

名僧命運與佛教中國化： 晉末宋初闡提佛性論爭發微

姜望來

武漢大學歷史學院暨中國三至九世紀研究所

摘 要

東晉義熙十四年初，法顯西行求來之「六卷泥洹經」，由佛陀跋陀羅與法顯合作在建康道場寺譯出後，中古佛教史上著名的「一闡提有無佛性」論爭隨之展開，道生倡闡提亦有佛性之新論，法顯則主除一闡提皆有佛性之經中成說，二者成爲論爭雙方主要代表人物，並因此先後迎來晚年命運之轉折：法顯中斷其建康譯經事業，離京並終老於江陵；法顯卒去至少七年之後之劉宋元嘉七年，道生遭受佛教內部之懲處被摒出建康。法顯離京與道生被摒，不僅是個人遭遇之變遷，對於中古佛教亦頗有影響；道生與法顯之論爭，並非簡單的非此即彼正誤之爭，而是外來之佛教在中土發展日趨深入、早已在天竺基本形成體系之佛經在中土不斷譯出過程中，經典研討與義理創新既互相依存促進，又各有其內在張力和有所矛盾之複雜關係之體現。總之，無論法顯離京還是道生被摒，皆與闡提有無佛性論爭有所關係；然而更關鍵之

處在於，在中古中西佛教交流及佛教中國化不斷深入之歷程中，在中古佛教僧團與皇權政治相互牽扯影響之背景下，晉宋之際數種大乘《大般涅槃經》在中土的譯出與傳播、關涉《大般涅槃經》核心思想之闡提佛性論爭以及法顯與道生命運之變遷，正反映出晉末宋初以建康為中心的南方佛教複雜而曲折之演進趨勢。



關鍵詞：法顯、道生、一闡提、佛性、佛教中國化

**The fate of famous monks:
An analysis on the controversy over
“whether *icchantika* possess Buddha-nature”
in the *Jin-Song* period**

Wang-lai Jiang

Wuhan University School of History and China 3rd to 9th Century
Research Institute

Abstract

In the early fourteenth year of *Yixi* in the eastern *Jin* dynasty, *Six Chapters of Mahāparinirvāṇa sūtra* was translated by *Buddha-bhadra* and *Fa-xian* in *Daochang* temple of *Jiankang*. After that, there had the famous controversy on “whether *icchantika* possess Buddha-nature” in the history of ancient Chinese Buddhism, and *Dao-sheng* advocated new theories about *icchantika* having Buddha-nature, on the other side, *Fa-xian* stucked to the opinion of *icchantika* not having Buddha-nature according to *Six Chapters of Mahāparinirvāṇa sūtra*. They became the main representatives of both sides of the controversy, and consequently ushered in a turning point of fate in their later years: *Fa-xian* interrupted his career of translating confucian classics, left

Jiankang and died in *Jiangling*; after *Fa-xian*'s death at least seven years later, in the sixth year of *Yuanjia*, *Dao-sheng* was banished from the capital.

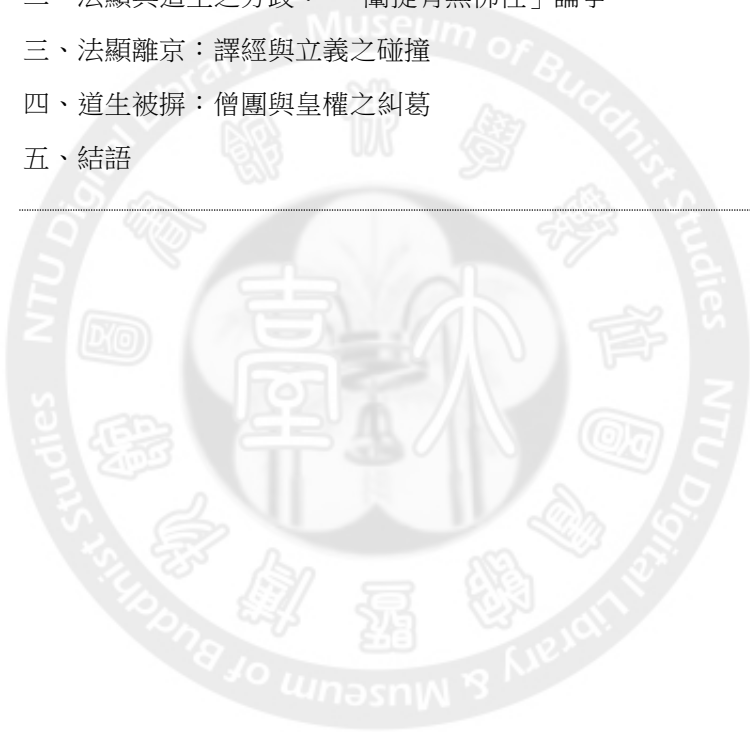
Fa-xian and *Dao-sheng* leaving *Jiankang* produced great influences on medieval Buddhism. The controversy between *Dao-sheng* and *Fa-xian* was not simply a dispute between right and wrong, but show such a truth that the study of classics and the innovation of philosophies not only depend on each other and promote each other, but also have inherent tension and some contradictions.

In a word, whether *Fa-xian* left capital or *Dao-sheng* were rejected, it has something to do with the controversy over “whether *icchantika* possess Buddha-nature”; however, the key point is that in the course of the deepening of the communication between Chinese and Western Buddhism and the sinicization of Buddhism in the middle ages of China, under the background of the mutual influence between the Buddhist monks and the imperial power politics, the vicissitudes of the life fortunes of *Fa-xian* and *Dao-sheng* just reflected the complicated and tortuous evolution trend of southern Buddhism centered on *Jiankang* from the late *Jin* dynasty to the early *Song* dynasty.

Keywords: *Fa-xian*, *Dao-sheng*, *icchantika*, Buddha-nature, Sinicization of Buddhism

目 次

-
- 一、前言
 - 二、法顯與道生之分歧：「一闡提有無佛性」論爭
 - 三、法顯離京：譯經與立義之碰撞
 - 四、道生被摒：僧團與皇權之糾葛
 - 五、結語
-



一、前言*

晉宋之際，南方佛學風氣有一明顯而重要之轉變，即涅槃之學代般若之學而興，故湯用彤先生謂：「肇公（指僧肇）以後，《涅槃》巨典，恰來中國。於是學者漸羣趨於妙有之途，而真空之論幾乎漸息。竺道生初精於《般若》，晚盛談《涅槃》。真空妙有，契合無間。其後《涅槃》大興，而《般若》衰歇……《涅槃》、《成實》，相繼盛於宋齊。」¹ 嚴耕望先生在稱引湯先生之論斷後，進而指出：「涅槃大盛，其關鍵即在道生……南方涅槃學者絕大多數屬於道生系統。」² 誠如湯、嚴二先生所論，涅槃學（或涅槃學派）興起之關鍵在於被湯用彤先生譽為「涅槃之聖」³ 之竺道生；而約與道生同時之另一名僧法顯，對於涅槃學之發展亦有不可忽視之影響，如聖凱法師即云：「涅槃學派的傳承以道生為第一人，這是從『闡提有佛性』的核心思想來說的。但是，涅槃學派的傳承必須從法顯譯出六卷《大般泥洹經》開始，在以建康為中心的南方佛學界，如道生、慧叡、慧嚴、慧觀等人，迅速從鳩摩羅什所傳的般若學轉向涅槃學。」⁴ 顯然，因法顯之努力而得以在中土傳譯之六卷《大般泥洹經》，是晉宋之際涅槃學興起之重

* 本文曾於2019年10月在法國巴黎舉辦之「中古早期東亞的信仰與文化流動論壇」及2021年8月在北京舉辦之「中國社會科學論壇（2021·史學）：中古中國制度·禮儀與精神生活國際學術研討會」口頭發表。

¹ 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》〈第十七章：南方涅槃佛性諸說〉（北京：中華書局，1983年），頁485。

² 嚴耕望，《魏晉南北朝佛教地理稿》〈第三章：東晉時代佛學大師之宏佛地域〉（臺北：中央研究院歷史語言研究所，2005年），頁22。

³ 湯用彤1983，頁231。

⁴ 聖凱，〈《大般涅槃經》在劉宋時代的傳承〉，《南京曉莊學院學報》2012年第2期，頁28。

要經典基礎。

東晉義熙十四年（A.D. 418）法顯自天竺攜回之梵本《泥洹經》（《涅槃經》之異名）譯出之後，劉宋元嘉七年（A.D. 430）曇無讖所譯北本四十卷《涅槃經》傳入建康之前，六卷《泥洹經》以其集中而前所未有的「涅槃佛性」說，受到佛教界廣泛重視，而道生則是據此闡發宣揚涅槃學之最重要義學高僧，並由此開啟涅槃學派之傳承。此外，法顯與道生之間尚有更複雜隱晦之糾葛，即在晉末宋初佛教史上、亦在整個中國佛教史上具有深遠影響，主要由道生發端之「一闡提有無佛性」論爭，法顯也深刻地牽涉其中，二者實為論爭雙方之主要代表人物，此點陳寅恪先生曾敏銳地予以揭示：

據日本宗法師《一乘佛性慧日抄》所引《名僧傳》二十六〈法顯傳〉及第十〈道生傳〉，乃知法顯始立一分無佛性論者，有道生乃反駁其說，著〈佛性當有論〉。此傳中舊學乃指法顯之徒耳。⁵

然陳先生之後，學界對此問題鮮有關注和未曾加以深入考察，頗為可惜。故本文不揣淺陋，擬在前人有關研究基礎上，⁶從「一

⁵ 陳寅恪，《讀書劄記三集》〈高僧傳初集之部·宋京師龍光寺竺道生〉（北京：三聯書店，2001年），頁125。

⁶ 常盤大定先生系統梳理了道生闡提論爭之論敵有關資料（包括智勝、法顯、慧觀、鳩摩羅什），認為智勝、法顯、慧觀曾與道生論爭，參常盤大定撰、芝峰譯〈佛性研究：中篇·中國佛性問題〉（《人海燈》第4卷第6、7、8期，1937）；廖明活繼續討論了此問題，並指出法顯辭世（423年之前）與道生被擯（430年）之間存在時間差，參《中國佛性思想的形成和開展》（臺北：文津出版社，2008年）第一章第五節，頁46-51。印順法師則認為道生論敵主要為慧觀，參氏撰〈頑石點頭話生公〉，收入《佛教史地考論》（臺北：正聞，1992），頁377-400。三者所論頗具啟發價值，但均甚簡略，於法顯與道生論爭

闡提有無佛性」論爭入手，就三方面探討：1. 法顯與道生之分歧，是就法顯持闡提無佛性論與道生持闡提有佛性論之矛盾；2. 法顯離京，法顯晚年詭異地離開建康；3. 道生被擯，道生晚年被擯出建康之疑案。以期經由闡提佛性論爭而反映出之佛教中國化進程之一側面，⁷ 與以建康為中心的南方佛教之發展演變及某些相關疑難有新的闡釋和認識。

二、法顯與道生之分歧：「一闡提有無佛性」論爭

本節主要擬闡明兩方面問題：其一，法顯與道生為晉末宋初闡提佛性論爭初起時之關鍵人物；其二，儘管後來道生表面上主

背景、始末、影響等闡如，其餘諸家佛教史論著亦往往一筆帶過。

⁷ 所謂佛教中國化，要言之即佛教傳入中國後之本土化，這是一個牽涉多端、複雜而長期的過程。關於其表現及定義，前人已多有涉及。如湯用彤先生論早期中國佛教不過為方術之一種時云（湯用彤1983，頁76）：「漢代佛教，歷史材料甚少，極為難言。但余極信佛教在漢代不過為道術之一。華人視之，其威儀義理或有殊異，但論其性質，則視之與黃老固屬一類也。溯自楚王英尚黃老之微言、浮屠之仁祠，以至桓帝之並祭二氏，時人信仰，於道佛並不分別。」又如陳寅恪先生論中國思想史時，曾云（《金明館叢稿二編》〈馮友蘭《中國哲學史》下冊審查報告〉（北京：三聯書店，2001年），頁284-285）：「其真能於思想上自成系統，有所創獲者，必須一方面吸收輸入外來之學說，一方面不忘本來民族之地位。此二種相反而適相成之態度，乃道教之真精神，新儒家之舊途徑，而二千年吾民族與其他民族思想接觸史之所昭示者也。」陳先生雖非專論佛教中國化，但頗適合中國佛教之情形和極具啟發性，故孫昌武先生在引述陳先生此段文字後云（《中國佛教文化史》之〈導論〉（北京：中華書局，2010年），頁1）：「佛教輸入中國並得以紮根、發展，乃是古代中、外文化交流的成果。其得以成功，取得成就，正是在本民族思想文化土壤上積極地吸收和消化外來文化並重新加以創造的結果」。本文則探索闡提佛性說之傳入中土，經歷爭論與發展，達到普遍共識之過程，試圖通過此一個案之剖析為中古時代外來佛教理論學說之中國化提供一個小小註腳。

要因爲闡提有佛性新義而被摒出建康，但此時法顯早已圓寂，故法顯與道生被摒事件並無直接關係。

義熙十三年（A.D. 417）底至十四年（A.D. 418）初，法顯與佛陀跋陀羅合作在建康譯出流傳至今的六卷《大般泥洹經》。⁸ 關於這部經，《出三藏記集》有兩處，一是卷2〈新集撰出經律論錄第一〉：

《大般泥洹經》六卷（晉義熙十三年十一月一日，道場寺譯出）……晉安帝時，沙門釋法顯以隆安三年遊西域，於中天竺、師子國得胡本，歸京都，住道場寺。就天竺禪師佛馱跋陀共譯出。⁹

另一是《出三藏記集》卷8〈六卷泥洹經記第十八（出經後記）〉：

摩竭提國巴連弗邑阿育王塔天王精舍優婆塞伽羅先，見晉土道人釋法顯遠遊此土，爲求法故，深感其人，即爲寫此《大般泥洹經》如來祕藏。願令此經流布晉土，一切眾生，悉成平等如來法身。義熙十三年十月

⁸ 關於《涅槃經》的傳譯，學界已有眾多且清晰的整理和認識，如湯用彤 1983，頁431-434；賴永海《中國佛性論》〈第三章：眾生有性與一分無性〉（上海：上海人民出版社，1988年），頁51-52；聖凱《〈涅槃經〉的傳譯與修治》，載《佛學研究》第20期，2011年；王邦維《略論大乘《大般涅槃經》的傳譯》，收入《華梵問學集—佛教與中印文化關係研究》（蘭州：蘭州大學出版社，2014年），頁128-152；郭迎春《〈涅槃經〉的漢譯及涅槃信仰研究》，四川大學中國古典文獻學博士論文，2004年。大致而言，《涅槃經》分大、小乘；中土傳譯之大乘《涅槃經》中，較法顯譯六卷《泥洹經》更早而現存者惟有西晉竺法護譯二卷《方等泥洹經》，此外尚有失傳之東漢支婁迦讖譯《胡般泥洹經》、曹魏安法賢譯《大般涅槃經》、孫吳支謙譯《大般泥洹經》，這些被王邦維先生稱之爲「原始形態的大乘《大般涅槃經》」，與後來較爲成熟的法顯、曇無讖譯本有很大差別，亦未論及佛性問題。

⁹ 梁·釋僧祐撰，《出三藏記集》，《大正藏》冊55，頁11下-12上。

一日於謝司空石所立道場寺出此《方等大般泥洹經》，至十四年正月一日按定盡訖。禪師佛大跋陀手執胡本，寶雲傳譯，于時坐有二百五十人。¹⁰

此經核心思想為「一切眾生皆有佛性」，¹¹ 出經後記所謂「一切眾生，悉成平等如來法身」即就此而言。但如所周知，此「一切眾生」係「除一闍提」外之一切眾生，意謂「一闍提」無佛性、不能成佛，如「此《摩訶衍般泥洹經》，一切諸惡，無不治故，唯除一闍提。所以者何？無菩提因故」。¹² 所謂一闍提，即斷善根人、極惡者。¹³ 「除一闍提」既然是《泥洹經》所明言，自然得到廣

¹⁰ 《大正藏》冊55，頁60中。

¹¹ 東晉·法顯譯，《佛說大般泥洹經》（《大正藏》冊12）之卷4、卷5、卷6，屢屢明確提及「一切眾生皆有佛性」。湯用彤先生云：「佛性學說為《涅槃經》之中心。」見湯用彤1983，頁486。又，關於大乘佛教中極重要之佛性、如來藏及相關學說之討論與研究，海內外已有豐富成果，茲不詳舉。

¹² 東晉·法顯譯，《佛說大般泥洹經》卷6，《大正藏》冊12，頁892中。六卷《泥洹經》多處提及「除一闍提」之觀念，尤其集中在卷6，不具引；又稍後北涼曇無讖譯四十卷北本《涅槃經》（北涼玄始十年，劉宋永初二年）之前分（前五品：〈壽命品〉至〈一切大眾所問品〉），及約劉宋元嘉七年慧嚴、慧觀、謝靈運等據六卷本和北本改治之三十六卷南本《涅槃經》之前分（前十七品：〈序品〉至〈一切大眾所問品〉），皆多有「除一闍提」、「一切眾生皆有佛性」之闡述，儘管其間文字有時亦有所刪改不盡相同，但並無根本性的差異，相關研究可參湯用彤1983，頁431-437；賴永海1988，頁52-57；河村孝照〈佛性、一闍提〉，收入高崎直道主編，李世傑譯，《如來藏思想》（臺北：華宇，1986年），頁137-180；屈大成，《大乘大般涅槃經研究》〈一切眾生皆有佛性—《涅槃經》的一闍提觀〉（臺北：文津出版社，1994年），頁173-187；傅新毅，〈竺道生「闍提成佛」說新論〉，載《哲學研究》2014年第6期；吳章燕，《南本〈大般涅槃經〉研究》（福建：福建師範大學中國古典文獻學博士論文，2015年），頁27-30等等。

¹³ 如《佛說大般泥洹經》卷6：「永離善心名一闍提。」（《大正藏》冊12，頁892中）；北涼·曇無讖譯，《大般涅槃經》卷15：「最極惡者名一闍提。」（《大正藏》冊12，頁454上）；唐·慧琳撰，《一切經音義》卷25釋「一闍提」：「斷善

泛信從，成爲主流觀念。然而，竺道生此時卻提出一闡提亦有佛性之新論，從而在晉末宋初之建康佛教界，引發著名的爭論一闡提有無佛性、能否成佛之一段公案。此公案之原委，以下將徵引相關史料加以說明，並對其中疑難處加以辨析。

《出三藏記集》卷15〈道生法師傳〉：

遊學積年，備總經論。妙貫龍樹大乘之源，兼綜提婆小道之要，博以異聞，約以一致。乃喟然而歎曰：「夫象以盡意，得意則象忘；言以寄理，入理則言息。自經典東流，譯人重阻，多守滯文，鮮見圓義。若忘筌取魚，則可與言道矣！」於是校練空有，研思因果，乃立善不受報及頓悟義，籠罩舊說，妙有淵旨。而守文之徒，多生嫌嫉，與奪之聲，紛然互起。又六卷《泥洹》先至京都，生剖析佛性，洞入幽微，乃說阿闡提人皆得成佛。于時《大涅槃經》未至此土，孤明先發，獨見迥眾。於是舊學僧黨，以爲背經邪說，譏忿滋甚，遂顯於大眾，擯而遣之。生於四眾之中正容誓曰……言竟，拂衣而逝。星行命舟，以元嘉七年投跡廬岳……俄而《大涅槃經》至於京都，果稱闡提皆有佛性，與前所說，若合符契。生既獲斯經，尋即建講。以宋元嘉十一年冬十月庚子，於廬山

根人也。經云：信不具故，名一闡提；云：障未來故，名爲無性；畢當得故，名爲有性也。」（《大正藏》冊54，頁465下）。日本學者辛嶋靜志先生則細緻考釋一闡提（icchantika）的詞義變化，認爲這反映了古印度大乘《涅槃經》複雜的發展過程和時代的變遷，指出「一闡提很可能是不承認新興《涅槃經》的『如來常住說』，信奉以往的大乘的出家人」，參氏撰，裘雲青、吳蔚琳譯，〈誰是一闡提（icchantika）〉，收入《佛典語言及傳承》（上海：中西書局，2016年），頁361-372。

精舍昇于法座……端坐正容，隱机而卒……於是京邑諸僧內慚自疚，追而信服。¹⁴

又《高僧傳》卷7〈義解四·宋京師龍光寺竺道生傳〉敘道生主要因闡提有佛性等新義而被舊學僧黨摒出建康，略同於上引《出三藏記集》所載，而於被摒後，行跡更詳，其云：

於是舊學以為邪說，譏憤滋甚，遂顯大眾，擯而遣之……初投吳之虎丘山，旬日之中，學徒數百。其年夏，雷震青園佛殿，龍昇于天，光影西壁，因改寺名號曰「龍光」。時人歎曰：「龍既已去，生必行矣。」俄而投迹廬山，銷影巖岫。¹⁵

竺道生立闡提皆有佛性義及其他諸新義並因而被摒事始末，主要見於上引《出三藏記集》、《高僧傳》，其餘諸內典所述，大致不出其範疇；而其闡提新義，在宋僧智圓《涅槃玄義發源機要》卷1中有更詳細記載：

竺道生……言涅槃聖者……以六卷《泥洹》先至京都，生剖析經理，洞入幽微，乃說闡提皆得成佛，遂撰十四科。其第十眾生有佛性義云：「經言闡提無者，欲擊勵惡行之人，非實無也。以其見惡明無，無惡必有，抑揚。當時誘物之妙，豈可守文哉？」¹⁶

據前引諸書記載，道生被摒主因，在於主張與《泥洹經》一闡提

¹⁴ 《大正藏》冊55，頁110下-111上。

¹⁵ 梁·釋慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理，《高僧傳》（北京：中華書局，1992年），頁256。

¹⁶ 宋·智圓述，《涅槃玄義發源機要》，《大正藏》冊38，頁19上。

無佛性說相對立的「闡提皆得成佛」說，歷來略無異論，其主張大意應為：世間確有惡行，為擊勵惡行之人不行惡，故《泥洹經》言闡提無佛性，乃權宜之辭，含導人誘物之妙用；從大乘佛教慈悲普渡之宗旨而言，則闡提亦有佛性，不應拘泥於《泥洹經》之文字而機械地認為闡提無佛性。不過，道生被摒事件，其中頗有蹊蹺隱晦之處待解，如：論爭中在道生對立面之「舊學僧黨」究竟是哪些人或以誰為首；論爭開始之時間及道生被摒之時間；道生被摒之根本原因究竟為何。解答以上謎團之關鍵，筆者認為皆在於道生與法顯之關係。

與道生所見相左、持一闡提無佛性論者，《出三藏記集》、《高僧傳》籠統謂之「舊學僧黨」或「舊學」，而不著一人之名字，關注於此的諸多學者多沿襲舊說未予深究；而常盤大定先生蒐羅材料，指出與法顯論爭者有智勝、法顯、慧觀；¹⁷ 聖凱法師進而又謂：「依唐代道暹《涅槃經玄義文句》的記載，當時紛爭的中心人物是道生與智勝。」¹⁸ 但此判斷並不甚準確。

智勝、慧觀倡闡提無佛性，淵源仍在於法顯譯六卷《泥洹經》，故法顯在此論爭中之地位，有待進一步討論。陳寅恪先生據《一乘佛性慧日抄》所引《名僧傳》明確指出「乃知法顯始立一分無佛性論者……此傳中舊學乃指法顯之徒耳」（見頁47引文），實在是非常重要而有價值的判斷。《一乘佛性慧日抄》，日本鎌倉時代後二條天皇德治二年（A.D. 1307）元興寺宗法師撰，其敘法顯與道生之爭云：

¹⁷ 見註6。

¹⁸ 聖凱，《大涅槃經》在兩晉時代的傳承與流行》，《南京曉莊學院學報》2011年第2期，頁36。

晉道場寺釋法顯……始立一分無佛性者。故《名僧傳》第二十六云：晉隆安三年，從長安西入沙河。義熙十三年冬，於道場寺翻譯《泥洹經》，云除一闍提皆有佛性。由斯什公入室宋尋陽廬山西寺竺道生……遂歎：「仰憑《大涅槃》及《法藏經》破曰：一切含生之類皆有涅槃正因，一豪之善皆鐘菩提，誰非成佛。」故《名僧傳》第十、《高僧傳》第五云：沙門法顯除一闍提皆有佛性，生曰：「稟氣二儀者，皆是涅槃正因。三界受生，蓋惟惑果。闍提是含生之類，何得獨無佛性？蓋此經度未盡耳。」顯所得經尚多未譯，於是舊學以爲邪說，顯眾擯之……文帝敕問僧正：「生法師理思殊人，詎宜擯遣？」答曰：「後生好異，此而不治，大法滅矣。仰陛下放此一人，興建三寶。」

義熙中，天竺沙門曇無讖齋《大涅槃》至河西，河西王沮渠蒙遜以僞玄始十年十月，請讖譯出，得三十六卷。元嘉五年傳達京師，〈聖行品〉以下云：「一闍提者，不具信根，雖斷善根，猶有佛性。」龍光寺學人請講新《涅槃經》，道俗翕集，千有餘人。立義已畢，舊學深愧，竟無往復，遂不成講。七年，還住廬山，蕭然自得矣。學侶雲從，聲華日遠，乃至遠近傾請講新《涅槃》。白黑雲湊，瞻敬無極。至闍提有佛性之文，莫不怩惋。

悉有佛性圓教自生公始，一分無性隘言從顯師起。¹⁹

¹⁹ 日·宗法師撰，《一乘佛性慧日抄》，《大正藏》冊70，頁173中-174上。又日僧珍海撰《三論玄疏文義要》卷6，「五性佛性自誰而起云事」引《一乘佛性慧

《一乘佛性慧日抄》雜引《高僧傳》、《名僧傳》，詳細記敘法顯與道生間佛性論爭始末，其超出《高僧傳》法顯與道生傳記之部分，顯然屬於《名僧傳》之法顯與道生傳記之內容，彌足珍貴（儘管並不完全準確，詳見後文所論），²⁰ 主要在兩方面值得重視：其一，闡提有無佛性論爭關鍵當事人；其二，道生被摒時皇權之介入。以下漸次試加辨析。

道生首倡一闡提有佛性論，諸書記載均無異辭，無需多言。法顯首倡一闡提無佛性論及法顯與道生之論爭，則僅見於前述《一乘佛性慧日抄》所引《名僧傳》，這當然是合乎情理而可信之記載；蓋引發闡提佛性有無爭論的六卷《泥洹經》，其梵本係

日抄》略同，唯文字稍有訂正（《大正藏》冊70，頁290下-291上）。

²⁰ 梁·寶唱所撰《名僧傳》三十卷，成書稍早於慧皎《高僧傳》，可惜早已在中國失傳；惟日本保存有《名僧傳抄》一卷（《卍續藏經》冊134），據卷首「名僧傳目錄」，可知法顯與道生分別在《名僧傳》卷26與卷10有傳；《一乘佛性慧日抄》所引《名僧傳》有關法顯與道生之文字，則係《名僧傳》在《名僧傳抄》之外，端賴日本僧人轉引而得以保存下來之另外一部分。又宋·釋志磐撰《佛祖統紀》卷36東晉安帝元興二年條記道生事蹟云：「見法顯譯《泥洹經》云：『除一闡提，皆有佛性』。師曰：『阿闡提人含生之類，何得獨無佛性？此經來未盡耳。』乃唱闡提之人皆當成佛。眾以為邪說背經，於律當擯。生對眾誓曰：『若所說契合佛心，願舍報日踞師子座。』於是束身還入虎丘山。聚石為徒，講《涅槃經》，至闡提處則說有佛性。且曰：『如我所說契合佛心否？』羣石皆為點頭。後還廬山。聞曇無讖重譯《涅槃》，至〈聖行品〉果云一闡提人雖復斷善猶有佛性，尉喜不勝。嘗謂聖教東流，譯人重阻，多滯權文，鮮通圓義。」（《大正藏》冊49，頁342上）。文字頗不同於《出三藏記集》與《高僧傳》之〈法顯傳〉，而與《一乘佛性慧日抄》所引接近，當亦主要取自《名僧傳》。又《名僧傳抄》卷末所附〈名僧傳說處〉之第十有「道生曰稟氣二儀者皆是涅槃正因闡提是含生何無佛性事」與「一闡提者不具信根雖斷善猶有佛性事」兩則（《卍續藏經》冊134，頁29上-下），皆撮取《名僧傳》原文而來，並不見於《出三藏記集》、《高僧傳》道生本傳，而與前述《一乘佛性慧日抄》雜引《名僧傳》、《高僧傳》敘事相符合，可知《一乘佛性慧日抄》確實較為忠實地保存了部分《名僧傳》獨有的有關闡提佛性論爭之內容。

法顯西行求來，其翻譯也主要是法顯與佛陀跋陀羅合作完成，法顯依經中所說最先並力主一闡提無佛性，乃順理成章之事，故日僧宗法師與陳寅恪先生前後均謂法顯為始立一分無佛性論者。道生不從《泥洹經》成說而立闡提亦有佛性之新論，與求取、翻譯並恪守《泥洹經》成說之法顯之間，分歧顯然，因此闡提有無佛性之爭首先當從法顯與道生間展開，而二人皆當世名僧，各有徒黨附從，論爭漸趨於熱烈可以想見。總之，在晉宋之際求法傳譯之風正濃、新出經典普遍受到重視、佛陀跋陀羅與法顯主持譯經之環境下，道生離經之新論更多受到懷疑與非難、法顯等依經之成說更易被接受和贊同，似乎難免；《出三藏記集》、《高僧傳》、《名僧傳》等皆謂道生因此被摒，當然有一定依據。然而，事實真相卻未必如此和不止於此。

法顯與道生闡提有無佛性論爭，發生在義熙十四年《泥洹經》譯出之後、法顯圓寂之前。法顯卒年，諸書雖無明文，但基本可確定在東晉義熙十四年（A.D. 418）二月至劉宋景平元年（A.D. 423）七月之間；²¹亦即法顯與道生論爭之開端，最遲不過景平元年。而道生之摒遣，則已在元嘉年間。元嘉三、四年間（A.D. 426-427），當時重臣范泰與祇洹寺釋慧義發生踞食之辯時，范泰曾向道生、慧嚴求援而有〈與生、觀二法師書〉，²²可知此時道生在建

²¹ 參賀昌羣，《古代西域交通與法顯印度巡禮》（武漢：湖北人民出版社，1956年），頁33-34；東晉·法顯撰，章巽校注，《法顯傳校注·序》（北京：中華書局，2008年），頁1-2。

²² 參湯用彤1983，頁444、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）、陳志遠〈祇洹寺踞食之諍再考〉（《中國中古史研究》第5卷，上海：中西書局，2015年）。范泰此文題為〈與生、觀二法師書〉，諸書所載皆同，然其文中直言指斥「義、觀之徒」，義即慧義，觀即慧觀，又踞食之辯中佛教內部亦略分二派，道生、慧嚴大致贊成范泰之立場，慧義、慧觀（很可能還包括佛陀跋陀羅）則堅持踞食之代表；故前揭王

康佛教界仍具有很高地位，被摒之事自然在此之後。道生被摒後之行跡，據前引《出三藏記集》與《高僧傳》之道生傳記所載，可知行程甚速（「星行命舟」），先至吳之虎丘山再至廬山，而至廬山在元嘉七年。又《高僧傳》記道生被摒後「初投吳之虎丘山……其年夏，雷震青園佛殿……俄而投迹廬山」，可知：一，「其年夏」係就道生被摒後投虎丘山而言，即道生被摒與雷震青園寺在同一年，大概在春夏季節；二，「俄而投迹廬山」之「俄而」係就「其年夏」而言，「俄而」表示時間之緊鄰且在同年內，若跨年相隔半年以上則不大可能謂之「俄而」，故道生至廬山與雷震青園寺亦在同一年，大概在夏秋季節。而《出三藏記集》明言道生至廬山在元嘉七年，因此可推定道生被摒約在元嘉七年春夏季節，至廬山約在元嘉七年下半年夏秋季節。又隋代碩法師《三論遊意義》：

又竺道生師，《涅槃》未至漢地時，看六卷《泥洹》一闡提成佛。爾時國中諸大德云《泥洹》無言闡提成佛故，而生師獨言闡提成佛，是故諸大德擯生師虎山五百里也。晉末初宋元嘉七年《涅槃》至揚州，爾時里山慧觀師，令喚生法師講此經也。²³

可知曇無讖譯大本《涅槃》於元嘉七年方至揚州，與元嘉七年春夏道生被摒時「大本未傳」之記載可相吻合，並無時間上之衝

磊一文認為文題中「觀」字為「嚴」字之誤，即係范泰致道生、慧嚴之書；筆者贊成王磊之見解，范氏此文本應題為〈與生、嚴二法師書〉，不知何故訛成〈與生、觀二法師書〉，但諸本皆同，故本文依舊引作〈與生、觀二法師書〉。

²³ 隋·碩法師撰，《三論遊意義》，《大正藏》冊45，頁122中。

突。²⁴

道生被擯大致在元嘉七年（A.D. 430）春夏。即使以道生最遲於景平元年（A.D. 423）與法顯開始論爭計，道生也在論爭開端至少七年之後，方迎來被擯之厄，在此之前道生仍然有著崇高的地位和聲譽。由此可見，儘管《名僧傳》之記載揭示了闡提有無佛性論爭發端於法顯與道生之分歧，但是法顯與道生被擯事件並無直接關係；《名僧傳》所謂道生被擯時「顯眾擯之」之「顯眾」，不管其原意為何（陳寅恪先生將之解釋為法顯之眾），至少不包括法顯在內，而此意味著，道生與法顯之分歧不過是次要或者表面的原因與口號，²⁵ 道生被擯應有著另外隱晦而重要之原因，至於究係何種原因，則待後文第四節「道生被擯：僧團與皇權之糾葛」部分再論。

三、法顯離京：譯經與立義之碰撞

《法顯傳》云：「法顯發長安，六年到中印國，停經六年，

²⁴ 湯用彤先生云：「生公之被擯，應在元嘉五六年中也。」（湯用彤1983，頁444）；聖凱法師亦持相同看法（聖凱2011）。前賢所論基本接近事實，本文只是在此基礎上進一步稍作修正。

²⁵ 《名僧傳》所謂「顯眾擯之」，《出三藏記集》、《高僧傳》分別作「遂顯於大眾，擯而遣之」、「遂顯大眾，擯而遣之」，其意完全一致，即都排除了此處「顯」字解釋為法顯之可能和相當程度上否認了道生被擯與法顯之關聯，與《名僧傳》明言法顯與道生被擯事件有關之立場迥異；顯然，法顯與道生之論爭究竟對道生被擯有無影響和有多大影響，在此問題上，《出三藏記集》與《高僧傳》作了有意淡化之處理，而《名僧傳》則作了有意突出之強調；這也隱約反映出，宋初道生被擯事件與法顯之關係，在當時及稍後之齊梁時代，已有著不同之評價和明顯之分歧。

還，三年達青州。」²⁶法顯於後秦弘始元年（A.D. 399）自長安西行求法，至東晉義熙八年（A.D. 412）在青州長廣郡牢山登陸歸國。十餘年間備歷艱險，法顯所以亟亟於攜經返國，乃因其大願在於經典傳於漢地、佛法弘於華夏，如法顯自敘「所以乘危履險，不惜此形者，蓋是志有所存」²⁷、「貧道投身於不反之地，志在弘通」²⁸、「法顯本心欲令戒律流通漢地」²⁹。可以說，法顯歸國後所係念之重心甚至全部之熱情，乃傾注於其所攜回經典之翻譯，故於義熙九年（A.D. 413）南下建康，與佛陀跋陀羅合作從事譯經。但數年之後，法顯在建康譯經事業突然中止，「未及譯者，垂有百萬言……後到荊州，卒于新寺」³⁰。那麼，法顯晚年何以反常地放棄譯經，離開建康？與六卷《泥洹經》譯出後所發生之闡提佛性論爭是否有所關聯？這是本節將要探討和試圖予以回答之主要問題。

如前所論，至遲在劉宋少帝景平元年（A.D. 423）已開始、發端於法顯和道生之闡提有無佛性論爭，當時對道生並無多少負面影響，因道生被摒發生在至少七年之後（文帝元嘉七年，A.D. 430），其時法顯早已圓寂；另一方面，這場論爭對法顯反倒可能有較大影響，法顯末年突然離開建康及譯經事業之停頓或皆與之有關。

伴隨晉末六卷《泥洹經》由名僧佛陀跋陀羅與法顯合作譯出，經中著力宣揚而在此前南方佛學界聞所未聞之眾生皆有佛性

²⁶ 東晉·法顯記，《高僧法顯傳》，《大正藏》冊51，頁866中。

²⁷ 《高僧法顯傳》，《大正藏》冊51，頁866中。

²⁸ 梁·慧皎撰，《高僧傳》，《大正藏》冊50，頁338中。

²⁹ 《高僧法顯傳》，《大正藏》冊51，頁864下。

³⁰ 《出三藏記集》，《大正藏》冊55，頁112中。

論，³¹ 第一次明確地出現於中土，勢必引起廣泛關注，對新經與新論熱烈擁護和深刻懷疑者皆有之，此從慧叡所撰〈喻疑〉集中體現出來。《出三藏記集》卷5〈喻疑〉：

今《大般泥洹經》，法顯道人遠尋真本，於天竺得之……持至揚都，大集京師義學之僧百有餘人，禪師執本，參而譯之，詳而出之。此經云：「泥洹不滅，佛有真我。一切眾生，皆有佛性。皆有佛性，學得成佛。」……佛有真我，故聖鏡特宗，而為眾聖中王。泥洹永存，為應照之本。大化不泯，真本存焉。而復致疑，安於漸照，而排跋真誨，任其偏執，而自幽不救，其可如乎？……此正是《法華》開佛知見。開佛知見，今始可悟，金以瑩明，顯發可知。……而復非之，大化之由，而有此心，經言闡提，真不虛也。……

此《大般泥洹經》既出之後，而有嫌其文不便者，而更改之，人情少惑。有慧祐道人，私以正本雇人寫之。客書之家忽然火起，三十餘家，一時蕩然。寫經人於灰火之中求銅鐵器物，忽見所寫經本在火不燒，及其所寫一紙陌外亦燒，字亦無損。餘諸巾紙，寫經竹筒，皆為灰燼。……

今疑《大般泥洹》者，遠而求之，正當以一切眾生皆有佛性，為不通真照……若於真性法身而復致疑者，恐此邪心無處不惑。佛之真我尚復生疑，亦可不信佛有正覺之照，而為一切種智也。般若之明，自是照虛

³¹ 湯用彤先生云：「《祐錄》載之〈出經後記〉有曰：『願一切眾生悉成平等如來法身。』是譯經時，眾人已知佛性義為此經之特點。」湯用彤1983，頁441。

妄之神器，復何與佛之真我？法身常存，一切皆有佛之真性。……

所以遂不開默而驟明明此照者，是惜一肆之上，而有鑠金之說；一市之中，而言有虎者三。易惑之徒，則將為之所染。³²

慧叡在論中反復提及「一切眾生，皆有佛性」思想並大力為之闡釋辯護，自然因此點為《泥洹經》核心思想而為法顯、道生等信從提倡；反對佛性論甚至懷疑《泥洹經》為偽造者當亦有之，如說「此《大般泥洹經》既出之後，而有嫌其文不便者，而更改之，人情少惑」，故慧叡在論中屢屢加以斥責勸誡（「而復致疑，安於漸照，而排跋真誨，任其偏執，而自幽不救，其可如乎」、「若於真性法身而復致疑者，恐此邪心無處不惑。佛之真我尚復生疑，亦可不信佛有正覺之照，而為一切種智也」、「所以遂不開默而驟明明此照者，是惜一肆之上，而有鑠金之說；一市之中，而言有虎者三。易惑之徒，則將為之所染」），並以慧祐道人「所寫經本在火不燒」之靈驗故事為證。湯用彤先生引《出三藏記集》所載〈六卷泥洹經記（出經後記）〉、〈喻疑〉及《弘明集》

³² 《大正藏》冊55，頁41下-42中。關於〈喻疑〉作者，《出三藏記集》先云「昔慧叡法師久歎愚迷，製此〈喻疑〉」（《大正藏》冊55，頁41上），旋又於〈喻疑〉篇目下署「長安叡法師」，故引起學界爭論此長安叡法師，究竟是鳩摩羅什高足僧叡，還是曾入關中後至建康跟隨佛陀跋陀羅之慧叡，至今尚有分歧。主張慧叡撰者，如湯用彤1983，頁441、孫建生〈慧叡作《喻疑論》之考證〉（《中國佛學》總第41期，北京：社會科學文獻出版社，2017年）等，本文亦贊同並取此說；主張僧叡撰者，如任繼愈《中國佛教史》第2卷（北京：中國社會科學出版社，1985年，頁452）、潘桂明〈論僧叡的佛學貢獻〉（《佛學研究》第14期，2005年）等。又，日本學界又有主張僧叡與慧叡為一人者，此說顯誤，徐文明〈僧叡慧叡非一人辯〉（《正觀》第25期，2003年）一文辯之已詳，可參閱。

所載范泰〈與生、觀二法師書〉並論曰：

而彼〈記〉又曰：於時坐有二百五十人。而〈喻疑論〉謂有百有餘人。二數雖不同，然當時同情於斯經者要非只生公一人。斯經譯後，引起學界之大波瀾……慧睿痛惜時人之疑《泥洹》，而惡其唯相是非，執競盈路。其談「皆有佛性」，斥「安於漸照」，則全同情於道生之言論。……

此事（按，指慧祐道人靈驗事）亦見於慧皎之〈法顯傳〉中。此經必當時已疑為偽作，故信之之人，必常引此事證其非妄。論文言「人情少惑」云云，即謂疑全書係偽造也。……

法顯之六卷《泥洹》至，而宗之者亦大有人在。道生、慧睿、慧嚴、慧觀皆信新說，而疑之者亦不乏人。如中興寺僧嵩。³³

湯先生所論大致無誤；不過需要指出的是，就《泥洹經》所說一切眾生皆有佛性而言，法顯與道生並無歧異，二者在一切眾生是否包括一闍提問題上之分歧，當在〈喻疑〉撰作之後，因〈喻疑〉明確提到：「而復非之，大化之由，而有此心，經言闍提，真不虛也。」可見慧叡贊同《泥洹經》中有關一闍提之論斷，而在《泥洹經》中「除一闍提皆有佛性」屢屢被提及。因此需要指出，〈喻疑〉雖不能作為非法顯而贊同道生之證據，卻可證明《泥洹經》譯出之初法顯與道生皆是新經擁護者。湯用彤先生又云：

³³ 湯用彤1983，頁441-442。

〈喻疑論〉不知作於何時。然觀其僅言及法顯之《泥洹》，則必在曇無讖大本流行以前……睿公作〈喻疑論〉，范氏譏信《泥洹》者之「無主於內」，可見誹議新經之烈。新經之領袖當為道生。³⁴

湯先生推論〈喻疑〉撰作在東晉義熙十四年初《泥洹經》譯出後、劉宋元嘉七年曇無讖譯《涅槃經》流行以前，當然不錯，只是稍嫌寬泛，筆者則進一步認為當在最遲景平元年法顯與道生闡提佛性有無論爭發生之前。《弘明集》卷12載范泰〈與生、觀二法師書〉：

義、觀之徒……法顯後至，《泥洹》始唱，便謂常住之言，眾理之最；《般若》宗極，皆出其下。以此推之，便是無主於內，有聞輒變，譬之於射，後破奪先。則知外國之律，非定法也。³⁵

如湯用彤先生所言，此書中「范氏譏信《泥洹》者之『無主於內』，可見誹議新經之烈」；顯然，此時道生對《泥洹經》恐已發生一定懷疑，而不再是湯先生所謂「新經之領袖」，很可能道生與慧嚴對於《泥洹經》之態度，與崇重《泥洹經》而為范泰所譏之慧義、慧觀頗相左，³⁶ 而此與前文景平元年前法顯與道生闡提

³⁴ 湯用彤1983，頁443。

³⁵ 梁·僧祐撰，李小榮校箋，《弘明集校箋》（上海：上海古籍出版社，2013年），頁654。

³⁶ 《一乘佛性慧日抄》引《名僧傳》記道生所述及《涅槃玄義發源機要》卷1所載（詳見頁52引文），道生在鼓吹闡提皆有佛性論時，明確提出「此經度未盡」、「經言闡提無者……非實無也……豈可守文哉」，可謂對六卷《泥洹經》嚴重之質疑。因此筆者認為，至法顯與道生論爭起時，道生已由之前力倡《泥洹》新經之領袖轉為《泥洹》新經之挑戰和懷疑者。正因此之故，范泰才會在致道生書中公然譏刺《泥洹經》。

佛性有無論爭已經發生之推論可互相印證。從六卷《泥洹經》譯出之初，道生與法顯一起擁護宣揚眾生皆有佛性論，到道生與法顯發生分歧，道生轉而質疑經文「除一闍提」說而主闍提皆有佛性論，並非偶然和突然，除去此前佛教經典與理論中佛性思想之濫觴外，³⁷亦如傅新毅先生所論，道生之論並非直接能從《泥洹經》推導而出，更多乃是其自身理論發展之結果，反映本土僧人結合中國傳統在佛學義理上的轉化與創新。³⁸在晉宋時代佛經傳譯正盛、新經不斷湧現、在天竺成說基礎上更具本土特色之佛教學說不斷豐盈之背景下，道生從《泥洹經》之擁護者轉變成一定程度上之質疑者，既可見某些佛教經典及相關論斷由新而舊之必然

³⁷ 如小林正美先生曾詳論道生闍提有佛性義與《法華經》之淵源，參《六朝佛教思想研究》〈第三章第四節：一闍提成佛義〉（濟南：齊魯書社，2013年），頁134-152；陳道貴〈謝靈運《佛影銘並序》闍提觀發微〉（《華夏文化》2003年第2期）一文論及謝靈運早於道生而與道生類似之闍提觀。

³⁸ 傅新毅〈竺道生「闍提成佛」說新論〉：「我們可以得出兩個結論：（1）六卷本即《涅槃經》前分與《涅槃經》後分可以說具有明顯的差異，如果道生的得意於言外不是出於一種神秘的體驗，由前者來領悟後者乃至全經基本是不可想像的；（2）無論是前分還是後分，與道生的思想都並不完全一致，因此很難說他通過六卷本所得者乃是全本《涅槃經》之意，實際上更多地只是『六經注我』。」「道生的涅槃佛性說……與其說是來源於印度佛教，來源於《大般涅槃經》，倒不如說是紮根於本土的文化之中，是魏晉時代老莊玄學背景下的產物，《涅槃經》的傳譯僅是提供了一個契機。」傅新毅2014，頁109、113。又余敦康先生謂：「關於竺道生的佛性思想，不能離開佛玄合流的思潮來孤立地考察，而應該看作既是玄學發展的繼續，也以佛學所特有的思維形式豐富了玄學，是當時那個大的中國哲學系統的一個有機組成部分。」氏著《魏晉玄學史》〈第十六章：論竺道生的佛性思想與玄學的關係〉（北京：北京大學出版社，2016年），頁489。另外，方立天先生較為細緻討論了道生佛性說及闍提有佛性論之宗教內涵、社會功能等，參氏撰〈論竺道生的佛學思想〉，收入《魏晉南北朝佛教論叢》（北京：中華書局，1982年），頁154-187；任繼愈先生論及道生「闍提成佛」說出現的階級和社會背景及其政治作用，參氏撰〈南朝晉宋間佛教「般若」、「涅槃」學說的政治作用〉，收入《漢唐佛教思想論集》（北京：人民出版社，1998年），頁32-56。

性，亦未嘗不可視為佛教中國化過程中一個具體而微之實例。³⁹

道生理論上之新發展，終究離不開六卷《泥洹經》之傳入和譯出，因此，儘管道生與法顯終於發生分歧，但是遠赴天竺求取《泥洹經》和作為該經主要翻譯者之一的法顯，毋庸置疑在此過程中亦有重要貢獻。然而，也正是因為法顯係《泥洹經》之求取者和翻譯者，道生之轉變客觀上勢必對法顯造成不小衝擊：法顯並非以義學見長之高僧，其聲望主要來源於其十餘年捨身求法攜歸一批包括《泥洹經》在內之重要佛經胡本，及道生公開質疑《泥洹經》之可靠性和完整性，顯然不可避免會引起對法顯西行重要性和相關經典權威性某種程度上之不信任，並影響到法顯晚年之命運。如《出三藏記集》卷15〈法顯法師傳〉：

（法顯自天竺歸來後）遂南造京師，就外國禪師佛大跋陀，於道場寺譯出六卷《泥洹》、《摩訶僧祇律》、《方等泥洹經》，《經》、《雜阿毘曇心》未及譯者，垂有百萬言……後到荊州，卒于新寺，春秋八十有二。⁴⁰

《高僧傳》卷3〈譯經下·宋江陵辛寺釋法顯傳〉：

頃之，欲南歸，青州刺史請留過冬，顯曰：「貧道投

³⁹ 賴永海：「道生唱闡提成佛始被擯斥，後被推重，此中之轉機，是大本涅槃經的譯出與傳佈。這一現象說明，在佛教傳入中土初期，佛教界沒有脫離對佛教經典的依傍。後來，隨著佛教的逐步中國化，中國佛教學者著作漸多，在理論上也逐漸增添了中國的傳統文化的特色，佛教經典的至高無上的作用就逐漸被削弱，到了後期禪宗，竟把十二部經當『拭痰紙』。如果說佛教的中國化是一個漫長的歷史過程，那麼，佛教經典無疑在一個相當長的歷史時期內，不同程度地影響著中國佛教的發展。」（賴永海1988，頁51）。賴先生所論，頗為允當。

⁴⁰ 《大正藏》冊55，頁112中。

身於不反之地，志在弘通，所期未果，不得久停。」遂南造京師，就外國禪師佛馱跋陀，於道場寺譯出《摩訶僧祇律》、《方等泥洹經》、《雜阿毘曇心》，垂百餘萬言。顯既出大《泥洹經》，流布教化，咸使見聞……其餘經律未譯。後至荊州，卒於辛寺，春秋八十有六。⁴¹

承兩段引文所述，法顯歸國後，主要眷念於所攜歸經律之譯出與流通，故而南下建康，與佛陀跋陀羅合作致力於經典之翻譯。⁴²然而詭異之處在於，法顯在與佛陀跋陀羅於建康陸續譯出數部重要佛經之後，其不知何故離開建康而至荊州辛寺並卒於此；法顯離京之年與卒年均不詳，其在荊州事蹟諸書均闕略不載，年壽或云八十二或云八十六亦難確知，可想見晚景頗為落寞。法顯突然離開建康並未返回，顯然其在建康遭受了較大挫折，儘管具體情形缺乏記載，不過考慮到法顯為人低調謙謹，⁴³除與道生闡提有無佛性論爭外，未見其與何人有所爭執或矛盾，有理由認為法顯離開建康主要乃受佛性論爭之影響。雖然道生未必有意排擠法顯，但以道生在建康佛教界之地位及在義學上之卓著聲譽，其對《泥洹經》之質疑，顯然使法顯及法顯之譯經事業處於難堪境

⁴¹ 梁·釋慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理1992，頁90。

⁴² 參劉學軍，〈法顯「南下向都」史事發微—兼論4-5世紀南北佛教律典傳譯與僧團興替之關係〉，《魏晉南北朝隋唐史資料》2017年第2期（第36輯），頁48-60。

⁴³ 《法顯傳》卷末跋語謂法顯「其人恭順，言輒依實」（東晉·法顯撰，章巽校注2008，頁153）。法顯西行歸來後，值長安佛教領袖鳩摩羅什已卒且關中漸臻變亂，故南下建康就佛陀跋陀羅以便譯經，其本係長安僧人又與佛陀跋陀羅僧團淵源不深，所謂「其人恭順，言輒依實」應是法顯在建康自持之道。

地，以致法顯不得不離開建康遠避荊州。⁴⁴當然，亦需指出，荊

⁴⁴ 關於法顯離開建康至江陵之原因，前賢已有所推論。楊維中先生謂：「大概在東晉元熙元年（A.D. 419），法顯離開京師建康，最後到達江陵，駐錫於辛寺。法顯為何在高齡之年離開建康？……推測言之，至少有兩大因素：第一，建康佛教當時的風尚是特別重視義理，相對而言，對於法顯最為關心的戒律問題並不是特別熱心……佛陀跋陀羅在義熙十四年（A.D. 418）三月開始翻譯大部頭的《華嚴經》，實際上已經沒有可能再翻譯法顯帶回的其他律本了。第二，東晉義熙十四年，以法顯從摩揭提國帶回的梵文本為底本譯出的《大般泥洹經》六卷本，在建康產生了很大的影響，同時也引起了爭論。實際上，也有人懷疑其傳本的真實性。可以想見，作為此經譯出文本的攜入者，法顯不可避免地卷入到這場論爭之中，並且有可能成為一個焦點人物。」詳參李勇、楊維中、譚潔著，賴永海主編，《中國佛教通史》第2卷（南京：江蘇人民出版社，2010年），頁202；本卷主要撰稿人為李勇、楊維中、譚潔，本文此處所引論述則出自楊維中先生。又徐文明先生謂：「法顯與佛陀跋陀羅的合作是成功的，但雙方的興趣並非完全一致，法顯注重的是律典，而佛陀跋陀羅則更重視禪觀，而且興趣更廣泛，因此佛陀跋陀羅無法如法顯之願，將主要精力用於翻譯律典，特別是在義熙十四年（A.D. 418）三月以後，佛陀跋陀羅傾力翻譯《華嚴》大部，便難以顧及法顯翻譯律典的請求了，這也是法顯晚年來到江陵辛寺的重要原因。」（徐文明，〈法顯與佛陀跋陀羅一系的關係探析〉，收於楊曾文、溫金玉、楊兵主編，《東晉求法高僧法顯和〈佛國記〉》（北京：宗教文化出版社，2010年），頁145）。楊維中先生指出法顯離開建康可能和《泥洹經》譯出後之爭論有關，頗有道理，與本文所論能互相印證；楊維中先生和徐文明先生皆言佛陀跋陀羅專意於《華嚴經》之翻譯，對於律亦不甚重視，無暇顧及法顯攜歸之未譯經律，當然有其合理性和一定可能，但尚有可斟酌補充之處：法顯未譯之胡本佛經，經、律皆有，即使佛陀跋陀羅不願從事律典之翻譯，也不意味著雙方完全失去了合作之基礎，且佛陀跋陀羅於永初二年即譯畢《華嚴經》，其後八年之元嘉六年方圓寂，所謂無暇顧及與法顯之合作譯經應屬暫時；其二，除去佛陀跋陀羅，建康亦聚集了其他不少譯經高僧，尤其寶雲、智嚴與法顯有較親近之關係，雖不如佛陀跋陀羅主持更為合適，然譯經未嘗不可以勉力維持；其三，法顯未譯之經律，後陸續有在建康譯出者，可推知法顯離開建康時應未將佛經梵本帶走，至荊州後亦未見法顯在譯經上有何進展，皆反映出法顯並非為繼續譯經事業而至荊州。此外，張雪松先生謂：「420年代中前期恰是踞食之爭的高潮……對於這場爭論，法顯可能採取了回避的態度，離開了爭論的中心，由建康前往了荊州……不過法顯前往荊州辛寺，也並非完全是消極回避。因為荊州辛寺尚有吸引法顯的地方，即荊州辛寺是當時鳩摩羅什新近傳譯的

州既為當時佛教重鎮，又為昔年佛陀跋陀羅、慧觀師徒與劉裕父子建立密切關係之初始地，劉宋政權對於荊州佛教亦頗為重視和獎掖，故法顯至荊州可能也與慧觀引薦有關，某種程度上或可視為佛陀跋陀羅僧團對法顯之迴護與照顧。⁴⁵

法顯歸國後之譯經，主要在建康道場寺進行，可以說若無佛陀跋陀羅及佛陀跋陀羅僧團其他重要成員（如慧觀、寶雲等）之合作與支持，其譯經恐難以進行。⁴⁶ 故隨法顯離京，譯經事業基本停止。前引《出三藏記集·法顯傳》與《高僧傳·法顯傳》記載法顯已譯、未譯經典大致情形，均係在至建康後、赴荊州前，

《十誦律》的一個中心……（卑摩羅叉）在荊州辛寺開講《十誦律》……法顯在這個時期，前往荊州辛寺，應該與研習《十誦律》有密切關係。」（張雪松，〈從法顯生平管窺晉宋之際中國佛教戒律的實踐與流傳〉，《華林國際佛學學刊》第2卷第1期（2019年5月），頁204-205）。法顯卒年，根據相關史料，學界公認在景平元年（A.D. 423）七月之前，筆者所見僅張雪松先生奇思異想認為法顯卒於450年代前後，實在不足為據；踞食之爭明明白白在景平之後之元嘉初年，約在元嘉三、四年間，張雪松先生認為法顯為避踞食之爭而往荊州，當然是不可能之事。故筆者認為張雪松先生之說不合適。卑摩羅叉在義熙中鳩摩羅什卒後往南方之經歷，先住壽春石澗寺，後往江陵辛寺，復還石澗寺並約於義熙末卒於此，主要駐錫地和弘律地乃壽春石澗寺，其往江陵大概在義熙後期，居江陵時間僅從夏至冬不足一年（參《高僧傳》卷2〈譯經中·晉壽春石澗寺卑摩羅叉傳〉；陳垣，《釋氏疑年錄》卷1（揚州：廣陵書社，2008年），頁3。法顯義熙十四年後至江陵時很可能卑摩羅叉已離開和圓寂，故張雪松先生推論法顯為卑摩羅叉在江陵弘律所吸引之說，缺乏說服力。

⁴⁵ 劉苑如先生對此有較為詳細與合理之討論，其大致結論謂：「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，轉往重視禪律的荊州。」（劉苑如，〈法顯與劉裕集團：東晉十六國佛教與社會網絡〉，《華林國際佛學學刊》第2卷第1期（2019年5月），頁109）。

⁴⁶ 參前揭徐文明，〈法顯與佛陀跋陀羅一系的關係探析〉，頁137-145。

暗示其在荊州期間未從事於譯經或未曾譯出佛經。又法顯已譯、未譯情形，《出三藏記集》卷2〈新集撰出經律論錄第一〉有更詳細敘述：

《大般泥洹經》六卷（晉義熙十三年十一月一日，道場寺譯出）

《方等泥洹經》二卷（今闕）

《摩訶僧祇律》四十卷（已入律錄）

《僧祇比丘戒本》一卷（今闕）

《雜阿毘曇心》十三卷（今闕）

《雜藏經》一卷。

《經》（梵文，未譯出）

《長阿含經》（梵文，未譯）

《雜阿含經》（梵文，未譯）

《彌沙塞律》（梵文，未譯）

《薩婆多律抄》（梵文，未譯）

《佛遊天竺記》一卷。

右十一部，定出六部，凡六十三卷。晉安帝時，沙門釋法顯以隆安三年遊西域，於中天竺、師子國得胡本，歸京都，住道場寺。就天竺禪師佛馱跋陀共譯出。其長、雜二《阿含》、《經》、《彌沙塞律》、《薩婆多律抄》，猶是梵文，未得譯出。⁴⁷

法顯攜歸佛經胡本十一部（不包括法顯自傳《佛遊天竺記》），譯出六部（《大般泥洹經》、《方等泥洹經》、《摩訶僧祇律》、《僧祇比丘戒本》、《雜阿毘曇心》、《雜藏經》），其餘五部（《經》、

⁴⁷ 《大正藏》冊55，頁11下-12上。

《長阿含經》、《雜阿含經》、《彌沙塞律》、《薩婆多律抄》) 未及譯出。已譯與未譯，基本明確。⁴⁸ 不過，《出三藏記集·法顯傳》又謂「《經》、《雜阿毘曇心》未及譯者，垂有百萬言」，將《雜阿毘曇心》歸入未譯之列，前後頗不一致；至《高僧傳·法顯傳》又將《雜阿毘曇心》歸入已譯之列；又《出三藏記集》卷2〈新集條解異出經錄第二〉之「《阿毘曇》」條謂「釋法顯出《雜阿毘曇心》十三卷」。《雜阿毘曇心》確已譯出，但已譯或未譯記載之所以混亂，推測當係法顯離京之時已基本譯出而未及整飭流布，故或以其為已譯，或以其未譯。

法顯未及譯出之梵經五部，其中《彌沙塞律》後於景平元年由佛馱什主持譯出，⁴⁹ 《雜阿含經》則似於元嘉十二年後由求那跋陀羅主持譯出；⁵⁰ 其餘《經》、《長阿含經》、《薩婆多律抄》三部則此後一直未得譯出和流傳於中土，此無論於法顯本人還是

⁴⁸ 可參楊曾文〈東晉佛經翻譯家法顯及其在中國文化史上的貢獻〉(收於楊曾文、溫金玉、楊兵主編2010, 頁27-29) 關於法顯已譯、未譯經之梳理。不過，《出三藏記集》所敘法顯已譯六部經中之《方等泥洹經》，究竟是否係法顯譯？其與六卷《泥洹經》是否誤一為二？其是否即現存大藏經阿含部所收，題為「東晉平陽沙門釋法顯譯」之小乘《大般涅槃經》(三卷)，則情形比較複雜尚無定論，可參閱湯用彤先生(湯用彤1983, 頁431-432)，以及楊曾文、溫金玉、楊兵主編2010的楊曾文先生(頁29)和黃夏年先生(四十五年來中國大陸鳩摩羅什研究的綜述)，《佛學研究》第3期，1994年，頁49-53)的不同看法。

⁴⁹ 佛馱什主持翻譯法顯所攜來胡本《彌沙塞律》事，《出三藏記集》卷15〈道生法師傳〉、《高僧傳》卷3〈譯經下·宋建康龍光寺佛馱什傳〉皆有明確記載。

⁵⁰ 求那跋陀羅主持翻譯《雜阿含經》事，《出三藏記集》卷14〈求那跋陀羅傳〉、《高僧傳》卷3〈譯經下·宋京師中興寺求那跋陀羅傳〉均載，不過未明言其所據何本；《歷代三寶紀》卷10則直謂係據法顯所攜來胡本(《大正藏》冊49, 頁91上)。王邦維〈關於法顯從斯里蘭卡帶回的幾種佛經〉(收於楊曾文、溫金玉、楊兵主編2010, 頁38-39)一文考察之後，認為「求那跋陀羅翻譯的《雜阿含經》依據的就是法顯帶回的梵本」，筆者贊同王先生判斷。

於中古佛經傳譯與佛教發展，皆可謂相當之損失。⁵¹ 總之，筆者推測，法顯六卷《泥洹》新經譯出後，已頗遭非議，至其與道生闡提有無佛性論爭發生，則更引起對法顯西行攜歸佛經之完整性、權威性甚至可信度之質疑，從而使法顯在建康之譯經難以為繼，故法顯黯然離京至荊州辛寺並於此終老。

法顯歸國至建康後譯經與離京之曲折可堪歎息，但其精神與業績卻深為後世所銘記與讚賞，無需贅述。譯經與立義雖有時不免分歧與碰撞，然在歷史長河中，二者更是相輔相成不可偏廢，於中國佛教、中國文化整體而言，皆有莫大之功績。一如慧皎在《高僧傳》卷3〈譯經下〉卷末「論曰」云：「竊惟正法淵廣，數盈八億，傳譯所得，卷止千餘。皆由踰越沙阻，履跨危絕，或望烟渡險，或附杖前身，及相會推求，莫不十遺八九……當知一經達此，豈非更賜壽命……夫欲考尋理味，決正法門，豈可斷以胸襟而不博尋眾典……若能貫採禪律，融治經論，雖復祇樹息蔭，玄風尚扇，娑羅變葉，佛性猶彰。」⁵² 慧皎所論，可謂公允，可為注腳。

四、道生被擯：僧團與皇權之糾葛

闡提有無佛性論爭不僅影響到法顯晚年之命運，其後更成為道生被擯之引子。如前所論，論爭發生後，道生仍然在建康佛教界享有崇高聲望與地位，而法顯離京更映襯出道生在論爭中之優

⁵¹ 當然，《長阿含經》和《薩婆多律》（即《十誦律》）在中土有其他譯本，然法顯求來之梵本未能宣譯，仍屬遺憾；至於所謂《經》，不僅無其他譯本流傳，至今對其內容也是不明了，殊為可惜。

⁵² 梁·釋慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理1992，頁142-143。

勢。然而我們也看到，關於元嘉七年度生被擯事件，諸書（以《出三藏記集》、《高僧傳》、《名僧傳》為代表）不約而同，皆將闡提有佛性義視為道生遭此厄運之首要原因（當然也不是唯一之原因）。顯然，佛性新義只是道生命運轉折時之表面和次要因素；更深層的原因，當在於佛陀跋陀羅僧團內部在元嘉六年佛陀跋陀羅去世前後，所發生之僧團主導權之爭及皇權對僧團內部事務之介入，以下將從這兩方面着手，漸次闡明道生被擯之關鍵因素。

如所周知，東晉、後秦時期，分別以長安鳩摩羅什、廬山慧遠、建康佛陀跋陀羅為中心，形成南北最主要之三大僧團。隨後秦弘始十五年（東晉義熙九年，A.D. 413）鳩摩羅什圓寂，⁵³ 東晉義熙十二年（A.D. 416）慧遠圓寂，⁵⁴ 長安佛教趨於消歇，廬山佛教亦

⁵³ 鳩摩羅什卒年主要有兩說：其一，東晉義熙九年說（據唐·道宣撰，《廣弘明集》卷23載僧肇〈鳩摩羅什法師誄〉），多數學者尤其中國學者一般從此說，如湯用彤1983，頁206；陳寅恪2001，頁71-72；陳垣2008，頁4；嚴耕望2005，頁26。其二，東晉義熙五年說（據《高僧傳》卷2本傳；《出三藏記集》卷14本傳則僅云「義熙中」），日本學者塚本善隆先生最先懷疑僧肇〈誄〉為偽造（塚本善隆主編，《肇論研究》（京都：法藏館，1955年），頁130-135），鎌田茂雄（鎌田茂雄著，關世謙譯，《中國佛教通史》第2卷（高雄：佛光文化，1986年），頁221-229）、諏訪義純（〈鳩摩羅什の生涯と譯經事業〉，橫超慧日、諏訪義純著，《人物中國の佛教・羅什》（京都：大藏出版，1982年），頁113-118）等贊同，中國學者呂澂先生（《中國佛學源流略講》（北京：中華書局，1979年），頁87）亦取此說。又，1993年10月在日本京都舉行第五次中日佛教學術會議，中心議題是「鳩摩羅什的業績—紀念鳩摩羅什誕辰1650周年」，會議採用羅什卒年義熙九年說（參黃夏年1994）；本間昭之助〈創造「太平洋文明」的基礎—鳩摩羅什〉，《世界宗教研究》1994年第2期）。考慮到學界主流看法和筆者之傾向，本文取義熙九年說。

⁵⁴ 慧遠卒年亦有兩說：其一，東晉義熙十二年說（《高僧傳》卷6本傳云義熙十二年卒年八十三，《出三藏記集》卷15本傳云義熙末卒年八十三，《世說新語·文學篇》「殷荊州曾問遠公」條注引張野〈遠法師銘〉云卒年八十三），如陳垣2008，頁3、呂澂1979，頁80、方立天1982，頁51等主張此說；其二，東晉義熙十三年說（據《廣弘明集》卷23載謝靈運〈廬山慧遠法師誄〉），如

不免漸衰，建康乃隱然成爲當時中國佛教之中心，佛陀跋陀羅僧團聲勢可謂極盛。然而在佛陀跋陀羅僧團內部，當元嘉六年佛陀跋陀羅圓寂前後，當亦頗有紛爭。⁵⁵

佛陀跋陀羅（佛陀跋陀、覺賢），本天竺僧人，約後秦弘始十二年（A.D. 410）至長安見鳩摩羅什，後與羅什及其門人不合而被摒，遂與弟子慧觀等南下江南，於江陵與劉裕相遇並爲劉裕所器重，後迎歸建康住道場寺，道場寺乃成爲建康乃至南方佛教禪修與譯經之中心，晉末宋初建康及江南佛教之大興，與此公關係至巨。⁵⁶ 佛陀跋陀羅一代高僧，又與劉宋皇室關係密切，實居建

章巽先生《法顯傳校注》「跋」，（東晉·法顯撰，章巽校注2008，頁154）主張此說；湯用彤先生則不確定而兩存之（湯用彤1983，頁243）。近年來，羅國威，〈新發現的謝靈運佚文及其述祖德詩佚注〉，《遼寧大學學報》1996年第3期）、李輝（〈法顯與廬山慧遠—以《法顯傳》爲中心〉，收於楊曾文、溫金玉、楊兵主編2010，頁129-132）先後據新發現之謝靈運佚文〈廬山法師碑〉再證慧遠卒年應爲義熙十二年。考慮到學界主流看法和筆者之傾向，本文取義熙十二年說。

⁵⁵ 目前所見史料，並無直接言及佛陀跋陀羅卒後其門下圍繞僧團領導權而展開之紛爭。不過，晉末宋初，僧團領袖新舊交替確實是一個相當棘手的問題，如廬山慧遠僧團在慧遠晚年即有類似的困境，《高僧傳》卷6〈義解三·晉廬山釋曇邕傳〉云：「事遠公爲師……京師道場僧鑒挹其德解，請還揚州，邕以遠年高，遂不果行。然遠神足高抗者其類不少，恐後不相推謝，因以小緣托擯邕出，邕奉命出山，容無怨忤，乃於山之西南營立茅宇……至遠臨亡之日，奔赴號踊，痛深天屬。後往荊州，卒於竹林寺。」（梁·釋慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理1992，頁236-237）所謂「遠神足高抗者其類不少，恐後不相推謝，因以小緣托擯邕出」，不管是出於慧遠之意還是因爲其他慧遠門下之推動，曇邕出山之事實，正生動體現出僧團新舊交替之際權力鬥爭之複雜與嚴酷；《名僧傳抄》卷末所附〈名僧傳說處〉之第六更直謂「廬山西林惠永惠遠已後正教陵遲事」（梁·寶唱撰，《名僧傳抄》，《卍續藏經》冊134，頁28下），可見慧遠圓寂後廬山佛教衰退之甚，其中恐難脫門下紛爭之干係。可以說，慧遠圓寂前後其弟子曇邕之遭遇，正爲我們理解佛陀跋陀羅圓寂前後僧團內部的變動與紛爭提供重要參考。

⁵⁶ 佛陀跋陀羅事蹟，主要載於《三藏記集》卷14〈佛陀跋陀傳〉、《高僧傳》

康佛教領袖之地位，其門下弟子及附從徒眾知名者亦有不少。《出三藏記集》卷15〈道生法師傳〉（《高僧傳》卷7〈義解四·宋京師龍光寺竺道生傳〉略同）：

遂與始興慧叡、東安慧嚴、道場慧觀，同往長安，從羅什受學……義熙五年還都……初生與叡公及嚴、觀同學齊名，故時人評曰：「生、叡發天真，嚴、觀窪流得。慧義彭亨進，寇淵于默塞。」生及叡公獨標天真之目，固已秀出羣士矣。⁵⁷

既明言道生與慧叡等同學齊名而致時人集而評之，則所評六僧（道生、慧叡、慧嚴、慧觀、慧義、道淵）皆屬同學；雖道生與慧叡、慧嚴、慧觀早年同入關從羅什學，可謂之同學，但慧義、道淵則未曾至長安見羅什，則此處集評之同學六僧，非謂鳩摩羅什門下同學而言，乃指佛陀跋陀羅門下同學而言。⁵⁸《高僧傳》

卷2〈譯經中·晉京師道場寺佛馱跋陀羅傳〉、《名僧傳抄·宋道場寺佛陀跋陀羅傳》。有關佛陀跋陀羅之研究，如湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第十章之「佛陀跋多羅與羅什」一節、第十一章之「江東禪法之流行」一節、第十二章之「南朝之譯經」一節等有關佛陀跋陀羅之討論；超煩〈佛陀跋陀羅的生平及其對禪學的貢獻〉（《佛教文化》第3期（1991年））；劉學軍〈佛陀跋陀羅「被擯」始末考一《高僧傳》的書寫與中古佛教僧團的社會、政治境遇〉（《古典文獻研究》第17輯上卷（2014年））及前揭〈法顯「南下向都」史事發微一兼論4-5世紀南北佛教律典傳譯與僧團興替之關係〉；馬宗潔《佛陀跋陀羅研究》（中國社會科學院宗教學博士論文，2010年）等。

⁵⁷ 《大正藏》冊55，頁110下-111上。

⁵⁸ 佛陀跋陀羅東來，係受智嚴等邀請，先至長安與鳩摩羅什相見，後被擯南下，故其徒眾中多有先後受學羅什、跋陀羅者，如道生、慧叡、慧嚴、慧觀等，《高僧傳》等評論二公門下弟子，往往易相混雜；分別之關鍵，一在考察所評僧人行跡（各自與羅什、跋陀羅之關係有無及深淺），二在甄別評論發生之時間地點（長安時往往多就羅什而言，建康時則必屬跋陀羅而言）。從前舉「生、叡發天真」云云之評語，可大致推見六僧均於佛陀跋陀羅執師禮。其中慧觀自長安至江陵再至建康，始終追隨佛陀跋陀羅，最為明顯。又慧叡，

卷7〈義解四〉首列此六僧傳，順序亦依次為龍光寺道生、烏衣寺慧叡、東安寺慧嚴、道場寺慧觀、祇洹寺慧義、彭城寺道淵，恐非巧合，當係以類相從有意為之。又《宋書·夷蠻傳·天竺迦毗黎國傳》附簡略之劉宋時代佛教史，名僧唯記載四人，而皆出佛陀跋陀羅門下：道生、慧琳、慧嚴、慧議（即慧義）；此四僧中三人與前舉《出三藏記集·道生法師傳》所集評之六僧中之三人完全重合（道生、慧嚴、慧義），慧琳亦為六僧中道淵之弟子。⁵⁹ 僧傳與史傳選錄名僧頗相吻合，既可見時人「生、叡發天真」云云之評語確非妄言，一定程度上亦反映道生等六僧在佛陀跋陀羅門下義學最著。

然此佛陀跋陀羅門下六名僧，似以道生與慧嚴為一派、慧義與慧觀為另一派，有義理上之分野。如前文已論及從范泰〈與生、觀二法師書〉所見道生、慧嚴與慧義、慧觀對於《泥洹經》態度之差異，及從元嘉三、四年間踞食之辯可見道生與慧嚴不贊成踞食、慧義與慧觀則堅持踞食；乃至頓漸之爭中，有「頓悟之義究始於竺道生……持漸悟者，首稱慧觀」；⁶⁰ 可見分野分明。

道生、慧嚴、慧義、慧觀，皆為當世第一流義學名僧。道生，時人評六僧以其為首，僧傳所謂「獨標天真之目，固已秀出

所撰〈喻疑〉記六卷《泥洹》翻譯之事云「禪師執本，參而譯之，詳而出之」（釋僧祐撰，蘇晉仁、蕭鍊子點校，《出三藏記集》（北京：中華書局，1995年），頁235），此處「禪師」即指佛陀跋陀羅，但查《金藏》本（《中華大藏經》所收）、《高麗大藏經》本、《永樂北藏》本、《大正藏》本均作「師」而無「禪」字，而標點本及所據底本《磧砂藏》本作「禪師」，應屬誤添「禪」字；可見，慧叡在建康時師事佛陀跋陀羅，亦有較明確記載。

⁵⁹ 梁·沈約撰，《宋書》卷97〈夷蠻傳·天竺迦毗黎國傳附道生、慧琳、慧嚴、慧議傳〉（北京：中華書局，1974年），頁2388-2392。

⁶⁰ 湯用彤1983，頁448-449。又呂澂《中國佛學源流略講》之〈第六講 南北各家師說（上）〉，關於道生主頓悟義與慧觀主漸悟義有較詳細明晰之論述。

羣士」，又《宋書·夷蠻傳》附載宋世名僧四人亦以道生爲首，義學精深當世所推，建康諸僧無出其右，爲中古佛教史上關鍵人物之一。⁶¹

慧嚴，《高僧傳》卷7〈義解四·宋京師東安寺釋慧嚴傳〉：

及文帝在位，情好尤密，每見弘讚問佛法……及見嚴、觀諸僧，輒論道義理。時顏延之著〈離識觀〉及〈論檢〉，帝命嚴辯其同異，往復終日。帝笑曰：「公等今日，無愧支許。」⁶²

慧嚴出自號稱「談義林」之東安寺（詳見後列引文），義學馳名，且多參與譯經（見《出三藏記集》等相關記載）。

慧義，《高僧傳》本傳主要記敘其主導製造義熙十三年嵩山金壁之瑞（詳見後），於其義理所長無所著墨，但《宋書》卷97〈夷蠻傳·天竺迦毗黎國傳附慧嚴、慧議傳〉載：

又有慧嚴、慧議道人，並住東安寺，學行精整，爲道俗所推。時鬪場寺多禪僧，京師爲之語曰：「鬪場禪師窟，東安談義林。」⁶³

慧義本住東安寺，與慧嚴齊名，「學行精整，爲道俗所推」，亦多參與譯經（見《出三藏記集》等相關記載）；又《出三藏記集》卷14〈僧伽跋摩傳〉（《高僧傳》卷3〈譯經下·宋京師奉誠寺僧伽跋摩傳〉略同）：

⁶¹ 道生在中古佛教史上之影響與地位，可參湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》〈第十六章：竺道生〉。

⁶² 梁·釋慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理1992，頁261-262。

⁶³ 梁·沈約1974，頁2391-2392。

初，三藏法師（按，指求那跋摩）深明戒品，將為影福寺尼慧果等重受具戒。是時二眾未備，而三藏遷化。俄而師子國比丘尼鐵薩羅等至都，眾乃共請跋摩為師，繼軌三藏。祇洹慧義執意不同，諍論翻覆（後敘慧義為僧伽跋摩所折服，從略）。⁶⁴

及《高僧傳》卷6〈義解三·晉廬山釋慧遠傳〉：

有慧義法師，強正少憚，將欲造山，謂遠弟子慧寶曰：「諸君庸才，望風推服，今試觀我如何。」至山，值遠講《法華》，每欲難問（後敘慧義傾服於慧遠，從略）。⁶⁵

慧遠與僧伽跋摩皆馳名當世，尤其慧遠一代宗師，而慧義初皆視之蔑如並與之相抗，可見其自許甚高聲名甚重。

慧觀，《高僧傳》卷7〈義解四·宋京師道場寺釋慧觀傳〉：

十歲便以博見馳名，弱年出家，遊方受業，晚適廬山又諮稟慧遠。聞什公入關，乃自南徂北，訪覈異同，詳辯新舊，風神秀雅，思入玄微。時人稱之曰：「通情則生、融上首，精難則觀、肇第一。」……著〈辯宗論〉、〈論頓悟漸悟義〉及〈十喻序贊〉諸經序等，皆傳於世。⁶⁶

慧觀幼年馳名，先後從慧遠、鳩摩羅什、佛陀跋陀羅受學，在羅什門下即得與道生、道融、僧肇並列，遇佛陀跋陀羅後始終追隨

⁶⁴ 《大正藏》冊55，頁104下。

⁶⁵ 梁·釋慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理1992，頁215。

⁶⁶ 梁·釋慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理1992，頁264-265。

最受器重。其著述頗豐，義學精深，如始立漸悟義與道生分庭抗禮已見前述，又創立「五時判教」之說，對中古佛學發展有重要影響。⁶⁷

慧叡與道淵，雖事蹟簡略，亦以義學知名。道淵（俗姓寇），前舉《出三藏記集·道生法師傳》載時人評其「寇淵于默塞」，又《高僧傳》卷7〈義解四·宋京師彭城寺釋道淵傳〉：

出家止京師東安寺。少持律檢，長習義宗，眾經數論，靡不通達。而潛光隱德，世莫之知。後於東安寺開講，剖析玄微，洞盡幽蹟，使終古積滯，渙然冰解。於是學徒改觀，翕然附德。後移止彭城寺。宋文帝以淵行為物軌，敕居寺住。⁶⁸

道淵「潛光隱德，世莫之知」，然其亦出自東安寺，佛學修養當頗深厚，從所謂「後於東安寺開講，剖析玄微，洞盡幽蹟，使終

⁶⁷ 慧觀漸教五時說，具見隋·吉藏，《三論玄義》（《大正藏》冊45，頁5中）；呂澂先生對之有清晰解釋和高度評價：「儘管佛經的種類眾多，但應有其內在的體系，理當得到相應的次第安排。這樣，自然而然地出現了所謂『判教』（對佛說經教的判釋）的說法。第一個作判教的，是參加改訂《涅槃》的慧觀。他把全體佛說的經教總分為兩大類：『頓教』、『漸教』。『頓教』是指《華嚴經》（此經於420年與《如來藏經》同時譯出。譯者為覺賢）。『漸教』則由發展次第，應用了《涅槃經》裏面的議論，分為五時：一、『三乘別教』，指最初的經教，重點是小乘的《阿含》。二、『三乘通教』，指對三乘一起講的經教，重點是《般若》。三、『抑揚教』，由於有由小到大和大小同講的《般若》過程，所以也就有了對大小乘分別高下的經教，這指《維摩》、《思益》等。四、『同歸教』，事實上，大乘並不排斥小乘，而是三乘殊途同歸，這指的會三歸一的《法華經》。五、『常住教』，最後說如來法身是常，為最究竟的經教，即《涅槃經》。以上是『漸教五時』。慧觀這樣的判教，發生的影響很大，特別是在江南一帶，後來雖有一些另外的說法，基本上都沒有超出他的範圍。」詳見呂澂1979，頁117。

⁶⁸ 梁·釋慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理1992，頁268。

古積滯，渙然冰解。於是學徒改觀，翕然附德」可略窺一斑。至於其義學上之傾向與特色，大概因其為人低調謙退不預紛紜，故未有明確記載。⁶⁹

慧叡，即〈喻疑論〉作者和《泥洹經》重要擁護者，前文已論及，至少在法顯與道生闡提有無佛性論爭發生之前，慧叡贊同《泥洹經》中有關一闡提之論斷；《高僧傳》卷7〈義解四·宋京師祇洹寺釋慧義傳〉：

及泰（指范泰）薨，第三子晏謂義昔承厥父之險，說求園地，追以爲憾，遂奪而不與。義秉泰遺疏，紛糾紜紜，彰於視聽。義迺移止烏衣，與慧叡同住。宋元嘉二十一年終於烏衣寺，春秋七十三矣。⁷⁰

慧義元嘉中因與范泰子范晏糾紛，被迫離開其所長期主持之祇洹寺，而投烏衣寺慧叡，並終於此寺，似亦從側面說明慧叡與慧義

⁶⁹ 道淵弟子慧琳，《宋書》卷97〈夷蠻傳·天竺迦毗黎國傳附慧琳傳〉謂其在道生卒後作誄，即今存於《廣弘明集》卷23之釋慧琳〈龍光寺道生法師誄〉：「元嘉十一年冬十月庚子，道生法師卒於廬山……法師本姓魏，彭城人也，父廣威縣令，幼而奇之，攜就法汰法師，改服從業……中年遊學，廣搜異聞。自揚徂秦，登廬躡霍。羅什大乘之趣，提婆小道之要，咸暢斯旨，究舉其奧……物忌光穎，人疵貞越。怨結同服，好折羣遊。遂垂翼斂趾，銷影岩穴，遵晦至道，投跡愚公。登舟之跡，有往無歸。命盡山麓，悲興寰畿。」（《大正藏》冊52，頁265下-266上）誄文辭情哀切，可推知慧琳與道生關係密切，以常理論，慧琳之師道淵或亦可能傾向道生；然而，《高僧傳》卷7〈義解四·宋京師彭城寺釋道淵附弟子慧琳傳〉又云：「淵弟子慧琳……爲性傲誕，頗自矜伐。淵嘗詣傅亮，琳先在坐，及淵至，琳不爲致禮，淵怒之彰色，亮遂罰林杖二十……世云淵公見麻星者，即其人也。」（梁·釋慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理1992，頁268）似乎慧琳與其師道淵關係不佳，師徒立場也未必一定相同，恐不宜直接從慧琳與道生之關係推論道淵與道生之關係，故在發現進一步之確切材料之前，只好暫存疑。

⁷⁰ 梁·釋慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理1992，頁267。

交好。

大致上，晉末宋初建康佛陀跋陀羅僧團中，佛陀跋陀羅門下以義解著稱之六僧，除去為人低調事蹟簡略難知其傾向之道淵以外，道生（可能慧嚴為同黨）與慧義、慧觀（可能慧叡為同黨）之間，隱約可見存在著義學上之紛爭，其中也包括對於法顯六卷《泥洹經》之態度差異：慧義、慧觀讚賞支持，道生則有所質疑。道生對《泥洹經》之質疑，集中在提出闡提亦有佛性新說而否定《泥洹經》除一闡提皆有佛性之基本論斷，從而與法顯發生論爭；聯繫慧義、慧觀對於《泥洹經》之肯定，可以推斷在法顯與道生論爭中，慧義、慧觀即使不是論爭之直接參與者，至少也是法顯論之支持者和道生論之反對者。

義理分歧與爭論並不必然導致激烈之行動如擯僧之舉。儘管道生與慧義、慧觀之間早有分歧，儘管道生與法顯闡提佛性有無論爭早已發生，儘管在法顯之後慧觀、智勝等繼續持與道生相左之闡提無佛性論，然而直至元嘉七年被擯出建康，在此之前道生似乎一直未受多少影響。其中關鍵，當在於佛陀跋陀羅對於僧團之維持與平衡。然而，隨元嘉六年佛陀跋陀羅卒，⁷¹ 僧團內部新舊交替之際，新的僧團領袖之確立就成為一個重要而棘手之問題。如前所論，佛陀跋陀羅門下俊乂比肩接踵，道生、慧叡、慧嚴、慧觀、慧義、道淵尤為突出，若純以佛教之標準而論，道生顯然居首。但是，中古佛教與皇權往往有著複雜糾葛，東晉名僧道安所謂「不依國主則法事難立」，⁷² 不僅概括了佛教整體發展

⁷¹ 《出三藏記集》卷14〈佛馱跋陀傳〉；《高僧傳》卷2〈譯經中·晉京師道場寺佛馱跋陀羅傳〉。

⁷² 《出三藏記集》卷15〈道安法師傳〉；《高僧傳》卷5〈義解二·晉長安五級寺釋道安傳〉。與道安所云類似、注重與皇權保持良好關係之說法，在此後無論

所面臨之普遍狀況，也道出了影響僧人個體境遇變化之重要外因。正是由於皇權之介入，在元嘉六年佛陀跋陀羅卒後之次年，道生迎來晚年命運之轉折。

道生才情超逸又秉性剛烈，不免鋒芒畢露為時所忌，如慧琳〈龍光寺竺道生法師誄〉所謂「性靜而剛烈……物忌光穎，人疵貞越。怨結同服，好折羣遊」，⁷³ 尤其「怨結同服」一語明確指出在佛教內部頗有嫌隙；又難覓其與皇室交往之事蹟，似與皇權較為疏離。然而其餘慧叡等五人，除去以「默塞」著稱、「潛光隱德，世莫之知」之道淵外，皆與劉宋皇帝或皇室有密切關係。如慧叡，《高僧傳》卷7〈義解四·宋京師烏衣寺釋慧叡傳〉：

宋大將軍彭城王義康請以為師，再三迺許。王請入第受戒，叡曰：「禮聞來學，不聞往教。」康大以為愧，迺入寺虔禮，祇奉戒法。⁷⁴

慧叡為宋武帝第四子、宋文帝弟彭城王劉義康（元嘉年間權勢最重之宗室）之師並為其授戒。

慧嚴，《高僧傳》卷7〈義解四·宋京師東安寺釋慧嚴傳〉：

北方還是南方多有所見，如北魏道武帝皇始年間名僧法果，「法果每言，太祖明睿好道，即是當今如來，沙門宜應盡禮，遂常致拜。謂人曰：『能鴻道者人主也，我非拜天子，乃是禮佛耳。』」（北齊·魏收，《魏書》卷114〈釋老志〉（北京：中華書局，1974年），頁3031）又如劉宋孝武帝孝建年間名僧僧導，其對孝武帝言：「護法弘道，莫先帝王。」（梁·釋慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理1992，頁281-282）當然，中古佛教亦有堅持獨立性、與皇權較為疏離之一派，典型代表如主張「沙門不敬王者論」之東晉末名僧慧遠，又道生曾師事慧遠，其對皇權之態度很可能亦受慧遠影響，而後文之討論也將從側面印證此點。

⁷³ 釋慧琳，〈龍光寺竺道生法師誄〉，收於唐·道宣撰，《廣弘明集》卷23，《大正藏》冊52，頁265下-266上。

⁷⁴ 梁·釋慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理1992，頁260。

宋高祖素所知重。高祖後伐長安，要與同行，嚴曰：「檀越此行，雖伐罪弔民，貧道事外之人，不敢聞命。」帝苦要之，遂行。及文帝在位，情好尤密，每見弘贊問佛法……嚴以宋元嘉二十年卒于東安寺，春秋八十有一矣。帝詔曰：「嚴法師器識淵遠，學道之匠，奄爾遷神，痛悼于懷。可給錢五萬，布五十匹。」⁷⁵

慧嚴先為宋高祖劉裕所重，東晉義熙十三年伐後秦，邀之同行，劉裕北伐時自建康隨行之僧人見於史載者僅兩人，即慧嚴與慧義，應皆與製造嵩山金壁之瑞有關，可見對其甚為看重（當然，嵩山祥瑞事件係慧義主導）；後與宋文帝「情好尤密」，屢蒙接對與褒許，其卒後文帝更是下詔為悼並賜錢與布，可見禮遇深重。

慧觀，《高僧傳》卷7〈義解四·宋京師道場寺釋慧觀傳〉：

宋武南伐休之，至江陵與觀相遇，傾心待接，依然若舊。因敕與西中郎遊，即文帝也。俄而還京，止道場寺……元嘉初三月上巳，車駕臨曲水讌會，命觀與朝士賦詩。觀即坐先獻，文旨清婉，事適當時。⁷⁶

慧觀早在晉末隨佛陀跋陀羅居江陵時為劉裕所知遇，又由劉裕授意安排而與後來之宋文帝劉義隆交遊，與宋武、宋文淵源之早與深，當時諸僧恐無人能及。

慧義，《高僧傳》卷7〈義解四·宋京師祇洹寺釋慧義傳〉：

後出京師，迺說云，冀州有法稱道人，臨終語弟子普

⁷⁵ 梁·釋慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理1992，頁261-263。

⁷⁶ 梁·釋慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理1992，頁264-265。

嚴云：「嵩高靈神云，江東有劉將軍，應受天命，吾以三十二壁鎮金一餅爲信。」遂徵宋王，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》。義後還京師，宋武加接尤重，迄乎踐祚，禮遇彌深。⁷⁷

晉宋之際僧人對皇權之敏感與主動，以慧義尤爲突出。義熙十三年劉裕北伐途中由慧義主導之嵩山金壁之瑞，係晉宋禪代前夕爲劉裕鼓吹之重要事件，於皇權政治、南北局勢及宗教發展皆頗有影響，⁷⁸ 本傳所謂於慧義「宋武加接尤重……禮遇彌深」並非偶然。

以上諸名僧，若論對皇權之態度，則以道生最爲淡漠，以慧義最爲主動；若論與皇室尤其皇帝之關係，則以道生最爲疏淺，以慧觀最爲深密。因此，道生既在佛教內部爲同列所忌，又於皇權層面得不到有力支持，其在元嘉六年佛陀跋陀羅卒後之僧團新舊交替與變動中被排擠出局，可謂順理成章。⁷⁹ 元嘉七年道生被

⁷⁷ 梁·釋慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理1992，頁266。

⁷⁸ 參姜望來，〈皇權象徵與信仰競爭：劉宋、北魏對峙時期之嵩嶽〉，《魏晉南北朝隋唐史資料》第31輯（上海：上海古籍出版社，2015年）。

⁷⁹ 張雪松先生謂：「道生與當時日趨主流的佛馱跋陀羅一系關係並不好，甚至可以說同慧觀等人交惡。特別是道生提出六卷本的《大般泥洹經》不完備，自是對佛馱跋陀羅一系的公然挑釁，甚至有幫舊學沙門，詆毀《大般涅槃經》的嫌疑。道生被驅逐出僧團，就現有文獻來看，很可能是由於該系僧徒向宋

擢，正是在此種大背景下發生，雖貌似突兀而有其必然性。日本僧人珍海撰《三論玄疏文義要》卷6「五性佛性自誰而起云事」引《羣家論》（即日僧道詮（卒於876年）所撰《羣家諍論》）云：

但宋大后代，有道場惠觀法師等，僻執云一闡提無佛性故不成佛。於是有龍光竺道生法師，即云：「稟形含靈之流，皆有佛性，悉得成佛矣。」惠觀法師等奏聞宋文帝，以擢出也。⁸⁰

又8世紀初入唐求法之日本僧人最澄撰《法華秀句》卷中引「大唐大安國寺沙門獻誠《涅槃玄談》」，亦敘智勝與道生論爭並上表文帝事⁸¹，其中謂上表者非一人，而是「諸大德……即共奏聞」，⁸²與上引《羣家諍論》所謂「惠觀法師等奏聞」可互相印證補充。大致上，元嘉年間，法顯之後主張闡提無佛性的代表人物慧觀與智勝等僧人，「共奏聞」於宋文帝請擢道生。又《一乘佛性慧日抄》載：

故《名僧傳》第十、《高僧傳》第五云：（前略）文帝敕問僧正：「生法師理思殊人，詎宜擯遣？」答曰：

文帝要求的結果。」（《唐前中國佛教史論稿》（北京：中國財富出版社，2013年），頁180。）張雪松先生雖不以道生為佛陀跋陀羅門下，但對於道生與慧觀等很可能存在分歧與矛盾之揭示則頗有道理，本文亦大致贊成此觀點。

⁸⁰ 《大正藏》冊70，頁291中。

⁸¹ 唐·道暹《涅槃經玄義文句》卷下云：「智（按，指智勝）與生公數論此義，智屢被屈，進狀奏聞，徹於宋主，表云：後生小僧，全無學識，輒事胸臆，乖越經宗；若流傳，誤後學者，今以表奏請擯入山。宋主依奏，謫居蘇州唐丘寺。」（隋·灌頂撰，唐·道暹撰，日本·守篤分會，《涅槃經玄義文句》卷2，《卍續藏經》冊56，頁358下）。

⁸² 日·最澄，《法華秀句》，日本大藏經編纂會編，《日本大藏經》冊39（東京：日本大藏經編纂會，1920年），頁553上-554上。

「後生好異，此而不治，大法滅矣。仰陛下放此一人，興建三寶。」遂入吳中，憩虎丘山東寺，學徒追從，旬日之中五百餘人。⁸³

可知在慧觀、智勝等上表之後，宋文帝就此事諮問僧正，即此處《一乘佛性慧日抄》所存道生被擢時宋文帝與僧正問答之記載，⁸⁴係雜引《名僧傳》與《高僧傳》之道生本傳而來，此段文字既不見於《高僧傳》，則應係《名僧傳》珍貴佚文。僧正不知具體為何人，⁸⁵其斥道生「好異」（當指道生不依經典而立佛性新義），堅持「放此一人」以避免「大法滅矣」之嚴重後果。顯然，文帝對於慧觀等所請和僧正（可能即慧觀）所述頗為瞭解和贊同：無論就晉末宋初種種佛教義理紛爭（包括闡提有無佛性論爭）和法顯晚年遭遇而言，還是就佛教對於世俗社會與皇權政治之深刻影響而言，作為忠實佛教信徒和最高統治者的文帝都是歷史的親歷者和見證者；且如前所論，領銜上表之慧觀在佛教界地位崇高，更與文帝關係相當親密和特殊。由此，文帝代表著皇權作出同意摒除之表態，道生晚年命運遂迎來重大轉折。⁸⁶

⁸³ 《大正藏》冊70，頁173下。

⁸⁴ 僧正之設，據謝重光先生研究，當始於東晉隆安年間（A.D. 397-401），參《中國僧官制度史》（西寧：青海人民出版社，1990年），頁12；《中古佛教僧官制度和社會生活》（北京：商務印書館，2009年），頁13。

⁸⁵ 以當時建康佛教形勢而論，頗疑為慧觀或慧義。慧觀始終追隨佛陀跋陀羅可謂其首徒，並在跋陀羅卒後繼續主持道場寺，又諸僧中與皇室關係最深，故此僧正為慧觀之可能性最大；慧義則對皇權之態度最為積極主動，亦頗有可能居僧正之任。因未發現更明確之相關材料，暫且存疑。

⁸⁶ 道生被擢後不久（應在元嘉七年下半年），曇無讖譯大本《涅槃》傳入建康，經中明確提及闡提皆有佛性，由此道生之論更多為人所信，闡提有無佛性之爭至此告一段落；不過道生並未返居京師，而是常住廬山西林寺，並於元嘉十一年卒葬於廬山。可參湯用彤1983，頁444-445。

五、結語

東晉義熙十四年（A.D. 418）初，法顯西行求來之《泥洹經》，由佛陀跋陀羅與法顯合作在建康道場寺譯出，對於中國佛教義理發展有著深遠而重要之意義，如湯用彤先生、聖凱法師等所指出，以建康為中心的南方佛學界之關注重心，以此契機從般若學轉向涅槃學，並由此開啟涅槃學派之傳承。《泥洹經》譯出後，中古佛教史上著名的「一闡提有無佛性」論爭隨之展開，道生倡闡提皆有佛性之新論，法顯則主除一闡提皆有佛性之經中成說，二者成為論爭雙方主要代表人物，並因此先後迎來晚年命運之轉折：法顯中斷其心念所係之建康譯經事業，離京並終老於江陵辛寺；法顯卒去至少七年之後之劉宋元嘉七年（A.D. 430），道生遭受佛教內部之嚴厲處罰被摒出建康。

法顯離京與道生被摒，不僅是個人遭遇之變遷，對於中古佛教亦頗有影響：法顯西行攜歸之梵文佛經，因其離京而近半未及宣譯，其中三部（《經》、《長阿含經》、《薩婆多律抄》）此後一直未得於中土譯傳，於中古佛經傳譯與佛學發展有相當損失；道生被摒後不久，北涼曇無讖譯大本《涅槃》傳入江南，主要因道生之故，涅槃經受到廣泛關注，南朝涅槃學興盛與之有關；道生與法顯之論爭，並非簡單的非此即彼正誤之爭，而是外來之佛教在中土發展日趨深入，早已在天竺基本形成體系之佛經，在中土不斷譯出過程中，經典研討與義理創新既互相依存，又各有其內在張力和矛盾之複雜關係之體現，未嘗不可視為佛教中國化堅定而漫長道路上一個具體而微之例證。

道生被摒，諸僧傳皆將首要原因歸結於其所主張之闡提有佛性論。然而，這只是表面理由與藉口；更深層的緣故，則在於建

康佛陀跋陀羅僧團內部在元嘉六年佛陀跋陀羅去世之後，所發生的僧團主導權之爭及皇權對於佛教之影響與介入。義理上之分歧與紛爭，並不必然導致摒僧之激烈舉措，只是在特殊時間（佛陀跋陀羅卒後）、特殊情勢（僧團領袖新舊交替）及牽涉佛教與皇權關係之大環境下，終於上升為佛教戒律層面之嚴厲懲處一摒僧；而早已發生之法顯與道生間闡提有無佛性論爭，亦緣此契機表面上成為道生被摒之首要原因，蓋此種罪名或理由，一則可以引起對法顯晚年譯經未竟志業未遂而索然離京終老江陵遭遇之同情，二則本係包括慧觀、智勝等高僧在內為「舊學僧黨」所廣泛認同而有普遍之說服力。

總之，無論法顯離京還是道生被摒，皆與闡提有無佛性論爭有關；然而更關鍵之處在於，在中古中西佛教交流及佛教中國化不斷深入之歷程中，在中古佛教僧團與皇權政治相互牽扯影響之背景下，晉宋之際大乘《涅槃經》在中土的譯出與傳播，關涉《涅槃經》核心思想之闡提佛性論爭以及法顯與道生命運之變遷，正反映出晉末宋初以建康為中心的南方佛教複雜而曲折之演進趨勢。

（收稿日期：民國110年6月4日；結審日期：民國111年2月17日）

引用文獻

一、原典文獻

1. 東晉·法顯譯，《佛說大般泥洹經》，《大正藏》冊12。
2. 北涼·曇無讖譯，《大般涅槃經》，《大正藏》冊12。
3. 宋·智圓述，《涅槃玄義發源機要》，《大正藏》冊38。
4. 隋·碩法師，《三論遊意義》，《大正藏》冊45。
5. 宋·釋志磐撰，《佛祖統紀》，《大正藏》冊49。
6. 東晉·法顯記，《高僧法顯傳》，《大正藏》冊51。
7. 僧肇，〈鳩摩羅什法師誄〉；謝靈運，〈廬山慧遠法師誄〉；釋慧琳，〈龍光寺竺道生法師誄〉；收於唐·道宣撰，《廣弘明集》，《大正藏》冊52。
8. 唐·慧琳撰，《一切經音義》，《大正藏》冊54。
9. 日·珍海撰，《三論玄疏文義要》，《大正藏》冊70。
10. 日·宗法師撰，《一乘佛性慧日抄》，《大正藏》冊70。
11. 隋·灌頂撰，唐·道暹撰，日本·守篤分會，《涅槃經玄義文句》，《卍續藏經》冊56。
12. 梁·寶唱撰，《名僧傳抄》，《卍續藏經》冊134。
13. 日·最澄，《法華秀句》，《日本大藏經》冊39。
14. 東晉·法顯撰，章巽校注，《法顯傳校注》，北京：中華書局，2008年。
15. 梁·慧皎撰，《高僧傳》，《大正藏》冊50；梁·釋慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理，《高僧傳》，北京：中華書局，1992年。
16. 梁·釋僧祐撰，《出三藏記集》，《大正藏》冊55；蘇晉仁、蕭鍊子點校，《出三藏記集》，北京：中華書局，1995年。

17. 梁·僧祐撰，李小榮校箋，《弘明集校箋》，上海：上海古籍出版社，2013年。
18. 梁·沈約撰，《宋書》，北京：中華書局，1974年。
19. 北齊·魏收，《魏書》，北京：中華書局，1974年。

二、近代論著

(一) 專書及論文集

1. 余敦康，《魏晉玄學史》，北京：北京大學出版社，2016年。
2. 呂澂，《中國佛學源流略講》，北京：中華書局，1979年。
3. 李勇、楊維中、譚潔著，賴永海主編，《中國佛教通史》，南京：江蘇人民出版社，2010年。
4. 辛嶋靜志撰，裘雲青、吳蔚琳譯，《佛典語言及傳承》，上海：中西書局，2016年。
5. 孫昌武，《中國佛教文化史》，北京：中華書局，2010年。
6. 徐文明，〈法顯與佛陀跋陀羅一系的關係探析〉；王邦維，〈關於法顯從斯里蘭卡帶回的幾種佛經〉，收於楊曾文、溫金玉、楊兵主編，《東晉求法高僧法顯和〈佛國記〉》，北京：宗教文化出版社，2010年。
7. 張雪松，《唐前中國佛教史論稿》，北京：中國財富出版社，2013年。
8. 陳寅恪，《金明館叢稿二編》，北京：三聯書店，2001年。
9. 陳寅恪，《讀書劄記三集》，北京：三聯書店，2001年。
10. 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，北京：中華書局，1983年。
11. 賴永海，《中國佛性論》，上海：上海人民出版社，1988年。
12. 嚴耕望，《魏晉南北朝佛教地理稿》，臺北：中央研究院歷史

語言研究所，2005年。

(二) 期刊論文

1. 張雪松，〈從法顯生平管窺晉宋之際中國佛教戒律的實踐與流傳〉，《華林國際佛學學刊》第2卷第1期，2019年5月。
2. 傅新毅，〈竺道生「闡提成佛」說新論〉，《哲學研究》2014年第6期。
3. 聖凱，〈《大涅槃經》在兩晉時代的傳承與流行〉，《南京曉莊學院學報》2011年第2期。
4. 聖凱，〈《大般涅槃經》在劉宋時代的傳承〉，《南京曉莊學院學報》2012年第2期。
5. 劉苑如，〈法顯與劉裕集團：東晉十六國佛教與社會網絡〉，《華林國際佛學學刊》第2卷第1期，2019年5月。