

《慧光墓誌》所見北朝戒律學的展開

陳志遠

摘要：《慧光墓誌》出土於 2002 年，今藏河北墨香閣。墓誌提供了北朝戒律學興起的一些關鍵線索。誌文明確記載慧光卒於 538 年，由此推算其早年與佛陀禪師的會面的地點在平城而非洛陽。這也是北朝《四分律》興起的中心。慧光對《四分律》學的貢獻在於他參考諸部廣律，撰作律疏，不久以後《四分律》取代了從南朝傳來的《摩訶僧祇律》，成為北朝戒律學的主流。誌文還提到慧光為孝靜帝“戒師”，結合《續高僧傳》所載僧達為孝靜帝授菩薩戒之事，師徒二人兩度為菩薩戒師的現象，體現了北朝僧界對南朝文化的熱切模仿。

關鍵詞：慧光、《四分律》、義疏、菩薩戒、梁武帝

在北朝戒律學史上，慧光(468–538)無疑是一位重要人物。慧光是北朝末期《四分律》的大師。弟子之中名家輩出，並相繼出任魏齊之際最高級別的僧官，對北朝隋唐時期的律學和僧團建設影響極為深遠。近年慧光墓誌的出土，澄清了《續高僧傳》¹記載的許多模糊與矛盾之處，並且提供了慧光曾為孝靜帝(524–552)菩薩戒師這一僧傳失載的重要細節。借助這一新出文獻，結合傳世史料，可以進一步討論北朝律學史上的一些重大問題。

一、《慧光墓誌》的發現及錄文

《慧光墓誌》原石今藏河北墨香閣，係藏家2002年購入，出土時間當在此前不久。翌年，《書法家》雜誌上公佈了圖版²，此後迅速引起學界的關注，有幾位學者對這方墓誌進行了錄文，並做了討論³。

¹ 《續高僧傳》有三十卷、三十一卷和四十卷之別，參見陳垣《中國佛教史籍概論》，《明季滇黔佛教考（外宗教史論著八種）》，石家莊：河北教育出版社，2000年，第727–728頁。本文所引點校本（郭紹林點校《續高僧傳》，北京：中華書局，2014年）卷數與《大正藏》底本高麗再雕本的分卷不同，請注意。

² 趙生泉《昭玄法師墓誌》，《書法家》2003年第3期，第61–65頁。

³ 趙立春《鄴城地區新發現的慧光法師資料》，《中原文物》2006年第1期，第69–76頁。趙文最先發表，但錄文和解讀錯謬較多，又有幾篇文章對錄文進行訂補：趙陽陽《〈魏故昭玄沙門大統墓誌銘〉錄文校補》，《文教資料》2006年12月號，第58–59頁。溫玉成《關於〈鄴城地區新發現的慧光法師資料〉的意見》，《中原文物》2006年第6期，第17頁。此外，討論這方墓誌的論文還有趙超《慧光法師墓誌與唐邕刻經》，《北朝摩崖刻經研究（三）》，山東省石刻藝術博物館、河北省邯鄲市文物局編，呼和浩特：內蒙古人民出版社，2006年，第84–92頁；張金耀《新出北朝慧光法師墓誌雜考》，《朱東潤先生誕辰一百一十周年紀念論文集》，復旦大學中文系編，上海：上海古籍出版社，2006年，第443–451頁。趙生泉《東魏〈慧光墓誌〉考》，《文物春秋》2009年第5期，第41–47頁。佛教史學者注意到這方墓誌並做錄文考證的有：楊維中《中國唯識宗通史》，南京：鳳凰出版社，2008年，第53–58頁。聖凱《地論學派的傳承》，賴永海主編《中國佛教通史》，南京：江蘇人民出版社，2010年，第294–302頁。

筆者 2014 年春在羅新、葉焯兩位老師主持的墨香閣墓誌會讀班上獲知此方墓誌，參照之前幾位學者的錄文，重新校訂錄文如下：

01 魏故昭玄沙門大統墓誌銘 /

02 法師字慧光，俗姓楊氏，中山盧奴人也。道性出自天然，悟玄彰于 /

03 龔歲。童齡踐法，栖心妙境，奉禁持律，猶護明珠，戒行冰潔，若茲水 /

04 玉。而每巖栖谷隱，禪誦頤性，栖林漱沼，味道為業。幽衿与妙理雙明， /

05 悟玄共冲旨俱遠。十二幽宗靡不苞究，三藏秘義罔不該攬。內外 /

06 敷演，法音滿世，凡在輪下，咸成正首。是使寰中義士，望玄風而雲 /

07 馳，日下緇英，尋妙響而影萃。德音隨年而弥高，聲價与運而俞美。 /

08 德標緇林之中，望盖□儒之上。故能仰簡 帝心，請為戒師。綱紀 /

09 緇徒，動成物軌。清直之操，金石未足御其堅，秉理弗虧，威形莫能 /

10 易其志。是使慧水濁而更清，道綱翳而復顯。雖安肇業盛秦鄉，生 /

11 觀名播宋域，准德方仁，豈云加也。宜延遐算，永茲法猷，而遷變理 /

12 恒，終同生滅。春秋七十，寢疾不救，以元象元年歲次戊午三月庚 /

13 申朔十四日癸酉，在於鄴京大覺寺□□□世。靈山喪寶，法宇摧 /

14 梁。門徒崩號，痛結羅樹，緇白悲戀，泣等熙□。於

是 天子哀至德 /

15 之長淪，悼靈音之不永，乃遣黃門侍郎賈思同宣旨弔慰，賜贈 /

16 齋施、墓夫，悉踰恆式，所謂善始令終，存亡佩寵者也。十七日丙子， /

17 道俗虔送，遷窆於豹祠之西南。四部望高墳而殞涕，學徒撫幽泉 /

18 而長悲。徘徊顧慕，莫之能返，乃相與刊之玄石，永茲泉堂，庶靈音 /

19 妙趣，千載而弗朽。其辭曰： /

20 寥寥玄門，寔誕伊彥，高排世網，超昇物先。贊幽扣微，無籍不練，體 /

21 明三空，神鑒七見。光詮淵猷，敷闡沖則，群盲啓悟，迷徒曉或。无名 /

22 其能，焉測其德，化備當世，聲周遠國。道懋曩哲，德逾時賢，高步紫 /

23 閣，談幽語玄。網紀緇眾，芳響流傳，皇衿降眷，朝任祇虔。業也難 /

24 留，遷光掩輝，緇林摧柯，法網禘維。玄素同泣，匠徒齊悲，敬刊玄石， /

25 勒銘題徽。 /

二、慧光事蹟考

(一) 卒年為東魏元象元年(538)

我們先從慧光的卒年說起。《續高僧傳·慧光傳》只說他“奄化於鄴城大覺寺，春秋七十矣”⁴，未言卒年。墓誌發現以前，中外學者根據《續高僧傳》的記載，做了各種考證。通常是根據《續高僧

傳·靈裕傳》“年始登冠，聞慧光律師英猷鄴下，即往歸稟，會已歿世，才經七日”這條記載，靈裕卒於隋大業元年(605)，年八十八⁵，由此推算，慧光的卒年是東魏天平四年(537)，生於北魏獻文帝皇興二年(468)⁶。

牧田諦亮對靈裕見到慧光時的年歲做了一點修正。立說的依據是常盤大定在大正十年(1921)踏查河南寶山靈泉寺時發現了靈裕弟子海雲撰於貞觀六年(632)的《大法師行記》⁷。《行記》中提到靈裕“二十有一，南遊鄴京”⁸，因此慧光示寂之年，靈裕年二十一，而非二十。諏訪義純也同意牧田先生的看法，這樣就把慧光的生卒年都往後推了一年，即469-538年⁹。

⁴ 《續高僧傳》卷二二《慧光傳》，郭紹林點校《續高僧傳》，北京：中華書局，2014年，第823頁。

⁵ 《續高僧傳》(前揭)卷九《靈裕傳》，第310頁和第315頁。

⁶ 柳田聖山《初期禪宗史書の研究》，京都：法藏館，1967年，第25頁。木村清孝《初期中國華嚴思想の研究》，東京：春秋社，1977年，第36頁。冉雲華《敦煌文獻與僧稠的禪法》，氏著《中國禪學研究論集》，臺北：東初出版社，1990年，第57頁。溫金玉《中國律學源流》，《中華佛學學報》1999年第12期，第133頁。

⁷ 常盤大定《支那佛教史蹟》，東京：金尾文淵堂，1923年，第230-253頁。拓本現存京都大學人文科學研究所，編號 tou0016x，2020年7月30日讀取，http://kanji.zinbun.kyoto-u.ac.jp/db-machine/imgsrv/takuhon/type_a/html/tou0016x.html。

⁸ 據牧田諦亮的介紹，《支那佛教史蹟評解》卷三據拓本錄文，誤讀較多，當參考清嘉慶二十四年(1819)編修之《安陽縣金石錄》卷三。參見《石刻史料新編》第一輯第18冊，臺北：新文豐出版公司，1977年，第13840頁上至第13843頁下。董誥編《全唐文》卷九〇四(北京：中華書局，1983年，第9435頁下至第9437頁上)收錄此文，闕字情況與《安陽縣金石錄》完全相同，當是轉抄《安陽縣金石錄》。最新的錄文參見王振國、賀志軍《“大法師行記碑”校稿跋》，《石經研究》第一輯，北京：北京燕山出版社，2016年，第143-163頁。

⁹ 牧田諦亮《寶山寺靈裕について》，《東方學報》36(1964): 1-47。收入氏著《中國仏教史研究》卷一，京都：大東出版社，1981年，第237-270頁，特別是260頁注4。諏訪義純也同意這個看法，氏著《中國中世仏教史研究》，京都：大東出版社，1988年，第208頁注7。

墓誌出土以後，誌文明確說：慧光“春秋七十，寢疾不救，以元象元年歲次戊午三月庚申朔十四日癸酉，在於鄴京大覺寺”。元象元年即公元 538 年，進一步證實了牧田、諏訪兩位學者的推斷。也就是說，慧光圓寂時還是東魏孝靜帝在位，因此道宣記載多次提到慧光活躍於魏末齊初，《續高僧傳》的標題“齊鄴下大覺寺釋慧光”都是不準確的。

但這個結論若要成立，還需解決史料中存在的兩個疑點。第一，陳金華指出，僧人智閏在二十歲離開曇遵（出生於 476 後，卒於 560 後），轉師慧光，研習《四分律》。其人卒於大業十年（614），年七十五。則北齊天保十年（559）之時慧光仍然在世¹⁰。第二，《續高僧傳》記載慧光十二、三歲時在洛陽遇到佛陀禪師（生卒年不詳），如果此事發生在孝文帝（467–499）遷都以後，那麼慧光的卒年應該一定在進入北齊以後。

先解釋第一個問題。《續高僧傳·智閏傳》云：

承鄴下盛宗佛法，十統鬱興。……年始二十，便趨遠詣。會遵統開弘《十地》，即從服業。……晚學《華嚴》、《涅槃》，咸增榮顯。又聽光統《四分》，領受文言。¹¹

智閏二十歲時是北齊天保十年（559），此時鄴城“十統鬱興”，是指天保年間設立十位僧統之事。《續高僧傳·法上傳》云：“初天保之

¹⁰ Jinhua Chen, *Monks and Monarchs, Kinship and Kingship*, Kyoto: Scuola Italiana di Studi sull'Asia Orientale, 2002, pp. 25–27, fn. 41.

¹¹ 《續高僧傳》卷一〇《智閏傳》，第 342 頁。

¹² 《續高僧傳》卷八《法上傳》，第 263 頁。

¹³ 《續高僧傳》卷八《法上傳》，第 261 頁。

中，國置十統。有司聞奏，事須甄異。文宣(526-559)乃手注狀云，上法師可為大統，餘為通統。”¹² 就是說，“十統”的首席是慧光的弟子法上。本傳說他“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，而上綱領將四十年”¹³。有學者指出，法上從慧光死後的538年開始接任都僧統一職，直到北周滅齊的577年，正好39年，將近40年¹⁴。換句話說，法上為都僧統時，慧光已然卒世。

另外，智閏(540-614)學習《四分律》的時間不是二十歲，因為傳文上一句說，“晚學《華嚴》、《涅槃》”，一般理解是指晚年，那時慧光不可能仍然在世。因此筆者認為“聽光統《四分》”的意思不是聽慧光本人講《四分律》，而是聽慧光一系的弟子講慧光所作《四分律》注疏。因此，智閏到鄴城見到的是慧光的一眾弟子，而非慧光本人。

(二) 初遇佛陀禪師在平城

第二個疑問尤其容易引起誤解，筆者認為這是道宣《續高僧傳》記載失誤所致。關於慧光早年遇到佛陀禪師的經歷，《續高僧傳·慧光傳》開頭說：

釋慧光，姓楊氏，定州盧人也。年十三，隨父入洛。四月八日，往佛陀禪師所，從受三歸。陀異其眼光外射如焰，深惟必有奇操也，苦邀留之，且令誦經。光執卷覽文，曾若昔習。旁通博義，窮諸幽理。兼以劇談譎詭，態出新奇，變動物情，時談逸口。至夏末，度而出家。”

¹⁴ 前揭趙立春《鄴城地區新發現的慧光法師資料》，第74頁。

先說明一點，慧光的籍貫，諸本或作“定州盧人”，或作“定州長盧人”，皆誤。點校本校勘記引《魏書·地形志》，認為當作“定州盧奴縣”¹⁵。誌文云：“中山盧奴人”，才是正確的。前引海雲撰《大法師行記》亦云：“光律師俗姓楊，盧奴人也”¹⁶，可為旁證。

佛陀禪師有時也寫作“跋陁”，是少林寺的首任寺主¹⁷。《續高僧傳·佛陀傳》記載慧光遇到佛陀禪師，敘述有些不同。傳文先敘佛陀禪師本中天竺人，與學友共修不得證果，“因從之遊歷諸國，遂至魏北臺之恒安焉。時值孝文敬隆誠至，別設禪林。鑿石為龕，結徒定念。……後隨帝南遷，定都伊洛，復設靜院，敕以處之。而性愛幽棲，林穀是托。屢往嵩岳，高謝人世。有敕就少室山為之造寺，今之少林是也”。也就是說，佛陀禪師是先到北魏的都城平城，後隨孝文帝遷都到洛陽的。在孝文帝為之建造少林寺以後：

（佛陀禪師）時又入洛，將度有緣。沙門慧光年立十二，在天門街井欄上，反蹋蹠墻，一連五百，眾人喧競，異而觀之。佛陀因見怪曰：“此小兒世戲有工，道業亦應無昧。”意欲引度，權以杖打頭，聲響清徹。既善聲論，知堪法器。乃問：“能出家不？”光曰：“固其本懷耳。”遂度之。解冠終古，具如別傳¹⁸。

這裏說慧光見到佛陀禪師時十二歲，與《慧光傳》所記十三歲差了一歲。但無論哪種記載，從墓誌所提供的生卒年份推算，時為480

¹⁵ 《續高僧傳》卷二二《慧光傳》，第821頁，第825頁校勘記2。

¹⁶ 《安陽縣金石錄》卷三，《石刻史料新編》第一輯第18冊，臺北：新文豐出版公司，1977年，第13840頁下。

¹⁷ 為了避免與佛教的創立者佛陀混淆，本文不避繁瑣，凡正文中提及北魏時期天竺僧人佛陀之處，均稱佛陀禪師。

¹⁸ 《續高僧傳》卷一六《佛陀傳》，第564頁。

年或 481 年，即北魏孝文帝太和四年或五年，都在遷洛以前。

以往學者論及這段史事，便產生各種猜測，有的將慧光的卒年推算得過晚，有的則建議將少林寺的建寺時間提前，還有的認為慧光早年在佛陀禪師門下出家的軼事或為傳聞不實之辭¹⁹。現在有墓誌出土，慧光生卒年份再無可疑。還有學者認為撰《皇唐嵩岳少林寺碑》²⁰和《嵩岳少林寺新造廚庫記》記載少林寺建寺緣起，僅言“太和中”，不言具體年份，因而懷疑少林寺可能在孝文帝遷都洛陽以前已經開始修建了。

一般認為少林寺建於太和十九年或二十年，此說雖然廣為流行，卻很少檢討此說的史料依據。《魏書·釋老志》云：“十九年四月，帝幸徐州白塔寺。”憶念彭城義學僧人道登。道登太和二十年卒，帝頒詔優恤。下文云：“又有西域沙門名跋陀，有道業，深為高祖所敬信。詔於少室山陰，立少林寺而居之，公給衣供。二十一年五月，詔曰云云。”²¹《釋老志》的體例基本是按時間順序排比與佛教有關的大事和詔敕，建立少林寺一事既然插在太和十九年和二十一年之間，那麼可以說，少林寺之肇建大致便在此時。此外，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》云：“後魏孝文皇帝自代徙都洛陽，於少室山北造少林伽藍，……其西臺最為秀麗，即菩提流支譯經處，又是跋陀禪師宴坐之所，見有遺身之塔”²²，也證明少林寺始建的時間在太和十八年（494）遷洛以後。

¹⁹ 前揭趙立春《鄴城地區新發現的慧光法師資料》，第 74-75 頁所引諸說。

²⁰ 關於《皇唐嵩岳少林寺碑》的著錄、存廢情況及研究史，參見礪波護著，韓昇、劉建英譯《隋唐佛教文化》第五章《嵩岳少林寺碑考》，上海：上海古籍出版社，2004 年，第 117-146 頁。

²¹ 《魏書》卷一四《釋老志》，北京：中華書局，1974 年，第 3040 頁。

²² 慧立、彥棕著；孫毓棠、謝方點校《大慈恩寺三藏法師傳》卷九，北京：中華書局，2000 年，第 206 頁。

因此，筆者認為慧光初遇佛陀禪師，從受三歸，敘述之差謬不在其時，而在其地。道宣蓋因不知慧光卒年，從而疏忽了慧光十二（三）歲時，北魏建都尚平在平城的事實。這裏不妨做一大膽的猜想，很可能道宣所掌握的史源記載是慧光“隨父入都”，於是他想當然地將這裏的“都”當成了北魏後來的都城洛陽。在《慧光傳》裏，按照時間順序，慧光初到洛陽遇佛陀禪師出家，然後回本鄉受具足戒，又回到洛陽，粗看並無不合；但到了《佛陀傳》，佛陀禪師從天竺“遊歷諸國”，從西域來到平城，孝文帝為他“別設禪林，鑿石為龕，結徒定念”。在這樣隆重的禮遇之下，直到太和十八年（494）孝文帝遷都，他也不必要，也不太可能遊化洛陽。佛陀禪師隨孝文帝遷都後，本來在城中設靜院處之，而他“屢往嵩岳，高謝人世”，這才在少室山興建少林。至此，敘述的邏輯非常連貫。但為了接上佛陀禪師在洛陽邂逅慧光的事，史文在這裏加入了一句“時又入洛，將度有緣”，而忘了慧光十二歲時的敘事應早在遷洛之前。

而一旦將故事發生的地點改在平城，事件的邏輯便全部理順了。實際上，史家處理原始史料時，類似的事情極易發生，這裏不妨舉一條材料。前文談到裴浚撰《皇唐嵩岳少林碑》，其中也敘及佛陀禪師來華和少林寺建寺緣起，其文云：

沙門跋陀者，天竺人也。……緬自西域，來游國都。孝文屈黃屋之尊，申緇林之敬。太和中，詔有司於此寺處之²³。

這裏的敘述完全略去了佛陀（跋陀）先到平城，後遷洛陽的史實，而僅以“國都”籠統言之。如果不加深考，很容易把北魏早期的“代

²³ 前揭礪波護《隋唐佛教文化》，第136頁。

都”誤認為是太和十八年以後之“洛都”。

因此，筆者認為慧光初遇佛陀禪師的地點不在洛陽，而在平城。

三、《四分律》學的興起

慧光是北朝《四分律》學肇興的關鍵人物，慧光學習戒律的經過，可以折射出北朝戒律復興運動的許多有趣的現象。

慧光被佛陀禪師度化出家以後，表現出卓越的講經才能，傳文說他“辭既清靡，理亦高華”。佛陀禪師對此頗懷疑慮，由此改變了傳授方式：

陀曰：此沙彌非常人也。若受大戒，宜先聽律。律是慧基，非智不奉。若初依經論，必輕戒網。邪見滅法，障道之元。由是因循，多授律檢。先是《四分》未廣宣通。有道覆律師創開此部，制疏六卷。但是科文，至於提舉宏宗，無聞於世。故光之所學，惟據口傳²⁴。

這裏最值得注意的是慧光從佛陀禪師那裏學習的是道覆一系的《四分律》，此律當時尚不流行。《四分律》是罽賓僧人佛陀耶舍（生卒年不詳）於後秦弘始十二年（410）在長安譯出²⁵，但此後影響頗為有限。道宣以為“赤髭論主（佛陀耶舍）初乃誦傳，未展談授，尋還異域。此方學侶，竟絕維持”²⁶。就是說，《四分律》學在很長一段時間沒有開展，是由於翻譯者沒有同時講授。從下文的討論可知，

²⁴ 《續高僧傳》卷二二《慧光傳》，第 821-822 頁。

²⁵ 蘇晉仁、蕭煉子點校《出三藏記集》卷三，北京：中華書局，1995 年，第 118 頁。

²⁶ 《續高僧傳》卷二三《明律篇論》，第 885 頁。

北魏末期《四分律》學的興起，正與律本注釋、講授的發達有密切關係，道宣這個觀察是符合事實的。

北朝僧團所奉持的戒律是《摩訶僧祇律》。《魏書·釋老志》云法顯攜回，與佛陀跋陀羅(359–429)共同改定，“謂之《僧祇律》，大備於前，為今沙門所持受”²⁷。魏收(507–572)《釋老志》作於齊初，但這條反映是當是北魏早期的情況。《摩訶僧祇律》是怎樣從南方傳到北方的？《高僧傳·志道傳》云：

釋志道，姓任，河內人。性溫謹，十七出家止靈曜寺。……先時魏虜滅佛法，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。偽國僧禁獲全，道之力也。後還京邑。王奂出鎮湘州，攜與同遊。以永明二年卒於湘土，春秋七十有三²⁸。

我們知道，南朝主要流行的戒律是羅什(344–413)在關中所譯的《十誦律》，但《摩訶僧祇律》之譯出在晉宋之際，此後一段時期內，還有一定影響。最顯著的事例便是元嘉初年的祇洹寺踞食論爭，因為《僧祇律》的理解不同，引起牽動僧俗朝野的大討論²⁹。

史不言志道(412–484)傳到北方的是何種戒律，但北魏五個州的僧人集體學習南方傳來的戒法，這是北魏早期戒律史上的一件大事。如果考慮到後來北朝《僧祇律》的流行，志道所傳大概就是《摩訶僧

²⁷ 《魏書》卷一一四《釋老志》，第3031頁。

²⁸ 湯用彤校注《高僧傳》卷一一《志道傳》，北京：中華書局，1992年，第435頁。

²⁹ 關於踞食論爭的始末及其與《摩訶僧祇律》的關係，參見吉川忠夫《關於踞食論爭》，王啟發譯《六朝精神史研究》，南京：江蘇人民出版社，2010年，第115–127頁；拙文《祇洹寺踞食論爭再考》，《中國中古史研究》第五卷，上海：中西書局，2015年，第38–54頁。

祇律》。志道出家受戒是在元嘉初年，正是《僧祇律》在南朝最為流行的時代。

到了孝文帝時期，《僧祇律》一統天下的局面開始改變。道宣在《續高僧傳·明律篇論》裏講得很清楚：

自初開律釋，師號法聰，元魏孝文，北臺揚緒，口以傳授，時所榮之。沙門道覆，即紹聰緒，贊疏六卷，但是長科。至於義舉，未聞於世。斯時釋侶，道味猶淳，言行相承，隨聞奉用，專務棲隱，不暇旁求。魏末齊初，慧光宅世，宗匠跋陀，師表弘理。再造文疏，廣分衢術。學聲學望，連布若雲峰；行光德光，榮曜齊日月。每一披闡，坐列千僧，競鼓清言，人分異辯。勒成卷帙，通號命家。然光初稟定宗，後師法律，軌儀大聖，徽猷具焉。所以世美斯人，行解相冠，誠有徒矣³⁰。

開創《四分律》注釋之風的法聰，他為世所重的原因在於曾對孝文帝口授戒律，因而聲名鵲起。弘傳《四分律》的最早記錄是在北魏遷都以前的舊都平城。結合上文的討論，慧光早年在平城遇到佛陀禪師，從之學習“法聰一道覆”一系的《四分律》，就變得順理成章。

此外，道宣還指出慧光對法聰（生卒年不詳）、道覆（生卒年不詳）《四分律》的發展，在於廣收博采，製成篇幅較大的律疏。對照《續高僧傳》慧光本傳，可以看得更清楚。

及年登冠肇，學行略周。嘗聞言不通華，登戒便阻。乃往本鄉進受具足。博聽律部，隨文奉行。四夏將登，講《僧

³⁰ 《續高僧傳》卷二三《明律篇論》，第886頁。

祇律》。初以唱高和寡，詞理精玄，漸染津流。未（筆者案：疑當作“末”）遂聽徒雲合，光知學功之所致也，義須廣周群部，乃從辦公參學經論，聽說之美，聲揚趙郡。後入洛京，搜揚新異，南北音字，通貫幽微，悉為心計之勞，事須文記，乃方事紙筆，綴述所聞，兼以意量，參互銷釋³¹。

“通華”大概是諷誦通利，言辭華美的意思，和前文“辭既清靡，理亦高華”的所指大致相同。他十分重視律文的宣講闡發，因此回到原籍中山郡受具足戒。以早年學習《四分律》的經歷，受具以後卻講解《僧祇律》，恰恰可以窺見當時北朝平城以外，地方上仍然流行後者。

慧光改變了前此“隨聞奉用，不暇旁求”的慣例，而“廣周群部”，開啟了此後一段時期內律學研習的風氣。例如，前文提到的慧光弟子靈裕從法上受具足戒，“即誦《四分》、《僧祇》二戒，自寫其文。八日之中，書誦俱了”³²。隋代慧蕭（568–640）“開皇初遊學鄴城，博綜經律。乃貫練眾部，偏宗《四分》”³³。玄鏡（生卒年不詳）“《四分》一律，文義精通，不樂闡揚。恒尋異部，激發違順。品章廢立，有神彩焉”³⁴。

不僅如此，隨著見聞的增多，慧光還把口傳的眾家說法落在紙面，形成了義疏。根據《四分律刪繁補闕行事鈔》的記載，道宣曾經參考過“光律師，兩度出疏”³⁵。元照（1048–1116）《四分律行事

³¹ 《續高僧傳》卷二二《慧光傳》，第822頁。

³² 《續高僧傳》卷九《靈裕傳》，第310頁。

³³ 《續高僧傳》卷二二《慧蕭傳》，第868頁。

³⁴ 《續高僧傳》卷二八《玄鏡傳》，第1114頁。

³⁵ 《四分律刪繁補闕行事鈔》卷一，《大正藏》編號1804，第40冊，第3頁下欄第2行。

鈔資持記》解釋說，“光依（道）覆學，初製疏十卷，後裁為四卷，故云兩出。”³⁶此外，日本鎌倉時代凝然大德（1240–1321）的《八宗綱要》還說，“四分律藏翻譯已來，諸師制疏二十家，然取要言之，不過三疏；慧光律師《略疏》四卷，相部律師《中疏》試卷，智首（567–635）律師《廣疏》二十卷”³⁷。可見慧光的律疏在唐初和此後一段時期內仍有重要影響³⁸。

但慧光之撰寫律疏偏離了佛陀禪師的期待，《續高僧傳》有這樣一段敘述：

陀以他日密睹文言，乃呼而告曰：“吾之度子，望傳果向於心耳，何乃區區方事世語乎？今觀神器已成，可為高明法師矣，道務非子分也，如何自累？”因而流涕³⁹。

這裏最為緊要的一句是“望傳果向於心”。“果向”是指小乘佛教修行中的四向四果，要實現這樣的修行境界，佛陀禪師推重的是禪家“以心傳心”的教法。敦煌遺書 P. 3559 有“先德集於雙峰山各談玄理十二”，其中佛陀禪師的觀點是“至理無言，聖心無礙”⁴⁰。

相比起來，慧光入洛以後“搜揚新異，綴述所聞”的種種做法，與佛陀禪師的教法大異其趣。佛陀禪師對慧光之成為“高明法師”，

³⁶ 《四分律行事鈔資持記》卷一，《大正藏》編號 1804，第 40 冊，第 176 頁下欄第 21–22 行。

³⁷ 凝然著，鎌田茂雄日譯，關世謙中譯《八宗綱要》，臺北：佛光文化事業有限公司，1985 年，第 114 頁。

³⁸ 慧光的律學著作今皆散佚，只在《行事鈔》中偶有引述。另外通過元照《行事鈔資持記》的解釋，可知道宣泛稱的“古師云”有時是指慧光。其作品今僅存《華嚴經義記》一卷，收入《大正藏·古逸部》編號 2756，第 85 冊。

³⁹ 《續高僧傳》卷二二《慧光傳》，第 822 頁。

⁴⁰ 前揭冉雲華《敦煌文獻和僧稠禪法》，第 60 頁。

是頗為惋惜的。從禪定到學律，最終成為兼通經論的法師，其中還有一個人物是“辯公”。趙生泉指出，此人很可能就是宣武帝正始五年（508）菩提流支（活躍於 508–535 年）譯《十地經論》時的筆受僧辯⁴¹。慧光日後能夠參與《十地經論》的翻譯，傳文說他“時預沾其席，以素習方言，通其兩諍。取捨由悟，綱領存焉”⁴²。可能更多是借重了僧辯（生卒年不詳）的關係。

考證的結論是，慧光早年在平城遇到印度僧人佛陀禪師，因為地利之便，得以與聞當時尚未流行的《四分律》。他重視經律的講說，一度離開佛陀禪師，回到原籍受具足戒，學習了北朝當時仍占統治地位的《摩訶僧祇律》。後來的講學生涯中，他廣參群部，進行諸部廣律的比較，並參考經論，形成了篇幅較長的義疏。最終由於僧辯的關係，參與菩提流支的譯場，學到當時最為先進的《十地經論》。至此他一身挽合了禪師、律師、法師三系傳承，中間經歷了幾次轉換。

此後，東魏、北齊兩代的最高僧官均由慧光弟子擔任，因此《四分律》開始取代原先舊有的《摩訶僧祇律》。最為典型的例子便是隋開皇年間慧光的再傳弟子洪遵（530–608）在關中宣講《四分律》的事蹟。《續高僧傳·洪遵傳》云：

先是關內素奉《僧祇》，習俗生常，惡聞異學。乍講《四分》，人聽全稀。還是東川，贊擊成務。遵欲廣流法味，理任權機，乃旦剖《法華》，晚揚法正，來為開經，說為通律。屢停炎澳，漸致附宗，開導《四分》，一人而已，迄至於今，《僧

⁴¹ 《續高僧傳》卷一《菩提流支傳》云：“宣武皇帝命章一日，親對筆受。然後方付沙門僧辯等，訖盡論文。”第 15 頁。趙生泉《東魏慧光墓誌考》，第 44 頁。

⁴² 《續高僧傳》卷二二《慧光傳》，第 822 頁。

祇》絕唱⁴³。

《四分》之所以能取代《僧祇》，除了借助僧官系統背後國家權力的強力推動，慧光援引義學入律，形成“義周群部”的解釋傳統也是重要的因素。

四、菩薩戒的北傳及推論

(一) 慧光為孝靜帝菩薩戒師

誌文云：“故能仰簡帝心，請為戒師。”這裏所說的東魏孝靜帝(524–552)，作為優婆塞，所受的戒可能是在家者的五戒，也可能是出家、在家通用的菩薩戒。

“五戒”是指不犯殺、盜、邪淫、妄語、飲酒五種惡行，在漢地傳播的時間較早，最晚至東晉郗超(336–378)作《奉法要》，已經明確地列舉了在家信徒三皈、五戒的基本內容⁴⁴。劉宋元嘉時期，僧人法瑗(409–489)被宋文帝(407–453)敕，“為南平穆王鑠五戒師”⁴⁵。

菩薩戒是大乘菩薩行的修行者特有的戒法，為在家和出家信徒所共同遵奉。其內容包括律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒，即所謂“三聚淨戒”。律儀戒是指信徒所受聲聞戒，對出家人來說是僧尼的具足戒，對在家人則指五戒。攝善法戒包括早期大乘佛教提倡的“十善”，

⁴³ 《續高僧傳》卷二二《洪遵傳》，第840頁。

⁴⁴ 《奉法要》的注釋參見牧田諦亮編《弘明集研究》，京都：京都大學人文科學研究所，1975年，第699–724頁。許理和著，李四龍、裴勇等譯《佛教征服中國》，南京：江蘇人民出版社，1998年，第219頁。

⁴⁵ 《高僧傳》卷八《法瑗傳》，第313頁。

饒益有情戒有十一種。大體後兩者都是積極踐行利益他人的行為，與聲聞戒所包含的一系列禁止的行為性質不同⁴⁶。

關於菩薩戒興起和傳播的歷史，根據船山徹先生的研究，菩薩戒是在印度瑜伽行派的修行者中成立，漢地受菩薩戒的最早案例是5世紀初北涼僧人曇無讖(385–433)的弟子道進(亦作“法進”，生卒年不詳)。劉宋初年這一實踐影響到南方，最終被皇室所接受⁴⁷。論述菩薩戒的經典在早期主要是曇無讖譯《菩薩地持經》，劉宋求那跋摩(367–431)譯《菩薩善戒經》，以及玄奘(602–664)譯《瑜伽師地論·菩薩地·戒品》，三經屬同本異譯，並有梵文本存世。除此之外，還產生了宣說菩薩戒思想的一系列偽經如《菩薩瓔珞本願經》、《梵網經》等。

六朝末期直至隋唐時期，皇帝受菩薩戒的例子屢屢可見，最著名的是梁武帝天監十八年(519)受菩薩戒，作為儀式的準備工作，武帝綜合各家學說，撰成《(在家)出家人受菩薩戒法》。今出家人受戒的部分見於敦煌遺書P.2196，歷來為學界所重視⁴⁸。此後智顛(538–597)為陳、隋兩代皇族的菩薩戒師，法藏(643–712)為唐中宗(656–710)、睿宗(662–716)的菩薩戒師。

筆者傾向認為誌文所說的“戒師”是菩薩戒師，而非五戒師，出

⁴⁶ 關於菩薩戒的基本內涵，參見聖嚴《菩薩戒指要》，新北：法鼓文化股份有限公司，1999年；船山徹《大乘戒》，《大乘仏教の實踐》第七章，東京：春秋社，2011年，第206–240頁。

⁴⁷ 船山徹《六朝時代における菩薩戒の受容過程－劉宋・南齊期を中心に》，《東方學報》67(1995): 1–135。

⁴⁸ 關於這件寫本內容的討論，參見土橋秀高《戒律の研究》，京都：永田文昌堂，1982年，第832–886頁。諏訪義純《中國南朝佛教史の研究》，京都：法藏館，1997年，第85–117頁。

於以下兩點考慮。第一，慧光本人所著經疏中有《地持經》⁴⁹，他的弟子僧達(475–556)“聽光師《十地》發明幽旨，遂從受菩薩戒焉”⁵⁰，可見他不僅諳熟菩薩戒的經典，還曾為弟子受菩薩戒。另外，慧光授僧達菩薩戒，這是北朝菩薩戒流傳的最早記載。第二，慧光的門人多傳菩薩戒法。僧達“末為魏廢帝中山王敕僕射高隆之召入鄴都，受菩薩戒”。這裏的中山王，正是東魏孝靜帝被廢以後的封號。另外，前文提到的靈裕嘗從慧光的弟子道憑修習，這位慧光的再傳弟子“自年三十，即存著述”，其中就有《地持經疏》兩卷及《受菩薩戒法》等。後在鄴城開講“預聽歸依遂號為裕菩薩也。皆從受戒三聚，大法自此廣焉”⁵¹。所謂“三聚”，就是前文介紹的“三聚淨戒”，即菩薩戒。至此菩薩戒已經在北齊都城全面流行開來。可以說，菩薩戒在魏齊之際的展開與慧光及其門人淵源不淺。因此我們認為，慧光應當是孝靜帝之菩薩戒師，而《續高僧傳》失載。

(二) 孝靜帝受菩薩戒與梁武帝

上文提到，《續高僧傳》記載，從慧光受菩薩戒的弟子僧達同時也是東魏孝靜帝的菩薩戒師。那麼怎樣理解慧光、僧達同為菩薩戒師這件事呢？是孝靜帝受過兩次菩薩戒？還是只受一次，同時有兩位戒師？

河上麻由子指出，孝靜帝是北朝皇帝受菩薩戒的最早案例，可能

⁴⁹ 《續高僧傳》卷二二《慧光傳》(第823頁):“其《華嚴》、《涅槃》、《維摩》、《十地》、《地持》等，並疏其奧旨，而弘演導。”

⁵⁰ 《續高僧傳》卷一六，第571頁。

⁵¹ 《續高僧傳》卷九《靈裕傳》，第311頁。

受到梁武帝的影響⁵²。僧達早年即從慧光受菩薩戒⁵³。但他為孝靜帝授戒，是在從梁朝北歸以後。《續高僧傳·僧達傳》云：

梁武皇帝撥亂弘道，銜聞欣然，遂即濟江，造宮請見。敕駙馬殷均引入重雲殿，自晝通夜，傳所未聞。連席七宵，帝歎嘉瑞。因從受戒，誓為弟子。下敕住同泰寺，降禮供奉。旬別入殿，開示弘理。年移一紀，道懷有據，請辭還魏。乃經七啟，方許背梁。時兗州行臺侯景為造二寺，山名天觀。……末為魏廢帝中山王敕僕射高隆之召入鄴都，受菩薩戒⁵⁴。

首先考定僧達南遊、北返的時間。傳文中提到的重雲殿、同泰寺，其建立的時間可考，前者約建於天監十一年（512），後者則建成於普通七年（526）⁵⁵，次年改元大通，梁武帝親至禮懺。傳文又說，僧達在南朝“年移一紀”，也就是十二年。因此僧達北返的時間不早於526年，相應地南遊的時間不早於514年。又案《魏書·孝靜帝紀》，天平三年（536），“以定州刺史侯景兼尚書右僕射、南道行臺，節度諸軍南討”，此年應是僧達由南返北的時間下限，由此上推，僧達

⁵² 河上麻由子《古代アジア世界の対外交渉と仏教》，東京：山川出版社，2011年，第111頁。

⁵³ 《續高僧傳》卷一六《僧達傳》（第571頁）云，年十五“遊學北代，及受具後，宗軌毗尼”。年登二夏，受到孝文帝推重，“邀延廟寺，闡弘《四分》”。僧達卒於北齊天保七年（556），年八十二。這樣推算，他出家時在北魏孝文帝太和八年（484），後從代北到洛陽，是受具足戒後兩年，即22歲，時當太和二十年（496）。從《十地經論》的翻譯者勒那摩提學習三年，“後聽光師《十地》，發明幽旨，遂從受菩薩戒焉。”時在太和二十三年（499）。

⁵⁴ 《續高僧傳》卷一六《僧達傳》，第571頁。

⁵⁵ 《續高僧傳》卷六《慧約傳》，第184頁。《歷代三寶紀》卷一一：“普通八年造同泰寺成。……開大通門對同泰寺，因號大通。”《大正藏》編號2034，第49冊，第99頁下欄第8-11行。

南遊的時間下限為 524 年。由此可以推定僧達南游梁朝，可能的年代區間是 514–524 年，北返歸魏，可能的年代區間是 526–536 年。

僧達在南朝的十二年間，正是梁武帝制禮作樂，進行一系列佛教改革的關鍵時期。結合年代順序和僧達的經歷，孝靜帝受菩薩戒最重要的儀式參照，顯然是梁武帝。因此需要關注梁武帝受菩薩戒的實際過程。

梁武帝之受戒，《續高僧傳·慧約傳》記載最詳：

皇帝斫雕反璞，信無為道，發菩提心，構重雲殿。以戒業精微，功德淵廣，既為萬善之本，實亦眾行所先，譬巨海百川之長，若須彌群山之最。三果四向，緣此以成；十力三明，因茲而立。帝乃博采經教，撰立《戒品》，條章畢舉，儀式具陳，製造圓壇，用明果極。以為道資人弘，理無虛授，事藉躬親，民信乃立。且帝皇師臣，大聖師友，遂古以來，斯道無墜。農、軒、周、孔，憲章仁義，況理越天人之外，義超名器之表。以約德高人世，道被幽冥，允膺閻梨之尊，屬當“智者”之號。逡巡退讓，情在固執，殷勤勸請，辭不獲命。天監十一年，始敕引見，事協心期，道存目擊。自爾去來禁省，禮供優洽。至十八年己亥四月八日，天子發弘誓心，受菩薩戒，乃幸等覺殿，降雕玉輦。屈萬乘之尊，申在三之敬。暫屏袞服，恭受田衣，宣度淨儀，曲躬誠肅。於時日月貞華，天地融朗，大赦天下，率土同慶。自是入見，別施漆榻，上先作禮，然後就坐。皇儲以下，爰至王姬，道俗士庶，鹹希度脫。弟子著籍者凡四萬八千人⁵⁶。

⁵⁶ 《續高僧傳》卷六《慧約傳》，第 184–185 頁。

這裏所說的梁武帝所撰《戒品》，指的就是敦煌遺書 P. 2196 殘卷。受戒儀式中的“智者”嚴格說來不是在家五戒、出家所受具足戒意義上的戒師。因為理論上，菩薩戒是從諸佛菩薩那裏得到的⁵⁷。從敦煌遺書中保存的幾件菩薩戒受戒牒來看，智者或者傳戒師也都只有一位⁵⁸。

梁武帝受戒以後，從皇室近臣到“道俗士庶”，都要一起求受菩薩戒。這一命令應當非常嚴厲。《梁書·江革傳》云：

時高祖盛於佛教，朝賢多啟求受戒，革精信因果，而高祖未知，謂革不奉佛教，乃賜革《覺意詩》五百字，云“惟當勤精進，自強行勝修。豈可作底突，如彼必死囚。以此告江革，並及諸貴遊。”又手敕云：“世間果報，不可不信，豈得底突如對元延明邪？”革因啟乞受菩薩戒⁵⁹。

江革此前在彭城與魏軍對壘，為元延明所擒，誓死不屈。梁武帝下敕加以告誡，示意他不要像對待元延明那樣對抗受戒的詔旨。可見受戒是強制的命令。

同樣的命令也在僧人中施行。《續高僧傳·慧超傳》云：

初，戒典東流，人各傳受，所見偏執，妙法猶漏。皇明御寓，撮采群經，圓壇更造，文義斯構，事類因果，於此載明。有詔令超受菩薩戒，恭惟頂禮，如法勤修。上復齋居宣室，夢其勤行戒品。面申贊悅，時共延美⁶⁰。

⁵⁷ P. 2196 寫本第 327-329 行小注云：“雖就教師受菩薩戒，此乃是就十方一切諸佛受。所以《菩薩善戒經》言：‘菩薩受持菩薩戒者，終不自念我所受戒從和上邊受得，自念乃從十方諸佛邊受戒。若從師及和上邊受得戒者，不名菩薩戒。若從十方佛菩薩受得者，乃名菩薩戒’”。此處錄文及行數，參見土橋秀高《戒律の研究》，第 863 頁。

⁵⁸ 如 S.2851, S.1780 等諸件，參見湛如《敦煌佛教律儀制度研究》，北京：中華書局，2003 年，第 163-172 頁。

⁵⁹ 《梁書》卷三六《江革傳》，北京：中華書局，1973 年，第 524 頁。

這段有學者認為是命慧超為菩薩戒師，詳其文意，當是梁武帝撰立新的受戒法以後，命慧超按照新撰的儀式受戒。所謂“恭惟頂禮，如法勤修”，說的是慧超而非武帝。梁武帝對他的恭順表示讚賞。

這種命令僧人受菩薩戒的做法也會受到抵制，《續高僧傳·法雲傳》：

帝抄諸方等經，撰《受菩薩戒法》，構等覺道場。請草堂寺慧約法師，以為智者，躬受大戒，以自莊嚴。自茲厥後，王侯朝士，法俗傾都，或有年臘過於智者，皆望風奄附，啟受戒法。雲曰：“戒終是一，先已同稟。今重受者，誠非所異，有若趣時。”於是固執。帝累勸獎，每加說喻。答曰：“當先發願，若得相應，然後從受。”⁶¹

這條記載非常珍貴，它描述了梁武帝推廣新撰的《受菩薩戒法》時遇到的問題。本來僧人是受過具足戒的，而包含在菩薩戒的“三聚”之中。換言之，受過聲聞具足戒的僧人，進而受菩薩戒，是一個進階的過程，因而是完全可行的。法雲這裏說“戒終是一，先已同稟”，當是指在梁武帝新撰戒法頒佈以前，已經受過菩薩戒，因而反對重受⁶²。而梁武帝則反復敦勸，顯然支持這一做法。再回到前引僧達見梁武帝的記載，傳云梁武帝“因從受戒，誓為弟子”。如果相信這確是實錄而非北朝僧人的故意誇飾，那麼梁武帝本人也曾兩次受菩薩戒。這就開啟了同一人多次受菩薩戒的先河⁶³。

⁶⁰ 《續高僧傳》卷六《慧超傳》，第180頁。

⁶¹ 《續高僧傳》卷五《法雲傳》，第163頁。

⁶² “誠非所異”的“異”字，疑當作“宜”。此承武紹衛博士指出，甚是。

⁶³ 河上氏系統梳理了唐代皇帝受菩薩戒的史料記載，多次受戒的情況非常普遍。參見氏著《古代アジア世界の対外交渉と仏教》，東京：山川出版社，2011年，第149-210頁。

出於這樣的考慮，我認為孝靜帝受菩薩戒也是先後兩次。慧光授戒的時間在孝靜帝即位，改元的 534 年和慧光圓寂的 538 年之間⁶⁴。僧達授戒的時間在侯景為行臺的天平三年（536）到高隆之自僕射改任為司徒的興和四年（542）之間。從情理上推測，當是孝靜帝先從慧光受菩薩戒，得知僧達自南朝歸來，迎請再次受戒。

（三）“覘國者”：魏齊之際的南北交涉

筆者之所以認為孝靜帝從僧達受菩薩戒在慧光之後，是基於對魏齊之際南北交涉的文化心態的理解。在此不妨勾稽史料，做一推論。

梁武帝自天監十八年受菩薩戒以後，搞了同泰寺捨身、講《般若經》、無遮大會等一系列重要的佛教儀禮，這些實踐的各項要素史書的記載往往相互交叉，其中，外國僧人、使者的出現，都是一個重要的要素。陳金華研究認為，這是梁武帝模仿阿育王行事，以轉輪王的姿態君臨天下，從而體現出佛教的和平主義傾向（Buddhist pacifism）⁶⁵。

陳先生的研究主要是利用《廣弘明集》所收梁武帝講經法會的一些原始文獻，如陸雲公的《御講波若經序》（作於大同七年，541）和蕭子顯的《御講金字摩訶般若波羅蜜經序》（作於中大通五年，533）⁶⁶。這些梁武帝的朝臣，他們的敘述貫徹了梁武帝本人自我塑

⁶⁴ 《魏書》卷一二《孝靜帝紀》，第 297 頁。

⁶⁵ Jinhua Chen, “Pañcavārṣika Assemblies in Liang Wudi’s Buddhist Palace Chapel,” *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 66 No. 1 (June 2006), pp. 43–103.

⁶⁶ 兩文俱收入《廣弘明集》卷一九。“五年”，宋元明三本作“七年”，案：中大通年號一共六年，顯誤。

造的意願。然而問題還可以從另外的角度加以考察，筆者擬舉出《續高僧傳》和世俗史料中的幾則例子，來看看當時的北朝僧人是如何看待梁武帝這位“皇帝菩薩”的。

首先關注北魏的兩位僧人法貞和僧建。二人皆善《成實論》，相與友善，在洛陽名重一時。《續高僧傳·法貞傳》云：

會魏德衰陵，女人居上，毀論日興，猜忌逾積，嫉德過常，難免今世。貞謂建曰：“大梁正朝，禮義之國。又有菩薩應行風教，宣流道法，相與去乎？今年過六十，朝聞夕死，吾無恨矣。”建曰：“時不可失，亦先有此懷。”以梁普通二年（521）相率南邁。貞為追騎所及，禍滅其身，春秋六十一矣⁶⁷。

僧建的結局稍好，“達於江陰，止何園寺”，被梁武帝召進殿中談論經義。北魏胡太后當政期間，舉國崇佛，但在北齊初年成書的《魏書·釋老志》和《洛陽伽藍記》裏，對北魏末期的佛教之奢華有許多批評。在這樣的局勢下，我們看到法貞、僧建二人以衰朽之年，不惜犯險投奔梁朝，其實頗可見出人心之向背。二人南奔是在普通二年，其時梁武帝已經從慧約受菩薩戒，此處點出“菩薩應行風教”，正中梁武帝佛教政治的精神所在。

其次，再看《酉陽雜俎》中的兩份記錄。公元538年，即梁武帝大同四年，東魏孝靜帝元象元年：

魏使陸操至梁，梁王坐小輿，使再拜，遣中書舍人殷冥宣旨勞問。至重雲殿，引升殿。梁主著菩薩衣，北面，

⁶⁷ 《續高僧傳》卷六《法貞傳》，第207頁。

太子已下皆菩薩衣，侍衛如法。操西向以次立，其人悉西廂東面。一道人贊禮佛詞凡有三卷。其《贊》第三卷中稱：“為魏主、魏相高並南北二境士女。”禮佛訖，臺使其群臣俱再拜矣⁶⁸。

同書同卷還有魏孝騫、崔劼出使梁朝，於同泰寺與南朝僧人論議之事，時間是公元 541 年，即梁大同七年，北齊興和四年。許逸民先生認為這則史料的來源是南朝接待來使後的書面報告。其實這次南北雙方口舌之爭中，北人獲勝，那麼視作北朝方面使者的記錄比較合理。前文提到，重雲殿、同泰寺，都是梁武帝佛教儀禮上演的核心場所，北朝的使者之所以如此繪聲繪色地記錄這些儀式的細節，都說明梁武帝的創制在當時是一套新奇的做法，官方的遣使除了不失國體的競爭意識，不得說沒有某種學習的心態。

最後，再來審視僧達與梁武帝會面的記述，其中還有可以推敲之處。傳中沒有講僧達到梁朝遊學的目的，我們只看到梁武帝汲汲於引見他，並從之受戒。和僧達經歷非常類似的還有一位更重要的僧人，就是淨土教的創立者曇鸞（476–542）。他早年注解《大集經》，注到一半“便感氣疾”，加以調治病癒後，決意往江南從陶弘景（456–536）訪求仙方：

既達梁朝，時大通中也。乃通名云：“北國虜僧曇鸞故來奉謁。”時所司疑為細作，推勘無有異詞，以事奏聞。帝曰：“斯非覘國者，可引入重雲殿，仍從千迷道。”帝先於殿隅卻坐繩床，衣以袈裟，覆以納帽。鸞至殿前，顧望

⁶⁸ 段成式著，許逸民點校《酉陽雜俎》卷三《貝編》，北京：中華書局，2018 年，第 98 頁。

無承對者。見有施張高座上安幾拂，正在殿中，傍無餘座。徑往升之，豎佛性義，三命帝曰：“大檀越，佛性義深，略已標敘，有疑賜問。”帝卻納帽，便以數關往復，因曰：“今日向晚，明須相見。”鸞從座下仍前直出，詰曲重還，二十餘門，一無錯誤。帝極歎訝曰：“此千迷道，從來舊侍，往還疑阻。如何一度，遂乃無迷？”

曇鸞的到來一度引起了梁朝的緊張，而梁武帝自信地斷定這位“虜僧”不是敵國的細作。這段對曇鸞在重雲殿見梁武帝頗為戲劇化的描述，和僧達的傳記一樣，也是極力渲染了梁武帝對曇鸞的敬服。曇鸞在陶弘景處訪得仙方以後，

因即辭還魏境，欲往名山，依方修治。行至洛下，逢中國三藏菩提留支。鸞往啟曰：“佛法中頗有長生不死法，勝此土仙經者乎？”留支唾地曰：“是何言歟！非相比也。此方何處有長生法？縱得長年少時不死，終更輪回三有耳。”即以《觀經》授之曰：“此大仙方，依之修行，當得解脫生死。”鸞尋頂受，所齋仙方並火焚之。⁶⁹

此處的敘事先是借菩提留支這位北朝佛教的新權威之口，又以曇鸞本人火焚仙方的決絕姿態，斷然否定了曇鸞江南之行的意義。然而後世史書著錄了曇鸞的多種醫學著作⁷⁰，江南之行對他的影響終不可抹殺。

⁶⁹ 《續高僧傳》卷六《曇鸞傳》，第187-189頁。

⁷⁰ 《隋書》卷三四《經籍志三》：“《療百病雜丸方》三卷，釋曇鸞撰。《論氣治療方》一卷，釋曇鸞撰。”北京：中華書局，1973年，第1046頁。《新唐書》卷五九《藝文志三》：“《僧鸞調氣方》一卷。”北京：中華書局，1975年，第1568頁。《雲笈七籤》卷五九則收有《曇鸞法師服氣法》，北京：中華書局，2003年，第1308-1310頁。

仔細玩味《續高僧傳》對曇鸞、僧達南遊經歷的記述，可以察覺道宣或者說其所依據的史源對當時的南北文化競爭做了微妙的反轉。在《續高僧傳》的敘事裏，梁武帝求賢若渴，如有所求；曇鸞對重雲殿迷宮一樣的道路駕輕就熟，對陶弘景的仙方也最終棄如敝屣，不屑一顧。但事情的實情恐怕恰恰相反，有所求而來的是北朝的僧人，曇鸞和僧達，包括前面提到的偷渡國境的北朝僧人和官方使者，他們都是某種意義上的“覘國者”。他們竊取的不是政治、軍事的情報，但對梁武帝以菩薩戒為中心的佛教改革，對他的制禮作樂，一系列的儀式創新，他們在好奇地觀看，在著意地記錄，不久之後，開始積極地模仿。

在這樣一個背景下，反觀慧光、僧達師徒二人兩次為孝靜帝授菩薩戒，比較合理的解釋只能是，慧光作為菩薩戒的早期提倡者，在其晚年先給皇帝授戒；獲悉弟子僧達從梁朝北返，獲得了梁武帝新撰受戒法之後，再度為孝靜帝授菩薩戒。當然，在史料極度有限的條件下，這只是筆者的推測而已。

五、結論

《慧光墓誌》提供的信息非常有限，意義卻十分重要。通過慧光卒年，我們知道他早年與佛陀禪師的會面是在平城。北朝《四分律》的興起，其中心最早是在孝文帝遷洛以前的平城。慧光對《四分律》學的貢獻在於他參考諸部廣律，撰作律疏，不久以後《四分律》取代了從南朝傳來的《摩訶僧祇律》，成為北朝戒律學的主流。

誌文還提到慧光為孝靜帝“戒師”，從菩薩戒流傳的歷史來看，應當是北朝最早為皇帝授菩薩戒的案例。結合《續高僧傳》所載僧達

為孝靜帝授菩薩戒之事，師徒二人兩度為菩薩戒師的現象，讓我們重新思考僧達到梁朝遊學的意義。《北史·杜弼傳》載高歡(496–547)嘗云：“江東復有一吳兒老翁蕭衍者，專事衣冠禮樂，中原士大夫望之以為正朔所在”⁷¹，筆者認為僧達南行北歸，為孝靜帝授菩薩戒這一舉措，正是北朝僧俗熱切模仿南朝文化的體現。

雖然書闕有間，細節之處不能坐實，但可以大致看出，北朝戒律學的展開，一直受到南朝的持續影響。廣律的研習、菩薩戒的授受，莫不如此。然而其中賢人間出，頗足以扭轉風氣，開拓新學，最終形成了道宣以《四分律》為中心，“義通大乘”的戒律體系。

參考文獻

原始文獻

- 《大慈恩寺三藏法師傳》，三卷，慧立(615–665+)撰、彥棕(鼎盛於643–649)箋；孫毓棠、謝方點校，北京：中華書局，2000年。
- 《出三藏記集》，十五卷，僧祐(445–518)撰，蘇晉仁、蕭煉子點校，北京：中華書局，1995年。
- 《北史》，一百卷，李延壽(生卒年不詳)等編纂於659年，北京：中華書局，1974年。

⁷¹ 《北史》卷五五《杜弼傳》，北京：中華書局，1974年，第1987頁。

- 《四分律行事鈔資持記》，三卷，元照(1048–1116)撰，《大正藏》編號 1805，第 40 冊。
- 《四分律刪繁補闕行事鈔》，三卷，道宣撰，《大正藏》編號 1804，第 40 冊。
- 《全唐文》，一千卷，董誥(1740–1818)編，北京：中華書局，1983 年。
- 《安陽縣金石錄》，十二卷，武億(1745–1799)撰，收入《石刻史料新編》第一輯第 18 冊，臺北：新文豐出版社，1977 年。
- 《西陽雜俎》，三十卷，段成式(803–863)撰，許逸民點校，北京：中華書局，201
- 《高僧傳》，十四卷，慧皎(497–554)編著，湯用彤校注，北京：中華書局，1992 年。
- 《梁書》，五十六卷，姚察(533–606)、姚思廉(557–637)等編纂於 636 年，北京：中華書局，1973 年。
- 《隋書》，八十卷，魏徵(580–643)等編纂於 636 年，北京：中華書局，1973 年。
- 《雲笈七籤》，一百二十二卷，張君房(11 世紀)編，北京：中華書局，2003 年。
- 《新唐書》，二百二十五卷，歐陽修(1007–1072)等編纂於 1060 年，北京：中華書局，1975 年。
- 《歷代三寶紀》，十五卷，費長房(生卒年不詳)撰，《大正藏》編號 2034，第 49 冊。
- 《魏書》，一百一十四卷，魏收(507–572)等編纂於 554 年，北京：中華書局，1974 年。
- 《續高僧傳》三十或三十一或四十卷，道宣(596–667)撰，郭紹林點校，北京：中華書局，2014 年。

東亞語研究

土橋秀高《戒律の研究》，京都：永田文昌堂，1982年。

木村清孝《初期中國華嚴思想の研究》，東京：春秋社，1977年。

王振國、賀志軍《“大法師行記碑”校稿跋》，《石經研究》第一輯，北京：北京燕山出版社，2016年，第143-163頁。

冉雲華《中國禪學研究論集》，臺北：東初出版社，1990年。

吉川忠夫著，王啟發譯《六朝精神史研究》，南京：江蘇人民出版社，2010年。

河上麻由子《古代アジア世界の対外交渉と仏教》，東京：山川出版社，2011年。

牧田諦亮《寶山寺靈裕について》，《東方學報》通號36(1964)，第1-47頁；收入氏著《中國仏教史研究》卷一，京都：大東出版社，1981年，第237-270頁。

牧田諦亮編《弘明集研究》，京都：京都大學人文科學研究所，1975年。

柳田聖山《初期禪宗史書の研究》，京都：法藏館，1967年。

常盤大定《支那佛教史蹟》，東京：金尾文淵堂，1923年。

張金耀《新出北朝慧光法師墓誌雜考》，《朱東潤先生誕辰一百一十周年紀念論文集》，復旦大學中文系編，上海：上海古籍出版社，2006年，第443-451頁。

船山徹《大乘戒》，《大乘仏教の實踐》第七章，東京：春秋社，2011年，第206-240頁。

_____《六朝時代における菩薩戒の受容過程—劉宋・南齊期を中心に》，《東方學報》通號67(1995)，第1-135頁。

許理和著，李四龍、裴勇等譯《佛教征服中國》，南京：江蘇人民出版社，1998年。

陳志遠《祇洹寺踞食論爭再考》，《中國中古史研究》第五卷，上海：中西書局，2015年，第38-54頁。

陳垣《明季滇黔佛教考（外宗教史論著八種）》，石家莊：河北教育出版社，2000年。

湛如《敦煌佛教律儀制度研究》，北京：中華書局，2003年。

楊維中《中國唯識宗通史》，南京：鳳凰出版社，2008年。

溫玉成《關於〈鄴城地區新發現的慧光法師資料〉的意見》，《中原文物》2006年第6期，第17頁。

溫金玉《中國律學源流》，《中華佛學學報》12期（1999年），第131-144頁。

聖凱《地論學派的傳承》，賴永海主編《中國佛教通史》，南京：江蘇人民出版社，2010年，第294-302頁。

聖巖《菩薩戒指要》，新北：法鼓文化股份有限公司，1999年。

趙生泉《東魏〈慧光墓誌〉考》，《文物春秋》2009年第5期，第41-47頁。

_____《昭玄法師墓誌》，《書法家》2003年第3期，第61-65頁。

趙立春《鄴城地區新發現的慧光法師資料》，《中原文物》2006年第1期，第69-76頁。

趙超《慧光法師墓誌與唐邕刻經》，山東省石刻藝術博物館、河北省邯鄲市文物局編《北朝摩崖刻經研究（三）》，呼和浩特：內蒙古人民出版社，2006年，第84-92頁。

趙陽陽《〈魏故昭玄沙門大統墓誌銘〉錄文校補》，《文教資料》2006年12月號，第58-59頁。

諏訪義純《中國中世仏教史研究》，京都：大東出版社，1988年。

礪波護著，韓昇、劉建英譯《隋唐佛教文化》，上海：上海古籍出版社，

2004 年。

鎌田茂雄日譯，關世謙中譯，凝然(1240–1321)《八宗綱要》，臺北：
佛光文化事業有限公司，1985 年。

西語研究

Chen, Jinhua. *Monks and Monarchs, Kinship and Kingship*. Kyoto:
Scuola Italiana di Studi sull'Asia Orientale, 2002.

