

## 陳志遠《六朝佛教史研究論集》 新北: 博揚文化事業有限公司, 2020年

紀贇  
新加坡佛學院

六朝即上自孫吳(229–280), 下迄陳代(557–589), 定都南方(多數時候是以淮水為界, 但會逐漸南縮)的諸個以漢族統治為主的重要政權。陳志遠此書即結集作者傾心於此一佛教時空的研究成果, 也是近些年來此一斷代領域中佛教研究的重要成果。六朝佛教是一個集結了眾多佛教學者仔細耕耘的學術沃土。湯用彤(1893–1964)、宇井伯壽(1882–1963)、塚本善隆(1898–1980)、許理和(Erik Zürcher, 1928–2008)、嚴耕望(1916–1996)、任繼愈(1916–2009)、方立天(1933–2014)、諏訪義純(1934–)、篠原亨一(Kōichi Shinohara, 1941–)等老一輩學者佳作眾多, 而當代如船山徹、陳金華等海外佛教碩學也在此區間結出了累累學術碩果。

這一段研究成果豐碩, 可能一方面是因為此一時期為自東漢(25–220)末佛教之初傳後不久, 很多研究中國佛教的學者首先都要接觸自後漢時期開始的佛教發展, 可以說這是一段治中國佛教學者難以跨越的學術門檻; 其次, 此一時期的材料也大體適中, 尤其是與明(368–1644)清(1636–1912)以降佛教資料之浩如煙海相比, 這一點就

更加明顯。雖然陳志遠在書中提到“史料匱乏是中古史的根本困境”（頁8），但這種史料的匱乏比起資料的氾濫在某種程度上又是一種優勢。就六朝佛教研究的具體而言，解決史料匱乏之途徑，莫過於挖掘尋找新材料與加深解讀舊材料。除此之外，就祇能從解讀範式上的轉變著手，並且盡可能多地利用多種學科手段，再在充分參考前輩學人的成果之上下功夫。說到底，這還是“加深解讀舊材料”這一路徑的延伸。再者，以分裂時期的南方與北方佛教而言，由於南方之傳世文獻比北方豐富。與此相對，北方之佛教史料則多為石刻碑銘。<sup>1</sup> 因此相對而言，前者更易於運用，這也在某種程度吸引了更多學者的關注；最後，相對於北朝佛教的質樸氣質與禪修等修行特點，南方的知識、精英傾向也要重於北方。在某種程度上，這更符合中古時期文人學者的氣質，這也可能是延及至今，佛教學界依然更重視南朝的潛在因素之一。

南朝佛教由於耕耘者既多，故能別出新意者相當困難。即使如此，陳志遠依然是近些年來中古佛教史研究領域中相當耀眼的新星。他的研究不但基礎紮實，總是以堅實的史料批判與史料考訂為起點，並且總是能夠抓住某一時間段中的關鍵性重大問題。另外在一手材料的文字解讀與分析、國內外前賢二手研究的充分利用，以及出眾的謀篇布局與文字駕馭能力等諸方面都極具特點，故往往使其研究能夠一新學人之耳目，並為此一群星璀璨，但又稍顯陳悶的領域之內灌入了可貴的新鮮空氣。

---

<sup>1</sup> 此方面之重要研究可參劉淑芬《五至六世紀華北鄉村的佛教信仰》，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，1993年第63卷第3號，第497-544頁；侯旭東《五、六世紀北方民眾佛教信仰——以造像記為中心的考察》，北京：中國社會科學出版社，1998年；倉本尚德《北朝佛教造像銘研究》，京都：法藏館，2016年；劉淑芬《慈悲清淨：佛教與中古社會生活》臺北：三民書局股份有限公司，2019年等。

就總體而言，陳志遠的研究頗受塚本善隆、許理和、篠原亨一、陳金華、船山徹、魏斌等人的影響。並且值得一提的是，與其交往較多的新生代佛教學者也正在慢慢進入學界的主流，這種學術抱團的協同作戰傾向，以及佛教研究傳承的交接其實更是值得期待。在中國大陸近些年來，有一大批值得期待中古佛教研究學者湧現，而陳志遠則是其中的一個突出的代表。

就學術風格而言，除了較為關注文獻史料之外，他還特別關注南朝佛教的政教關係、僧俗互動、佛教制度、地區性信仰等諸多重要維度。以上皆為愚素乏研究之處，但仍不揣譎陋，妄申愚見，略記對其新著《六朝佛教史研究論集》的拜讀觀感，聊供方家一笑而已。

首先此書的代前言就是非常好的佛教研究門徑介紹，更是極其真實的個人摸索之路的描述。在這篇非常有現場感的序中，作者細緻地描述了自己如何慢慢進入佛教研究的領域，以及對於每個問題發生興趣直至撰寫的過程，尤其是其中提到的探索與自我修正，我猜測都對不少此領域的學者，尤其是年輕學者可能會有所助益。

全書共分為三編，共十二章。分別為首編《書物移動與佛教的地域展開》（四章）；次編《聚書·抄撰·敘事》（五章）以及三編《禮儀與戒律：南朝教詠記》（三章）。如果我們不受其分類的限制，則全書之中約有七篇大略皆為文獻相關之考訂，或者是從經典翻譯、流傳、聚集等考察為出發點來做其他相關研究。另外還有一篇地域性佛教研究的探索，一篇研究譯經師生平與三篇對於此時期政教關係的考察。由此可大體知道此本著作之研究特色與取徑，這也與其由思想史轉為由文獻考訂入手的整體研究路徑轉變有關。以下先簡單介紹一下本書的內容，並且隨文報告一下我讀書時的體驗。

本書第一編《書物移動與佛教的地域展開》中共收錄四篇文章，

分別為《〈般若經〉早期傳播史實辯證》《六朝前期荊襄地域的佛教》《梁武帝與〈般若經〉——從韓國傳存〈小莊嚴寺道度禪師碑〉談起》與《干戈之際的真諦三藏》。從此編標題可見，作者此編中收錄的文章是以時間先後與地域變化為線索，希望以此來貫串從漢末至陳代的佛教發展，並且以典籍文獻研究為其核心。

首章《〈般若經〉早期傳播史實辯證》據作者自述，是其博士論文中的一部分，也即約於2012至2013年間撰寫初稿。作者首先指出前輩學人研究早期般若學多從學理方面入手，故他專注於地域傳播並力求發掘世俗文獻與疑偽經等非主流文獻之中記載，這一研究切入角度本身就是相當具有特點。

本章開篇直接開始梳理《道行經》（支婁迦讖譯，《大正藏》編號第224）在漢魏間的流傳，其中利用的材料主要是《出三藏記集》（僧祐撰，《大正藏》編號第2145）之中的兩篇出經記。但作者也利用了王琰（活躍於463—479）所編纂的志怪小說《冥祥記》之中的材料，來考察當時許昌的佛教情況。這種除了利用內典記錄、外典史料，同時兼採小說家言與碑刻材料的作法是作者一個重要的史料利用特色，尤其是在史料極度匱乏的南朝，這就具有方法論性的重要意義。當然，在此我們應該注意到篠原亨一先生對於此一領域之中史源考訂的開拓性貢獻。對於篠原先生的中古佛教史研究，過去漢語學界認識其實並不多，但隨著目前對其著作的譯介，相信會對今後的漢語佛教學界產生不小的推動。<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> 見氏著：Kōichi Shinohara, “Two Sources of Chinese Buddhist Biographies: Stupa Inscriptions and Miracle Stories Appendices.” in *Monks and Magicians: Religious Biographies in Asia*, Phyllis Granoff and Kōichi Shinohara, eds. New Delhi: Motilal Banarsidass Publ., 1988: 119–228. 漢譯：李巍譯《中國佛教傳記的兩個來源：塔碑銘

在此我先說一個技術性問題，因為般若 (Prajñāpāramitā) 文獻系統極其複雜，且漢譯本標名混亂。<sup>3</sup> 因此，我個人建議此部分作者可以考慮先在此章之前增加一個般若文獻早期譯本的歸屬說明，而並非是如目前這樣拿起一個譯本/版本來就直接進入細節討論。而且，就宏觀而言，作者顯然並未覆蓋整個般若文獻早期漢譯的全部，而僅為有選擇性地挑了幾部，這就不足以讓讀者如此章題目所暗示的那樣，能夠獲得整個漢末至於此文中斷限的兩晉時期南方般若文獻流通的全景。

比如作者首先介紹的《道行般若經》(《大正藏》編號 224)，它不但是現存最早的漢譯般若類經典，也是學界主流認為最早形成的般若類經典。此經在般若經分類之中屬於“八千頌”(Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā) 系統。<sup>4</sup> 其中支婁迦讖 (Lokakṣema，活躍於二世紀

---

和神異故事》，收於篠原亨一著，李巍、劉學軍、陳志遠、鄧育渠、汪康、楊鳳、金如沙譯《佛教修行的敘述：漢傳佛典的編輯與翻譯研究(篠原亨一自選集)》，新加坡：World Scholastic Publishers, 2021 年，第 12-27 頁。

<sup>3</sup> 對此最為方便的參考是已故著名佛教文獻學家左冠明教授的遺著：Stefano Zacchetti, “Prajñāpāramitā Sūtras.” in *Brill Encyclopedia of Buddhism 1*. Jonathan A. Silk, Oskar Von Hinüber, Vincent Eltschinger, Richard Bowring, and Michael Radich, eds. Leiden: Brill, pp. 171-209. 並參考另一部雖然頗舊但仍然重要的名著：Edward Conze, *The prajnaparamita literature*. Tokyo: The Reiyukai, 1978.

<sup>4</sup> 這種以八千、二萬五千、十萬等行數來分類的作法實乃晚出。具體見 Stefano Zacchetti, *In Praise of the Light: A Critical Synoptic Edition with an Annotated Translation of Chapters 1-3 of Dharmarakṣa's Guang zan jing 光讚經, Being the Earliest Chinese Translation of the Larger Prajñāpāramitā*, Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica VIII, Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, 2005, pp. 37-40. 對《八千頌》系統，辛嶋靜志曾將犍陀羅、漢(包括二至十世紀共 7 種譯本)、梵、藏本作統籌分析，而將所有版本分成四期，具體見辛嶋靜志《道行般若經校注》，東京：創価大学国際仏教学高等研究所，2011 年，第 xviii 頁。

下半葉)的這個譯本最為重要，因為他是大乘佛經最早的漢譯者，<sup>5</sup>而且學界也確認它譯自犍陀羅語。<sup>6</sup>《八千頌》系統在陳志遠的討論時間與區域範圍內的，其實還有舊題為支謙(活躍於222–253)所譯《大明度經》(《大正藏》編號225)，<sup>7</sup>鳩摩羅什(Kumārajīva, 344–413?)的《摩訶般若波羅蜜經》(或《小品般若波羅蜜經》，《大正藏》編號227)。<sup>8</sup>

回過頭來，陳志遠得出結論漢魏之際在洛陽周邊有般若經的譯出，並且可能傳到了河北地區。究之史實，正是因為作者沒有覆蓋此

<sup>5</sup> 關於支婁迦讖的研究，可參 Paul Harrison, “The Earliest Chinese Translations of Mahāyāna Buddhist Sūtras: Some Notes on the Works of Lokakṣema,” *Buddhist Studies Review* 10/2, 1993: 141–145. 另可參 Jan Nattier, *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations: Texts from the Eastern Han 東漢 and Three Kingdoms 三國 Periods*, Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, 2008.

<sup>6</sup> 由柏林自由大學福爾克(Harry Falk)的團隊所研究的巴扎爾藏品(The Bajaur Collection)就保存有《般若八千頌》的第一品到第五品殘片。參 Nasim Khan & Sohail Khan, “Buddhist Kharoṣṭhī Manuscripts from Gandhāra: A New Discovery,” *The Journal of Humanities and Social Sciences*, 12, 2004: 20–25. 關於此寫本的更多信息，可參紀贇《和田本犍陀羅語〈法句經〉的發現與研究情況簡介》，《宗教研究》2016年第1期，第34–50頁。

<sup>7</sup> 那體慧的研究表明，此經第二品至第三十品為支謙所譯，但第一品《行品》的情況則非常複雜。另參 Whalen Lai, “Before the Prajñā Schools: The Earliest Chinese Commentary on the *Aṣṭasāhasrikā*,” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 6/1, 1983: 91–108; Jan Nattier, “Who Produced the Da mingdu jing 大明度經 (T225)? A Reassessment of the Evidence,” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 31/1–2, 2010: 295–337. 後者的漢譯本見那體慧著、紀贇譯《漢文佛教文獻研究》，桂林：廣西師範大學出版社，2017年，第68–116頁。

<sup>8</sup> 除此之外，還有一個曇摩婢與竺佛念的“譯本”，《摩訶般若鈔經》(《大正藏》編號226)。雖然《出三藏記集》中將之標為譯於382年，但該譯本不過是對支婁迦讖譯本的部份修訂，是對後者共三十品中十三品的改訂。見辛嶋靜志《道行般若經詞典》，頁iv, xvi. 另外，對竺佛念的譯經，尤其是晚期譯經的作偽問題，可參那體慧著、紀贇譯《漢文佛教文獻研究》，第117–164頁。

一時期所有的般若文獻，故而就遺漏了比如漢魏三國之際南方《小品般若經》的流傳。湯用彤先生早就指出過：“三國時期佛教之重鎮，北為洛陽，南為建康。”<sup>9</sup> 南方以建康（今江蘇南京）為中心的《般若經》流傳就不能忽視。此一時期南方的《小品經》也非常流行，一則有上面提到的“支謙（活躍於 222–253）譯”《大明度經》；二則還有失傳的康僧會（？–280）《吳品》。<sup>10</sup> 因此，此後一節中陳志遠提到“較早將般若之學帶到江南的僧人是竺法深”，竺法深（286–374）活躍於東晉，此前在南方已然存有般若之學，故此處似乎就應加上“東晉”這個限定語，否則至少三國時期南方的般若學思想傳承就有點被忽視了。

接下來作者繼續考訂《放光經》的取得、翻譯與流傳，並認為“在西晉末年，《般若經》的傳播在河南洛陽周邊以及冀北中山附近形成兩個中心。隨著晉室南渡，研習般若的僧俗人士，無論研習《小品》、《小品》，見諸史料者絕大多數學脈可以追溯至這兩個區域。”（第 29 頁）《放光經》是由無羅叉（Mokṣala?，活躍於三世紀末）於 291 年譯出，屬於《小品經》系統，此一時期前後同屬《小品經》系統的還有竺法護（Dharmarakṣa，約 229–306）於 296 年所翻譯的《光讚經》（《大正藏》編號 222）；和鳩摩羅什於 403–404 年所譯的《摩訶般若波羅蜜經》（《大正藏》編號 223）。至晉室南渡，作者指出此時般若學在南方以建康和會稽地區最為興盛。在論證過程之中，與前面一樣，作者還是注意從應驗記之類的材料之中汲取證據，這樣就使其研究非常富有層次性，此一優點也可以說是完全貫穿了全書的始終。此節所討論的人物，乃是若干生平與經歷橫跨兩晉的僧人，通過其

<sup>9</sup> 湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，北京：北京大學出版社，2011 年，第 72 頁。

<sup>10</sup> 《出三藏記集》卷二，《大正藏》編號 2145，第 55 冊第 7 頁上欄第 26 行。

南遷事蹟之線索，故可得出般若南傳之線路，這其中尤可見出作者之巧思精構。

在第四節討論的是《道安掀起的般若新學風》。道安(312–385)，與前述眾多僧人一樣，也是一位由北而南的僧界領袖，其於漢傳佛教個性確立所做出的奠基性貢獻在學界早已多有論述，<sup>11</sup>本節的關注點則是道安對般若文獻研究的範式推動作用及其地域特點。作者強調“道安對般若學最大的推動在於其採用了對勘異譯經本的方法”。這種方法，比起清談之風，自然就更符合學術上的標準。作者在此文之中，特意提到在多譯本並存的情況下，道安受儒家解經的啓發，而將勘合諸本的方法帶入了佛教經典的研習之中。在此節剩下的部分之中，陳志遠試圖證明在般若學思想影響下，漢地的撰述也曾受到過影響。他在此舉了兩個例證，第一個例證，我會在後面再提。第二個例證則是以《冥祥記》中劉薩訶（又名劉薩阿、劉宰和、劉薩河、劉薩何、竺慧達、劉師佛、法達等，345–436）事來推定般若經多種版本傳到南方的時代背景。姑且不提其結論，即使僅從方法論的角度來看，這種研究思路也特別值得我來學習。毫無疑問，作者在此二個例之中都採擷了傳統史料之外的內容，誠為難能可貴。

此章就總體而言可說是此一時期佛教文獻與史學研究的重要成果，作者從紛繁複雜的材料之中，通過對經序、僧傳乃至靈驗記與疑偽經之中材料的檢視，非常清晰地勾勒出來了般若文獻傳播的主要線索，可以說是以後此領域研究中需要加以參考的重要基礎性研究之一。

此編第二章為《六朝前期荊襄地域的佛教》。此文非常容易讓人

---

<sup>11</sup> 道安之事蹟研究頗多，比較容易找到的可參方立天《道安評傳》，濟南：齊魯書社，1980年；與方廣錫《道安評傳》，北京：崑崙出版社，2004年。

聯想起山東大學年輕學者孫齊的《六朝荆襄道上的道教》一文，<sup>12</sup> 兩篇文章堪稱同一時期、同一地域宗教研究的雙璧！佛教史研究的規律也是從宏觀到微觀，逐步走向精細化與地方化的過程，此文即為其中的一個典範。另外說一句，武漢大學魏斌先生對於南朝地方性宗教信仰的開拓性研究，<sup>13</sup> 對於整個中古佛教學界的影響也至為深遠。

南朝前期政治中一個重要的特點就是長江中游地區的荊州與建康集團的對立與分合。荊州因其為溝通關中與洛陽同南方諸省的要道，而成為歷來兵家必爭之地。再加上荊州物阜民豐，故本身足為割據之犄角。而作者則通過細緻入微的文獻解讀與妙入毫巔的資料汲引來分析此一地域佛教的特色。作者指出，對於此一地域時代的研究，過去常常著重於早期的道安教團與後梁定都荊州之時。而作者在前人的工作基礎上，更加著力於佛教教團內部的研究，可以說是此一時期地域佛教研究的力作。

作者首先分析了道安僧團在荊襄地區的立教方略，在此他特別強調由於中原地區戰亂，使得道安這位佛圖澄（232–348）去世後僧團的領袖及其僧團南遷至荊襄，苦心經營十五年。這種經營，就對於此地佛教發展產生了重要影響。至於道安此次南下，作者除了強調乃是因

<sup>12</sup> 刊於《隋唐遼宋金元史論叢》第八輯，上海：上海古籍出版社，2018年，第117–141頁。

<sup>13</sup> 魏斌對此一領域極具特色的研究至少包括有：魏斌《宮亭廟傳說：中古早期廬山的信仰空間》，《歷史研究》2010年第2期，第46–64頁；魏斌《安世高的江南行跡——早期神僧事蹟的敘事與傳承》，（武漢大學學報）（人文科學版），2012年第4期，第39–48頁；魏斌《句容茅山的興起與南朝社會》，《歷史研究》2014年第3期；魏斌《南朝佛教與烏傷地方——從四通梁陳碑刻談起》，《文史》2015年第3期，第79–116頁；魏斌《山中的六朝史》，《文史哲》，2017年第4期，第115–129頁。這一系列重要的研究後結集成書，即魏斌《山中的六朝史》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2019年。

為北方遭遇戰亂從而祇能南遷分眾，並且還因為習鑿齒(?-384?)來信召喚，故使道安放棄了“以往山林苦修的生存方式，轉而謀求世俗君主和地方有力家族的支持，在城市弘教。”(51頁)。不過，也應該看到，在城市弘教並非是道安(314-385)及其僧團早期所避免，或者主觀避免的產物。道安早年即是主動前往鄴都向佛圖澄問學，而佛圖澄的弘法途徑則明顯具有強烈的入世觀。他不但深深地捲入了後趙(319-351)政權以及當時華北地區的政爭乃至戰爭之中，也主要是在城市之中弘教。這種風尚在很大程度其實也影響了道安，比如他有名的“不依國主，則法事難立”的說法，<sup>14</sup>這種思想的根源竊以為可以在他師父那裡找到印證。此後349年由於石虎(295-349)去世後華北地區的大動亂，故道安避難山林之間，此為權宜之計。故愚並不認為道安有著主動從過去山林苦修向城市回歸的模式性轉換，而是說在城市弘教可能一直是道安追求的傳教策略。

此後陳志遠繼續利用多種材料勾勒了道安僧團在荊襄地區發展，其中就包括他本人及其弟子所創立的各個寺院、僧團中成員在各地的活動情況、與政界人士之間的交往、與本地舊僧的衝突等細節考證。作者所特別強調的是道安明確感受到了僧團需要依附王權，但又需要保持自身的超越性與獨立性，故在這個與王權稍有距離的荊襄之地來逐漸滲透，這種觀察相當敏銳且極富見地。

以時間為經，作者接下來繼續探討晉宋兩朝荊州佛教的發展。首先慧遠(334-416)僧團繼承了道安的發展策略，繼續經營，並且將觸手拓展到了江州甚至建康地區。這其中，作者特別注意桓氏家

---

<sup>14</sup> 可參《出三藏記集》卷15，《大正藏》第2145號，第55冊，第108頁上欄第26-28行；以及《高僧傳》卷5，《大正藏》第2059號，第50冊，第352頁上欄第11-13行。

族與建康王室之間的政爭，以及這種情勢對於慧遠僧團的影響。隨著慧遠的去世，整個廬山僧團教眾星散，而江陵作為義學中心而強力崛起。其原因，作者指出乃是因為“後秦關中僧團的僧人相繼到來”。接下來陳志遠就考訂江陵的重要佛教人物與寺院，以及佛教文獻思想對於當地文化的滲透。尤其是利用《荊楚歲時記》這一地域性民俗記錄，來考訂佛教對於民間意識層面的思想滲透，從方法論上即極具巧思。作者對於多層次、多類別文獻材料的熟練運用，在此書之中彰顯無疑，非常令人印象深刻。此後作者以求那跋陀羅 (Gunaḥhadra, 功德賢, 394–468) 與慧璩 (392–465?) 為例，來討論捲入叛亂之中僧人的不幸遭遇。這種中古時期佛教僧人參與政爭的情況，其實遠比我們所想的更為普遍，並且也確實值得更為深入的專題研究。

作者接著指出，到了齊 (479–502) 梁 (502–557) 兩代，荊州的佛教相較建康就已相形失色，其原因有二：首先是荊州在文獻搜聚上相比建康的劣勢；二是“佛書整理編纂事業樹立了首都建康對於地方僧團的知識權威，使建康僧官得以向地方頒布其所奠立的教團儀軌，這是前此未曾出現的局面”。(第 78–79 頁)。後者則可以從僧祐 (445–518) 行使僧官職權，來糾正其他地域的僧人行為中看出來。我不知道至少後者到底是建康佛教興盛的原因，還是結果，抑或是表徵？但毫無疑問的一點則是，隨著荊州在齊梁時期政治影響力的下降，此地佛教的影響力也漸次下降了，是否可以將之看作是佛教對於政治中心的某種追逐？

第一章第三節乃是通過蕭綱 (梁簡文帝, 503–551, 549–551 在位) 《小莊嚴寺道度 (卒於 527) 禪師碑》來討論梁武帝 (蕭衍, 464–549, 502–549 在位) 與《般若經》之間的關係。此通碑文因收藏於海外，<sup>15</sup>

國內學者除陳尚君先生外，<sup>16</sup>少有關注者，但在海外學界則有貝劍銘 (James Benn)、陳金華二先生的重要研究。尤其是前者，正是以此通碑文為開端，來為其關於中古直至近代中國古代捨身研究的巨著拉開了帷幕。<sup>17</sup> 貝氏所關注的，乃是道度最終於梁普通七年 (527) 自焚殉身之事，而陳志遠則是注意到了此碑中提到道度於天監十七年 (518) 曾護送經典返北流通，其中就包括梁皇“制注《大品經》”。故作者推斷，此部註釋從天監六、七年始，至十六年完稿。關於 518 年這個時間點，作者特別考訂乃是與此時北魏朝胡太后 (宣武靈太后，?-528) 崇佛期間搜集佛經的活動有關，而梁武帝曾多次講《般若經》，這也成為了此後歷次捨身的前奏。

此後作者考訂了諸種與梁武帝相關的文獻中提到梁武帝本人“以八部般若為心”的問題，認為梁武雖然頗為信仰般若思想，但在他的時代還沒有般若文獻分為八部的認知。陳志遠此一說法大體準確，並且也確實可以從般若文獻發展史中得到印證。因為此類文獻最終以偈頌 (śloka, 首盧迦，即有 32 個音節組成的長度單位) 數量而分為從《十萬頌》《二萬五千頌》《一萬八千頌》《八千頌》等類別的方法，大致可以說是定型於六世紀初。但梁武帝自己，正如陳志遠所引，確實祇知道其中的五類。不過，這種後人的追述本身，確實也存在有諸多偏差。作者還認為吉藏 (549-623) 《維摩經義疏》中提到的

<sup>15</sup> 本碑錄文收藏於韓國碑銘集《釋苑詞林》卷一九三，東國譯經院編《韓國佛教全書》(首爾：東國大學校，2002年)，第4冊，第660-662頁。

<sup>16</sup> 陳尚君《高麗僧義天編〈釋苑詞林〉殘卷存六朝唐宋釋家遺文考錄》，收於陳允吉主編《佛經文學研究論集續編》，上海：復旦大學出版社，2011年，解題見第694-695頁；錄文見第698-702頁；全文第689-716頁。

<sup>17</sup> James A. Benn, *Burning for the Buddha: Self-immolation in Chinese Buddhism*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2006, pp. 1-6. 中譯本張德偉、李建欣、何泳杉、陳志遠譯《中國佛教捨身攷》(新加坡：World Scholastic Publishers, 2021年)。

梁武帝曾“改小從大”，亦為後世追改，此亦為允當持平之論。

本章最後一篇為研究真諦三藏 (Paramārtha 或 Kulanātha, 499–569) 的專文。此文也或與作者深受船山徹教授在 2005–2011 年間舉行的相關論題研究班，及此後產生的著作的影響有關。<sup>18</sup> 作者首先梳理了真諦的資料存世情況，這是他由文獻入手研究的良好習慣之一。在這些材料之中，陳志遠利用了一篇過去較為學界所忽視的日本聖語藏寫經之中的經序，以及其他內外典資料，來詳細考訂真諦生平之中的若干史實。也正是由於對於史料學的重視，故而使作者能夠利用諸多別人所忽略的材料，這也是他研究的重要特點之一。此篇考訂也與此書之中的諸多其他部分一樣，針腳細密又格局宏大，能夠通過極富感情的筆力勾勒了一位本來應該對於漢譯佛經事業具有更大貢獻，卻命運多舛的悲劇性人物顛沛流離的一生。

此書的第二編為“聚書·抄撰·敘事”，其五篇文章的內容主要皆與佛教文獻相關。第一篇《“合本子注”再檢討——早期佛典翻譯史的獨特方法》討論的是一個舊問題，但陳志遠的切入點卻是這種註釋方法的具體操作程序。作者考訂出此一傳統約略起源於東晉之支敏度（活躍於四世紀上半葉）及其合本《維摩詰經》與《首楞嚴經》。作者尤其以曇無蘭（四–五世紀）的《大比丘二百六十戒合異序》《合三十七品經序》以及日本古寫經中的記載為例，詳考合本子註方法之細節，並得出結論：“合本子注”中“合本”是指平行文本的校勘，而“子注”則是指小字夾注。夾注的內容不是解釋經文，而是羅列平行文本。這種文本的興盛，是與缺乏教理與文本權威之下的權宜之計，故以後就衰落了。

<sup>18</sup> 船山徹《真諦三藏研究論集》，京都：京都大學人文科學研究所，2009年。

第二篇為《定林上寺經藏考》。此一經藏實乃南朝晚期僧團最為重要的佛教圖書館之一，故對其研究就對此一時期南方佛教知識特徵的理解有諸多助益。此寺約為元嘉十二年（435）至十六年（437）左右建造，此後即名僧輩出。再加上齊竟陵文宣王蕭子良（460–494）的介入，故自齊永明（483–493）以後，此寺地位日益尊崇。而自此時始，此寺的僧人，如法獻（459–523）等已然與南朝的官方建立緊密的聯繫。自僧柔（431–494）始，其義學之風對於南方僧團亦有影響。定林寺經藏的營造者為僧祐（445–518）律師，作者在此後即考訂了此寺經藏時間、經費來源、梁代以後的發展等，由此大體梳理出了齊梁二代佛教文獻的整理史，並且特別點出了梁代佛教思想的進一步國家化。

與前一篇具有繼承關係的是《寶唱著作雜考——齊梁佛書編纂的一個斷面》。寶唱（活躍於五世紀初）為僧祐之弟子，其著述也與其師有明顯的承接關係。作者首先還是通過目錄學的視角來考察其撰述，接著指出與“僧祐之著作同土定林寺經藏有關”相同，寶唱之著述也與禁省中的華林園寶雲經藏有關。此種情況其實一直延續到有唐之際，比如道宣（596–667）晚年之著述則與西明寺一切經有甚深之關聯。此後作者考定南朝內府中佛教典籍之搜聚，此節特具匠心，有若干重要推論與考訂過程都頗具啟發。如對僧紹（483卒）《華林佛殿經目》、寶唱《眾經目錄》、阮孝緒（479–536）《七錄·佛經目》、隋煬帝（604–618在位）《寶臺經藏目錄》的梳理，就線索清晰，讓讀者對此時期重要佛教文獻集成的演進有一個明確的認知。

在此後，作者繼續介紹寶唱撰述的最新研究情況，此節中首部討論的是寶唱《名僧傳》。此一大部早已失傳史書之重要性，已勿庸贅言。然過去由於《卍續藏》本《名僧傳抄》問題極多，故過去研究

多如盲人摸象。隨著近些年來日本寫經原本的陸續批露，<sup>19</sup> 故學界對此已然有了更多也更為正確的認識。

此節之中，陳志遠所論率皆平允可靠。作者提到《梁傳》承襲《名僧傳》本為正常，故认为“關鍵要看慧皎增加和刪略了哪些內容”，確實如此。不過，作者此處引《梁傳》與《名僧傳（抄）》二書之中求那跋陀羅事迹，以說明“這些不經之談，慧皎盡數刪落，至少行文減少了枝蔓”。（第 174 頁）但問題是，《梁傳·求那跋陀羅傳》乃是基本全抄了《祐錄》，並將其中若干譯經的細節稍作調整。故而，至少在此傳中“相當偷懶”的慧皎並不存在刪除《名僧傳（抄）·求那跋陀羅傳》的問題。

此後作者介紹了船山徹等對於《比丘尼傳》《翻梵語》與《出要律儀》三部較晚歸到寶唱名下作品的考訂。就總體而言，這些著作的歸名至今仍需要更進一步的研究。此後作者又花費了不少篇幅詳細考訂寶唱的另外一部重要編纂著作《經律異相》。這部南方早期佛教文獻輯佚的淵藪，與僧祐的編纂活動具有明顯的繼承關係。其所引用的的經典也往往與僧祐本人的編纂及蕭子良的抄經有關聯。陳志遠在此後還研究了《經律異相》的引書體例與其中所引的《法滅盡經》等零散問題。

在此節之中作者還通過輯佚對寶唱撰《眾經目錄》作了復原（第 189–218 頁），並以此為基礎對其體例作了極為深入的考訂。此部份之重要性非僅在於對《寶唱錄》本身就目錄學史上意義的重估，還在於其對久受詬病的《房錄》所引經錄本身並非全為向壁虛構作了

<sup>19</sup> 對此可參王招國（釋定源）《關於續藏經的底本問題—以《名僧傳抄》為例》，《佛光學報》2021 年第 1 期，第 157–188 頁。

正本清源的重要作用，而這一點也是多年前我在利用《房錄》之時的一點體會。

本編第四篇為《六朝的轉經與梵唄》。在本篇之中，就方法論而言，作者強調了對於作為中古佛教史主幹部分的《高僧傳》本身精細解讀的重要性，在此基礎上方能將與之互補的新史料價值發掘乾淨。此篇首先分析《梁傳》分科的起源（第221–223頁），<sup>20</sup>在此後他指出此科主要是參考了寶唱的《名僧傳》，但還是利用了其他材料作了內容上的增補。接下來作者即以《荀氏靈鬼志》為切入點，來討論武昌地區的佛教與六朝梵唄，這些梵唄多出自支謙與康僧會的譯作，此二人對於中古早期南方佛教的影響力也可見其一斑。作者接下來利用一方隋代（581–618）初年的《惠雲墓誌》，以此來考訂南朝末年直至隋代初年佛教梵唄的發展及北傳。

此編第五篇為《地方史誌與淨土教——謝靈運〈廬山法師碑〉的“杜撰”與“浮現”》，此篇討論的對象為《佛祖統紀》所載謝靈運（385–433）《遠師碑》。此碑湯用彤先生即疑其為偽造，作者則對此碑之偽提供了其他若干證據。雖然就目前來看，尤其是對於《齊國宋司徒寺碑》的不同詮釋策略，《廬山法師碑》的真偽可能仍未為定讞。但無論如何，作者此後所論之慧遠（334–416）不斷豐富的傳記形成過程，以及它與地方文獻傳統，再與六朝時期的舊材料相結合的形式，都非常精彩，這一過程也是一種具有共性的宗教學現象。

---

<sup>20</sup> 《梁傳》的分科，還可以參考徐燕玲《慧皎〈高僧傳〉及其分科之研究》，臺北：花木蘭文化出版社，2006年；紀贛《慧皎〈高僧傳〉研究》，上海：上海古籍出版社，2009年，第117–122頁。後者則特別關注了《梁傳》與《名僧傳》分科之間的繼承與變革關係。

本書最後一編為《禮儀與戒律——南朝教諍記》，顧名思義，本編主要是討論此一時期的政教論諍或各種教內的論諍。首篇為《晉宋之際的王權與僧權》，作者關注的重點並非是此際政教爭端背後的中印文化衝突等，而是強調這種禮儀之爭在晉、宋之際爆發，是與教團規模的擴張和結構變化有密切的聯繫，並且著重研究論辯雙方的理據。作者強調慧遠與桓玄(369–404)之間的關係，由於後世史家敘述的維護與曲筆，故掩蓋了事實上的微妙與複雜之處。這種觀察的敏銳，是全書之中屢屢呈現的重要研究特點。

第二篇討論的是劉宋初年祇洹寺踞食論爭事件，並認為此次論諍之實質僅關乎戒律條文，而與所謂夷夏之別、儒釋之辨關係不大。作者通過細密的文獻分析，認為祇洹寺之名可能與法顯在印度取得大眾部廣律的那座同名寺院存有某種聯繫。這自然僅僅為推測，而很難將其坐實。但作者心思之縝密，觀察之細緻由此也可從中見出。隨後作者認為慧義(372–444)曾參與《摩訶僧祇律》的翻譯，故對之非常熟悉，這是非常言而有據的考證，並且也可以解釋此後關於寺院規則爭論的思想基礎。此寺在劉宋(420–479)初年曾經居住了諸多異域與本土高僧，故作者贊同此寺存在塚本善隆所提到的“異域性”，並且認為此寺還有某種“原教旨”性格。對此寺，我在對劉宋建康寺院的未刊研究中曾經注意到它是劉宋立國之初最為重要的寺院。此寺寺主與供養人的特殊地位，以及與劉裕(宋武帝，363–422，420–422在位)本人的特殊關係使其具有超乎他寺的特點。因此，眾多國內外高僧駐錫此寺其實是一種自然現象。至於說到此寺之中具有的“原教旨”主義，這種表述也可以稍加斟酌，除非我們將遵循印度原典中的戒律要求這種本來就是當時至少律宗僧人應盡之責，當成是“原教旨”主義的話。

作者接下來討論此次論爭之中的技術性問題，即“方坐”與“偏坐”的意思。作者首先正確地指出了中土古代的正常坐法是近似於現在日本的兩膝著地，臀部壓在腳跟上。而“踞”則主要是指“蹲”，或者是在“車上、座位上垂腳坐”。“方坐”則是指“結加趺坐，不偏踞也”。但作者最後得出的結論“無論方坐、偏坐，都是僧人的坐姿，而與華夏禮法無涉”（第301頁）卻仍有進一步考慮的餘地。作者可能沒有注意到此處的前者與中華傳統沒有衝突，但“偏踞”（即主要是“踞蹲”）則恰好是中華禮儀之中“無禮”的表現，這纔是之所以產生爭論的關鍵。

作者接下來引用了義淨（635–713）《南海寄歸內法傳》（《大正藏》編號第2125）的證據，確實有點“原教旨主義”的義淨律師記錄了印度僧人習以為常的姿勢，在此他所使用的詞“蹲踞”比起“偏踞”更為明確。義淨律師還給出了此詞的梵文 *utkuṭuka*，這個詞的意思就是“蹲在地上，臀不著地”。作者在此處解釋“方坐”中的“方”為“並”，即“連席”。此解釋亦可斟酌。我的理解是，“方坐”乃是與“偏踞”對舉，其核心是動詞“坐”，即中土認為是正確的跪坐；“偏踞”的核心則是動詞“踞”，即中土認為是無禮的“蹲”。至於“方”與“偏”這兩個語素，則是帶有價值評判的修飾成分。“方”者“正”也；“偏”者“邪”也。中土因為古代不著內衣內褲，無論是中國的跪坐，還是印度式的盤腿打坐皆無問題。但一旦“蹲踞”，則有走光的可能，這就非常無禮了，此為關鍵所在，故因此而產生了諸多論爭。因此究其實，還是中外的禮儀之爭。這也正是《弘明集》之中有人甚至將此姿態當作是攻擊佛教的根據之一，即所謂“狐蹲狗踞”的原因。<sup>21</sup> 陳志遠認為“儒佛交爭，焦點不在形而上的教義思辨，而在於實踐，是世俗禮儀與僧團戒律之爭”。（第3頁）這種說法非常

有見地，也正可以用來說明此一問題的實質。

第三篇是通過《續高僧傳·智藏傳》來討論內律與俗法，作者希望以此來扭轉過去將皇帝與教團對立簡單化為皇權與教權之爭的傾向。具體而言，作者希望能夠重新解讀此傳之中傳主與梁武帝正面衝突的意義。作者通過兩個具體例證來證明，梁武帝自任“白衣僧正”是為了從人事上取得僧團事務的最高裁判權，與此同時也是為了解決俗法和戒律兩套體系標準不一的問題。就歷史而言，僧人違反了內外律法，其審判權的歸屬與判例之依據到底為何，在南朝一直在討論與嘗試之中。在此，作者以北朝的同類問題來作為參照系。並且得出結論，認為“南朝更早注意到這個問題，但却一直通過官府和僧正兩道程序來實現內律與俗法的配合；而北朝則較早形成了將二者明確分割並改造戒律，制定僧制的傳統，此後為唐代所繼承。”

以上即為愚拜讀此書之後的一點心得。就總體而言，此書可以說是近些年來六朝佛教研究領域之中最為重要的創獲之一。在此我也想簡單介紹一下作者的史料集成觀。他認為“六朝佛教史書的編撰，經歷了幾個階段。東晉中後期，主要是和傳主交好的文人寫作碑誌、行狀，劉宋時期代表性的體裁是類傳和感應故事的纂集，齊梁之際，出現了分科記述的高僧傳。”（第8頁）作者這種可貴的大局觀在整本書之中經常閃現。就史學理論而言，作者也試圖挑戰積年以來的定見，即認為傳世文獻是精英階層的產物，故會帶有偏見，因此學者應該將目光轉向零星的散佚史料。作者則認為這是一種人為不必

<sup>21</sup> 在《弘明集》中這種斥責至少有六處，全部存於《弘明集》卷7，即《大正藏》第2102號，第52冊，第43下欄第10行等處。

要的二元對立，他認為“傳世本和出土本，關係是柔和的，互動是複雜的。”（第8-9頁）我相信，這種對於史料清醒的認識，也同樣可以引起學界的反思。

除了全書架構清晰，作者本身也有對研究段極佳的宏觀把握之外，全書也考訂精審。即使是在極小的問題上，作者也能旁徵博引，以碑刻銘文等出土材料輔之以傳世文獻，再博採雜史、小說家言，在二手材料上也能在中日歐美學界前賢間出入自如。如第53頁註23中，作者提到“道宣記載為道安所造為‘無量壽佛’像，恐有誤。宇井伯壽據慧遠《襄陽丈六金像讚》銘文中‘偉哉釋迦，與化推移。’指出此像實為釋迦造像（《釋道安研究》，第32頁），另外考慮到道安與弟子約同生彌勒兜率天，弟子曇戒（四世紀）乃至不願生阿彌陀安養國土，造無量壽佛像當無可能。”此種精細的觀察與嚴密的考據在全書中散若遺珠，隨處可見。另像第54-55頁考訂長沙寺的建立年代、第55-56頁考訂道安在襄陽、江陵的駐留時間、第56頁考訂騰氏的佛教信仰傳統、第59頁以兩則小事來證明“道安對江陵教眾遠程施加影響”以及“江陵教眾維持荊襄地域寺院網絡實踐劃一的強烈願望”、第62-64頁考訂在慧遠去世之後江陵佛教義學中心地位的確立原因（關中僧人的南下等）、第67-71頁通過六朝時荊襄地區的“年中行事”著作《荊楚歲時記》來考訂在荊州成立的佛教文獻（以求那跋陀羅所譯《過去現在因果經》為例）對於當地文化的背景、第113-116頁考訂合本子註並非如陳寅恪等所言乃是源於支謙、第229-230頁考訂支謙初奔孫吳時第一站最可能是在武昌、第250-254頁考訂徐陵（507-583）撰《齊國宋司徒寺碑》有錯簡、第288-289頁考訂慧遠與桓玄（369-404）關係的微妙複雜、第317-318頁考訂寶唱流放地由越州改廣州乃是從輕發落等等，都能從

細處著手，又針腳嚴密，讀之令人神清氣怡。而全書之中，這類獨具匠心且考訂精審之處，真可謂滿目皆是。

在材料運用之上，作者也大量使用非傳記類材料，故既循通衢，而又兼取蹊徑。比如作者就大量採用佛教徒所編纂的靈驗、感應記等，並同時結合其他內外典與碑刻銘文，因此使全書的史料來源具有很強的層次感。像第二編之中，作者利用《荀氏靈鬼志》來考訂武昌地區的梵唄傳統，並且用《惠雲墓誌》來考察更晚一點的南朝末年直至隋初的梵唄，皆為此種研究的典範。

就具體研究方法而言，作者最為突出的特點是特別強調文獻研究的基礎性，同時也總是能夠抓住南朝政教關係互動的主線。在紛繁複雜的宗教與社會關係中，以政治變動來考訂佛教現象的產生與瞬變。像很多佛教重心的轉移背後，總是與社會動盪、政治事件、政治人物的喜好存有關聯。除此之外，作者還能夠通過其他輔助手段來善加分析。比如第 57 頁考訂“曇翼輕鬆地迎請來阿育王像，而白馬寺落敗，也透露出道安教團與此地舊僧的矛盾和競爭”，這種宗教人類學基本方法的運用，也體現了作者研究手段的純熟與多樣。

作者的概括抽繹能力出眾，故能在紛亂的史料之中找到其中的核心問題。如討論定林上寺經藏一節，作者就能抓住其中蕭子良、僧祐對於此寺文獻整理的重要貢獻這一主線。尤其是注意到了在後者弟子寶唱之時，雖然對於僧祐學術具有明顯的繼承關係，但此時佛教學術中心已由上林寺而入內道場，故體現了“進一步國家化”的傾向，這都是非常敏感而銳利的觀察。最後也應該提到，此書雖為學術考據之文，但行文流暢，筆觸毫無滯澀之感，充分體現了其橫溢的才華。

以下再簡單談一點此書之中的若干細節問題，當然，這些問題中很多也屬於編輯方面需要改進之處。我在此不過是以對他人的求全

責備之心，而行吹毛求疵之事。

首先，我覺得有一處作者可能過於坐實，會在敘述策略上有損嚴密性。即在第40–41頁中，作者提到《佛般泥洹後變記》中“諸三昧尊經盡當到天竺北”是“對《道行般若經》授記預言的改寫”。姑且不論《變記》的真偽，但由於實際是中天竺佛法日漸衰敗，而佛教的真實傳播路線確實是由南，到西再傳到西北，故在佛教經典之中也有不少反映，故不必一定要坐實是受到《道行經》這部特定經典的影響。如《道行經》之異譯《小品般若波羅蜜經》卷四同樣載：“如來滅後，般若波羅蜜當流布南方，從南方流布西方，從西方流布北方。”<sup>22</sup> 此外還有法顯(338–423)譯《佛說大般泥洹經》卷六亦載：“此《摩訶衍般泥洹經》，我般泥洹後正法衰滅，於時此經流布南方，為彼眾邪異說非法雲雨之所漂沒，時彼南方護法菩薩，當持此契經，來詣罽賓。”<sup>23</sup> 因此佛教文獻之中無論是佛鉢等聖物還是佛教經典，如般若學向北轉移都是大勢所趨。所以這些文獻完全可能是在整個印度佛教凋零衰退的大環境下所產生的末法意識的產物，也就是說無論是《道行經》等還是《變記》都有可能有一個共同的思想源頭，而“未必一定”就是《變記》受《道行經》的影響。我當然不是完全否定《變記》借鑑於般若文獻的可能。而是認為，至少在敘述策略上，大可不必如此坐實。

類似情況還有第42頁過於坐實《冥祥記》中“其地皆為金剛”是“是直接來自《放光般若經·放光品》”。因為如果查一下此處的平行文本，就會發現竺法護(Dharmarakṣa, 239–316)譯《光讚經》、鳩摩羅

<sup>22</sup> 《大正藏》編號227，第8冊第555頁上欄第27–29行。

<sup>23</sup> 《大正藏》編號376，第12冊第895頁上欄第14–17行。

什(Kumārajīva, 344–413?) 譯《大經》之中皆有此一細節。我並非是說陳志遠所說有誤，而是不必坐實其必然來自於某一文獻，這樣有時就會有損其嚴密性，也會產生若干不必要的麻煩。

此下我有兩處鉅釘考證，皆屬愚者之得，謹供作者參考：

第 292 頁：作者提到“范泰此時是否接觸過慧義本人，史無明證，但對這位感致金璧的‘非常之人’，想必不會陌生”。

紀按：在此謹提供一點范泰(355–428)、慧義(372–444)與宋武帝(363–422)在篡晉之前就同在武帝幕府之中的資料。嵩山受璧之事，學界研究頗多，<sup>24</sup>此不贅述，此事在《宋書·符瑞志》、<sup>25</sup>戴祚(生卒不詳)的《西征記》<sup>26</sup>、與《梁傳》之中皆有記載。<sup>27</sup>這位被劉裕賦予前去尋找符命的釋慧義(《西征記》作“惠義”；《宋書》作“法義”，372–444)，在完成任務回到京師之後受到了宋武帝的器重。等登基

<sup>24</sup> 最近比較方便并全面的學界討論，見劉苑如《三靈眷屬：劉裕西征的神、聖地景書寫與解讀》，收於劉石吉等編《旅遊文學與地景書寫》，高雄市：中山大學出版社，2013年，第29–70頁，其中關於嵩山受識的文獻，見第57–58頁，對於此一西征過程之中嵩山受符命的意義，見第59–61頁；劉苑如《嵩山受璧、長安開霸：劉裕英雄試煉的創業神話敘述》，《道教研究學報：宗教、歷史與社會》，2018年第1期，第87–123頁。後文之中也較為系統地研究了劉裕登基過程之中佛道二教所扮演的角色。

<sup>25</sup> 《宋書》卷二十七，志第十七《符瑞志上》：帝嘗行至下邳，遇一沙門，沙門曰：“江表尋當喪亂，拯之必君也。”帝患手創積年，沙門出懷中黃散一裹與帝曰：“此創難治，非此藥不能瘳也。”倏忽不見沙門所在。以散傳創即愈。餘散帝寶錄之，後征伐屢被傷通，中者數矣，以散傳之，無不立愈。……冀州有沙門法稱將死，語其弟子普嚴曰：“嵩皇神告我云，江東有劉將軍，是漢家苗裔，當受天命。吾以三十二璧，鎮金一餅，與將軍為信。三十二璧者，劉氏卜世之數也。”普嚴以告同學法義。法義以十三年七月，於嵩高廟石壇下得玉璧三十二枚，黃金一餅。(北京：中華書局，2008年，第3冊第856–857頁)

<sup>26</sup> 此書全本不存，目前的輯佚情況見劉苑如《三靈眷屬》(前揭)，第30頁，註4；引文見第57–58頁表格，及註109。

<sup>27</sup> 《大正藏》第50冊第368頁下欄第2–15行。

之後，馬上就將之任命為范泰(355–428)資助的這座祇洹寺的寺主。<sup>28</sup> 義熙十二年(416)劉裕北征，其所派遣的檀道濟(436卒)、王鎮惡(373–418)先於是年十月攻破了洛陽并修復了西晉的五陵。注意此時的劉裕並未同行，而是自九月起就一直駐紮在彭城。<sup>29</sup>《梁傳》記載非常清楚，那位扮演了在嵩山找到金璧的慧義，早年就是在彭城活動。<sup>30</sup> 我們也就有理由相信，劉裕是在此時與這位慧義法師結識了。據戴延之(戴祚，活躍於416左右)《西征記》，則金璧之讖乃是由劉裕身邊的諮議參軍王智(卒年不詳)從柏谷(河南偃師東南)先派人騎馬將慧義送到了劉裕那裡，告之有金璧之瑞，而劉裕隨後派遣慧義本人迎取。<sup>31</sup> 諮議參軍乃是幕府之親隨，而柏谷塢乃是進攻洛陽之前的要衝。王鎮惡(373~418)軍先鋒北伐之時，曾在此血戰，方始入洛。<sup>32</sup> 展開時間軸，義熙十三年(417)正月劉裕從彭城出發西行，至三月份到了洛陽。<sup>33</sup> 另據《宋書》中另外一處紀錄，則劉裕的大軍確實就是駐紮在了柏谷塢。而且，其中一些隨屬還曾藉此機會朝拜了西晉帝王的陵寢，另外若干人則因為畏懼惹怒劉裕而找藉口不去朝拜。<sup>34</sup> 我們從中也可以得知，正是在此時劉裕幕府之人先行一步，再通知隨後到

<sup>28</sup> 《高僧傳》卷七：“義後還京師，宋武加接尤重。迄乎踐祚，禮遇彌深。宋永初元年(420)，車騎范泰立祇洹寺。以義德為物宗，固請經始。”(《大正藏》第50冊第368頁下欄第14–17行)關於慧義與此寺，還可參塚本善隆《南朝「元嘉治世」の佛教興隆について》，《東洋史研究》1964年第4期，第450–474頁。

<sup>29</sup> 《宋書》本紀第二《武帝紀中》，第1冊第38–39頁。

<sup>30</sup> 《高僧傳》卷七：“釋慧義，姓梁，北地人。少出家，風格秀舉，志業強正。初遊學於彭宋之間。”(《大正藏》第50冊第368頁下欄第2–3行)。

<sup>31</sup> 歐陽詢編，汪紹楹校《藝文類聚》，上海：上海古籍出版社，1999年，第1434頁：“宋公諮議王智先停柏谷，遣騎送道人惠義，疏曰：有金璧之瑞，公遣迎取。”

<sup>32</sup> 《宋書》卷四十五，列傳第五，《王鎮惡傳》，第5冊第1487頁。

<sup>33</sup> 《宋書》卷二，本紀第二，《武帝本紀》，第1冊第44頁。

<sup>34</sup> 《宋書》卷五十二，列傳第十二《袁湛傳》，第5冊第1632頁。

了柏谷的劉裕。為何安排在此地，一則此即為西晉諸帝陵寢之地，以此來宣告王朝的轉換也是一種明顯的昭示；二則乃是此地可直通嵩山，後者即在附近。

於北征途中，范泰曾經隨軍同往。也正是范泰作為使者授予劉裕九錫，此舉為劉裕最終篡位前之重要一環。在為禪讓做意識形態的準備工作中，范泰還親自捉刀替劉裕撰寫了《為宋公祭嵩山文》<sup>35</sup>。此文之撰寫恰恰是在此時，其時間當是在停駐柏谷或之後不久。<sup>36</sup>我們同樣可以知道的是范泰與慧義本人，至少在此時的幕府之中已然認識，他們之間的關係一直延續到了之後很久。在此之後，作為這次金璧之瑞的主要謀劃者與重要參與者，慧義就被劉裕自己委以重任，故於此年的七月前往嵩山，最終“如願”拿到了劉裕想要的祥瑞。<sup>37</sup>所以我們可以看到，正是這次祥瑞事件，將宋武帝、慧義與范泰三人緊密地連接在了一起。

第 296–297 頁：作者引《梁傳》中記載元嘉初范泰施園一事，認為其說不確，並指此事當在景平二年（424）。經覈對顧紹柏原詩的繫

<sup>35</sup> 此文僅存佚文，見徐堅等編纂《初學記》，北京：中華書局，2004年，第104頁。

<sup>36</sup> 文中有“舊都既清，三秦期廓”，即洛陽已經攻取，而長安也佔領有期。故其時間當是在晉軍攻取長安（義熙十三年八月王鎮惡攻克長安，見《宋書》卷二，本紀第二，《武帝本紀》，第1冊第44頁）之前與劉裕到達洛陽之後。

<sup>37</sup> 《高僧傳》卷七：“宋王謂義曰：非常之瑞，亦須非常之人，然後致之。若非法師自行，恐無以獲也。義遂行。以晉義熙十三年七月往嵩高山。尋覓未得，便至心燒香行道。至七日夜，夢見一長鬚老公。拄杖將義往壁處，指示云：是此石下。義明便周行山中，見一處炳然，如夢所見，即於廟所石壇下，果得壁大小三十二枚、黃金一餅。此瑞詳之《宋史》。”（《大正藏》第50冊第368頁下欄第7–14行）王磊《踞食論爭與劉宋初期的政局》，《中山大學學報》（社會科學版），2015年第5期，第84–86頁之中也有若干重要節點的時間考訂，王磊認為是在義熙十二年十月或十一月劉裕得到消息；劉裕是在次年二月入洛陽；范泰替劉裕寫祭文是在義熙十三年七月。筆者繫年與之不同，可與相參。

年，為景平元年冬或二年春。即使如此也未必能夠證明《梁傳》記載為誤。先不提顧氏斷代是否一定正確，因為此數通來往信件之中並未提到施捨果園之事，僅稱“法業日茂”、“福業深緣，森兮滿目”，後者更是指佛像而非園林，前者也是指宏法事業；再加上景平二年八月即改元為元嘉，故我們並未有確切證據證明《梁傳》年代有誤，而至多僅為懷疑而已。

談到技術性細節，個人還建議作者可以考慮在出現朝代時標註出始末。另古今人名，亦多未標明生卒年者。如頁19–20中的“光和二年十月八日”可考慮轉換為陽歷“公元178年11月5日。”這樣對於閱讀者，就會提供更多的方便。

本書之中的斷句大體非常精審，但此類工作，如同校勘一樣復掃復生，難有盡善盡美者。故或仍有未恰之處，如第20頁引《般舟三昧經記》。此處主要是會影響人物角色的確定，故愚特稍獻一疑：

《般舟三昧經》，光和二年十月八日。天竺菩薩竺朔佛於洛陽出。菩薩法護，時傳言者。月支菩薩支識，授與河南洛陽孟福，字元士，……

此處“時傳言者”與“月支菩薩支識”當為一句，此可參作者前頁中的《道行經後記》（作“時傳言者譯月支菩薩支識”）。除此之外，還可在《出三藏記集》之中的傳記部份找到根據。<sup>38</sup> 作者此處雖然標明是中華書局校定本，但覈對原文，則中華本並無問題。

以下多為文字細節問題，無關乎宏旨，故按順序羅列如下，以供

---

<sup>38</sup> 《出三藏記集》卷十三：“朔又以靈帝光和二年於洛陽譯出《般舟三昧經》，時識為傳言，河南洛陽孟福、張蓮筆受。”《大正藏》編號2145，第55冊第96頁上欄第4–6行。

志遠修訂或再版時參考：

第 25 頁註 22, “Daniel Boucher” 後面少了前引號。另本書之中的英文排版中經常有標點後沒有留空的情況，此為細節，恕不一一。

第 30 頁倒數第三行：“同遊十余人” 當為“同遊十餘人”。

第 35 頁第 2 段第 1-2 行：“地點據道安推測最初再長安”，當為“……最初在長安”。

第 36 頁倒數第四行：“汜疏，濟北廬人，‘合三傳為之解注’”。此人當為“汜毓”，他在《晉書》中有傳。

第 49-50 頁：“‘慕容俊逼陸渾’，並不準確。慕容儁升平四年(360)死”，此處同一句中的同一個人，卻用了兩個不同的人名。雖然“俊”與“儁”為異體字，但至少同一句話中，當統一一下。

第 54 頁第二段第六行：道安派遣弟子曇翼為寺主，“諦構一載”。

紀按：此處所引的《集神州三寶感通錄》中的“諦”當作“締”，《法苑珠林》中的引文無誤。

第 68 頁最後一行：夫人往毘藍尼園……

紀按：此處“毘藍尼園”明顯有誤，查《過去現在因果經》中不誤，並且此處《玉燭寶典》之中的引文乃是意引，覈對原書即可明瞭。另者，此處所引《菩薩處胎經》本身可能也是一部在中國佛教史中影響頗大的疑偽經，此為閑話，姑不論。

第 71 頁註 1 作者提到：中國後世作品中多將“鬼子母”稱為“九子母”，這是混淆了《楚辭·天問》“女岐無合，夫焉取九子”的典故。

紀按：將“鬼”寫成“九”，亦有可能僅是因為音近故也，“鬼”上古音為“見母微部”，九為“見母幽部”，同屬見母。另外之用例則有商紂時之“鬼侯”（《戰國策》）又寫為“九侯”（《史記》）。如今“軌”字之聲旁仍為“九”。作者在此註中提到南北朝中“鬼子母”的唯一例

證為敦煌本《大通方廣經》，但另題名為沮渠京聲(464卒)譯的《佛大僧大經》(《大正藏》編號541)中也有一例。

第74頁倒數第四行：“臧質都要征詢他的意見”當為“臧質都要徵詢他的意見”。

第88頁倒數第三行：“收采眾經”，當為“收採眾經”。

第89頁第五行：“故采眾經”，當為“故採眾經”。

第92頁：“這裏《注大品序》的繫念”，當為“其實這裏《注大品序》的繫年”。

同頁，註36：“北山”作者疑其當作“北土”。其實確實當為“北土”。此處所提到的是“高麗朗法師”，在吉藏的《大乘玄論》中另有載：“攝山高麗朗大師，本是遼東城人，從北土遠習羅什師義。來入南土。”(《大正藏》編號1853，第45冊第19中欄第6-7行)故非常明確，當為“北土”。

第96頁第2段第3行：“《真諦曆傳》(亦稱“真諦三藏傳”、“別曆)”當作“《真諦歷傳》(亦稱“真諦三藏傳”、“別歷)”雖然有些版本確實有作“曆”的，古人對此二字有時也不太較真，但此處顯誤，建議修正。

第99頁第10行：“梁武帝的征請”，當為“梁武帝的徵請”。

第100頁第2段第4行：“像羅什之於姚秦、玄奘之於貞觀一樣”。

紀按：玄奘之譯經非限於貞觀，乃延及高宗之世，此說似非嚴密。

第105頁倒數第2行：提到竺道猷(四世紀)“曾著《勝鬘經》五卷”，此人非為譯經師，經翻檢《梁傳》，非常清楚，當為“註”而非“著”《勝鬘經》五卷。

第106頁第5-8行：有“征斂必至……強征糧餉”當作“徵斂必至……強徵糧餉”。

第 109 頁倒數第 3 行：“遍征天下名僧”當作“遍徵天下名僧”。

第 116 頁正文倒數第 5 行：“抄寫者不甚將此四字”，當為“抄寫者不慎將此四字”。

第 122–123 頁：其中第 122 頁引“鉢破綴齊五，更未得新鉢，故者當歸眾僧。”但 123 頁解釋卻用了一個與此事關係並不緊密的“不滿五綴”的引文與考訂。

紀按：其實前面所說之事乃是僧人鉢具破處補綴到了五處之後的規定。補：作者後有長篇（第 133–142 頁）訂正補充，建議如果出版修訂版時，不必在此細微末節之處離題太遠。

第 141 頁倒數第 8 行：“另其終身使用”當為“令其終身使用”。

第 146 頁倒數第 11 行：“法師衣鉢之余”當為“法師衣鉢之餘”。

第 146–147 頁：考訂《珠林》中佛牙事蹟，認為“極有可能是僧祐所撰《法苑集》的這一條。”陳志遠所指這一條是是《出三藏記集》卷一二《法苑雜緣原始集》中的“佛牙並齊文宣王造七寶臺金藏記”。作者并稱“文中稱法獻為‘先師統上’，顯然是弟子所作。”

紀按：我曾考訂過，此文即為久佚的僧祐所著《佛牙記》。<sup>39</sup>另外，看後面作者另有表述，如“僧祐此行很可能是隨侍定林寺的前輩僧人法獻”，其實法獻非僅為僧祐之前輩，而是他的師父，對此我在前述書中曾有考訂與說明，僧祐自己也常提到法獻為其先師。

第 149 頁倒數第 6 行：“抄《成實論序》並上定林講共卷”，標點似應為“《《抄成實論》序》並《上定林講》共卷”。

第 154 頁第二段：談僧祐從弘宗那兒訪得《賢愚經》翻譯的史實，但其中的引文中截去了前面的部份，故“春秋八十有四”須覈對原文

<sup>39</sup> 紀贊《慧皎〈高僧傳〉研究》，上海：上海古籍出版社，2009 年，第 274–277 頁。

方知是指“弘宗”本人，所以建議可在必要地方加上括號標出前面一句的主語。否則僅看引文，頗有點讓人摸不著頭腦。

同頁第三段第四行：“劉可以推測，這應當是從劉孝標處得到的信息”中的首字“劉”當為衍文，否則全句殊不可解。

第162頁第2段第1行：“《續法輪論》七十余卷”當為“《續法輪論》七十餘卷”

同頁同段第五行“六十卷”後有兩個句號。

第181頁倒數第3行“普窟藏”，同一段此後又作“普寧藏”，當以後者為準。

第221頁倒數第2段：提到僧傳分科“有印度教團史的背景。在印度早期佛教教團中，甚至佛陀生前，已經出現了持法僧（Dhammadhara）、持律僧（Vinayadhara）等名號”。

紀按：就事實而言，這僅為此時持誦經典的僧人職責分工，而與傳記無涉。當然，我們仍可以肯定的則是僧傳中的分科是與僧人的修行取向（與後世對其品行評價）有關。

另此頁倒數第2段中提到的如《郁伽長者所問經》名稱後所附的梵語書名當用斜體為宜，類似的英文書名沒有用斜體的情況還包括本頁註釋7中Jan Nattier的書。

第247頁第8行：“景薄舍盡”漏掉了“舍”字。

第256頁第1行：“《宝刻類編·名臣》”當為“《寶刻類編·名臣》”。

第295頁倒數第5行：“慧義又在後者的聽眾百人中”當為“慧義又在後者的聽眾百餘人中”。

第288頁第1行：“乃征皇甫謐六世孫希之為著作”當為“乃徵皇甫謐六世孫希之為著作”。