有志念論師，馳名東夏，時號窮小乘之巖穴也，乃從聽習《雜心》、《婆沙》，學周兩遍，大義精通，根葉搜求，務括清致，由是嘉聲遠布，學徒欽屬」[註 53]；釋曇遷，「後歸鄴下，歷諸講肆，棄小專大，不以經句涉懷」[註 54]，因此論師有很多的講肆可以聽學，在講肆之間的講學既是自由的也是競爭激烈的，因為隨時都會面臨不同意見僧侶的挑戰。

民間有遍布的講肆，南北政府也不時地舉辦法會的辯論活動，在法會的活動中，寺院固可設法會，貴族也可開立法會，法會的開設是相當自由的[註 55]，法會舉辦頻繁，提供論師活動的空間[註 56]。由於參與者僧俗皆可，有時候甚至連俗家人士中學有專精者也可以開講，法會活動中既是建立聲名權威之處，也是後進建立聲望的場所，所以這是很激烈的學術活動，焉得不吸引僧徒競往論師之路走去呢？

就抵抗外侮而言，當漢末佛教勢力逐漸龐大之後，已造成一特定的勢力，但同時僧尼人數激增又常有僧俗雜居的現象，往往激化了社會的衝突，儒佛道三家之間的爭論時而興起，或從對社會的影響，或從文化之爭，或從理論的優劣上來論爭。當面對這些爭論時，最能派上場面的就是這群論師，因為唯有這群論師在學養上才足以對抗儒道的攻擊。

在《高僧傳》及《續高僧傳》的〈義解篇〉中的論師大底給時人很好的印象，評語一般說來都是以正面者多，因為這群論師大都是學問有成的學問僧，大都深通三教之學，所以往往可以與士大夫相談甚歡，而士大夫也頗願與這些在經義學有學專精的論師來往，當然在法會、辯論時也唯有這群精通三教之學的論師才能擔起護法的責任了。南北朝的政府雖然崇佛者多，但也不忘對佛教加以管制，此所以有僧官、僧正的制度，甚至帝王也想親自成為宗教的領導者，如北周武帝雖曾發動滅佛事件，但其原先的設計中卻是欲把帝王成為佛教的領導

者；梁武帝信佛甚為虔誠，但也曾想以帝王之尊自居僧正，把僧尼的行爲儀行歸入政府管轄，這二件事雖然都沒有成功，但事發當時，不少論師參與護法辯論之中。此外，三教之間爲了文化、社會、勢力之間而產生的辯論，更依賴這群論師了，所以整體說來，不管是從求法或世俗價值取向來說，成爲論師是僧人提高地位最好的目標。

三、義學研究的幾個階段

自漢末至隋唐間，佛教經典義學研究約可以東晉道安法師爲分界，自漢末至東晉道安法師時實爲義學研究的蒙昧時期，自道安至羅什法師之時爲義學研究興盛時期，羅什法師之後則是南北佛學各自發展的時期，隋唐之後，則已進入義學研究的宗派時期了。隋唐之後的義學爲另一課題，非此處所欲探討的主題，此處先討論六朝義學研究的情形。

道安法師之前的佛教經典的研究活動並不興盛，一來經典數量不多；二來天竺義學師匠來華不多，而來華的天竺僧侶也因語言溝通不良的關係，通常並不負責講解經典的工作，所以中土僧侶師憑無人，若有疑問，也只能師心揣摩經義，常易造成紛爭；三來此時並未產生專業研究佛典義學的僧侶，僧侶大都兼業俗典的講授，有些僧侶甚至是以儒學講授而名聞一時的。

以經典的數量而言，據《高僧傳·譯經》所載，在道安法師之前雖已有《維摩經》、《法句經》、《法華經》、《大般涅槃經》、《瑞應本起經》、《安般守意經》、《道行經》等經典譯出，不過若不是譯語不佳，就是卷數殘缺，甚少完本者，天竺經典雖也陸續翻譯進來，不過進度就是太慢了，而且通常都是被動地等天竺僧侶夾帶經典進來，始有人從事翻譯的事業，政府機構尚未介入翻譯的事業，當然進度就不快了。

同時此期來華的天竺僧侶中以義學聞名者也寥寥可數，據說僧伽提婆（Samghadeva）可能是第一位來華的天竺義學僧侶，僧叡〈毘摩羅詰提經義疏序〉說道：

此土先出諸經，於識、神、性、空、明言處少，存神之文其處甚多，《中》、《百》二論文未及此，又無通鑿，誰與正之？先匠所以輟章遐慨思決言於彌勒者，良在此也。自提婆已前，天竺義學之僧並無來者。[註 57]

僧伽提婆之前並無天竺義學僧侶來華者，此句論斷稍嫌武斷了些，來華的天竺僧侶之所以無法在義學上有特出的表現，大底由於語言不通的問題，例如漢地沙門之始的攝摩騰（？一七三）就精通大小乘經，但彼時「大法初傳，未有歸信，故蘊其深解，無所宣述」[註 58]，攝摩騰是否精通華語未可知，但也是精通大小乘經，然由於彼時因緣未至，所以在義學上就無

多大的表現。又安清 (Anqing) 「博曉經藏，尤精阿毘曇學，諷持禪經，略盡其妙」[註 59]，但也是到中土多年後才通習華言，又曇柯迦羅、康僧鎧、曇帝、帛延等人活動在漢末魏初時期，譯出律學的經典後，就不知所終，中土僧侶要向其請教，自是不可能的事了。[註 60]

像這類來華宣譯經典後不知所終的僧侶尚有僧伽跋澄 (Saṃghabhūti) 「備習三藏，博覽眾典，特善數經，闇誦阿毘曇、毘婆沙，貫其妙旨」[註 61]；曇摩難提 (Dharma-nandi) 「遍觀三藏，闇誦《增一阿含經》，博識洽聞，靡所不綜」[註 62]；而曇摩耶舍 (Dharma-yaśas)，「善誦毘婆沙律，人咸號為大毘婆沙」[註 63]，初達廣州時已八十五歲了，想來華語能力也有限，不久也回國了。又帛尸梨密多羅在東晉時雖有高名，與諸清流貴族周旋，但從不善華言，交談尚須傳譯人員，又所學也以咒法為主，以胡唄之學傳響於世[註 64]，想來在義學上的表現也有限。

《高僧傳·譯經》中所列的來華天竺僧侶大都有相同的遭遇[註 65]，語言不通對來華僧侶想在義學上有所表現的窘境，又可從求那跋陀羅 (三九四—四六八) 的傳記看出，《高僧傳》卷三〈求那跋陀羅〉傳說：

常令弟子法勇傳譯度語，譙王欲請講《華嚴》等經，而跋陀自忖未善宋言，有懷愧歎，即旦夕禮懺請觀世音，乞求冥應，遂夢有人白服持劍，擊一人首，來至其前曰：「何故憂耶？」跋陀具以事對。答曰：「無所多憂。」即以劍易首更安新頭，語令迴轉曰：「得無痛耶？」答曰：「不痛。」豁然便覺心神悅懌，旦起道義，皆備領宋言，於是就講。[註 66]

當然傳中所言是較為神奇了些，但也可知道，在經典數量逐漸多了之後，中土人士對這群天竺僧侶的要求便不僅是譯經而已，更要求能解答經義，到底由天竺僧侶來解釋經義應更能符合原義才對，然而如此一來，天竺僧侶不善於華言的困境立時顯現出來，想來當時像求那跋陀羅的例子應更多才對。

因此來華僧侶之中，通曉義學者應不在少數，但都礙於言語不通之故，而無法親自解答經義，僧伽提婆是精通華、梵二種語言的，亦能在譯經過程中直譯為晉語，並能親自督導義學沙門在江洛左右共譯出眾經百餘萬言[註 67]，成就不可說不高，因此義學沙門有疑義自然可以向其請教，此所以僧叡認為僧伽提婆為來華第一位義學沙門之意吧！

不過在西晉之時，可能由於經典數量不多，僧侶人數也未達一定的人口比例，所以僧侶的主要工作恐怕還是在於讚頌、行儀等法事的進行，經教的詮釋尚未活動重點所在，所以很少僧侶是以專業的論師聞名的，通常在講經的活動中也常常講解一些儒道之類的經典，也就是說是三教共修的。例如法雅，「外典佛經遞互講說」[註 68]；竺潛 (二八六—三七四)，「優

游講席三十餘載，或暢方等，或釋老莊，投身北面者，莫不內外兼洽」[註 69]；道安，「內外群書略皆遍睹，陰陽算數亦皆能通」[註 70]，且在長安時「外涉群書，善爲文章，長安中衣冠子弟爲詩賦者，皆依附致譽」[註 71]；廬山慧遠，「內通佛理，外善群書，夫預學徒莫不依擬，時遠講喪服經，雷次宗、宗稟等，並執卷承旨」[註 72]；僧盛，「又特精外典，爲群儒所憚。故學館諸生常以盛公相脇」[註 73]，可見這些僧侶在講學時不限佛典，信徒來求學時也不僅是學佛學而已，佛學俗典應眾要求，義學僧侶皆要能應付自如，甚至也可以與士族談論老莊玄理。

西晉初時，造成僧侶必須三教之學皆能共講，其因除了弘法的需要之外，其實最大的原因在於經義不明，大家只能各憑興趣自行摸索，符合經義與否，大家並無把握，例如〈于法開傳〉中說于法開常與支遁爭「即色空義」，不過大家似都偏向支遁，法開則相當不服氣，因此當支遁在山陰講《小品》時，于法開便命弟子法威「道林講，比汝至，當至某品中，示語攻難數十番，云：『此中舊難通。』威既至郡，正值遁講，果如開言，往復多番，遁遂屈，因厲聲曰：『君何足復受人寄載來耶？』」[註 74]以支遁的實力當不致不如法威，但對法威的論詰也只能詞窮厲聲責問，原因實爲「此中舊難通」；如果反過來說，支遁去責難于法開，法開定然也是無法解答的。

由此延伸而出的是，彼時盛行一時的《般若經》，對經中「空」義的解釋就有六家七宗的不同，按彼時清談盛行之故，《般若經》所盛談的空理頗能與道家哲學相配合，所以清談之士也喜研究《般若經》，但對《般若經》中所述之「空」理應就如何解釋則各家眾說紛紜，據說彼時有六家七宗的詮釋的不同[註 75]，這些現象其實在在都說明了經典研究詮釋的困難在於師憑無依，所以各人只好以各自的觀點去詮釋了。

慧皎認爲佛典義學的研究要自道安之時起才算有了重大的進展，的確，道安之前各論師不僅各抒胸臆，師憑無依，僞經間出，造成經義詮釋的紛歧，此外爲了利於佛教的推行，也有藉儒道之學來詮釋佛經者，以使信徒更易於瞭解佛經的教義，當然對佛教的推行更有利了，這種詮釋方法稱爲「格義」[註 76]，大概效果不錯，所以有不少僧侶就以這種方式來詮釋佛經。但道安發現不管是格義佛學或以《般若經》的空無之義來與玄學相接，雖有助於佛教勢力的推展，但對經義的本身已造成曲解[註 77]，如此一來勢必無法正確理解佛陀的教誨，而拘謹守舊的僧侶也執守己見，對經義的探討同樣不甚著力[註 78]。同時道安之前雖已有些僧傳的產生，但對佛經傳譯的經過，僞經的問題並無僧侶進行分析者，所以道安立志要爲佛經作經錄，並重新認真地研究經義。

格義佛學促使國人對佛教的認識的功過很難說明，因爲佛教到底是外來的宗教，用格義的方式來詮釋是比較容易使中印的觀念觸合，但中印的語言系統本就不一樣，有些語詞是無法用中國的語言翻譯的，勉強翻譯的結果，不是語詞感覺怪異，就是同一語詞經由不同的譯者而往往有不同的譯語。僧祐曾統計歸納前後十幾條譯語的不同之處[註 79]，茲列舉如下：

舊譯	眾祐	扶薩	各佛	無著果	摩納	濡首	光世音	須扶提	舍梨子	背捨
新譯	世尊	菩薩	辟支佛	阿羅漢	長者	文殊	觀世音	須菩提	舍利佛	解脫

所謂新譯是指羅什的舊本新譯，新譯、舊譯有這麼大的差異，僧侶的學養差參不齊，很容易造成望文生義的錯誤詮釋。道安法師雖排斥格義佛學，但卻不禁止其弟子慧遠法師用此方法來講學，正是看出此項理想與現實的歧異處。

道安法師在社會亂離中不忘為弟子進行經典講解的工作，同時為之前所流傳於世的經典作分類、寫經序，並把可疑的經典分析出，不與眾經雜混[註 80]。在被俘至北方之時，又借助苻堅對他的信任，以政府的力量搜集原典或招納天竺僧侶以進行翻譯的工作，同時其弟子慧遠大師也在南方的廬山東林寺，積極尋找原典，引介天竺僧侶南下以進行翻譯、詮釋的工作[註 81]，道安的另一一些弟子也繼續散佈各方傳揚佛法，道安師徒的貢獻對佛教的推廣影響甚鉅。

在道安去世十年之後，鳩摩羅什法師也到了長安，道安與羅什雖未識面，但已彼此知其盛名，道安尚勸請苻堅務必請得羅什來長安，羅什也知長安有道安其人，一向願來長安與道安共事，但由於時局的阻隔，羅什來華時已是另一番政局了。羅什的來華對中土的僧侶是一件震撼之事，因為羅什法師是第一位來華的僧侶中精通大小乘佛學且精通華梵各國語言的第一人，中土僧侶第一次有機會親自向天竺僧侶請益，實為一時之盛事。在羅什法師的領導之下，長安成為當時研究佛學的重鎮，羅什法師不僅翻譯新的經典，同時對舊譯的經典中若譯語不佳者，也進行重譯的工作，使其語辭通順[註 82]，不僅如此，羅什是一面翻譯，譯畢就開始為諸生講解經義，中土僧侶第一次能由天竺僧侶中聆聽講解，自然遠勝於中土僧侶的向壁造車來得確實，之前爭論的經義在羅什面前也可以獲得裁決。同時在羅什法師的領導之下，南北各地對經義研究有興趣的僧侶都齊集在羅什門下，據僧傳所言一時竟然有三千弟子之多，這之中秀傑者如竺道生、僧肇、慧觀、慧叡等人，連廬山慧遠法師也透過弟子向其請教經義[註 83]。

羅什對培養人才也不遺餘力，因為每次在翻譯經典時，動用的義學論師往往達千人之多，例如慧觀〈法華宗要序〉云：

秦弘始八年夏，於長安大寺集四方義學沙門二千餘人，更出斯經，與眾詳究，什自手執胡經，口譯秦語，曲從方言而趣不乖本。[註 84]

僧叡〈思益經序〉亦云：

幸遇鳩摩羅什法師於關右，既得更譯梵音，正文言於竹帛，又蒙披釋玄旨，曉大歸於句下，于時諮悟之僧二千餘人，大齊法集之眾，欣務難遭之慶，近是講肆之來，未有其比。[註 85]

僧肇〈維摩詰經序〉又云：

以弘始八年，歲次鶉火，命大將軍常山公左將軍安城侯，與義學沙門千二百人，於常安大寺請羅什法師重譯正本，什以高世之量，冥心真境，既盡環中，又善方言，時手執胡文口自宣譯。[註 86]

可見對義學有興趣的僧侶都齊集長安，參與這難得的盛會。

如果只是單純的譯經工作實不需這麼多的義學沙門，可見這是四方雲集過來的義學沙門，因為羅什譯經的同時也常親自講解，這些義學沙門恐是聽講的成份要多些。然而不管如何，這些義學沙門皆是一時之選，因此在羅什門下先後出現不少優秀的論師，這些論師對後來義學研究的貢獻甚鉅。經過道安及羅什的努力，長安義學的研究風氣為一時之冠。

羅什譯經工作之後，一些重要的經典大底皆已譯出，除了舊本新譯之外，對於新經的譯出也不遺餘力，僧傳中明載者有《摩訶般若波羅蜜經》、《金剛般若波羅蜜經》、《十住經》、《法華經》、《維摩經》、《思益經》、《首楞嚴經》、《持世經》、《佛藏經》、《菩薩藏經》、《遺教經》、《莊嚴菩提心經》、《諸法無行經》、《呵欲經》、《自在王經》、《燃指因緣經》、《觀小無量壽經》、《新賢劫經》、《禪經》、《禪祕要法經》、《禪要解》、《彌勒成佛經》、《彌勒下生經》、《十誦律》、《十誦戒本》、《菩薩戒本》、《大智度論》、《成實論》、《十住毘婆沙論》、《中論》、《百論》、《十二門論》等[註 87]。透過這些經典，詮釋者漸多起來，佛教經典的要義也已彰顯而出，也奠基了將來宗派佛學發展的基礎。

同時南北各地也培養出不少的論師，這些論師分別在各地從事經義詮釋的工作。但由於在羅什去世不久，法事已逐漸衰頹[註 88]，不久劉裕攻入長安，赫連勃勃也破長安，西秦、後魏之爭相繼而起，北方隨即陷入政治的爭戰之中，徒眾四散各地，例如道融、僧嵩入彭城，卑摩羅叉、僧導入壽春，慧叡、慧觀、慧嚴、僧業南下至建業，其他散跡山林者當不計其數。南北政爭不止，阻絕了南北佛學的交流，所以形成南北各自發展的情形。一般說來，北方的義學活動較注重於地論、攝論方面的經論，南方則以《涅槃經》、《法華經》、《成實論》

等的研究風氣最為興盛。所以後來成實論學、天台宗、三論宗之學興起於南方，而華嚴宗、法相宗之學興起於北方，這不是沒有緣故的。

南北義學各自發展的結果，導致對經典的詮釋，南北看法有時呈現各異其趣的情形，有時也會有南北僧侶各自鄙視對方的詮釋觀點的現象[註 89]。雖然如此，慧皎總結了六朝義學發展的情形，最後說：

其後，荆陝著名，則以翼、遇為言初；廬山清素，則以持、永為上首；融、恒、影、肇德重關中；生、叡、暢、遠領宗建業；曇度、僧淵獨擅江西之寶；超進、慧基乃揚浙東之盛。雖復人世迭隆，而皆道術懸會，故使像運餘興，歲將五百，功效之美，良足美焉。[註 90]

這是道安之後，道安弟子曇翼、法遇[註 91]在荊州長沙寺之地弘法，廬山之地則有慧永（三三二—四一四）於西林寺弘法，並邀請慧遠（三三四—四一六）同住廬山東林寺，這是廬山佛法大行的開始，而慧遠的弟弟慧持（三三七—四一二）始則在廬山，最後入蜀住龍淵寺弘法，關中之地則有羅什弟子曇影、道融、道恒、僧肇（三八四—四一四）[註 92]等人在長安關中之地弘法，僧淵（四一四—四八一）、曇度（？—四八九）則在豫章弘法[註 93]，超進與慧基二人則在浙東之地弘法。而義學論師的現象，透過這群僧侶在南北不懈地傳法，佛教才能迅速地傳揚各地。

南北義學的重新交流是在隋朝統一中國之後才開始，當時的長安一地又重新聚集了南北各地的義學高僧，齊聚一堂，共相辯論，不同的意見逐見匯聚，去異存同，這是自羅什法師之後，長安佛學研究最興盛的時期，同時也為唐以後的宗派佛學奠下基礎，三論宗、天台宗、華嚴宗皆在此時漸漸成形，甚至法相宗、禪宗、淨土宗也在此時完成建立宗派佛學的基礎，歷時三百餘年的義學論爭終於有了結果。

【註釋】

[註 1] 道謙，《大慧普覺禪師宗門武庫》第九十一則說：「王荆公一日問張文定公曰：『孔子去世百年生孟子，亞聖後絕無人，何也？』文定公曰：『豈無人？亦有過孔、孟者。』公曰：『誰？』文定公曰：『江西馬大師、坦然禪師、汾陽無業禪師、雪峰、巖頭、丹霞、雲門。』荆公聞舉，意不甚解，乃問曰：『何謂也？』文定公曰：『儒門淡薄，收拾不住，皆歸釋氏焉。』公欣然嘆服。」見《大正藏》第四十七冊，第九五四頁下。

- [註 2] 《高僧傳》卷十四,《大正藏》第五十冊,第四一八頁中。王巾所撰者為《法師傳》十卷,已佚,此外,未入列者尚有梁·婁子野《眾僧傳》二十卷、梁·虞孝敬《高僧傳》六卷。
- [註 3] 《高僧傳》卷十四的王曼穎序云:「……景興偶採居山之人,僧寶偏綴遊方之士,法濟唯張高逸之例,法安止命志節之科,康泓專紀單開,王秀但稱高座,僧瑜卓爾獨載,玄暢超然孤錄,唯釋法進所造,王巾有著,意存該綜,可擅一家,然進名博而未廣,巾體立而不就,梁來作者亦有病諸,僧祐成蘭既同法濟之責,孝秀染毫復獲景興之誚,其唱公纂集最實近之,求其鄙意,更恨煩冗,法師此製,始所謂不刊之鴻筆也。」見《大正藏》第五十冊,第四二二頁下。
- [註 4] 在慧皎之前尚有寶唱的《名僧傳》把僧侶的活動分為十八類如:外國法師、神通弘教外國法師、高行中國法師、隱道中國法師、中國法師、律師、外國禪師、中國禪師、神力、兼學苦節、咸通苦節、遺身苦節、守素苦節、尋法出身苦節、造經像苦節、造塔寺苦節、導師、經師等,這種分類顯然不佳,慧皎才合併歸納為十類。
- [註 5] 魏收,《魏書·釋老志》云:「魏有天下,至於禪讓,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,正光已後,天下多虞,王役尤甚,於是所在編民,相與入道,假慕沙門,實避調役,猥濫之極,自中國之有佛法,未之有也,略而計之,僧尼大眾二百萬矣,其寺三萬有餘。」
- [註 6] 據唐·法琳(五七二—六四〇)法師《辯正論》卷三所載,南朝梁之時,寺院已達二千八百四十六所,但個人以為這應是王都附近之數而已,以全國未列入統計的寺宇數量而言當非此數。法琳之記載見《大正藏》第五十二冊,第五〇三頁中。
- [註 7] 《大正藏》第五十冊,第三八二頁下—三八三頁上。
- [註 8] 《續高僧傳》卷三十〈釋寶巖〉《大正藏》第五十冊,第七〇五頁中。
- [註 9] 《顏氏家訓·家訓歸心篇》云:「內外兩教本為一體,漸極為異,深淺不同,內典初門設五種之禁,與外書(仁義禮智信)五常符同,仁者不殺之禁也,義者不盜之禁也,禮者不邪之禁也,智者不酒之禁也,信者不妄之禁也,至如畋狩、軍旅、宴饗、刑罰,因民之性不可卒除,就為之節使不淫濫耳。」收於《廣弘明集》卷三,《大正藏》第五十二冊,第一〇七頁中。
- [註 10] 例如帛遠法師雖列入〈譯經〉之中,但從僧傳言其「研味方等,妙入幽微,世俗墳素,多所該貫,乃於長安造築精舍,以講習為業,白黑宗稟,幾且千人」。《大正藏》第五十冊,第三二七頁上,實應列入〈義解〉中。
- [註 11] 《高僧傳·義解二》,《大正藏》第五十冊,第三五一頁下。
- [註 12] 《高僧傳·義解四》,《大正藏》第五十冊,第三六六頁中。
- [註 13] 《續高僧傳》卷二十,《大正藏》第五十冊,第五九一頁下。
- [註 14] 《續高僧傳》卷十五,《大正藏》第五十冊,第五四五頁中。
- [註 15] 《續高僧傳》卷三,《大正藏》第五十冊,第四四一頁下。
- [註 16] 《續高僧傳》卷七,《大正藏》第五十冊,第四八一頁中。
- [註 17] 《高僧傳·義解二》,《大正藏》第五十冊,第三五七頁下。

- [註 18] 《高僧傳·義解四》，《大正藏》第五十冊，第三六九頁下。
- [註 19] 《高僧傳·義解四》，《大正藏》第五十冊，第三七三頁下。
- [註 20] 《續高僧傳》卷十二，《大正藏》第五十冊，第五一六頁下。
- [註 21] 《續高僧傳》卷十八，《大正藏》第五十冊，第五七八頁上。
- [註 22] 《高僧傳·義解三》，《大正藏》第五十冊，第三六二頁中。
- [註 23] 《高僧傳·義解三》，《大正藏》第五十冊，第三六三頁中。
- [註 24] 《高僧傳·義解二》，《大正藏》第五十冊，第三五六頁中。
- [註 25] 《高僧傳·義解五》，《大正藏》第五十冊，第三八一頁上。
- [註 26] 《續高僧傳》卷八，《大正藏》第五十冊，第四八三頁中。
- [註 27] 蒲慕州，〈神仙與高僧—魏晉南北朝宗教心態試探〉一文中分析說在高僧傳其背景身份確知來自上層者有二十三人，確知來自平民或貧苦家庭者有十人，其他雖出身不明，但從高僧傳的敘述大底也出自中上層者多。以南北朝的社會狀況而言，若非中上層的知識份子，大概也不會從事詮釋註疏的工作吧！蒲先生一文收於《漢學研究》第八卷第二期。
- [註 28] 《續高僧傳·義解四·法上傳》說：「故魏齊二代歷為統師，昭玄一曹純掌僧錄，令史員置五十許人，所部僧尼二百餘萬。」《大正藏》第五十冊，第四八五頁上、中。也就是說有登記的僧尼就達二百萬人之多，要投注多少的心力於教育僧尼上就須龐大的義學論師了，北方如此，南方也是有相同的困擾。
- [註 29] 同 [註 25]，第三七九頁上。
- [註 30] 《大正藏》第五十冊，第六九七頁上。
- [註 31] 《高僧傳》卷二，《大正藏》第五十冊，第三三五頁下。
- [註 32] 《大正藏》第五十冊，第五三七頁上。
- [註 33] 《大正藏》第五十冊，第四九二頁上。
- [註 34] 《大正藏》第五十冊，第三五三頁上。
- [註 35] 《大正藏》第五十冊，第三六一頁上。
- [註 36] 《大正藏》第五十冊，第五七三頁上。
- [註 37] 《高僧傳·義解五》，《大正藏》第五十冊，第三八一頁下。
- [註 38] 《高僧傳·義解五》，《大正藏》第五十冊，第三八二頁中。
- [註 39] 《高僧傳·義解五》，《大正藏》第五十冊，第三八二頁下。
- [註 40] 《高僧傳·義解四》，《大正藏》第五十冊，第三七四頁上。
- [註 41] 《續高僧傳·義解四》，《大正藏》第五十冊，第四八七頁中。

[註 42] 《梁書·儒林傳》云：「自是中原橫潰，衣冠殄盡，江左草創，日不暇給，以迄于宋、齊，國學時或開置，而勸課未博，建之不及十年，蓋取文具，廢之多歷世紀，其棄也忽諸。鄉里莫或開館，公卿罕通經術，朝廷大儒，獨學而弗肯養眾，後生孤陋，擁經而無所講習，三德六藝，其廢久矣。高祖有天下，深愍之，詔求碩學，治五禮，定六律，改斗曆，正權衡。天監四年，詔曰：『何謂也？』二漢登賢，莫非經術，服膺雅道，名立行成。魏、晉浮蕩，儒教淪歇，風節罔樹，抑此之由。朕日昃罷朝，思聞俊異，收士得人，實惟疇獎。可置五經博士各一人，廣開館宇，招內後進。』於是平原明山賓、吳興沈峻、建平嚴植之、會稽賀瑒補博士，各主一館。館有數百生，給其餼廩。」儒學人數寥寥可數。

[註 43] 《大正藏》第五十冊，第四六一頁中。

[註 44] 《大正藏》第五十冊，第四六一頁下。

[註 45] 《大正藏》第五十冊，第四六八頁中。

[註 46] 《大正藏》第五十冊，第四六四頁中。

[註 47] 《大正藏》第五十冊，第六七〇頁上。

[註 48] 同 [註 25]，第三七八頁中。

[註 49] 《大正藏》第五十冊，第五〇八頁下。

[註 50] 《續高僧傳·義解初》，《大正藏》第五十冊，第四六二頁下。

[註 51] 《續高僧傳·義解六·靖嵩》云：「屬高齊之盛，佛教中興，都下大寺略計四千，見住僧尼僅將八萬，講席相距二百有餘，在眾常聽出過一萬。」《大正藏》第五十冊，第五〇一頁中。

[註 52] 《續高僧傳》卷九，《大正藏》第五十冊，第四九五頁上。

[註 53] 《續高僧傳》卷三，《大正藏》第五十冊，第四四二頁上。

[註 54] 《續高僧傳》卷十八，《大正藏》第五十冊，第五七一頁下。

[註 55] 《續高僧傳·釋立身》卷三十云：「時江左文士多興法會，每集名僧連霄法集，導達之務偏所牽心，及身之登座也創發警咳，砰磕如雷，通俗斂襟，毛豎自整，至於談述業緣布列當果，冷然若面，人懷厭勇。」《大正藏》第五十冊，第七〇四頁上。

[註 56] 隋統一南北後，由政府主辦的法會更是盛況空前，如《續高僧傳》卷八描述淨影寺慧遠云：「又以興善盛集法會是繁，雖有揚化終為事約，乃選天門之南大街之右，東西衝要遊聽不疲，因置寺焉，名為淨影，常居講說，弘敘玄奧辯暢奔流，吐納自深宣談曲盡，於是四方投學七百餘人皆海內英華。」《大正藏》第五十冊，第四九一頁上。

[註 57] 文見僧祐《出三藏記集》卷八，《大正藏》第五十五冊，第五十九頁上。

[註 58] 《高僧傳·譯經上》，《大正藏》第五十冊，第三二二頁下。

[註 59] 《高僧傳·譯經上》，《大正藏》第五十冊，第三二三頁中。

[註 60] 《高僧傳·譯經上》，《大正藏》第五十冊，第三二五頁上。

[註 61] 《高僧傳·譯經上》，《大正藏》第五十冊，第三二八頁上、中。

- [註 62] 《高僧傳·譯經上》，《大正藏》第五十冊，第三二八頁中。
- [註 63] 《高僧傳·譯經上》，《大正藏》第五十冊，第三二九頁中。
- [註 64] 《高僧傳·譯經上》云：「密性高簡不學晉語，諸公與之語言，密雖因傳譯，而神領意得頓盡言前，莫不歎其自然天拔悟得非常，密善持咒術，所向皆驗，初江東未有咒法，密譯出《孔雀王經》明諸神咒，又授弟子覓歷高聲梵唄，傳響于今。」《大正藏》第五十冊，第三二八頁上。
- [註 65] 除了以上所舉之外，譯出《十誦律》的曇摩流支最後不知所卒，曾為鳩摩羅什師父的佛陀耶舍也是不知所終，佛馱什譯出《彌沙塞律》，也是不知所終，浮陀跋摩譯出《毘婆沙》，後不知所終。
- [註 66] 《高僧傳·譯經下》，《大正藏》第五十冊，第三四四頁中。
- [註 67] 《高僧傳·譯經上》，《大正藏》第五十冊，第三二九頁上。
- [註 68] 《高僧傳·義解一》，《大正藏》第五十冊，第三四七頁上。
- [註 69] 《高僧傳·義解一》，《大正藏》第五十冊，第三四七頁下。
- [註 70] 《大正藏》第五十冊，第三五二頁下。
- [註 71] 《高僧傳·義解二》，《大正藏》第五十冊，第三五三頁上。
- [註 72] 《高僧傳·義解三》，《大正藏》第五十冊，第三六一頁上。
- [註 73] 《大正藏》第五十冊，第三八一頁上。
- [註 74] 《高僧傳·義解四》，《大正藏》第五十冊，第三五〇頁上、中。
- [註 75] 據梁·釋寶唱《續法輪》所引劉宋·釋曇濟《六家七宗論》說：「論有六家，分成七宗，一、本無宗，二、本無異宗，三、即色宗，四、心無宗，五、識含宗，六、幻化宗，七、緣會宗。」寶唱之《續法輪》文見於安澄《中論疏記》卷三，《大正藏》第六十五冊，第九十三上。
- [註 76] 按《高僧傳·義解一·竺法雅》中說：「少善外學，長通佛理，衣冠士子咸附諮稟，時依門徒，並世典有功，未善佛理，雅乃與康法朗等，以經中事數擬配外書，為生解之例，謂之格義，乃毘浮相曇等，亦辯格義以訓門徒。」《大正藏》第五十冊，第三四七上頁。
- [註 77] 《高僧傳·義解二·釋僧先》云道安與僧先說：「安曰：先舊格義於理多違。先曰：且當分析逍遙，何容是非先達。安曰：弘贊理教，宜令允愜，法鼓競鳴，何先何後？」《大正藏》第五十冊，頁三五五頁上。
- [註 78] 《高僧傳·義解二·釋道安》云：「于時學者多守聞見，安乃歎曰：『宗匠雖邈，玄旨可尋，應窮究幽，遠探微奧，令無生之理宣揚季末，使流遁之徒歸向有本。』」《大正藏》第五十冊，第三五一頁下。
- [註 79] 見僧祐，《出三藏記集·前後出經異記第五》卷一。
- [註 80] 《高僧傳·義解二·釋道安》云：「自漢魏迄晉，經來稍多，而傳經之人名字弗說，後人追尋莫測年代，安乃總集名目，表其時人，詮品新舊，撰為經錄，眾經有據，實由其功。」《大正藏》第五十冊，第三五二頁上、中。

- [註 81] 《高僧傳·義解三·慧遠》云：「初經流江東多有未備，禪法無聞，律藏殘闕，遠慨其道缺，乃令弟子法淨、法領等遠尋眾經，踰越沙雪，曠歲方反，皆獲梵本得以傳譯。」又禮請得北方的天竺僧侶如佛馱跋陀羅等南下傳揚禪法，又請得僧伽提婆重譯《阿毘曇心》及《三法度論》，使得這些學問得以在南方傳揚，其功甚偉。
- [註 82] 《高僧傳·譯經中·鳩摩羅什》中說羅什「既覽舊經，義多紕僻，皆由先度失旨，不與梵本相應，於是興使沙門僧晷、僧遷、法欽、道流、道恒、道標、僧叡、僧肇等八百餘人諮受什旨，更令出《小品》，什持梵本，與執舊經以相讎校，其新文異舊者，義皆圓通，眾心慙伏，莫不欣讚。」《大正藏》第五十冊，第三三二頁中。
- [註 83] 《高僧傳·譯經中》：「于時四方義士，萬里必集，盛業久大于今咸仰，龍光釋道生，慧解入微，玄構文外，每恐言舛，入關請決，廬山釋慧遠，學貫群經，棟梁遺化，而時去聖久遠，疑義莫決，乃封以諮什。」《大正藏》第五十冊，第三三二頁中。
- [註 84] 僧祐，《出三藏記集》卷八，《大正藏》第五十五冊，第五十七頁中。
- [註 85] 僧祐，《出三藏記集》卷八，《大正藏》第五十五冊，第五十八頁上。
- [註 86] 僧祐，《出三藏記集》卷八，《大正藏》第五十五冊，第五七八頁中。
- [註 87] 《高僧傳·譯經中》，《大正藏》第五十冊，第三三二頁中。
- [註 88] 姚興，〈與安成侯書〉云：「吾曾以己所懷，疏條摩訶衍諸義，圖與什公平厥衷，遂有哀故，不復能斷理，未久什公尋復致變，自爾喪戎相尋，無復意事，遂忘棄之。」《廣弘明集》卷十八，《大正藏》第五十二冊，第二二八頁上。
- [註 89] 《高僧傳·義解五·僧宗》中說：「先是北土法師曇准聞宗特善《涅槃》，迺南遊觀聽，既南北情異，思不相參，准乃別更講說，多為北土所師。」《大正藏》第五十冊，第三八〇頁上，可見南北交流中斷的結果，已造成南北各有所習的局面。
- [註 90] 《高僧傳·義解五》，《大正藏》第五十冊，第三八三頁上。
- [註 91] 曇翼與法遇皆為道安弟子，《高僧傳》卷五有傳，曇翼卒年不詳，年八十二，而法遇卒年六十餘。又慧遠弟子中也有曇翼者，容易與此混淆。
- [註 92] 曇影於《高僧傳》卷六有傳，卒年七十餘，道融亦於《高僧傳》卷六有傳，但道融最後是在彭城之地弘法。
- [註 93] 僧淵與曇度在江西弘法，這一條資料恐怕有誤，因為《高僧傳》卷八即言僧淵為曇度之師，但二人弘法之地卻是在北魏，因為魏孝文帝仰慕二人，所以二人在北方弘法，並非在江西弘法，但如此說來，慧皎對自己的敘述卻未作說明。