

## 法顯與劉裕集團：東晉十六國佛教與社會網絡<sup>※</sup>

劉苑如

台灣中央研究院

**摘要：**法顯（338?–423?）法師有感於當時所傳的律藏殘闕，於東晉隆安（399）離開長安，前往天竺求法，歷經十三年回到青州時，正值劉裕（363–422）在晉朝末期收復北方的青、兗、司三州，積極造宋稱帝的時期。法顯上岸後即受到劉裕之弟劉（兗）青州（道憐，368–422）的邀請，在京口一冬一夏，建立了龍華寺；稍後在義熙十二年至十四年間，由劉氏集團中的孟顛、褚叔度（378–424）為檀越，於建業道場寺與佛馱跋陀羅（Buddhabhadra，359–429）共同翻譯經、律；最後法顯赴荊州辛寺終老。在法顯回國後的經歷中，隱隱可見國家與佛教兩種權力的交鋒，本文的目的有三：第一，釐析劉裕集團的佛國建構；第二，重溯晉宋之際佛教內部的交際網絡與佛學背景；第三，探討其在中國佛教發展史的意義。

**關鍵詞：**法顯、劉裕、佛馱跋陀羅、社會網絡

<sup>※</sup> 本文乃是中央研究院文哲所數位人文計畫“東亞文學與文化地圖”的成果之一，並大量使用了法鼓山佛教學院“佛教傳記文學”平臺資料。最初發表在“從襄垣到錫蘭：漢僧法顯（337–422）其生平與遺產國際學術研討會”（山西：襄垣，2017），承蒙馮國棟、王雪梅教授指正；又接受王福楨先生建議，特此一併感謝。

## 一、前言：法顯與劉裕集團的相遇

東晉隆安（399）年間，法顯（338?-423?）法師有感於當時律藏殘闕，乃於從長安出發、前往天竺求法。時值後秦國勢上升，逐步蠶食東晉領土之際。他歷經十三年回到青州後（412），此時國際情勢卻已逆轉，後秦受到大夏赫連勃勃（381-425）屢屢南下騷擾，折損近十萬軍隊，被搶掠人口多達兩萬多戶，牲畜財產更不計其數，致使其國勢日衰。相對的，東晉的頹勢在劉裕（363-422）力挽下，先後消滅了南燕（410），殲毀後秦（417），收復了北方的青、兗、司三州，劉裕進而圖謀造宋稱帝。

茲此，法顯從師子國（今斯里蘭卡）浮海回國，於義熙八年（412）年在青州上岸，即進入劉氏集團的勢力範圍，受到劉裕之弟劉洸（道憐，368-422）的邀請，在京口駐留一冬一夏（412-413）<sup>1</sup>，建立了龍華寺<sup>2</sup>；稍後，或說義熙九年至十年（413-414）之間法顯曾受慧遠（334-416? / 417?）之邀入廬山<sup>3</sup>，而《佛國記》初稿即可能完成於此。此書紀錄諸賢詢問佛國威儀教化、地理風俗的內容<sup>4</sup>；

<sup>1</sup> 章巽《法顯傳校注》於“請法顯一冬一夏”註20考證指出，儘管足立喜六認為法顯隨商人航海至揚州境內，受劉道憐之請，在京口度一冬一夏；然湯用彤持不同意見，認為法顯在勞山上陸後，陸路南下道經彭城，時劉道憐為北徐兗州刺史，鎮彭城，疑受到劉家部將李嶷推薦，始留法顯供養。章巽贊成後者，參見氏著《法顯傳校注》，北京：中華書局，2008年，第175頁。

<sup>2</sup> 見饒宗頤《早期青州城與佛教的因緣》，《中國史研究》2001年第3期，第52頁。

<sup>3</sup> 法顯是否曾經到過廬山，歷來兩種說法並立，持正面看法者，以《法顯傳校注》、木村英一《慧遠研究》為代表，參見《法顯傳校注》（前揭），第180頁；木村英一編《慧遠研究·遺文篇》，東京：創文社，1960年，《佛影銘》註37之考證，第46頁；持反對意見者，可參見陳金華《法顯登廬峰會慧遠考》，發表於“法顯國際研討會”，山西：五臺山東方佛教文化研究院主辦，2017年3月25-29日。

<sup>4</sup> 參見拙作《故事的再生——法顯從求法到傳法的傳記敘述研究》，收於劉苑如主編《桃之宴：京都桃會與漢學新詮》，臺北：新文豐出版公司，2014年，第

接著在義熙十二年至十四（416–418）年間，又由劉氏集團中的孟顛（384–465）、褚叔度（378–424）為檀越，於建康道場寺與佛馱跋陀羅（Buddhabhadra, 359–429）共同翻譯經、律；義熙十四年以後，法顯始轉赴已被劉裕集團控制的荊州，在辛寺終老。

法顯一生豐富的遊方經歷，既涉及了佛教東來後數個重要駐錫地，也與漢地對於佛教學說的選擇與接受密切相關，由此構成了複雜的佛教信仰圈。筆者先前既已分別探討法顯與廬山慧遠集團的互動<sup>5</sup>，以及其與道場寺譯經場的關係<sup>6</sup>，反而較少探討法顯回到中國後譯經傳法背後的社會文化脈絡。本文擬藉由地緣與法緣的多重視角，發掘法顯與劉裕集團互動的情形，特別是與青、徐、荊州僧眾的關係，從而顯現他在當時政治與佛教中的影響力。

## 二、征戰、優恤與禮佛

劉裕集團的形成，應該追溯自他發起義軍，號召了何無忌（351–410）、魏詠之（約375–405）、魏欣之、順之兄弟、檀憑之（？–404）及其從子韶（366–421）、祗（369–419）、隆、道濟（337–436）、範之、劉裕弟道憐，劉毅（？–412）、劉藩（？–412）堂兄弟，孟昶（？–410）、孟懷玉（385–415）族兄弟等，還包括河內向彌（363–421）、管義之，陳留周安穆、臨淮劉蔚、從弟珪之、

234–239 頁。

<sup>5</sup> 見拙作《涉遠與歸返：法顯求法的行旅敘述》，收於劉苑如《朝向生活世界的文學詮釋——六朝宗教敘述的身體實踐與空間書寫》，臺北：新文豐出版公司，2010年，第81–127頁。

<sup>6</sup> 見拙作《故事的再生——法顯從求法到傳法的傳記敘述研究》（前揭），第231–239頁。

東莞臧熹（375–413）、從弟寶符、從子穆生、童茂宗、陳郡周道民、漁陽田演、譙國范清等，總共有二十七名核心人物<sup>7</sup>，他們共同擊敗篡位的桓玄（369–404），延續了東晉的政權，由此獲得極高的名望，並逐步擴大增加此一集團的勢力範圍。之後又趁南燕內訌之際，出兵討伐消滅，隨後平定盧循（？–411）之亂，進而消滅朝中異己，如劉毅、諸葛長民（？–413）和司馬休之（？–417）等，最後北伐後秦，收復洛陽和關中地區，從而獲得九錫的地位，建立了劉宋王朝。

劉裕征戰幾乎都是以少勝多，所向無敵，過去學者所作的相關研究，已分別從北府制度、戰略、用人等不同方向切入，近年不少學者則開始關注劉裕家族的信仰，如王永平研究從文化形象的塑造角度入手，認為劉裕利用佛教來輔助其軍事與政治活動，其中最重要的手段有二：一是優待慧遠、慧觀（366–436?/453?）、僧導（362–457）等南北僧團的領袖人物，以穩定局勢；另一則是製造各種符瑞，為其造宋創造輿論<sup>8</sup>。林飛飛則擴大研究範圍，在《劉宋帝王與宗教關係》一文中指出，劉宋諸帝基本上繼承劉裕以來採取扶持與利用佛教的宗教政策，其具體的作法包括為迎請禮遇著名僧尼、建寺造像、設立法會、延僧講經、敕令皇室子弟師友於僧尼，以及與崇佛邦國往來交流等方面，同時劉宋帝王還常常欽定高僧講說之佛經，並親臨法席，令公卿俱至，體現其對佛學義理發展之重視和對佛教義學發展動態之把握；另一方面劉宋帝王也適時地控制塔寺佛像的數量、沙汰沙門、設立僧官等管制措施，以防止佛教侵犯政

<sup>7</sup> 《宋書》，沈約撰，北京：中華書局，1974年，卷五，《武帝本紀》上，第5頁。

<sup>8</sup> 王永平《劉裕與佛教高僧之交往及其對佛法之獎挹》，《南京曉莊學院學報》2008年第1期，第47–50頁。

治統治權<sup>9</sup>。

凡此均對於劉宋的宗教與政治策略研究起了重大的補充作用，本節則企圖從征戰、優恤與社會網絡另一條路徑切入。劉裕一生征戰，在北征關、洛大獲勝利後，曾在戲馬臺宴集群臣，追溯自身功績曰：“桓玄暴篡，鼎命已移，我首唱大義，復興皇室，南征北伐，平定四海，功成業著，遂荷九錫。”<sup>10</sup> 儘管如此，作為一名帶兵打仗的將領，無論功業如何彪炳，可以傲視滿朝文武，但對於追隨他出生入死的將士吏民，必須謹慎安撫。因此劉裕在開國建宋之後，即於永初元年詔，曰：

夫銘功紀勞，有國之要典，慎終追舊，在心之所隆。自大業創基，十有七載，世路迍邐，戎車歲動，自東徂西，靡有寧日。實賴將帥竭心，文武盡効，寧內拓外，迄用有成。威靈遠著，寇逆消蕩，遂當揖讓之禮，猥饗天人之祚。念功簡勞，無忘鑒寐，凡厥誠勤，宜同國慶。其酬賞復除之科，以時論舉。戰亡之身，厚加復贈。<sup>11</sup>

他將銘功紀勞視為治國首要之綱領，明令對於陣亡者寬加撫卹，以示不忘英靈。同年秋七月丁亥又詔，曰：“從征關、洛，殞身戰場，幽沒不反者，贍賜其家。”<sup>12</sup> 即強調對陣亡者的遺屬特加照顧。

因此劉裕終其一生，雖然沒有明確的信仰，甚至在晚年病危之

<sup>9</sup> 林飛飛《劉宋帝王與宗教關係研究》，天津：南開大學專門史博士論文，2013年，第1-357頁。

<sup>10</sup> 《宋書》（前揭），卷四十三《傅亮傳》，第1336頁。

<sup>11</sup> 《宋書》（前揭），卷三《武帝本紀》下，第53頁。

<sup>12</sup> 《宋書》（前揭），卷三《武帝本紀》下，第54頁。

際，也拒絕禱神療病的活動<sup>13</sup>，但卻對事佛精勤的孟顛特別支持。推敲其原因，應該與孟顛之兄孟昶密切相關。劉裕出生貧微，凡在他微寒時提供資助者，都是有恩必報<sup>14</sup>。孟昶在劉裕建義討伐桓玄之初，即盡散財物以供軍糧<sup>15</sup>；又在一片反對之聲中，少數勸進伐南燕的人<sup>16</sup>；最後死於盧循之亂。當強寇內逼京師，在人情危駭之際，也是他以死號召眾人投身赴義<sup>17</sup>。故在其死後，劉裕亟欲優恤遺孤，不僅子孫襲封，並澤及在家奉養父母的弟弟孟顛，從原本未曾受職，一路起家為東陽太守，歷吳郡、會稽、丹陽三郡，任侍中、僕射、太子詹事，復為會稽太守。最後卒於官，贈左光祿大夫<sup>18</sup>。由此仕履即可以發現，孟顛的歷官迥異於劉裕集團的其他成員，彼等無論身居前線或後方，多曾擔任與征戰相關的職位，而孟顛卻常出任太守肥缺和朝中散職。後來其子劭，更尚太祖第十六女南郡公主，其女又適彭城王義康（409–451）、巴陵哀王休若（447–471）<sup>19</sup>，而成為劉宋王室的姻親。然仔細考察，孟顛的官譽其實並不佳，特別在會稽太守的任上，每每態度傲慢，“以一世勳門，而傲天下國士”<sup>20</sup>；

<sup>13</sup> 《宋書》（前揭），卷三《武帝本紀》下，第59頁。

<sup>14</sup> 如劉裕曾欠刁逵社錢三萬，無以償還，被刁逵拘執，賴王謚代為還償，纔被釋放。後王謚為桓玄佐命元臣，當玄受禪之際，謚手解帝璽綬；及玄敗，眾謂謚宜誅，劉裕卻極力迴護。見《宋書》（前揭），卷一，《武帝本紀》上，第10頁。

<sup>15</sup> 《晉書》，卷九十六《列女·孟昶妻周氏》，房玄齡等撰，北京：中華書局，1974年，第2518頁。

<sup>16</sup> 《資治通鑑》卷一一五，《晉紀》卷三十七，“安皇帝庚、義熙五年”條，司馬光編著，胡三省音註，北京：古籍出版社，1956年，第3613頁。

<sup>17</sup> 《宋書》（前揭），卷一《武帝本紀》上，第19頁。

<sup>18</sup> 《南史》，李延壽撰，楊家駱主編，臺北：鼎文書局，1981年，卷十九，《謝靈運傳》，第541–542頁。

<sup>19</sup> 《宋書》（前揭）卷六十六，《何尚之傳》，第1737頁。

<sup>20</sup> 《南史》（前揭），卷七十二《卞彬傳》，第1766頁。

甚至曾被糾核不法而免官<sup>21</sup>，卻仍獲得王室的榮寵，應多所仰賴其兄的勳烈。

從另一方面來說，孟顛事佛精懇，以弘揚三寶為己任<sup>22</sup>，一般研究者較少注意到，孟顛不但崇佛，也熱衷於符瑞詩讖。根據《宋書·五行志》的記載，在司馬元顯（382–402）擅政時期，襄陽道人竺曇林作詩讖，云：“當有十一口，當為兵所傷。木亘當北度，走入浩浩鄉。”又云：“金刀既以刻，娓娓金城中。”孟顛對這兩首詩讖均曾提出解釋<sup>23</sup>；又如宋武帝永初二年六月丁酉，獻吳郡婁縣見白鳥之瑞；以及於元嘉二十五年八月辛亥，獻會稽見黃龍之瑞等<sup>24</sup>。可見孟顛在劉裕集團中，所擔任的應該近於宗教顧問的角色。因此，他傾心接賞國內外的高僧居士，如僧翼（381–450/451）、超進（380?–473/477）、覽慧、曇摩密多（356–442）、薑良耶舍（383–442/443）、沮渠安陽侯（?–464）等，其數不下九人，還建立了餘杭方顯寺、法華寺，並拓建鄮塔寺，而規模最為盛大的活動，就屬義熙十二年（416），乘劉裕北伐前秦凱旋之際，邀請佛馱跋陀羅回到建康道場寺，共法顯、慧觀等人於道場寺譯經<sup>25</sup>（詳見附錄表格）。凡此固然與孟顛個人的信仰有關，恐怕並非他個人之力所能負擔，故應可視為劉裕集團征戰、建國策略的一環。

事實上，劉裕集團的軍事行動，經常伴隨著宗教活動，在《策

<sup>21</sup> 《宋書》（前揭），卷一百《自序附田亮傳》，第2449頁。

<sup>22</sup> 僧祐著《出三藏記集·曇摩密多傳》卷十四，《大正藏》第2145號，第55冊，第105頁上欄第24行至第25行。

<sup>23</sup> 參見拙作《故事的再生——法顯從求法到傳法的傳記敘述研究》（前揭），第239–242頁。

<sup>24</sup> 《宋書》（前揭），卷二十九《符瑞下》，第842頁；以及《宋書》（前揭），卷二十八《符瑞中》，第800頁。

<sup>25</sup> 《宋書》（前揭），卷三十一《五行志·詩妖》，第919頁。

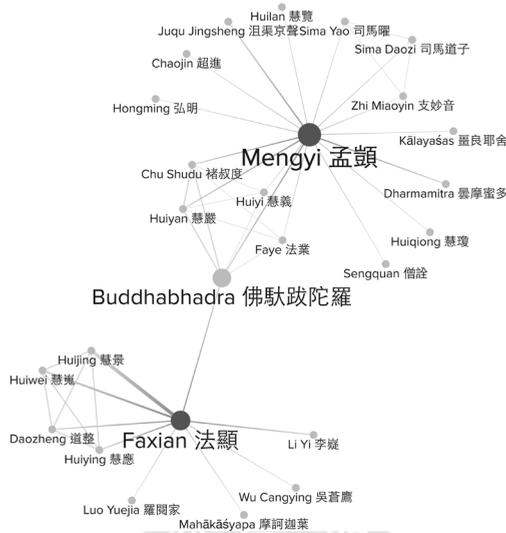


圖 1 法顯、孟顛佛教社會關係圖 (邱琬淳製圖)<sup>26</sup>

加宋公九錫文》中褒揚劉裕的功績德行，即標以“剋復皇邑，奉歆神祇，此公之大節”<sup>27</sup>，過去筆者的相關研究，重點放在關注名山大河、先皇、聖賢塚祠的祭祀，較少涉及佛教崇拜的討論<sup>28</sup>。然而經

<sup>26</sup> 本文社會關係圖皆乃據法鼓山佛教學院“佛教傳記文學”平臺資料所製作，讀取於2017年2月20日：

<http://buddhistinformatics.dila.edu.tw/biographies/socialnetworks/interface/>

該圖以《梁高僧傳》、《唐高僧傳》、《比丘尼傳》、《出三藏記集》、《名僧傳抄》，以法顯、孟顛為中心所作。由此可發現，首先，法顯和孟顛透過佛馱跋陀羅結合成一個譯經集團，其中褚叔度與孟顛同為道場寺譯經檀越，相關僧人還有慧嚴、慧義、法業等。其次，孟顛為中心，他曾接賞佛教高人包括沮渠安陽侯、曇摩密多、曇良耶舍、釋超進、釋慧覽、釋弘明、釋僧翼、妙音、釋慧瓊等，並建立塔寺（詳見附錄）。

至於以法顯為中心的網絡，其與慧菟、慧景、道整和慧應組成一個西行求法的群組，其中摩訶迦葉曾在法顯西行靈鷲山禮拜時靈現；其次則是法顯在異鄉遇疾思鄉飯，主人勅羅漢聖僧往彭城吳蒼鷹家取齋食，為吳家犬所嚙。鷹聞懺咎。即捨宅為寺，並造經像。至於羅閱家（宗）乃是智猛受法顯激勵，亦西行求經至華氏城（即巴連弗邑）所遇婆羅門，得《大般泥洹經》梵本。而李崐則是第一個接待法顯歸國後的官員檀越。

<sup>27</sup> 《南史》（前揭）卷一，《宋本紀上》，《武帝》，第17頁。

<sup>28</sup> 參見拙作《三靈眷屬：劉裕西征的神、聖地景書寫與解讀》，收於劉石吉、楊雅惠、張錦忠、王儀君主編《旅遊文學與地景書寫》，高雄：中山大學出版社，

進一步的考察，不僅可發現劉裕集團與佛教之間存在著微妙的關係，同時這些佛事竟與法顯浮海回國後的行蹤環環相扣，值得深入探討。

### 三、法顯與青、徐政權和佛教

東晉十六國時期，少數民族入主中原，在黃淮流域長期展開長期的爭奪戰。東晉自穆帝時期亦屢次發動北伐，唯均功虧一簣、無功而返。直到義熙六年（410），劉裕始覆滅南燕，將青、徐、兗等地徹底納入東晉的統治之下<sup>29</sup>。在征討南燕的過程中，慕容超據城抵抗，久攻不下，以致在滅燕之後，劉裕一度想怒毀廣固城，因受到了強力勸阻而罷止<sup>30</sup>，卻仍留下“是歲東萊雨血，廣固城門鬼夜哭”的史載。<sup>31</sup>

為有效地控制此一軍事交通要津，劉裕集團在重建的過程中，特別留長史羊穆之為青州刺史，另築東陽城<sup>32</sup>。羊穆之在史書中雖然無傳，卻受到史家稱譽，列為晉宋之際當時最得人心的青州刺史之一<sup>33</sup>。歷半世紀之後，酈道元（472-527）在《水經·淄水注》中

---

2013年，第29-70頁。

<sup>29</sup> 詳見王蕊《魏晉南北朝青徐兗地域政局研究》，濟南：齊魯書社，2008年，第271-303頁。

<sup>30</sup> 《宋書》（前揭），卷一《武帝本紀》上，第17頁。

<sup>31</sup> 《晉書》，房玄齡等撰，楊家駱主編，臺北：鼎文書局，1980年，卷一二八，《慕容超載記》，第3183頁。

<sup>32</sup> 同上，卷十五，《地理志下·青州》，第451頁。

<sup>33</sup> 根據《宋書·高祖紀》，羊穆之本兗州刺史辛昺長吏，元興三年（404）辛昺懷貳，羊穆之斬昺，傳首京師（前揭，第11頁）。又《南史》（前揭），卷七十，《循吏傳·杜驥本傳》所記：“義熙至於宋末，刺史唯羊穆之及驥為吏，人所稱詠。”（第1700頁）。《宋元方志叢刊》，于欽纂修，北京：中華書局，1990年，《齊乘》卷四，《古蹟一·亭館上》“郭大夫廟”引《齊記補》曰：“劉裕既夷廣固城，齊人郭大夫相水土，勸羊穆之築東陽城為青州。後人為大夫立廟於雲門山前。”（第

述及這座城曰：“陽水又東逕東陽城東南，義熙中，晉青州刺史羊穆之築此。以在陽水之陽，即所謂東陽城”，特別提及他的創建之功；同時也追想這座新城附近最著名的七級寺，其文曰：“陽水東經故七級寺禪房南，水北則長廡徧駕，迴閣承阿，林際則繩坐疏班，錫鉢間設，所謂修修釋子，眇眇禪棲者也”<sup>34</sup>，可見該寺僧人以禪修為主。據考，這座寺院為南燕慕容德（336–405）所建，其規模之大，幾乎不遜於後來北魏時期同樣為七層塔的永寧寺<sup>35</sup>。而之所以稱為“故”七級寺，表示該寺在北魏獻文帝興皇年間（467–470）已毀於天火<sup>36</sup>。換言之，儘管史稱劉裕滅燕後“夷其城隍”<sup>37</sup>，但實際上僅限於軍事設施的毀滅，對於寺院還是給予相當的尊重與保護，故雖曾歷經南燕、東晉、劉宋、北魏的統治，均未受到人為的破壞。

回溯其歷史背景，自永嘉南渡之後，遷至江南的僑人中，以徐、兗、青、齊四州的人數最多、影響最大，而僑居晉陵的青、徐、兗三州戶民，亦是北府兵的主要來源。<sup>38</sup> 因此徐、兗等州與東晉南朝原本就有著地緣、血緣上的聯繫，從而存在特殊的感情。更何況劉裕本身的祖籍為彭城，而跟隨劉裕伐燕的 21 位將領中，除劉懷玉、

---

586 頁上欄)

<sup>34</sup> 《水經注疏》，見桑欽撰，酈道元注，楊守敬、熊會貞疏，段熙仲點校，陳橋驛復校，南京：江蘇古籍出版社，1989 年，第 2234 頁。

<sup>35</sup> 參見溫玉成《青州佛教造像考察記》，讀取於 2017 年 6 月 30 日，  
<https://www.douban.com/group/topic/8207338/>

<sup>36</sup> 《魏書》卷六十七《崔光傳》載其諫靈太后登永寧九層佛圖表，其中說道：“去皇興中，青州七級亦號崇壯，夜為上火所焚。雖梓慎、禪灶之明，尚不能逆剋端兆。變起倉卒，預備不虞。天道幽遠，自昔深誠。”參見《魏書》，魏收撰，謝啟昆撰，楊家駱主編，臺北：鼎文書局，1980 年，第 1495 頁。

<sup>37</sup> 《魏書》（前揭），卷九十七，《島夷劉裕傳》，第 2131 頁。

<sup>38</sup> 參見田餘慶《北府兵始末》，收於氏著《秦漢魏晉史探微》，北京：中華書局，2004 年，第 373 頁。

慎仲道、索邈、陶延壽、孫處、胡藩、劉粹、王懿、庾悅之諸人外，其他劉藩、劉穆之、檀韶、劉懷慎、孟龍符、劉鍾、虞丘進、蒯恩、劉道憐、王誕、劉敬宣、臧熹等，都是來自青、徐、兗諸地域<sup>39</sup>。故在翦滅南燕之後，更刻意經略徐、兗、青等州。而經營的方式既有政治軍事的建設，應也包括信仰習俗的認同與隨順，乃因自東漢以來的徐、海一帶，即是佛教接受與傳播的重要路線，不僅建立了最早的一批浮屠祠<sup>40</sup>，更重要的就是中外高僧曾駐錫於此，如東漢嚴佛調，他著有《沙彌十慧章句》，宣揚小乘佛教的基本教義，論及修行禪觀<sup>41</sup>；又如東晉十六國時期的泰山僧朗教團，更備受前秦、東晉、後燕、南燕與北魏的君主禮遇供奉<sup>42</sup>，也建立了廣大的寺院，特別是朗公寺，乃是“南燕主慕容德（336-405），為僧朗禪師之所立也。……燕主以三縣民調用給於朗，並散營寺。上下諸院十有餘所，長廊延袤千有餘。三度廢教人無敢撤。……古號為朗公寺，以其靈感即目故，天下崇焉”<sup>43</sup>，可見在該地區佛教信仰的普及<sup>44</sup>；特

<sup>39</sup> 詳見王蕊《魏晉南北朝青徐兗地域政局研究》（前揭），第300-301頁。

<sup>40</sup> 東漢楚王劉英尚浮圖；笮融曾於徐州大起浮圖祠，見張弓《漢唐佛寺文化史》上，北京：中國社會科學出版社，1997年，第22-23頁。

<sup>41</sup> 慧皎撰《高僧傳》卷一，《譯經上·支樓迦識傳》，《大正藏》，第2059號，第50冊，第324頁下欄第6行；又《十慧章句序》曰：“（十慧之文）廣彌三界，近觀諸身”（見《出三藏記集》卷十，《大正藏》，第2145號，第55冊，第70頁上欄第2行），可見此為禪觀之書也。任繼愈《中國佛教史》即已論及，參見氏著《中國佛教史》，北京：中國社會科學出版社，1988年，第一卷，第146頁。張文良《彌勒信仰述評》，中國人民大學哲學系1990年碩士論文，收於《中國佛教學術論典》（高雄縣：佛光山文化事業公司，2001年），第534頁。

<sup>42</sup> 參見宮川尚志《六朝史研究·宗教篇》，京都：平樂寺書店，1977年，第10章《五胡流國泰山竺僧朗教團》，第255-278頁。

<sup>43</sup> 《續高僧傳》卷十，《義解六·釋法瓚傳》，《大正藏》第2060號，第50冊，第507頁上欄第1頁至第10頁。

<sup>44</sup> 詳見林伯謙《〈弘明集·檄大山文〉考論》，《師大學報：語言與文學類》第60卷第1期（2015年3月），第82-85頁。

別是劉裕比征長安，覆滅姚秦之後，關中僧人東下徐、海，鳩摩羅什（344–413）弟子道融、僧嵩等即往彭城一帶宣教<sup>45</sup>，僧淵等人從僧嵩受成實論毘曇<sup>46</sup>，彭城、壽春乃成為南北朝時期義學小乘成實學的根據地<sup>47</sup>。而劉裕集團對於青、徐等地的佛教，基本上均持尊重保護的態度，特別在南北朝滅佛的時期（446–452），僧導（362–457）即收納了不少奔散的僧人，也為死難者行香設齋，舉哀悲悼<sup>48</sup>。

法顯浮海歸國後，即曾在此短暫居留，卻留下重大的影響。根據《佛國記》的記載，法顯於牢山登陸後，即受到長廣郡太守李嶷的接待，到海邊迎接經像，而後受到當時青兗二州刺史的邀請，留他度過一冬一夏<sup>49</sup>。在《宋書》劉道憐本傳中記載，義熙七年，劉道憐改任北徐州刺史，移鎮彭城；八年劉裕伐劉毅，徵劉道憐為都督兗、青二州，晉陵京口淮南諸郡軍事，兼理兗、青二州<sup>50</sup>。學者據以證明請法顯度過一冬一夏的劉沈青州，正是劉道憐<sup>51</sup>；並進一步指出，法顯停留在彭城時，曾依《龍華圖》建立龍華寺。事見酈道元《水

<sup>45</sup> 《高僧傳》卷六，《義解三·釋道融傳》，《大正藏》第2059號，第50冊，第363頁下欄第24行至第26行。

<sup>46</sup> 《高僧傳》卷八，《義解五·釋僧淵傳》，《大正藏》第2059號，第50冊，第375頁上欄第29行。

<sup>47</sup> 湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，武漢：武漢大學出版社，2008年，第18章《南朝成實論之流行與般若三論之復興》，第491–526頁。

<sup>48</sup> 其曰：“後立寺於壽春，即東山寺也。常講說經論，受業千有餘人。會虜俄滅佛法，沙門避難投之者數百，悉給衣食。其有死於虜者，皆設會行香，為之流涕哀慟。”參見《高僧傳》卷七，《義解四·僧導傳》，《大正藏》第2059號，第50冊，第371頁中欄第15頁至第19頁。

<sup>49</sup> 《法顯傳校注》（前揭），第147–148頁。

<sup>50</sup> 《宋書》（前揭），卷五十一，《長沙景王道憐》，第1462頁。

<sup>51</sup> 章巽於《法顯傳校注》之“劉沈青州”、“請法顯一冬一夏”兩個註腳，及饒宗頤《早期青州城與佛教的因緣》一文皆有所考證。參見《法顯傳校注》（前揭），第148頁；饒宗頤《早期青州城與佛教的因緣》《早期青州城與佛教的因緣》，《中國史研究》2001年第3期，第52–53頁。

經注·泗水注》，其曰：

（泗水）又東南過彭城（徐州）東北，泗水西有龍華寺，是沙門釋法顯遠出西域，浮海東還，持《龍華圖》，首創此制，法流中夏，自法顯始也。其所持天竺二石，仍在南陸東基堪（龕）中，其石尚光潔可愛。<sup>52</sup>

對於“龍華圖”的內容與性質，學者有不同的看法，或以為那是描繪彌勒於龍華園華林樹下成道之像<sup>53</sup>；或以為描繪彌勒佛經所記載空中兩大寶華的彌勒供養圖，也就是龍王作眾伎樂，口中吐華，毛孔雨華，以供養佛的理想景象<sup>54</sup>；或以為除了表現彌勒下生信仰，也是印度佛教寺院的形制圖，而龍華寺則是華夏地區首座依此圖建造的佛寺<sup>55</sup>。其實第三種解釋既保留龍華圖與彌勒信仰圖像的關係，又增加了印度佛寺形制圖的說法，言下之意對於“首創此制”的內容，還是保持一種兩可的可能性。可見依照目前的材料還是很難下定論。

儘管如此，已可確知的是法顯在赴印求法期間，不僅親見彌勒像，亦嘗親聞傳誦彌勒經。《佛國記》就記載了一則神奇的彌勒像傳說，曰：

有一小國名陀歷，亦有眾僧皆小乘學，其國昔有羅漢，以神足力將一巧匠，上兜率天觀彌勒菩薩長短色貌，還下刻木作像，前後三上觀，然後乃成像，長八丈足跌八尺，齋日常有光明，諸國王競興供養，今故現在於此。<sup>56</sup>

<sup>52</sup> 《水經注疏》（前揭），第 2144 頁。

<sup>53</sup> 宿白《中國石窟寺研究》，北京市：文物出版社，1996 年，第 187 頁。

<sup>54</sup> 饒宗頤《早期青州城與佛教的因緣》（前揭），第 52 頁。

<sup>55</sup> 王雪梅《法顯與彌勒信仰》，《蘭州學刊》2011 年第 7 期，第 176 頁。

<sup>56</sup> 《高僧法顯傳》記北天竺事，《大正藏》第 2085 號，第 51 冊，第 857 頁下

法顯在陀歷國所見八丈放光彌勒像，乃是巧匠因羅漢神通力三次上兜率天所見而模造的，將一般要歷經長期的禪定修行纔能見到的彌勒真容，帶到人間，故受到諸國王供養。此外，法顯還曾經住多摩梨帝國（Tāmralipti）兩年，寫經畫像；並在師子國試圖寫下天竺道人口誦的彌勒經<sup>57</sup>，可見他對於彌勒經的內容甚感興趣，特別是彌勒信仰的實踐，均與守戒、念佛和止觀都息息相關，也與他後來翻譯的經典都有其一致性。由此可以推知，興建彭城的龍華寺和《龍華圖》應該都與彌勒下生信仰密切相關。

有關當時中土的彌勒信仰，研究成果已經頗為豐富<sup>58</sup>。簡單來說，漢地的彌勒信仰來源於印度，在印度的早期部派佛教時期，既有彌勒為未來佛的說法，故部派佛教時期的《阿含經》已談到彌勒<sup>59</sup>。而從彌陀經典的翻譯來看，西晉開始出現了大乘佛教的六部彌勒經典，並有比較豐富的淨土內容。其中影響較大的即為《彌勒下生經》《彌勒成佛經》及《彌勒上生經》，被稱為“彌勒三部經”<sup>60</sup>，所介紹的就是彌勒的本事因緣、彌勒上生、彌勒下生、彌勒成佛、龍華三會等，均屬彌勒信仰中的重要內容。中土彌勒信仰始於晉代，也和這些彌勒經的傳譯有關，屬淨土信仰之一，在南北朝時已盛行

---

欄第 29 行至第 858 頁上欄第 5 行。

<sup>57</sup> 同上，《大正藏》第 2085 號，第 51 冊，第 864 頁下欄第 6 行至 865 頁下欄第 23 行。

<sup>58</sup> 王雪梅在《彌勒信仰研究》的導論中做了詳細的概說，參考便利。見王雪梅《彌勒信仰研究》，上海：上海古籍出版社，2016 年，第 6-18 頁。

<sup>59</sup> 如瞿曇僧伽提婆譯《中阿含經》，卷十三《王相應品一》，《大正藏》第 26 號，第 1 冊，第 510 頁中欄第 24 行至第 511 頁中欄第 9 頁；瞿曇僧伽提婆譯《增壹阿含經》，卷十九《等趣四諦品二十七》，《大正藏》第 125 號，第 2 冊，第 645 頁上欄第 28 頁至中欄第 25 頁。

<sup>60</sup> 楊惠南《漢譯佛經中的彌勒信仰——以彌勒上、下經為主要的研究》，《文史哲學報》第 35 號（1987 年 12 月），第 119-181 頁。

一時。從中土有關彌勒的文獻來說，大致可分為上生和下生兩種彌勒信仰：上生信仰者，即信仰現今在兜率天說法的彌勒菩薩，故欲往生欲界六天中之第四天兜率天，聽彌勒教誨而獲得證悟；如道安（314–386）、戴顓（378–441）、法祥（不詳）、慧嚴（363–443）、法盛（347–461）、曇副（？–497）等皆信奉之<sup>61</sup>。而下生信仰者，則是篤信佛陀入滅之後五十六億七千萬年，彌勒將自兜率天下生人間，出家學道後，在翅頭城華林園中龍華樹下成正等覺，並前後三次說法；而昔日在釋迦牟尼佛教法下未曾得道者，參預此三會，悉可得道；而信仰者自己屆時亦能生於此世界，聽彌勒說法而成佛，如劉宋明帝（439–472）、周顓（422–483）、齊竟陵文宣王（460–494）、

<sup>61</sup> 道安事見《高僧傳》：“符堅遣使，送外國金薄倚像高七尺，又金坐像、結珠彌勒像、金縷繡像、織成像各一張，每講會法聚，輒羅列尊像。”、“安每與弟子法遇等，於彌勒前立誓願生兜率。”（《大正藏》第2059號，第50冊，第352頁中欄第13行至第15行；第353頁中欄第27行至第28行。）；戴顓事見《法苑珠林》卷十六《感應緣·晉譙國戴逵》：“逵弟二子顓字仲若，……濟陽江夷少與顓友，夷嘗託顓造觀世音像，致力馨思欲令盡美，而相好不圓積年無成。後夢有人告之曰：‘江夷於觀世音無緣，可改為彌勒菩薩。’戴即停手馳書報江，信未及發而江書已至，俱於此夕感夢，語事符同。戴喜於神應即改為彌勒，於是觸手成妙，初不稽思，光顏圓滿俄爾而成。有識讚仰咸悟因緣之匪差，此像舊在會稽龍華寺。”（《大正藏》第2122號，第53冊，第406頁中欄第18頁至第28頁）；法祥事見《名僧傳抄》：“精進有志節，以元嘉九年，立彌勒精舍。”（《卍續藏經》，第1523號，第77冊，第359頁中欄第9行）；法盛事見《名僧傳抄》：“（法盛）率師友，與二十九人遠詣天竺。……見牛頭栴檀彌勒像，身高八尋，一尋是此國一丈也，佛滅度後四百八十年中，有羅漢名可利難陀，為濟人故，舛兜率天，寫佛真形，印此像也。”（《卍續藏經》第1523號，第77冊，第358頁下欄第18行至第23行）；曇副事見《名僧傳抄》：“乃捨貲財，造法花無量壽彌勒四天王遺教，乃賢劫千佛名，僧尼戒本，各一千部。作布薩等十萬枚，傳布遐方，流化殊域，開暢微遠，竭財弘教。盡思幽深，應門到戶，戒行精峻，唯至唯勤，乃通夢想。有人語之曰，若兜率之業已辦，無所復慮也。又夢彌勒佛手摩其頂，天香幡氣神龍現體，一二年中靈應想襲。”（《卍續藏經》第1523號，第77冊，第359頁上欄第24行至中欄第6行。）

南嶽慧思（515–577）等人並崇奉之<sup>62</sup>。

劉裕集團中有不少中堅份子都是虔誠的佛教徒，特別是以東南濱海區為重心的觀音信仰，信仰者有如毛德祖（365–429）、王韶之（380–435）<sup>63</sup>等；另外其重要文膽傅亮<sup>64</sup>（374–426），父子亦都是觀世音信徒，特別歷經孫恩之亂（399–411）後，曾重新編輯謝慶緒散佚的《光世音應驗記》，以激勵同信者<sup>65</sup>。相對來說，東晉十六國彌勒信仰主要流佈於襄陽、長安教團，以青、兗人士為主的劉裕集團，是否也曾接觸彌勒信仰？今可發現其中濟陽江夷（384–431）原本可能是信奉觀世音，後改奉彌勒<sup>66</sup>；而傅亮曾作《彌勒菩薩讚》，文曰：

<sup>62</sup> 相關研究頗多，考古研究者如宿白《中國石窟寺研究》，第187–189頁；歷史研究者如張子開《念佛、淨土觀念與早期禪宗彌勒信仰》，《宗教學研究》2006年第4期，第83頁。此外，《出三藏記集》卷十二《法苑雜緣原始集目錄序》收錄宋明帝劉彧《宋明皇帝初造龍華誓願文》、周顥《京師諸邑造彌勒像三會記》、南齊竟陵王蕭子良《齊竟陵文宣王龍華會記》三篇敘述彌勒下生信仰之文。而《續高僧傳》則紀錄慧思“夢彌勒彌陀說法開悟，故造二像並同供養，又夢隨從彌勒與諸眷屬同會龍華。心自惟曰，我於釋迦末法受持法華，今值慈尊感傷悲泣豁然覺悟，轉復精進靈瑞重沓，瓶水常滿、供事嚴備”一事。《大正藏》第2060號，第50冊，第562頁下欄第21行至第26行。

<sup>63</sup> 毛德祖“闔門共歸念光世音菩薩”事，見張演《續光世音應驗記》之八“毛德祖”，第52頁；另，陸杲《繫觀世音應驗記》之三“吳興郡吏”，則曰：“此吏素不事佛，但恒聞王（韶之）道光世音”，第66頁。前述二書收於董志翹《觀世音應驗記三種校註》，南京：江蘇古籍出版社，2002年。

<sup>64</sup> 《宋書》（前揭），卷四十三，《傅亮傳》曰：“高祖登庸之始，文筆皆是記室參軍滕演；北征廣固，悉委長史王誕；自此後至於受命，表策文誥，皆亮辭也。”第1337頁。

<sup>65</sup> 見《光世音應驗記·序》，傅亮撰，收於董志翹《觀世音應驗記三種》，第1頁；另在該書第七則《沙門竺法義》提及其父傅瑗聽法義說觀世音為其刮腹療疾事，第25頁。

<sup>66</sup> 根據江總《修心賦序》，自言龍華寺為期六世祖宋尚書右僕射（江夷）於元嘉二十四年所建。見《陳書·江總傳》卷二十七，姚察、魏徵、姚思廉合撰，楊家駱主編，臺北：鼎文書局，1980年，第344頁。但江總卒於元嘉八年，可能有時間上的誤差。而《佛祖統紀》卷三十六，《法運通塞志》第十七之三則記載一則江夷造像傳說，曰：“江夷嘗託顯造觀音像，積年未成。夜夢神曰‘江夷於觀

時無並后，道不二司。龍潛兜率，按轡候時。翳翳長夜，  
懷而慕思。思樂朗旦，屬想靈期。<sup>67</sup>

此讚的寫作年代不詳，但傅亮卒於元嘉三年（426），此文撰寫年代必又不晚於此。其中“龍潛兜率，按轡候時”之句，意謂著彌勒在率兜天等候降世，“翳翳長夜，懷而慕思”以下四句，則是表達對於彌勒來臨的渴望，可見屬於彌勒下生思想。而這裡所期待的劃破漫漫黑夜、下世成佛的彌勒，究竟祇是未來佛？還是有所政治影射？這裡不強做解讀。

倘若可以這類的歌頌彌勒的篇章，視為彌勒信仰普及的表現之一，事實上更早以前，晉代名僧支遁（314-366）即著有《彌勒讚》，其曰：

……彌勒承神第，聖錄載靈篇。乘乾因九五，龍飛兜  
率天。法鼓震宮，逸響亮三千。……。挺此四八姿，映蔚  
華林園。豐豐玄輪奏，三攄在昔緣。<sup>68</sup>

此處歌頌彌勒接受釋迦牟尼的預言，成為繼承佛位的菩薩，上升兜率天宮，為眾生說法。最後四句，乃是形容彌勒像挺立三十二相狀，映照薈茂的華林園，以及等待未來的果報。由此反映出彌勒

音無緣，可改為彌勒。’顯即馳報，而夷書已至，俱於此夕感夢。及改彌勒，觸手成妙。像在會稽龍華寺。”《大正藏》第2035號，第49冊，第341頁下欄第12行至第16行。傳說不可據信，但內含著某種時代信念，即便實際非關江夷，但該時士大夫原本信奉觀世音，後因受到彌勒感應改信的狀況，或曾有之。但時間應該也在入宋之後。

<sup>67</sup> 《彌勒菩薩讚》，嚴可均校輯《全上古三代秦漢三國六朝文·全宋文》卷二十六，北京：中華書局，1991年，第2578頁上欄。

<sup>68</sup> 《彌勒讚》，《全上古三代秦漢三國六朝文·全晉文》（前揭），卷一百五十七，第2370-71頁。

信仰早期在中國南方傳播情形，認知主要根據經典記載，且屬於彌勒上升思想。再比較梁時沈約（441–531）因皇太子造彌勒石像所作《彌勒讚》，其曰：

……眇眇長津，遙遙遐轡。道有常尊，神無恆器。脫屣王家，來承寶位。慧日晨開，香雨霄墜。藉感必從，憑緣斯至。曰我聖儲，儀天作貳。尚相龍柯，瞻言思媚。……敬勒玄蹤，式傳遐懿。<sup>69</sup>

昭明太子曾請沈約為他所造彌勒石像作讚文，稱彌勒“脫屣王家，來承寶位”，又曰“尚相龍柯，瞻言思媚”，也即稱頌彌勒菩薩下生於世，不眷戀王家，出家學道，後在龍華樹下聽受說法而成道，並為世人存教說法。又根據稍後的《梁皇懺》，其開頭即說：“立此慈悲道場四字，乃因夢感，彌勒世尊，既慈隆即世，悲臻後劫，依事題名，弗敢移易。”該文表明了此懺是因為製懺者做夢感應到“彌勒世尊”而立名“慈悲道場”。同時也可見在懺文中禮拜諸佛的順序，都是先禮拜“彌勒佛”，然後纔是“本師”與其他諸佛，而且在禮拜前還先稱念“歸依世間大慈悲父”。<sup>70</sup>可見到了公元五、六世紀，江南地區下生信仰也逐漸盛行。問題在四世紀末至五世紀初的這段時間，如何從原來的彌勒上升信仰轉化為下生信仰，目前唯一可見的資料就是前述法顯所帶回的彌勒像和龍華圖。

如此看來，當時作為地方首長的劉道憐，接待從海外求法歸國

<sup>69</sup> 同上第三十卷，第 3127 頁上欄。

<sup>70</sup> 有關《梁皇懺》時代的討論頗多，近來大致有定論，認為其與南北朝後期到隋初所製的懺文相近，內容上與南朝其它懺法的特色一致，也與梁武帝的奉佛特色一致，而其禮拜諸佛的順序也與唐以後不同，可確定其時間應於梁代。便於參考者如心淨《關於“梁皇寶懺”》，《佛教文化》2003 年第 3 期，第 53–55 頁。

的高僧法顯，對於其所攜回的圖像，及其法華三會所預示的太平樂世的思想，應該十分有興趣，也能切合當時戰後士民普遍的心理需求；而經由法華寺的建立，不僅有助於當地彌勒下生信仰的傳播，特別是劉道憐與法顯兩人經過一冬一夏的相處，對於法顯對於譯經的熱忱與急迫，應深有理解，而樂於支持他南下向都譯經的決定，亦使得彌勒下生信仰的影響更直接及於江左。

#### 四、法顯與荊州政權和佛教

隨著西晉中原政權的瓦解，北方士民紛紛南遷，漢文化得以在東晉南朝時期的江南地區持續發展，並逐漸形成了三個文化發達的區域：一是以太湖流域和寧紹平原為主的建康吳會地區，二是以鄱陽湖流域及周邊的尋陽豫章地區，三是洞庭湖流域及周邊的江陵江夏長沙地區，從而出現了建康、會稽、吳郡、尋陽、南郡、江夏、長沙等文化中心<sup>71</sup>。這三個文化發達區域的形成，實與當時的政治、社會格局有關，諸如移民的規模和路線、南北分治格局下東晉南朝、荊州與揚州之間特殊的政治形勢，以及南方社會的經濟發展等密切相關。其中荊州地區，既雄踞長江中游，扼控江左政局，又處南北對峙的前沿，與各方的交流特別頻繁，故其文化事業也格外的昌盛。尤其是做為荊州治所的江陵，更是商旅雲集、群賢畢至的重鎮。使連帶原本本籍僧人不多的荊州<sup>72</sup>，佛教事業也得到長足的發展，當

<sup>71</sup> 夏增民考察了東晉南朝新的儒學文化區的形成，其實不僅是儒學，可以更視為廣義的文化中心。參看夏氏著《儒學傳播與漢魏六朝文化變遷》，上海：復旦大學中國古代史博士論文，2007年。

<sup>72</sup> 張偉然《湖北歷史文化地理研究》，武漢：湖北教育出版社，2000年，第26-31頁。

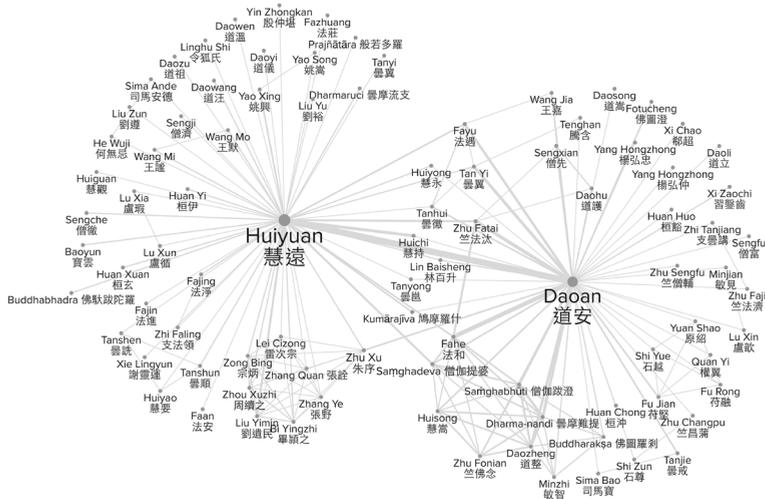


圖 2 道安與慧遠僧團社會關係圖（邱琬淳製圖）

時許多佛教中外高僧都曾駐留江陵一帶，既有本文主要討論的高僧釋法顯，晚年即棲止於此；其他如曇摩耶舍、卑摩羅叉、求那跋陀羅、曇翼等，均曾在此結交名士，傳經佈道，並廣收門徒，以弘揚教義。一時之間，江陵地區的佛寺林立，繼長安、建康等傳統佛教重鎮之後，成為主要的新興城市之一，其中以辛寺、長沙寺、上明寺、琵琶寺、竹林寺記載最多<sup>73</sup>。

事實上，荊州佛教的發展與道安、慧遠集團密切相關，當初道安襄陽僧團的分裂，實助長了後來江陵、長安和廬山佛教的發展。關鍵點可推至西元 378 年，也即是苻丕統兵南下，直逼襄陽的戰事。儘管稍早道安弟子曇翼，已先從襄陽應長沙太守滕含方之邀去了江陵，主持長沙寺。然襄陽之圍，道安在危難之際，再次分張徒眾，各隨所之<sup>74</sup>，纔有大批道安弟子南下江陵，其中途經並住長沙寺者，

<sup>73</sup> 嚴耕望在已經初步勾勒出魏晉南北朝的江陵佛寺和僧人的狀況，參看氏著《魏晉南北朝佛教地理稿》，上海：上海古籍出版社，2007 年，第 130–131 頁。

<sup>74</sup> 詳見夏毅輝《“不依國主，則法事難立”質疑》，《求索》2003 年第 1 期，

有釋法遇、曇戒(328–397)；住錫於上明寺者，有竺僧敷(285–323)、曇徽(323–395)、慧遠、慧持(337–412)。而釋慧永(332–414)已先東下，止於匡廬，後來，慧遠及弟慧持又繼續東下，亦停跡廬山，最終形成了廬山教團。道安自己則帶了一批弟子，留在襄陽，後來去了長安。特別值得注意的是，曇戒、竺僧因此將彌勒信仰帶到了江陵長沙寺、上明寺。

東晉南朝的荊州地區，佛教的發展亦與當地官僚熱心贊助（patronage）佛教事業有關。許展飛、陳長琦的研究指出，曾任荊州刺史一職的世家大族，包括琅琊王氏、尋陽陶侃、潁川庾氏、譙國桓氏、太原王忱(?–392)、陳郡殷仲堪(?–399)等，乃至荊州各地的地方官員，都曾有奉佛的相關事蹟記載<sup>75</sup>。另一明顯的現象，就是諸王出鎮時常攜同高僧俱行。湯用彤早已指出：“南方朝廷人士出守外郡，嘗延請名僧至郡。宋代此風甚盛”<sup>76</sup>，不僅劉宋如此，爾後齊、梁亦復如此，如齊太傅蕭穎領荊州時，亦曾請明徹於第內開講；而惠超則從梁吳平侯蕭曷遊夏口<sup>77</sup>等。

劉裕集團的勢力進入荊州，最早可追溯至劉裕征討盧循之時(410)，盧循、徐道覆趁劉裕領兵在外，率軍進攻長沙郡，擊敗荊州刺史劉道規派出的軍隊；徐道覆就攻南康、廬陵及豫章三郡，各

---

第 215–217 頁。該文對於道安廣布“教化之體”有深入的分析。

<sup>75</sup> 見許展飛、陳長琦《東晉荊州佛教崛起原因考》，《學術研究》2008 年第 4 期，第 158 頁。

<sup>76</sup> 見湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，上海：上海書店，1991 年，第 452 頁。

<sup>77</sup> 張偉然《湖北歷史文化地理研究》，已論及此一現象，第 60 頁；盛蕙《三部僧尼傳所見東晉南朝佛教傳播及分佈》一文亦然，見《南京曉莊學院學報》2013 年第 2 期，第 22 頁。事見《續高僧傳》卷六，《義解二·釋明徹十三》，《大正藏》第 2060 號，第 50 冊，第 473 頁中欄第 14 行至第 15 行；一見同書卷六，《釋慧超十九》，第 475 頁中欄第 15 行至第 16 行。

郡守相都棄郡逃走，江州刺史何無忌戰死、豫州刺史劉毅亦在桑落洲大敗，京師震動，賴劉裕迅速回師，以寡擊眾，逼使盧循退回尋陽。在此同時，西蜀王譙縱乘東晉內亂之際出兵，並請後秦派了前將軍苟林助戰，屯兵江津，進攻江陵，而桓謙成功招集了二萬個仍支持桓氏的人，駐屯於枝江（今湖北枝江縣），嚴重威脅江陵，而城中士民亦多懷異心，更有人與桓謙通訊，告訴他城內虛實，作為內應<sup>78</sup>。在萬分危急的狀況下，得雍州刺史魯宗之的兵援，親自率軍斬殺桓謙，並派了諮議參軍劉遵追擊，於巴陵（今湖南岳陽）斬殺苟林。有意思的是，劉道規即使知道江陵士民心向桓氏，但得勝之後，卻將查獲到通風報訊的信件一概銷毀，以安民心<sup>79</sup>。此例即顯示，在劉裕集團的征伐行動中，剷除地方勢力與安定民心兩者同等重要，不可偏廢。

因此，儘管曾有人控訴慧遠與盧循交好，他卻能深明大義，說：“遠公世表之人，必無彼此”，反而遣使致敬，並贈送錢米<sup>80</sup>。義熙八年（412），他消滅了劉毅，攻破江陵，又擊敗了平時熱心贊助佛教、頗得人心的荊州刺史司馬休之<sup>81</sup>，為了顯示其寬容、安定人心，劉裕更加禮敬僧人。適其時，太尉長史袁豹又為劉裕引見了曾受休之供奉的佛賢（佛馱跋陀羅）（359-429），對其“甚崇敬之，

<sup>78</sup> 《宋書》（前揭）卷五十一，《臨川烈武王劉道規傳》，第1473頁。

<sup>79</sup> 比較完整的事件敘述，可參見《資治通鑑》（前揭）卷一一五，《晉紀》三十七，安皇帝庚、義熙六年，第3637-3638頁。

<sup>80</sup> 《高僧傳》卷六，《義解一·釋慧遠一》，《大正藏》第2059號，第50冊，第359頁中欄第13行至第15行。

<sup>81</sup> 其曰：“（慧觀）什亡後迺南適荊州。州將司馬休之甚相敬重。於彼立高愷寺。使夫荊楚之民迴邪歸正者。十有其半。”參見《高僧傳》卷七，《義解四·釋慧觀四》，《大正藏》第2059號，第50冊，第368頁中欄第15行至第17行。

資供備至”，並請俱歸，安止道場寺<sup>82</sup>；另對佛賢弟子慧觀，亦“傾心待接，依然若舊”<sup>83</sup>。凡此俱可見劉裕經營佛教風氣甚盛的荊州，將禮遇高僧乃是安定人心的第一步。

其次則是劉遵於江陵建竹林寺，並請慧遠弟子曇順（347-425）主持經營之事<sup>84</sup>。根據楊維中的研究，他曾梳理有關竹林寺建立的不同記載，並考證歷史中“劉遵”與“劉遵考”實為兩人。他認為啟動修造竹林寺的南蠻校尉，應該是義熙六年（410）平定盧循叛亂時期任南蠻校尉的劉遵<sup>85</sup>（字慧明，臨淮海西人，劉道規從母蕭氏舅），而非元嘉三年（426）以南蠻校尉轉任雍州刺史的劉遵考<sup>86</sup>（劉裕族弟）。在竹林寺初建完成後，因有廬山慧遠高足曇順住持，而備受矚目；而廬山慧遠的另一高足釋曇邕也曾住錫於竹林寺，所以竹林寺不應建成於慧遠身後，而以義熙六年至八年劉遵任南蠻校尉之時，也即是劉裕集團戰事最艱困、士卒多傷病<sup>87</sup>的前後，此一時間點最

<sup>82</sup> 《高僧傳》卷二，《譯經中·求那跋陀羅八》，《大正藏》第2059號，第50冊，第335頁中欄第27行至第29行。

<sup>83</sup> 《高僧傳》卷七，《義解四·釋慧觀四》，《大正藏》第2059號，第50冊，第368頁中欄第18行。

<sup>84</sup> 《高僧傳》卷六，《義解三·釋道祖》，《大正藏》第2059號，第50冊，第363頁上欄第23行至第25行。

<sup>85</sup> 《宋書·臨川烈武王道規傳》曰：“遵字慧明，臨淮海西人，道規從母兄蕭氏舅也。官至右將軍、宣城內史、淮南太守。義熙十年，卒，追贈撫軍將軍。追封監利縣侯，食邑七百戶。”（前揭，第1474頁）同傳又指出，道規在討伐盧循之亂時（410年），苟林、桓謙同時進軍，兩路威脅江陵。劉道規“解南蠻校尉印以授諮議參軍劉遵。馳往攻謙，水陸齊進，謙大敗。”（第1473頁）楊維中認為大概從此時起劉遵即任南蠻校尉。又《宋書·武帝本紀中》記載，義熙八年四月，劉毅代劉道規為荊州刺史，與丹陽尹郗僧施深相結。“及西鎮江陵，豫州舊府，多割以自隨，請僧施為南蠻校尉。”（第28頁）可見劉遵任南蠻校尉的時間為義熙六至八年，而後由郗僧施接任。

<sup>86</sup> 《宋書》（前揭）卷五，《文帝本紀》，元嘉三年（426）冬十一月，“以南蠻校尉劉遵考為雍州刺史”，第75頁。

<sup>87</sup> 當時劉裕剛滅南燕，收到詔書就撤還建康，士卒多有傷病，而建康兵力亦不

為合理<sup>88</sup>。儘管建寺的原因不見記載，但總不脫慰亡、祈福與安定民心等理由，亦可視為劉裕集團宗教政策的另一個重要環節。

劉裕集團長期經營荊州，出鎮者一直奉行這樣宗教政策，如劉裕曾“勅與西中郎遊”<sup>89</sup>，西中郎即指劉義隆（407-453），義熙十四年（419）劉義隆將鎮洛陽，仍改授都督荊、益、寧、雍、梁、秦六州，豫州之河南、廣平，揚州之義成、松滋四郡諸軍事、西中郎將、荊州刺史，持節如故<sup>90</sup>。而元嘉元年（423）譙王劉義宣（415-454）出鎮荊州，亦請求那跋陀羅、慧璩與俱行，前者“安止新寺，更創殿房。即於新寺出《無憂王》、《過去現在因果》及一卷《無量壽》、一卷《泥洹》、《央掘魔》、《相續解脫》、《波羅蜜了義》、《第一義五相略》、《八吉祥》等諸經，凡一百餘卷”<sup>91</sup>，後者則在義宣起兵謀反後，逆節還朝<sup>92</sup>；僧徹為慧遠弟子，遠亡後南遊荊州，初止江陵城內五層寺，晚年移居江陵琵琶寺，曾為劉義康（409-451）、蕭思話（402-455）等受戒，卒後則由義宣為其營造墳壙<sup>93</sup>。元嘉十六年（439）宋衡陽文王義季（415-447）鎮荊州，親自詣房，敦

---

過千人，面對有十多萬人的盧循大軍顯得實力懸殊。見《宋書》（前揭），卷一，《武帝本紀上》，第19頁。

<sup>88</sup> 見楊維中《東晉時期荊州佛寺考》，讀取於2017年2月28日，  
<http://www.fjdh.cn/wumin/2010/03/06430699875.html>

<sup>89</sup> 《高僧傳》卷七，《義解四·釋慧觀四》，《大正藏》第2059號，第50冊，第368頁中欄第18行至第19行。

<sup>90</sup> 《宋書》（前揭），卷五，《文帝本紀》，第71頁。

<sup>91</sup> 《出三藏記集》卷十四，《求那跋陀羅傳第八》，《大正藏》第2145號，第55冊，第105頁下欄第17行至第20行。

<sup>92</sup> 《高僧傳》卷十三，《唱導·慧璩三》，《大正藏》第2059號，第50冊，第416頁上欄第13行。

<sup>93</sup> 《高僧傳》卷七，《義解四·釋僧徹十五》，《大正藏》第2059號，第50冊，第370頁下欄第18行至第22行。

請長沙寺僧曇光（407-473）共談佛理，給車服人力，月供一萬<sup>94</sup>。又僧隱亦止於琵琶寺，禪慧之風被於荆楚，孝建年間州將山陽王劉休祐（445-471）及長史張岱（414-484），並諮稟戒法，同時刺史巴陵王休若（448-471）和建平王景素（452-476），亦親駕禪房，屈膝恭禮<sup>95</sup>。相關事蹟頗多，繁不備載，然已足以觀察到當時荊州政治與宗教的氛圍。

法顯晚年離開京都建康，選擇荊州終老，其時正值劉義隆（407-453）鎮荊州。然而當時義隆年僅十歲，劉裕深知張邵（355-429）悉心政事、精力過人，乃命張邵為其司馬，領南郡相，眾事悉決於邵<sup>96</sup>。而張邵出身世代奉佛的吳郡張氏，交往多高僧名流，曾命其子張敷追隨慧遠弟子釋道溫（398-466）聽講<sup>97</sup>，又特別禮敬精通《十誦律》和禪業的釋僧業，在姑蘇為造閑居寺<sup>98</sup>。他應也會支持劉義隆禮敬佛教高僧的作為，而對於戒行高潔，又曾在劉裕集團孟顛、褚叔度所支持的道場寺譯場譯經的法顯，給予相當的禮遇。

再從法顯的僧侶友人來考察，法顯最初與寶雲（376-449）、智嚴（350-427）在西行求法的路上相遇，曾在往中天竺時同行。回到中土後，第一次在廬山與佛跏跋陀羅短暫相遇。而陀羅乃是受智嚴的邀請來中土，在長安鳩摩羅什僧團中受到排擠，因五舶事件而

<sup>94</sup> 《高僧傳》卷十三，《唱導·釋曇光》，《大正藏》第2059號，第50冊，第416頁中欄第7行至第10行。

<sup>95</sup> 《高僧傳》卷十一，《明律·釋僧隱六》，《大正藏》第2059號，第50冊，第401頁中欄第24行至第29行。

<sup>96</sup> 《宋書》（前揭）卷四十六，《張邵傳》，第1394-1395頁。

<sup>97</sup> 《高僧傳》卷七，《義解·釋道溫二十三》，《大正藏》第2059號，第50冊，第372頁下欄第3行至第5行。

<sup>98</sup> 《高僧傳》卷十一，《明律·釋僧業二》，《大正藏》第2059號，第50冊，第401頁上欄第4行至第6行。

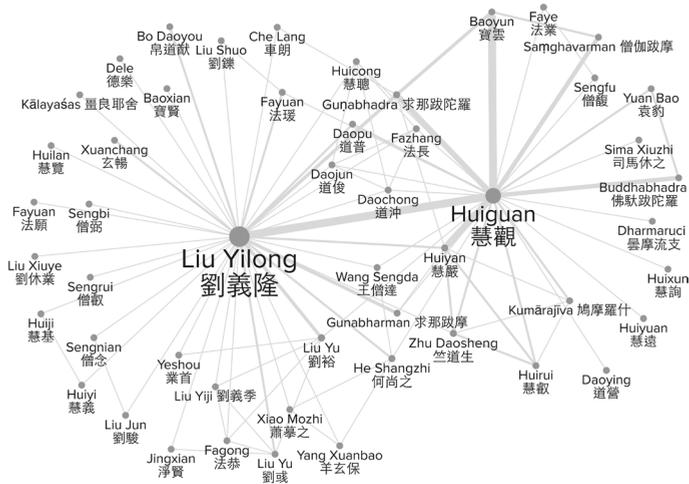


圖 3 劉義隆與慧觀社會關係圖（邱琬淳製圖）

被擯，弟子亦隨之奔散，包括寶雲和慧觀等四十人多人；後來陀羅與慧觀西入荊州，先後受到司馬休之和劉裕的禮遇；後因的劉裕邀請，陀羅前往京師，纔又和寶雲、法顯，乃至智嚴等會合，共同在建康道場寺譯經<sup>99</sup>。

然法顯與陀羅師徒等結緣，或許更與其都是信受彌勒有關。陀羅門下之所以多彌勒崇拜者，從義理上來說，可推因於彌勒為大乘、小乘所共尊，從經典來看，彌勒信仰在般若學、說一切有部、瑜伽行派的經典中都可見；從實踐上來說，他“少以禪律馳名”，平日靜修禪道、謹守佛律，亦曾“暫至兜率禮敬彌勒”<sup>100</sup>，實不同於長安僧團的鳩摩羅什，不僅是經典的翻譯者，也是佛法實踐者。而寶雲“隨禪師佛馱跋陀業禪進道”之外，也是彌勒信仰的實踐者，根

<sup>99</sup> 《高僧傳》卷二，《譯經中·佛馱跋陀羅六》，《大正藏》第 2059 號，第 50 冊，第 334 頁下欄第 13 行至第 335 頁下欄第 14 行。

<sup>100</sup> 《高僧傳》卷二，《譯經中·佛馱跋陀羅六》，《大正藏》第 2059 號，第 50 冊，第 334 頁下欄第 7 行至第 11 行。

據《名僧傳抄》記載曰：“雲於像下，算誠啟懺五十日，夜見神光照燭，皎然如曙，觀者盈路。彼諸宿德沙門，並云靈輝數見”，又說寶雲在陀歷至誠禮拜彌勒大像五十日，從“觀者盈路”、“靈輝數見”<sup>101</sup>，可見寶雲彌勒信仰之至誠；更值得注意的是，由此可見禮拜啟懺乃是彌勒信仰的重要法門。至於智嚴，他“嘗受五戒有所虧犯，後入道受具足，常疑不得戒，每以為懼。積年禪觀而不能自了，遂更汎海重到天竺諮諸明達，值羅漢比丘，具以事問羅漢。羅漢不敢判決，乃為嚴入定，往兜率宮諮彌勒，彌勒答稱得戒”<sup>102</sup>。也就是說，無論解經、受戒，這裡已提供了一個經由自我入定修行以往兜率宮的例子，但其終極目標還是往生淨土。換個角度來說，要往生兜率淨土，與彌勒相遇、聽聞佛法，或在彌勒下生時隨彌勒一起下生人間、同聚龍華三會，共建人間淨土，彌勒信仰者們首先要發誓願，堅定對彌勒信仰的信心；其次，對於堅持彌勒信仰的僧尼則要求他們堅守具足戒，至於一般信眾也得守五戒、八戒。

可見佛馱跋陀羅與智嚴、寶雲、法顯等不僅透過長安、慧遠僧團而有所聯繫，並且均重視禪觀，共同宣揚彌勒信仰，由此構成他們彼此先後相隨，密切合作的同道情誼。因此，當義熙十四年，道場寺譯場將翻譯重點轉向《華嚴經》翻譯，不再譯律經以後，法顯又轉赴荊州辛寺，尋求新的翻譯機會，則可能與佛馱跋陀羅的江陵經驗，以及劉氏集團在荊州獎掖佛事有關，於是透過慧觀的引薦，老法顯得以離開崇尚義學的建康佛教圈後<sup>103</sup>，轉往重視禪律的荊州。

<sup>101</sup> 《名僧傳抄》卷二十六，《宋道場寺寶雲六》，《卍續藏經》第1523號，第77冊，第358頁下欄第12行至第14行。

<sup>102</sup> 《出三藏記集》卷十五，《智嚴法師傳第七》，《大正藏》第2145號，第55冊，第112頁下欄第21行至第26行。

<sup>103</sup> 當時王室貴族與京師士大夫間流行的佛教型態，主要是與名士玄談結合的《般

## 五、結論

在交戰頻繁的東晉十六國，戰亂一方面帶動人口的移動與離散，另一方面也促成群體的凝聚。當時的佛教發展亦然，主要以道安、鳩摩羅什與慧遠僧團為中心，遊方和奔散的僧人往往在這些大僧團的接待與庇護下，得以棲身、弘法與修道；其次，也有依靠個人德望，贏得大檀越的供養。然在朝代更迭的世局中，如何在新、舊勢力中維持等距交往，乃成為當時高僧必備的智慧。法顯浮海回國後，由求法轉為傳法的過程中，解析其如何面臨這般僧團與檀越交織的社會關係，周旋於新興的劉裕集團的政治勢力之中，不僅更立體地反映當時的佛教發展史，也能多角度地凸顯法顯的貢獻。

劉裕集團崛起於東晉末年的戰場，劉裕位居集團之首，最重銘功紀勞、恤生慰亡；而佛教對於非正常死亡的處理，往往更勝於儒家的理性主義，即使在唐以前，很少見於史載，但如僧導行香設會，為幽沒於北魏政權僧人舉哀慰亡的事例，絕非單一事件。其次，在劉裕逐步收復徐海、荊州等地區的過程中，尊重與順隨當地的佛教信仰，不僅保護其既有的著名寺院，如七級寺等，也建立起竹林寺、龍華寺等新寺院，更重要的是成為北方動亂、乃至滅佛時的避難所，其對佛教的護法之功，不容小覷；另一方面，劉裕集團在掌握江左政治核心，進入高層世族社會之際，如何接待高僧，營齋設會，乃至立寺建塔、翻譯佛經，都是其家族立即面臨的功課。而接待遠來

---

若》、《維摩》等空宗思想；其次則是調和儒家觀念，重視因果報應和佛性法身的有宗思想。湯用彤稱其為“佛教之南統”，見湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，第297頁；杜繼文等則稱之“名士佛教”，見杜繼文主編《佛教史》，南京：江蘇人民出版社，2008年，第154-155頁。

高僧，可謂是其進入佛教社交圈的最佳捷徑。觀察從最初袁豹不識佛馱跋陀羅，到後來劉道憐禮遇法顯，贊助其建龍華寺，宣揚彌勒信仰，再躍進至由孟顛、褚叔度贊助道場寺譯經事業，足見其對佛事理解與素養已大為提升，而成就此一段不可思議的佛教因緣。

法顯回到中土後，透過西行的法侶寶雲、智嚴，<sup>104</sup> 得與道安、慧遠僧團中北赴長安的慧觀，乃至外來高僧佛馱跋陀羅，層層建立起綿密的關係，從而成就其翻譯經、律的因緣。經過本文的分析，不僅可以發現法顯持《龍華圖》，建龍華寺，由此傳播了彌勒下生思想，影響了南方的彌勒信仰，此後在江左出現傅亮《彌勒讚》等一系列相關作品；而龍華之名廣為風行，如宋明帝有《龍華法願文》，南齊蕭子良有《龍華會記》，均應追溯及法顯攜帶回來的《龍華圖》。然除了這些表面上的影響之外，法顯亟欲翻譯僧律，重視禪觀與戒律，其實也與彌勒信仰息息相關。而這樣的認知，也不僅限於法顯個人，也是東晉十六國致力漢地佛教的中外高僧共同的宏願。

---

<sup>104</sup> 王雪梅《法顯與彌勒信仰》，第 176 頁。

## 附錄：孟顛

## 一、譯經

檀越	時間	地點	譯匠	經典	出處
吳郡內史孟顛 右衛將軍褚叔度	義熙十四年	道場寺	佛馱跋陀羅	《華嚴》前分三萬六千偈	《梁高僧傳·佛馱跋陀羅傳》卷二，《大正藏》第2059號，第50冊第335頁下欄第4行。
吳郡內史孟顛 右衛將軍褚叔度	義熙十四年	道場寺	佛賢（佛大跋陀）	《華嚴經》胡本三萬六千偈六卷《泥洹》、《新無量壽》、《大方等如來藏》、《菩薩十住》、《本業》、《出生無量門持》、《淨六波羅蜜》、《新微密持》、《禪經》、《觀佛三昧經》，凡十一部。	《出三藏記集傳·佛大跋陀傳》卷十四，《大正藏》第2145號，第55冊第104頁上欄第20-27行。

## 二、接賞僧人

檀越	高僧	原因	方式	出處
丹陽 尹孟顛	沮渠 安陽侯	晦志卑身不交人世，常遊塔寺以居士身畢世。出彌勒，觀音二觀經。	深加 賞接	《梁高僧傳·曇無讖傳》卷二，《大正藏》第2059號，第50冊第337頁上欄第15-18行。
會稽太守 平昌孟顛	曇摩密多	於祇洹寺譯出禪經禪法要普賢觀虛空藏觀等，常以禪道教授。或千里諮受四輩，遠近皆號大禪師焉。	深信正 法，以三 寶為己 任。素好 禪味敬 心殷重， 及臨浙 右請與 同遊。	《梁高僧傳·曇摩密多傳》卷三，《大正藏》第2059號，第50冊第343頁上欄第4-9行。
平昌孟顛	曇良耶舍	初止鐘山道林精舍，沙門寶誌崇其禪法。沙門僧含請譯《藥王藥上觀》及無量壽觀，含即筆受。以此二經是轉障之祕術、淨土之洪因，故沈吟嗟味，流通宋國。	承風欽 敬，資給 豐厚。顛 出守會稽 固請不 去。	《梁高僧傳·曇良耶舍傳》卷三，《大正藏》第2059號，第50冊第343頁下欄第16-21行。
平昌孟顛	釋超進	精尋文旨開暢講說，頃之進適姑蘇復弘佛法。	藉甚風 猷，迺遣 使迎接， 安置山 陰靈嘉 寺	《梁高僧傳·釋超進傳》卷七，《大正藏》第2059號，第50冊第374頁中欄第6-9行。
吳興沈演 平昌孟顛	釋慧覽	欽慕道德	為造禪 室於寺	《梁高僧傳·釋慧覽傳》卷十一，《大正藏》第2059號，第50冊第399頁上欄第21行。
郡守平昌 孟顛	釋弘明	元嘉中，郡守平昌孟顛重其真素	要出安 止道樹 精舍	《梁高僧傳·釋弘明傳》卷十二，《大正藏》第2059號，第50冊第408頁上欄第17-18行。

檀越	高僧	原因	方式	出處
太守孟顛 富人陳載	釋僧翼	初出家止廬山寺依慧遠修學。 晚適關中。復師羅什。經律數論。並皆參涉。又誦法華一部。	傾心挹 德贊助 成功	《梁高僧傳·釋僧翼傳》卷十三,《大正藏》第2059號,第50冊第410頁下欄第6-12行。
晉孝武皇帝太傅 會稽王道 孟顛	妙音	博學內外善為文章,每與帝及太傅中朝學士,談論屬文,雅有才致,藉甚有聲	並相敬 信	《比丘尼傳·妙音傳》卷一,《大正藏》第2063號,第50冊第936頁下欄第20-23行。
孟顛	釋慧瓊	履道高潔,不味魚肉。年垂八十,志業彌勤,常衣芻麻,不服綿纈,綱紀寺舍,兼行講說本經	瓊以元 嘉二十 年隨孟 顛之會 稽	《比丘尼傳·釋慧瓊傳》卷二,《大正藏》第2063號,第50冊第938頁中欄第14-22行。
會稽太守 孟顛	曇摩蜜多	會稽太守孟顛。深信真諦。以三寶為己任。素好禪味敬心懇重。	於鄖縣 之山建 立塔寺。	《出三藏記集傳·曇摩蜜多傳》卷十四,《大正藏》第2145號,第55冊第105頁上欄第24-26行。
丹陽 尹孟顛	沮渠安陽 侯	晦志卑身,不交世務,常遊止塔寺,以居士自畢。初出《彌勒》、《觀世音》二《觀經》	亟設供 饌,厚相 優贍	《出三藏記集傳·沮渠安陽侯傳》卷十四,《大正藏》第2145號,第55冊第106頁下欄第7-10行。

## 三、建立塔寺

檀越	高僧	時間	塔寺	出處
會稽太守平昌孟顛	曇摩密多	宋元嘉十年以前	鄞縣之山建立塔寺。	《梁高僧傳·曇摩密多傳》卷三，《大正藏》第 2059 號，第 50 冊第 343 頁上欄第 9 行。《出三藏記集傳·曇摩密多傳》，《大正藏》第 2145 號，第 55 冊第 105 頁上欄第 26 行。
平昌孟顛	釋僧詮		於餘杭立方顯寺	《梁高僧傳·釋僧詮傳》，《大正藏》第 2059 號，第 50 冊第 369 頁下欄第 17-18 行。
郡守孟顛	釋慧達		進適會稽，禮拜鄞塔此塔亦是育王所造，歲久荒蕪，示存基趾。達翹心束想，乃見神光焰發，因是修立龕砌，群鳥無敢棲集。凡近寺側畝漁者，必無所獲，道俗傳感，莫不移信。後郡守孟顛復加開拓。	《梁高僧傳·釋慧達傳》卷七，《大正藏》第 2059 號，第 50 冊第 409 頁下欄第 29 行至第 410 頁第 5 行。
宋會稽內史孟顛			鄞縣古城在句章東三百餘里，昔閩越所都，其靈塔即縣界孝義鄉也。《地誌》云阿育王造八萬四千塔，此之一也。宋會稽內史孟顛修理之。	《明州阿育王山志》卷二，《中國佛寺史志彙刊》第 10 號，第 11 冊第 127 頁上欄第 7-10 行。
郡太守孟顛	曇翼		勅建法華寺，即今天衣寺也	《峨眉山志》《中國佛寺史志彙刊》第 49 號，第 45 冊第 114 頁上欄第 3-4 行。

## 參考文獻

### 原始文獻

- 《中阿含經》六十卷，瞿曇僧伽提婆（鼎盛於 365–384）譯，《大正藏》第 26 號，第 1 冊。
- 《水經注疏》，桑欽（生卒年不詳）撰，酈道元（?-527）注，楊守敬（1839–1915）、熊會貞（1859–1936）疏，段熙仲點校，陳橋驛覆校南京：江蘇古籍出版社，1989 年。
- 《出三藏記集》十五卷，僧祐（445–518）著，《大正藏》第 2145 號，第五十五冊。
- 《全上古三代秦漢三國六朝文》，嚴可均（1762–1843）校輯，北京：中華書局，1991 年。
- 《名僧傳抄》一卷，宗性（1202–1278）1235 年編纂，《卍續藏經》第 1523 號，第 77 冊。
- 《佛祖統紀》五十四卷，志磐（南宋）著，《大正藏》第 2035 號，第 49 冊。
- 《宋元方志叢刊》，于欽纂修，北京：中華書局，1990 年。
- 《宋書》一百卷，沈約（441–513）著，北京：中華書局，1974 年。
- 《法苑珠林》一百卷，道世（?-683）著，《大正藏》第 2122 號，第 53 冊。
- 《法顯傳校注》，法顯（338–423）撰、章巽校註，北京：中華書局，2008 年。
- 《南史》八十卷，李延壽（唐代）撰，楊家駱主編，臺北：鼎文書局，1981 年。
- 《晉書》一百三十卷，房玄齡（579–648）等撰，北京：中華書局，

1974年。

《高僧法顯傳》一卷，法顯（337-422?），《大正藏》第2085號，第51冊。

《高僧傳》十四卷，慧皎（497-554），《大正藏》，第2059號，第50冊。

《陳書》三十六卷，姚察（533-606）、魏徵（580-643）、姚思廉（557-637）合撰，楊家駱主編，臺北：鼎文書局，1980年。

《資治通鑑》二百九十四卷，司馬光（1019-1086）編著，胡三省（1230-1302）音註，北京：古籍出版社，1956年。

《增壹阿含經》五十一卷，瞿曇僧伽提婆（鼎盛於365-384）譯，《大正藏》第125號，第2冊。

《魏書》一百三十一卷，魏收（507-572）撰，謝啟昆（1737-1802）撰，楊家駱主編，臺北：鼎文書局，1980年。

《續高僧傳》三十卷，道宣（596-667）撰，《大正藏》第2060號，第50冊。

《觀世音應驗記三種校註》，董志翹校註，南京：江蘇古籍出版社，2002年。

## 東亞語研究

心淨《關於“梁皇寶懺”》，《佛教文化》2003年第3期，第53-55頁。

木村英一編《慧遠研究·遺文篇》，東京：創文社，1960年。

王永平《劉裕與佛教高僧之交往及其對佛法之獎挹》，《南京曉莊學院學報》2008年第1期，第47-50頁。

王雪梅《法顯與彌勒信仰》，《蘭州學刊》2011年第7期，第173-177頁。

- 王雪梅《彌勒信仰研究》，上海：上海古籍出版社，2016年。
- 王蕊《魏晉南北朝青徐兗地域政局研究》，濟南：齊魯書社，2008年。
- 田餘慶《北府兵始末》，收於氏著《秦漢魏晉史探微》，北京：中華書局，2004年，第328-375頁。
- 任繼愈《中國佛教史》，北京：中國社會科學出版社，1988年。
- 杜繼文主編《佛教史》，南京：江蘇人民出版社，2008年。
- 林伯謙《〈弘明集·檄太山文〉考論》，《師大學報：語言與文學類》第60卷第1期（2015年3月），第82-85頁。
- 林飛飛《劉宋帝王與宗教關係研究》，天津：南開大學專門史博士論文，2013年。
- 夏增民《儒學傳播與漢魏六朝文化變遷》，上海：復旦大學中國古代史博士論文，2007年。
- 夏毅輝《“不依國主，則法事難立”質疑》，《求索》2003年第1期，第215-217頁。
- 宮川尚志《六朝史研究·宗教篇》，京都：平樂寺書店，1977年。
- 宿白《中國石窟寺研究》，北京：文物出版社，1996年。
- 張子開《念佛、淨土觀念與早期禪宗彌勒信仰》，《宗教學研究》2006年第4期，第82-89頁。
- 張弓《漢唐佛寺文化史》上，北京：中國社會科學出版社，1997年。
- 張文良《彌勒信仰述評》，中國人民大學哲學系1990年碩士論文，收於《中國佛教學術論典》，高雄縣：佛光山文化事業公司，2001年。
- 張偉然《湖北歷史文化地理研究》，武漢：湖北教育出版社，2000年。
- 盛蕙《三部僧尼傳所見東晉南朝佛教傳播及分佈》，見《南京曉莊學院學報》2013年第2期，第20-25頁。

- 許展飛、陳長琦《東晉荊州佛教崛起原因考》，《學術研究》2008年第4期，第157-158頁。
- 陳金華《法顯登廬峰會慧遠考》，發表於“法顯國際研討會”，山西：五臺山東方佛教文化研究院主辦，2017年3月25-29日。
- 湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，武漢：武漢大學出版社，2008年。
- 楊維中《東晉時期荊州佛寺考》，讀取於2017年2月28日，  
<http://www.fjdh.cn/wumin/2010/03/06430699875.html>
- 溫玉成《青州佛教造像考察記》，讀取於2017年6月30日，  
<https://www.douban.com/group/topic/8207338/>
- 劉苑如《三靈眷屬：劉裕西征的神、聖地景書寫與解讀》，收於劉石吉、楊雅惠、張錦忠、王儀君主編《旅遊文學與地景書寫》，高雄：中山大學出版社，2013年，第29-70頁。
- 劉苑如《故事的再生——法顯從求法到傳法的傳記敘述研究》，收於劉苑如主編《桃之宴：京都桃會與漢學新詮》，臺北：新文豐出版公司，2014年，第231-239頁。
- 劉苑如《涉遠與歸返：法顯求法的行旅敘述》，收於劉苑如《朝向生活世界的文學詮釋——六朝宗教敘述的身體實踐與空間書寫》，臺北：新文豐出版公司，2010年，第81-127頁。
- 嚴耕望《魏晉南北朝佛教地理稿》，上海：上海古籍出版社，2007年。
- 饒宗頤《早期青州城與佛教的因緣》，《中國史研究》2001年第3期，第49-53頁。