

中華佛學學報第 15 期 (p177-218)：(民國 91 年)，臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 15, (2002)
Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

淨影寺慧遠的行持、著述及其顯實宗

馮煥珍
廣州中山大學哲學系講師

p. 177

提要

本文是對「隋代三師」之一淨影寺慧遠之行持、著述及其佛學性格的研究。行持部分，本文分生平、戒行、學業、法裔四個方面加以論究，在前人研究的基礎上實現了以下推論：一、佐藤哲英先生認為慧遠經歷了一個青化寺時代，實際上難以成立；二、慧遠挺身護法不僅是一個歷史事件，更重要是一個宗教事件，它充分展示了大乘菩薩道之踐行者捨身護法、度生的慈悲精神；三、慧遠並非從曇遷初聞攝論學，事實上他在從曇遷聽《攝論》前，已從其弟子辯相處得悉此學了。著述部分，本文最重要的成果是考定敦煌文獻 P. 2141 號寫本殘卷為慧遠《地持論義記》已佚失的一部分；其次，從佛教中的「夏」這一概念切入，更具體地推定了慧遠初次說法、註疏《十地經論》的時間；第三，更加細密地論證了《大乘起信論義疏》的真實性。思想部分，本文指出慧遠所立顯實宗乃是今日能確知的中土第一個完整的如來藏緣起系統，它對智顛、吉藏、元曉、智儼、法藏等重要佛學家都有相當大的影響。

關鍵詞：1.淨影寺慧遠 2.清化寺時代 3.護法菩薩 4.地論學 5.攝論學 6.《地持論義記》 7.《十地經論》 8.顯實宗

【目次】

一、淨影寺慧遠的行持

(一) 生平

(二) 淨影寺慧遠之戒行

(三) 淨影寺慧遠之學業

(四) 淨影寺慧遠之法裔

二、淨影寺慧遠的著作

(一) 淨影寺慧遠著作統觀

(二) 淨影寺慧遠著作之撰著時間

(三) 淨影寺慧遠著作之真偽問題

三、淨影寺慧遠的顯實宗及其影響

(一) 淨影寺慧遠的顯實宗

(二) 淨影寺慧遠在中國佛學中的地位與影響

p. 178

淨影寺慧遠（亦稱惠遠，以下簡稱慧遠，523～592）是我國南北朝至隋朝早期的一位高僧，後人將他與天臺宗開山祖師智顛（538～597）和三論宗創宗者吉藏（549～623）合稱為「隋代三師」，道宣律師（596～667）甚至稱譽道：「雖復與諸德英名一期，至於歸學師尋、千里繼接者，莫高於遠矣。」^[1]

然而高僧何以得稱高僧？慧皎（497～554）在昭示其《高僧傳》之命意時有曰：

自前代所撰，多曰《名僧傳》。然名者本實之實也，若實行潛光，則高而不名；寡德適時，則名而不高。名而不高，本非所記；高而不名，則備今錄。故省「名」音，代以「高」字。^[2]

是則高僧之為高僧，端賴其是否有「實行」。所謂「實行」，即切實依佛教之戒、定、慧三學而行，三學齊高者可謂之高僧，至於寡德卑行、販法求榮之流，哪怕聲名蓋天亦不堪此稱。依此而論，慧遠名副其實。

本文擬在國內外研究成果的基礎上，從慧遠的行持、著述與思想三個維度考察其作為佛教高僧的生涯。行持部分，我細分為生平、戒德、學業和法裔四個方面，旨在彰顯其自修的圓滿與利他的宏廣，尤其將其眾所周知的護法行動之佛典依據及其意趣表顯出來，以示其中有比史實更為深幽者在；著述部分，我著重就其初次講經著述的時間、有關著述的真偽，特別是我最近於敦煌文獻中發現的慧遠久已佚失的 P.2141 號《地持論義記》寫本殘卷，加以詳細疏證，以使相關問題得到更為具體的結論。^[3]

一、淨影寺慧遠的行持

慧遠一生的行持，現存最早的文字記載是道宣《續高僧傳》卷 8〈隋京師淨影寺釋惠遠傳〉，^[4]此後宋代志盤《佛祖統紀》卷 38 和元代念常（1282～？）《佛祖歷代通載》卷 10 亦略述其事，而道宣之記載則為研究者共尊。今人藍吉富、廖明活、

p. 179

任繼愈、杜斗城、勝又俊教、橫超慧日、鎌田茂雄等先生亦分別加以研究，^[5]可參看。我的論述亦本於道宣所記，為醒人言目，乃將慧遠之行持分為生平、戒行、學業、法裔四門。

（一）生平

慧遠俗姓李，[6] 祖籍敦煌（今甘肅省敦煌市），出生於建州高都郡（今山西省高平市）。[7] 慧遠幼年喪父，由叔父帶養，頗感其仁孝之教，但他年方三歲即「心樂出家，每見沙門，愛重崇敬」。[8]

p. 180

年屆七歲，慧遠入學，「功逾常百，神志峻爽，見稱明智」，但向佛之心不改。十三歲（535）時，因緣具足，便辭叔父投澤州（今山西省高平市）東山古賢穀寺僧思禪師出家為僧了。[9] 僧思禪師是一位「練行高世，眾所宗仰」的禪者，一見慧遠即納為門徒，並策勵曰：「汝有出家之相，善自愛之。」如此獎掖，對初入佛門的少年慧遠自信己心、精進佛道當有莫大激勵之效。此後，慧遠在僧思禪師處受學了三年，並在此期間遊歷名山林慮山（位於今河南省林縣境內），訪「諸禪府」。僧思禪師（生卒年不詳）見慧遠三學俱進，堪成大器，便在他十六歲時（538）命他隨闍梨湛律師到東魏都城鄴城（位於今河北省臨漳縣西北）去進一步陶煉心行。[10]

當時，北魏剛分裂為東魏和西魏（534），鄴城是東魏的都城，譯經家菩提流支、佛陀扇多、月婆首那、毗目智仙等悉於此際前往鄴城譯經，[11] 少林寺首任寺主佛陀禪師之高足、律學和地論學元匠慧光律師（亦稱惠光，468～537）以及其諸大弟子為代表的地論師亦先後住持鄴都弘法。鄴城實際上已成為北朝新的佛教中心，道宣說：

逮於北鄴，最稱光大。移都茲始，基構極繁。而兼創道場，殄絕魔網。故使英俊林蒸，業正雲會，每法筵一建，聽侶千餘。[12]

p. 181

慧遠在鄴城頻赴講會，大小二乘經論無不博涉。自由參學四年之後，慧遠年屆二十（542），按僧制當受具足戒，成為一名具戒比丘。律制規定，比丘受具足戒必須「三師七證」，「三師」即傳授戒律的「戒和上」（又稱和尚）、講授律義的「教授師」和主持受戒儀式的「羯磨師」，「七證」即七位為受戒比丘作證的「證明師」。[13] 慧遠受戒時，東魏僧統法上為傳戒和上，國都惠順為教授師，惠光另外十大弟子為證明師，[14] 場面之隆重，「時以為聲榮之極者」。

受戒後，慧遠爲使戒行更臻圓滿，旋即專就大隱律師討求《四分律》。[\[15\]](#)此大隱即是曇隱（生卒年不詳），是慧光的大弟子，也是慧遠的證戒師之一，他精解律藏、持律無虧，道宣有「通律持律，時唯一人」之譽。慧遠在他門下「流離請誨，五夏席端」（542~546），[\[16\]](#)學行大進。此時，慧光弟子道憑（488~559）之高足、後來「立教施行取信千載」的靈裕法師（518~605）亦於曇隱門下學《四分律》，[\[17\]](#)慧遠與其同門，必定受益不少。接著又專門向戒和上法上請益。法上（495~580），俗姓劉，朝歌人（今河南省淇縣人），十二歲從道藥禪師出家，後從慧光受具，在北魏、北齊二代地位極高，「歷爲統師」，「所部僧尼二百餘萬」，「四萬餘寺咸稟其風」，慧遠在他門下受學七年（546~552），「回洞至理，爽拔微奧」，已然成就慧業。

慧遠雖然學業有成、聲譽日高，但「儀止沖和」、「戒乘不緩」，故深得僧眾之心。法上心儀其才，頗加扶掖，特許尙在其門下求學的慧遠開筵講經，慧遠「自是長在講肆，伏聽千餘」，以至「負笈之徒相誼互道」。稍後，爲報恩桑梓，他引領從學弟子回到故鄉高都青化寺，

p. 182

開始了獨立開門授徒的弘法生涯。他甫到故鄉，「眾緣歡慶，各出金帛爲之興會。講堂寺宇，一時崇敞。韓魏士庶，通共榮之」。期間，不少人在他門下得度。

慧遠何時前往高都弘法？在高都弘法歷時多久？佐藤哲英先生認爲，慧遠從三十二歲至五十五歲期間（即離開法上至北周武帝滅法前）都在青化寺，並稱之爲慧遠的「青化寺時代」，但除道宣所記之外未提供任何依據。[\[18\]](#)

我以爲此說證據不足，因爲道宣的「慧遠專師上統，綿貿七年。……乃攜諸學侶，返就高都之青化寺」一段話很難如此理解。此「乃」字用於表示未來時間的副詞時，有「於是」和「然後」兩義，[\[19\]](#)但不論哪一義都很難理解爲「馬上」或「立刻」之義，故最多只能說慧遠三十二歲之後到青化寺，不能說他三十二歲時到青化寺。說慧遠自此開始了青化寺時代恐怕更難成立，有一事實我們不能忽視：齊建國至北周毀佛之際，慧遠常常與後來同爲開皇長安六大德之洪遵（530~608）造極於道，而此時洪遵多在鄴京、青州（今山東省淄博市）和齊州（今山東省濟南市）。《續高僧傳》卷22〈洪遵傳〉云：

齊主既敞教門，言承付囑：「五眾有墜憲綱者，皆據內律治之。」以遵學聲早舉，策授為斷事沙門。時青、齊諸眾連諍經久，乃徹天聽。無由息訟，乃下敕令往。……齊曆將季，擅名逾遠。……名儒大德見輒慕從，常與慧遠等名僧通宵造盡。 [20]

據此，說慧遠此時期（552～577）主要在澤州（青化寺）至鄴都之間活動當更為合理。

然時隔未久，中國佛教遭遇到了第二次慘烈的法難——北周武帝宇文邕（561～578年在位）的「周武滅佛」。 [21]同時，慧遠亦迎來展現其圓滿戒行的最光輝一頁。

p. 183

北周為宇文覺於西魏恭帝3年（557）代西魏（535～557）而立，建都長安。北周武帝早期亦崇佛，曾造丈六釋迦像一軀、寺三所，度僧尼一千八百人，寫經論一千七百餘部，全國有寺九百三十一所。 [22]後一改初衷，於建德3年（574）詔毀北周境內佛道二教； [23] 建德6年（577）北周武帝滅齊，又欲摧滅齊國佛道二教。 [24] 武帝這樣的人，佛經稱之為「魔波旬」， [25]而慧遠面對「魔波旬」卻敢於當廷抗禮，以身護法（詳下文）。慧遠知帝意不能回，即辭別法上等師友，潛於汲郡西山（今河南省汲縣境內）三年（577～580），持誦、禪修不輟。

宣政元年（578），北周武帝崩，宣帝宇文贇（579年1～2月在位）稍解佛禁。宣帝於1月詔「德行清高者七人，在正武殿西安置行道」，2月再敕「自今以後，王公以下並及黎庶，並宜修事」。 [26]北周靜帝宇文衍（579～581在位）即位，宣帝號天元皇帝，天元皇帝4月再敕於「京師及洛陽各立一寺」，「選舊沙門中懿德貞潔、學業沖博、名實灼然、聲望可嘉者一百二十人，在陟岵寺為國行道」，「勿須剪髮毀形，以乖大道」。 [27]但慧遠此時尚未入寺行道，依道宣說：「大象2年，天元微開，佛化東西，兩京各立陟岵大寺，置菩薩僧，頒告前德，詔令安置，遂爾長講少林。」此一記載說明慧遠於580年方應召帶髮入講少林。 [28]

大象元年（579）5月，北周靜帝即位（579～581在位），但實權已落入楊堅（541～604）之手，第二年（581）2月楊堅即受禪稱帝，改國號為隋。越九年（589），隋滅陳一統中國，結束了長期分裂的南北朝時期。楊堅生養於寺廟，早信佛法，

[29]在其治下，佛日再開。開皇元年（581），隋文帝即「普詔天下，聽任出家，仍令計口出錢，營造經像。而京師及并州、相州、洛州等諸大都邑之處，並官寫一切經置於寺內，而又別寫藏於秘閣。天下之人從風而靡，競相景慕，民間佛經多於六經數百十倍」。[30]文帝同時大建寺塔，開皇元年（581）3月敕於五嶽各置僧寺一所，同年7月敕為太祖（文帝父）於襄陽、隋郡、江陵、晉陽各立寺一所，同年8月敕於相州戰場建伽藍一所，開皇11年（591）敕造寺不分公私，[31]同年敕天下各州縣立僧尼二寺，[32]仁壽元年（601）、2年（602）、4年（604）分別敕於全國造塔共一百多所。[33]其他功德繁不勝舉。[34]據費長房說，開皇17年（597）前，隋已有「僧尼將二十萬，支提寺宇向出四千」。[35]道宣由衷地讚道：「隋高負荷在躬，專弘佛教。開皇伊始，廣樹仁祠，有僧行處，皆為立寺。」[36]

在此順境下，慧遠迎來了其一生中最輝煌的領眾弘法時代。據道宣〈慧遠傳〉稱，隋文帝開皇之始，慧遠「預蒙落發，舊齒相趨，翔於名邑；法門初開，遠近歸奔，望氣成津，奄同學市」。

文帝得知，即於開皇元年（581）「敕授洛州沙門都，匡任佛法」。慧遠任沙門都後，依僧伽制度大飭僧紀，「至於治犯斷約，不避強禦；講導之所，皆科道具。或致資助有虧，或不灑水護淨，或分位乖法，或威儀失常，並不預聽徒」。洛州（今河南省洛陽市一帶）僧伽律行因之丕變。

開皇5年（585），應澤州刺史千金公（待考）誠邀，慧遠再次回到故鄉傳法，「桑梓重集，親疏合慶」。開皇7年（587）春，慧遠振錫定州（今河北省定縣一帶），途經上黨（今山西省長治市）時於此地「留連夏講」。此時，隋文帝為廣弘佛法，詔於長安立六大德，慧遠榮居其一，[37]「仍與常隨學士二百餘人創達帝室。」慧遠在長安特蒙文帝禮敬，敕住著名之大興善寺。因此寺法會頻繁，影響慧遠弘講，帝又特為其在長安城中心建淨影寺居之。慧遠在長安「常居講說，弘敘玄奧，辯暢奔流，吐納自深，宣談曲盡」，成為「領袖法門」的一代大德，他亦以「淨影寺慧遠」著稱於世。

開皇 12 年（592）春，文帝敕令慧遠「知翻譯，勘之辭義」，但他當年即以七十歲世壽圓寂於淨影寺。據說文帝爲之罷朝，痛歎曰：「國失二寶也。」[38]後來，朝廷于他住持過的大興善、淨影二寺分別敕碑紀念，「薛道衡制文、虞世基書、丁氏鐫之，時號三絕」。[39]

（二）淨影寺慧遠之戒行

戒行指一位僧人依佛教律典之要求而有的身、口、意三業。慧遠於此方面足可稱戒體不失、戒相無虧、戒行圓滿。

慧遠初及於僧思禪師之門，在本師和湛律師訓誨下就能夠做到「六時之勤，未勞呼策」。受具足戒後，他進一步深入律藏，戒行大有精進。

他「立性質直，榮辱任緣，不可威畏，不可利動，正氣雄逸，道風齊肅，愛敬調柔，不容非濫」，此爲「攝律儀」一聚圓滿；又「勇於法義，慈於救生，戒乘不緩，偏行拯溺。所得供養，並供學徒，衣鉢之外，片無留惜」，此爲「攝善法」與「饒益有情」二聚圓滿。[40]

p. 186

慧遠三聚淨戒皆圓之集中體現，則莫過於抗禮北周武帝之舉了。北周武帝爲翦滅齊國佛法，於平齊年春在鄴都詔僧道議事，[41]慧遠作爲「前修大德」之一應召。論辯時，武帝先立佛法當毀之三大理據：其一曰真佛無像，偶像崇拜非真佛法：「真佛無像，則在太虛，遙敬表心，佛經廣歎。而有圖塔崇麗，造之致福。此實無情，何能恩惠？」其二曰靡費資財：「愚民響信，傾竭珍財，廣興寺塔，既虛引費，不足以留，凡是經像，盡皆廢滅。」其三曰沙門不孝不敬：「父母恩重，沙門不敬，悖逆之甚，國法豈容？並退還家，用崇孝始。」[42]其實，北周武帝毀佛還有一條理據此次未道明，此前毀滅北周佛法時則已有明文，即他以爲諸教之究竟真實本無二致，而當時釋道二教卻在枝末上徒事爭競，蔽人心目。[43]這裏，除了現實之經濟算計之外，內中所藏與其說是道理，無寧說是皇權的獨斷與專橫。

武帝立義之後，頻催答詔，「於時沙門大統法上等五百餘人，咸以帝爲王力，決諫不從，僉各默然」，「相看失色，都無答者」。在此生死攸關之際，慧遠毅然出列答詔。既然王權不可犯、帝意不可回，慧遠爲何還要當廷犯顏呢？道宣以「佛法之寄，四眾是依」作爲慧遠挺身而出之

根據，為至當，因慧遠答詔後，「上統、衍法師等執遠手泣而謝曰：『天子之威如龍火也，難以觸犯，汝能窮之，《大經》所云護法菩薩，應當如是』。」此《大經》指《大般涅槃經》，該經云：

善男子！是《大涅槃》微妙經中，有四種人能護正法，建立正法，憶念正法，

p. 187

能多利益，憐憫世間，為世間依，安樂人天。何等為四？有人出世，具煩惱性，是名第一；須陀洹人，斯陀含人，是名第二；阿那含人，是名第三；阿羅漢人，是名第四。是四種人出現於世，能多利益、憐憫世間，為世間依，安樂人天。 [44]

此處須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢為得小乘四聖果者，不難理解，然「有人出世，具煩惱性」所指何人卻頗為隱晦。據《大般涅槃經》，此人之行德如下：

云何名為具煩惱性？若有人能奉持禁戒、威儀具足、建立正法；從佛所聞，解其文義，轉為他人分別宣說所謂「少欲是道、多欲非道」，廣說如是八大人覺；有犯罪者，教令髮露、懺悔、滅除。善知菩薩方便所行秘密之法。是名凡夫，非第八人。第八人者，不名凡夫，名為菩薩，不名為佛。 [45]

慧遠依大乘菩薩行位解釋，以為此乃指大乘種性、解行二位修行者：

「有人出世，具煩惱性，名第一」者，所謂種性、解行地人。《仁王經》中說種性上方為法師，自前未能，故知非是種性以前。……具煩惱性非第八人，明非地上。如來滅後，現化益物，名為出世；五住惑中無偏盡處，名具煩惱。問曰：「《地持》宣說種性具足二淨，今以何故言具煩惱？」解言：「《地持》望於二乘，故說二淨；此對地上，名具煩惱。」 [46]

種性和解行即《菩薩地持經》所立十二種菩薩行位中種性住和解行住，[47]前者相當於《華嚴經》所說十住位菩薩，後者則等同該經所說十行和十回向兩位菩薩，合稱地前三賢位菩薩。三賢菩薩一方面已具菩薩種性、不退菩薩道，不似低於此位的人容易退轉，故可說法利益眾生，稱為法師；另一方面未如地上菩薩已斷五住地惑， [48]稱具煩惱性人。

p. 188

慧遠以小乘四依攝入大乘四依，故有此說。 [49] 若緊扣經本身來說，此人即嘉祥吉藏所說小乘五方便位之修行人。 [50]

如是則以三賢爲第一衆，須陀洹人及斯陀含人合爲第二衆，阿那含人爲第三衆，阿羅漢人爲第四衆，共同組成衆生所依「四衆」。

「四衆」爲衆生所依是因爲他們在面臨惡魔毀法時能「護正法」，在沒有正法的地方能夠「建立正法」，在日常踐履中能夠六時「憶念正法」，他們隨時隨地「能多利益」、「憐憫世間」、「安樂人天」。既然如此，在真正面臨惡魔毀法之際就要能夠成爲無我利他的「四衆」之表率。第一，修學佛法之人我法皆空，無有恐怖：「汝等不應畏魔波旬，若魔波旬化作佛身至汝所者，汝當精勤，堅固其心，降伏於魔。」 [51] 第二，修學佛法之人應學佛陀慈心廣被，理當救度將因毀法下地獄之衆生：「善男子！如王國內有納衣者，見衣有孔，然後方補。如來亦爾，見諸衆生有入阿鼻地獄因緣，即以戒善而爲補之。」 [52] 否則，將爲那些正在或即將依佛法求解脫之苦惱衆生所不齒，甚至退失了他們的向道之心，罪莫大焉。

慧遠於是一一彈斥北周武帝廢佛之理由。就第一項理由，慧遠承認「真佛無像，信如誠旨」，因爲慧遠作爲佛門大德不會不知萬法自性皆空乃佛法究竟實相，且《金剛經》即明白宣示：「凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，則見如來。」 [53] 從歷史上講，原始佛教亦不崇拜有形之聖物，《長阿含經》卷4〈遊行經〉云，佛滅度後弟子們只要去與佛一生有關連的遺迹巡禮，便與見佛無異：

佛告阿難：汝勿憂也。諸族姓子常有四念。何等四？一曰念佛生處，歡喜欲見，憶念不忘，生戀慕心；二曰念佛初得道處，歡喜欲見，憶念不忘，生戀慕心；三曰念佛轉法輪處，歡喜欲見，憶念不忘，生戀慕心；四曰念佛般泥洹處，歡喜欲見，憶念不忘，生戀慕心。阿難！我般泥洹後，族姓男女念佛生時功德如是，佛得道時神力如是，轉法輪時度人如是，臨滅度時遺法如是。

p. 189

[54]

但只有於佛法信解修行較深者方能及於此境，對一般信衆而言則不可期之，故慧遠答道：「耳目生靈，賴經聞佛，藉像表真，若使廢之，無以興敬。」這是說，一般信衆需要借助有形之佛經瞭解佛道，亦需要觀睹

有相之佛像增進恭敬之心，但這不能混同於偶像崇拜。 [55]武帝辯解說：「虛空真佛，咸自知之，未假經像。」慧遠進破道：第一，「漢明以前經像未至此土，眾生何故不知虛空真佛？」第二，「若不藉經教，自知有法，三皇以前未有文字，人應自知五常等法，爾時諸人何為但識其母、不識其父，同於禽獸？」帝結舌不能言。慧遠轉而難曰：「若以形像無情之事無福故須廢者，國家七廟之像豈是有情，而妄相尊？」 [56]

接下來，北周武帝就彈起「夷夏之別」的老調，並祭起皇權的利劍：「佛經外國之法，此國不同；七廟上代所立，朕亦不以為是，將同廢之。」這顯然已將毀佛之依據偷換了。對此慧遠答曰：

若以外國之經廢而不用者，仲尼所說出自魯國，秦晉之地亦應廢而不學。又若以七廟為非，將欲廢者，是則不尊祖考。祖考不尊，昭穆失序，昭穆失序，則五經無用，前存儒教，其義安在？爾則三教同廢，將何治國？ [57]

帝不能答昭穆之難，而以周魯與秦晉同屬王化，不同於華夏與西夷之殊域來別夷夏。慧遠以佛教無限空間觀力破帝之狹隘的夷夏觀：「若以秦魯同遵一化、經教通行者，震旦之與天竺，國界雖殊，莫不同在閻浮。四海之內，輪王一化，何不同遵佛經，而令獨廢？」

p. 190

帝於此詞窮。

就第二項理由，慧遠答曰：「陛下向云『退僧還家崇孝養』者，孔經亦云『立身行道，以顯父母』即是孝行，何必還家方名為孝？」即是說，於父母膝前溫情供養固然是孝，不能如此奉養，能夠立身行道亦可稱孝。帝辯曰：「父母恩重，交資色養，棄親向疏，未成至孝。」此論於佛教所倡慈悲觀毫無契會。佛教慈悲觀的一個基本思想是不別親疏、等視眾生，隨緣以慈心給予每一眾生快樂、以悲心拔除每一眾生之痛苦，最終使他們皆得解脫，並不將局於父母的親情之愛視為極致。慧遠深知如此與皇帝論理無異於對牛談琴，故徑直針鋒相對曰：「若如來言，陛下左右皆有二親，何不放之，乃使長役，五年不見父母？」皇帝說國家訂立有輪流省親制度，故臣僚等「得歸侍奉」。慧遠回敬道：「佛亦聽僧冬夏隨緣修道，春秋歸家侍養。故目連乞食餉母，如來擔棺臨葬。此理大通，未可獨廢。」帝再次理屈。

慧遠見皇帝理屈詞窮，不待辯詰第三項內容，即抗聲曰：「陛下今恃王力自在破滅三寶，是邪見人。阿鼻地獄不揀貴賤，陛下何得不怖？」據說，「帝勃然大怒，面有瞋相，直視於遠曰：『但令百姓得樂，朕何辭地獄諸苦？』」慧遠面不改色地說：「陛下以邪法化人，現種苦業，當共陛下同趣阿鼻，何處有樂可得？」

一場辯論就此以皇帝之慘敗告終。在這裏，無上皇權遭遇到信仰者堅固信念與道心的嘲諷。道宣稱，在場的北周兵眾「見遠抗詔，莫不流汗，咸謂粉其身骨、煮以鼎鑊」，而慧遠依然「神氣巍然，辭色無擾」。法上等人稱之為「護法菩薩」，他當之無愧。竊以為，隋煬帝楊廣（605～618 在位）和唐代僧人相繼為他造塔、建碑，正是感佩於其以身護法之精神。 [58]

（三）淨影寺慧遠之學業

此處學業指慧遠一生所學戒、定、慧三學之內容。

慧遠不僅戒德圓滿，且注意從學理上研討律藏，此方面之成就主要為從大隱律師學《四分律》時（542～546）所得。在大隱律師門下，他能夠對繁雜的《四分律》「差分軌轍」，非但如此，他還對「自古相傳，莫曉來意」的律部典籍考鏡源流、憲章經緯，

p. 191

使之成為「理會文合」的可誦之典。

定學亦慧遠一向措意之業。他不僅「每於講際，至於定宗，未嘗不讚美禪那，盤桓累句」， [59]而且長期致力於禪定實踐。在受業僧思禪師之際，定學就是慧遠之本業，「誦經」、 [60]禪坐自無須說，還特往林慮山「見諸禪府，備蒙傳法」；他在隱遁汲郡西山三年間，誦《法華》、《維摩》等各一千遍，「禪誦無歇」；同時，他還有機緣向當時的大禪師僧稠（482～560）請教禪法。 [61]其禪功之深，甚至可以治病，道宣記載說，慧遠在鄴都研習、講弘佛法時，因「勤業曉夕，用心太苦，遂成勞疾」，他遂以早年所學數息觀對治，「克意尋繹，經於半月，便覺漸差，少得眠息，方知對治之良驗也」。這表明慧遠的定境確實甚深。而安藤俊雄先生卻說：「慧遠對禪大加讚美，並把平生所修之數息觀盡數相傳，結果卻成了一個義學宗匠。」 [62]不知從何說起？

至於慧遠之慧學，則以當時盛播於北朝之地論學、涅槃學和六世紀末傳入長安之攝論學爲要。

當慧遠自澤州赴鄴之際，洛鄴一帶行布的大乘佛學要爲六世紀初興起的地論學。地論學是北魏時期以研究《十地經論》爲主業的地論師開展出來的佛教義學。《十地經論》爲世親菩薩（約 320~400 或約 400~480）注解《十地經》（《大方廣佛華嚴經·十地品》之別行本）的著作，由天竺三藏菩提流支等譯出。菩提流支於北魏永平元年（508）來到洛陽，宣武帝禮接優渥，敕爲「譯經之元匠」。[\[63\]](#)同年至永平 4 年（511），菩提流支與勒那摩提先後在皇宮的太極、紫極二殿和少林寺譯出《十地經論》，[\[64\]](#)僧眾競相研求，很快在北魏形成了盛極一時的地論學。由於菩提流支與勒那摩提兩人判教觀不同，

p. 192

對此論思想的理解亦有別，故從學菩提流支的道寵（生卒年不詳）與受業勒那摩提的慧光以洛陽爲中心，各自在洛陽之南（慧光）和北（道寵）開門授徒，遂使地論師分成南北二道。[\[65\]](#)南北二道的地論學當時都門庭若市，道寵一系「匠成學士，堪可傳道，千有餘人」；[\[66\]](#)慧光是研究《四分律》的律學元匠，又曾參與翻譯、整理並傳佈《十地經論》，於「《華嚴》、《涅槃》、《維摩》、《十地》、《地持》，並疏其奧旨，而弘演導」，[\[67\]](#)其門下學士更是「翹穎如林」，[\[68\]](#)道宣在《續高僧傳》中專門立傳的慧光其弟子就有十多人。[\[69\]](#)

在這一時稱盛的地論學思潮中，予慧遠慧業影響最巨者便是其業師法上。法上不僅位極僧伽，且學養極高，「講《十地》、《地持》、《楞伽》、《涅槃》等部，輪次相續，並著文疏」，又著《佛性論》二卷、《大乘義章》六卷、《增一數法》四十卷。[\[70\]](#)道宣說慧遠「周聽大乘可六七載，洞達深義，神解更新，每於鄴京法集，豎難罕敵」，此當主要是法上栽培之功。[\[71\]](#)

慧遠所學攝論學是指以研習、傳播無著菩薩（約 400~470）所著、真諦三藏所譯《攝大乘論》

p. 193

及世親菩薩著、同氏譯《攝大乘論釋》爲主業的論師（稱「攝論師」）開展出的佛教義學。真諦之前，無著菩薩之《攝大乘論》已有佛陀扇多譯本（531），但反響不大。陳天嘉 4 年（563），真諦於廣州制旨寺（今

廣東省廣州市光孝寺)與弟子法泰、智愷(亦稱慧愷,518~568)等再次翻譯《攝大乘論》三卷,並隨文出《攝大乘論疏》二十五卷; [72] 同年還譯出世親菩薩之《攝大乘論釋》十五卷。此後,在真諦弟子法泰、智愷、智敷(?~601)、道尼、曹毗、僧宗、法准(四人生卒年皆不詳)以及第三代的傳揚下,於南朝形成了頗有影響的攝論師和攝論學。 [73]

慧遠於何時、從何人獲得勝緣研習初傳北朝之攝論學?學界據《續高僧傳》卷18〈曇遷傳〉中所說「慧遠領袖法門,躬處坐端,橫經稟義」一語, [74]多以為此乃開皇7年慧遠作為六大德之一入住京師以後事,且僅從曇遷學得此學。其實不然。

考道宣之《續高僧傳》,傳攝論學於北土者主要有四人,他們是曇遷、靖嵩、道尼、辯相。曇遷(542~607),俗姓王,博陵饒陽(今河北省饒陽縣)人,為地論宗祖慧光再傳(曇遵弟子),精《地論》、《楞伽》等經及《起信》、《如實》等論。承光元年(577)周武帝毀齊國佛法,曇遷南逃金陵,後得《攝大乘論》,「以為全如意珠」,喜不釋手,遂精此論。他是首位將攝論學傳到北朝之人,道宣稱:「隋歷告興,遂與同侶俱辭建業(今江蘇省南京市)」、「進達彭城(今江蘇省徐州市)」、「始弘《攝論》」、「《攝論》北土創開,自此為始」。開皇7年曇遷入選六大德,自此在長安廣弘此論。 [75]

靖嵩(537~614),俗姓張,涿郡固安(今河北省固安縣)人,為攝論大家,同時兼善《涅槃》等大乘經以及《十地經論》、《俱舍》、《辨中邊》、《雜心》等大小乘論,著有《攝論疏》六卷、《雜心疏》五卷等。靖嵩亦於北周武帝毀法之際與同學法貴、靈品等三百餘人南奔陳朝,得從法泰精習《攝大乘論》。開皇10年(590),靖嵩返江北(長江以北),在北朝大弘法化。 [76]

道尼,九江(今江西省九江市)人,曾親炙真諦三藏,畢生講弘《攝大乘論》。真諦於陳宣帝太建元年(569)在廣州圓寂後,他便返回九江。他因「興講《攝論》,騰譽京師」,開皇10年文帝下敕追入長安,「既達雍輦,開悟弘多,自是南中無復講主」。

p. 194

[77] 然此三人皆非慧遠最先從學《攝大乘論》之人。

首先使慧遠與聞攝論學者，不是他人，乃是他本人的弟子辯相。辯相(557頃~627)，俗姓史，瀛州(今河北省河間縣)人，是一位兼通大小乘的學僧。他於大象2年(580)往少林寺時「依止遠公學於《十地》」，「大小三藏，遍窺其奧隅，而於《涅槃》一部，詳覆有聞」。後來「南投徐部，更采《攝論》及以《毗曇》，皆披盡精詣，傳名東夏」。[\[78\]](#)辯相何時到徐部(今江蘇省徐州市)聽習《攝大乘論》?《續高僧傳》辯相本傳中並未道及，但可以肯定是在大象2年之後、開皇7年之前，因為開皇7年他就隨慧遠西赴長安了。而此段時期，辯相亦完全能夠在徐州研學《攝大乘論》，因為曇遷此前已將攝論學播揚於徐部，他很可能就是直接從曇遷門下受學此論的。開皇7年，辯相隨慧遠入長安，便成為弘傳《攝大乘論》之佼佼者：

有辯相法師，學兼大小，聲聞於天。《攝論》初興，盛其鱗角，在淨影寺創演宗門。造《疏》五卷，即登敷述。京華聽眾五百餘僧，豎義之者數等二百。[\[79\]](#)

據日本大谷大學藏寫本《東域傳燈目錄》稱，辯相曾續修慧遠未竟之《華嚴經疏》，可見師弟二人關係非同一般，[\[80\]](#)因此，很難想像辯相學成《攝論》之後從未聞達於師。事實上道宣在敘及辯相「末南投徐部，更采《攝論》」後即云：「開皇7年，隨遠入輔，創住淨影，對講弘論。」[\[81\]](#)「對講弘論」四字當即含蓄地點明此義，因為師尊弟卑，畢竟不便言學。

此一考辨彰明：無可否認，慧遠晚年受曇遷影響很大，此從他每云「遷禪師破執入理，此長勝我」即可見，[\[82\]](#)但我們亦不能忽略辯相向他首傳攝論學之功。

(四) 淨影寺慧遠之法裔

自北魏孝靜帝武定7年(549)創講《十地經論》至開皇12年(592)圓寂，慧遠一生弘法垂五十載，始終慈心一片，「至於深文隱義，每叮嚀頻復，提撕其耳，惟恨學者受之不速，

p. 195

覽者聽之不盡，義無所惜也」，因此道宣對他有「道化天下，三分其二」之譽。他的確桃李滿天下，僅在長安從他受學者就有「七百餘人」。[\[83\]](#)辯相前文已述，茲將《續高僧傳》所載慧遠其他弟子略述於後，以見其法乳滋潤之廣。

靈璨（548？～618 頃），懷州（河南省沁陽市）人，為開皇 7 年隨慧遠入關的十大弟子之一，「研蘊正理，深明《十地》、《涅槃》，備經講授」，開皇 17 年（597）受敕補為眾主，於淨影寺繼揚乃師之學。 [84]

慧遷（548～626），瀛州人，道宣稱他「好學專問，愛玩《地論》，以為賞心之極」，「並通《涅槃》、《地持》」，開皇 7 年隨慧遠入關住大興善寺，開皇 17 年受敕為「十地」眾主。仁壽（601）以後，頻講《十地》，京邑無比。遷滅之後，「《十地》一部，絕聞關壤」。 [85]

善胄（550～620），俗姓淮，瀛州人，隋初依止慧遠住淨影寺，遠遷化後受敕為該寺「涅槃」眾主。胄博通三藏，然「《大論》、《涅槃》，是所鑽注」。 [86]

寶安，兗州（今山東省兗州市）人，生卒年不詳，開皇 7 年入關成為慧遠弟子，「講《地論》、《涅槃》，純熟時匠」。 [87]

道顏（572 頃～622），俗姓李，定州（今河北省定縣）人，「初從遠公，《涅槃》、《十地》，領牒樞紐，最所殷瞻。頻仍講授，門學聯塵」。後入京師住淨影寺，當遠盛世，居宗紹業。 [88]

智疑（548 頃～618 頃），俗姓康，康居（今新疆庫車一帶）國王後裔，常誦《法華》，在洛濱「承慧遠傳業《十地》，及以《涅槃》」，後入關居靜法寺講宣所學。 [89]

僧昕，潞州（今山西省長治市）人，生卒年不詳，「大隋興法，……遊步洛下，從學遠公，《十地》、《涅槃》，咸究宗領」。昕後入關住大興善寺，不測所終。 [90]

智徽（560～638），俗姓焦，澤州高平人，年十三（572）即從當時在澤州清化寺弘法的慧遠主修《涅槃經》，大業 7 年（611）煬帝敕住東都內道場，「歲常講《涅槃》，《十地》、《地持》、《維摩》、《勝鬘》，用為恆業」。 [91]

p. 196

玄鑿，俗姓焦，澤州高平人，生卒年不詳，世壽八十三。年十九，發心投誠釋種，後於慧遠居清化寺之際受業於他，「於《大涅槃》深得其趣」，「每講《涅槃》、《十地》、《維摩》，四時不輟」。 [92]

寶儒，幽州（今北京市）人，先在鄴京「依止遠公，《十地》微言，頗知綱領」。周武帝滅法，避難陳朝。隋朝興佛，「便歸洛汭，還師於遠，聽《大涅槃》，首尾三載，通鏡其旨，即蒙覆述」。慧遠赴長安，「慕義相從，還居淨影，慧心更舉」。 [93]

慧暢，俗姓許，萊州（今山東省掖縣）人，生卒年不詳，先聞慧遠名播洛陽，心有不信，及「觀其神略，乃見談述高邃，冒罔天地」，「便折挫形神，伏聽三載，達解《涅槃》」。後「又至京邑，仍住淨影，陶思前經，師任成業」。 [94]

淨業（574~616），俗姓史，漢東隨（今湖北省隨州市）人，生卒年不詳，聞有「論師慧遠樹德漳河、傳芳伊洛，一遇清耳，便申北面，學《涅槃》等經，皆品酌其致，弘宣大旨」。慧遠應詔入關中，隨同前往，「首尾食承，盡其幽理」，晚年又從曇遷研習《攝大乘論》。 [95]

據 Kenneth K. Tanaka 研究，淨業更將其業師淨土思想傳授於淨土宗祖師善導（613~681）。 [96]

明璨（？~618 頃），俗姓韋，莒州沂水（今山東省沂水縣）人，生卒年不詳，十歲出家，擅《成實論》與《涅槃經》。慧遠在陟岵寺時（580）投於其門下，「璨時投足歸師，諸部未久深悟，遂演於世」。開皇時受敕住長安大興善寺，未又住大禪定寺，弘法為務。 [97]

靈遠（？~605），恒州（今陝西省西安市西）人，生卒年不詳，先在儒門備覽經史，後出家「從遠公學義，咸知大意。及遠入京，慕義相從。晚住延興寺，端斂身心，終日禪默」。 [98]

淨辯（？~618），俗姓韋，齊州（今山東省濟南市）人，生卒年不詳，早年博覽孔墨老莊，開皇之際往京師依止遠公，住淨影寺，更學禪定。又從曇遷受《攝大乘論》，並終於此業。 [99]

p. 197

此外，道宣還說，并州（今山西省太原市）開義寺尚有兩僧「俱名慧達，遠公門人，善解當世，武德之初，京邑稱美」； [100] 「本住青化，祖習《涅槃》寺眾百餘，領徒者三十，並大唐之稱首也」。

慧遠眾弟子分別秉承其《華嚴》、《地論》、《涅槃》、《攝論》、《觀無量壽佛經》之學，為隋唐佛學的興盛奠定了堅實基業。

二、淨影寺慧遠的著作

慧遠一生弘法無倦，勤於著述，依道宣說，他「所流章疏五十餘卷，二千三百餘紙，紙別九百四十五言」，總計有二百二十萬字左右，可謂著作等身。這在古代中國的確甚為稀有。這裏，擬先就慧遠著述作一整體考察，再討論其有關著作的著述時間與真偽問題。

(一) 淨影寺慧遠著作統觀

茲先據《大正藏》冊 55 所載各經錄之記載，列出慧遠著述表。[\[101\]](#)

慧遠著作一覽表

序號	書名	卷數	存佚	見載經錄					現傳藏經所在位置
				續傳	華嚴	三論	目錄	義天	
1	大般涅槃經義記	10	存 20 卷	續傳		三論	目錄	義天	大正 44；臺續冊 55
2	華嚴經疏	7	佚	續傳	華嚴		目錄	義天	
3	法華經疏	7	佚				目錄		
4	金剛般若經疏	1	佚				目錄		
5	維摩經義記	8	存 8 卷	續傳			目錄	義天	大正 38；臺續冊 27
6	勝鬘經義記	2	殘存 2 卷	續傳			目錄	義天	大續冊 1，30，4；臺續冊 30
7	無量壽經義疏	1	存 2 卷	續傳			目錄	義天	大正 37；臺續冊 32
8	觀無量壽經義疏	1	存 2 卷	續傳		三論	目錄	義天	大正 37；臺續冊 32

9	溫室經義記	1	存 1 卷	續傳			目錄	義天	大正 39；臺續冊 59
10	仁王經疏	不詳	殘存 1 卷						大正 85
11	金光明經義疏	1	佚				目錄		
12	十地經論義記	10	存 8 卷	續傳	華嚴		目錄	義天	大正 44；臺續冊 1，70，2，3
13	大乘起信論義疏	2	存 4 卷		華嚴	三論	目錄	義天	大正 44；臺續冊 71
14	地持論義記	5	存 4 卷	續傳				義天	大正 85；臺續冊 61；大續冊 1，61，3
15	金剛般若論疏	3	佚				目錄		
16	大乘義章	14	存 26 卷	續傳	華嚴	三論	目錄	義天	大正 44；臺續冊 96~97

p. 198

注：1.表列著作依經疏、論疏和著述為序。

2.表中書名現存者以藏經所載為準，已佚失者則以道宣《續高僧傳》所載為準。

3.表中所示每部著作卷數，《續高僧傳》載明者依之，未載者則取提及該書之史傳或經錄所明卷數。

4.現存卷數為藏經內所載明卷數。

5.表中「續傳」指《續高僧傳》，「華嚴」指《華嚴宗章疏》，「三論」指《三論宗章疏》，「目錄」指《東域傳燈目錄》，「義天」指《義天錄》（亦稱《新編諸宗教藏總錄》），「大正藏」指《大正新修大藏經》，「大續」指《大日本續藏經》，「臺續」指臺北版萬字續藏經（《大日本續藏經》之影印本），藏經後之阿拉伯數字為該書所存具體位置。

6.《地持論義記》現存卷數已包括我考定之殘本。

表列慧遠著作共計十六部，已為筆者所見慧遠著作之全部。《東域傳燈目錄》尚有《法性論》一卷和《阿毗曇章》二卷，皆題名「遠（法）師」撰，不過此兩書皆非淨影寺慧遠之作。一方面，道宣《續高僧傳》及其它經錄皆未錄載慧遠有此兩書。另一方面，隋法經《眾經目錄》卷6載《法性論》二卷，謂為廬山慧遠撰，而梁·慧皎亦謂廬山慧遠撰有《法性論》一書，惟未標明卷數而已。[102]竊以為此書當為廬山慧遠之作，勝又俊教先生繫之於淨影寺慧遠名下，恐疏於檢視。[103]至於《阿毗曇章》二卷，可能為與淨影寺慧遠同時而以毗曇學命家的益州慧遠之作，道宣云：益州慧「遠於京師聽得《阿毗曇論》、《迦延》、《拘舍》（即《俱舍論》）、《地持》、《成實》、《毗婆沙》、《攝大乘》，並皆精熟。還益州講授，卓爾絕群，道俗欽重。」[104]惟道宣亦未說他撰有該書，故這裏只是一種推測。但無論如何，不貿然繫之於淨影寺慧遠名下，當為明智之舉。

統觀慧遠著作，可分為三類，一是經疏，二是論疏，三是自著。經疏與論疏乃分別對三藏中之經論的注解。佛經直宣教義，很少對法義加以論述，故一般人莫測高深；解說佛經之論雖重在說理，往往亦晦奧難通。因此，對經論加以註疏，顯了其所詮深義，貫通其論證理路，於佛典研習誠為要務。在中國佛教歷史上，經論註疏在道安以前業已出現，但形成疏解經論之體式則始自道安，《高僧傳》云：「條貫既序，文理會通，經義克明，自安始也。」[105]經論註疏大分兩類：一為隨文解義的「釋經論」，即所謂章句。康僧會云：「陳慧注義，餘助斟酌，非師不傳，不敢自由也。」[106]此謂康僧會和陳慧二人依其業師所解注釋經文。

p. 199

道安《人本欲生經·序》云：「敢以餘暇，為之撮注，其義同而文別者，無所加訓焉。」[107]此謂道安依自己對此經之理解來注釋經文。均為隨文施注之章句。另有一類註疏不事章句注解，惟明經論旨趣，稱為「宗經論」，又稱「大義」、「遊意」、「玄義」、「論」等。道朗《大涅槃經·序》云：「聊試標位，序其宗格，豈謂必然窺其宏要者哉！」[108]僧叡《中論·序》亦云：「予玩之味之，不能釋手。遂復忘其鄙拙，托悟懷於一序，並目品義題之於首。」[109]此皆謂依自己之識見顯明佛經之宗旨。從形式上講，兩類註疏都有對所釋經典加以科判和不加科判者；從闡述研習者之思想的自由度而言，兩類註疏中以後一類為高。

[110]

經論註疏在慧遠的著述中比重極大，共有十五部，且全為「釋經論」，表明他十分注重對於經論的理解。其中經疏十一部，《華嚴經疏》、《法

華經疏》、《金剛般若經疏》、《金光明經義疏》四部早已全部佚失；

《仁王般若經疏》經錄不見載，僅在敦煌文獻 S. 2502 號中保存有寫本殘卷； [111] 《勝鬘經義記》，《東域傳燈目錄》記爲二卷，《義天錄》記爲三卷，現傳本殘存上卷。日本專家前些年又在敦煌文獻中發現了

P. 2091 號與 P. 3308 號兩個《勝鬘經義記》下卷的寫本殘卷，兩相勘合，差堪成爲全帙； [112] 《維摩經義記》，《東域傳燈目錄》和《義天錄》均記爲四卷，現存全帙，分本末共八卷；《無量壽經義疏》與《觀無量壽經義疏》，所有經錄都載爲一卷，現存全帙，各二卷；《溫室經義記》，《東域傳燈目錄》和《義天錄》均記爲一卷，現存全帙；《大般涅槃經義記》，道宣記爲十卷，傳本分本末二十卷，現存全帙。其次是論疏，共有四部，其中《十地經論義記》，道宣記爲十卷，傳本分本末十四卷，今存前八卷；《大乘起信論義疏》，各經錄記爲二卷，傳本分本末四卷，今存全帙；《地持論義記》，道宣記爲五卷，傳本分本末十卷，今存卷三下、卷四上、卷四下、卷五下共四卷。 [113]

慧遠認爲佛說爲經，菩薩說爲論，凡夫自著只能稱「義章」， [114] 慧遠唯一自著即稱《大乘義章》。

p. 200

佛學中之《義章》是條列佛教經典之各種名相，分門別類地闡述佛學義理的一類著作。湯用彤先生從其內涵之廣狹將中國佛學的「義章」類著作進分兩類：「一則取一類事數，專加解釋，雖義涉諸經，而所論甚少」；「二則集各經文義，各派理論，對於佛法作綜合之解釋。實爲一種佛學綱要」。 [115] 其實，還可以從宗本之有無將此類著作分爲有宗本與無宗本兩類，有宗本者即作者在教理上自有所宗，解釋各類名相悉以己宗爲歸，如慈恩窺基（632～682）之《大乘法苑義林章》義宗唯識，永明延壽（904～975）之《宗鏡錄》理歸禪宗；無宗本者即著者並無專宗之教門，各類名相一依經論纂集，此類《義章》主要行於判教之風興起前，如漢嚴佛調之《沙彌十慧章句》、 [116] 竺曇無蘭之《三十七品》等。 [117] 此類著作當爲嚴佛調始創，後續有所作。至南北朝之際，佛法隆盛，崇佛者日眾，提綱挈領地通解佛法成爲學佛者急需，於是《義章》大興。慧遠時代，專究一類名相之第一類《義章》罕見，惟見慧光《大乘義律章》一部疏釋律部名相之作； [118] 廣釋諸類名相者則不少，有道辨《小乘義章》六卷和《大乘義》五十卷， [119] 曇無最《大乘義章》， [120] 法上《大乘義章》六卷， [121] 寶瓊《大乘義》十卷。 [122] 遠的《大乘義章》屬於後者。

《大乘義章》全書十四卷，分教法、義法、染法、淨法和雜法五聚（^），共二百四十九科（條）。教法聚半卷共三科，臚列大小二乘教相以及三藏十二部經等內容；義法聚合三卷半分四卷半共二十六科，論述佛學有關「境」之基本教理；染法聚合四卷分六卷共六十科，論述佛學「行法」中「染法」之因與果的內容；淨法聚合十二卷分十五卷共一百三十五科，論述佛學「行法」中「淨法」之因與果的內容；「雜法聚」

p. 201

二十五科已不存，[123]當是論述非關教理一類名相，於慧遠之佛學系統無損。同時，《大乘義章》是貫通了慧遠所立「因緣宗」、「假名宗」、「破相宗」、「真實宗」的四宗判教理論的有宗本之系統著作。溯其原因，皆因當時已開始大煽判教之風。[124]

以上著作今傳本之卷帙多較經錄所載為多，因為是經過多次編輯的結果。

（二）淨影寺慧遠著作之撰著時間

慧遠著作之撰著時間，由於年代久遠，加以相關文獻稀有，已經難以確考，這裏僅就有限文獻進行力所能及的推斷。

古代佛教大德所傳著作大多數並非一氣呵成寫就之專著，而是在講經說法之記錄基礎上整理、修訂而成的，慧遠的著作亦不例外，道宣就說慧遠「長在講肆，……隨講出疏，……並敕為卷部，四字成句」。因此，慧遠從何時開始講經對確定其著作成書時間極關緊要。

慧遠首講佛經之時間，道宣說是「七夏在鄴，創講《十地》」。

Kenneth k. Tanaka 將此語理解為慧遠到鄴七年後（545）講《十地經論》，[125] 佐藤哲英先生則解為慧遠從學法上七年之後（552）才首講此《論》，[126]我以為如此理解「七夏」均失詳察。

為辨明此問題，這裏有必要先疏清道宣所謂「夏」這一概念。「夏」又稱「結夏」、「坐夏」或「坐臘」，本指僧人每年夏天安居。玄奘《大唐西域記》云：

印度僧徒，依佛聖教，坐雨安居，或前三月，或後三月。前三月當此從五月十六日至八月十五日，後三月當此從六月十六日至九月十五日。前

代譯經律者，或云坐夏，或云坐臘，斯皆邊裔殊俗，不達中國正音，或方言未融，而傳譯有謬。[127]

因僧人每年安居皆在夏天，故中國僧人稱爲「結夏」或「坐夏」；又因每年安居只有一次（舊律爲前三月，

p. 202

新律爲後三月），故安居一次稱爲一夏；復因今年「結夏」後要待明年才再次結夏，類似中國人度歲末之「臘月」，故漢傳佛教僧眾又稱「結夏」爲「坐臘」。後佛教界遂普遍以「夏」或「臘」代表僧眾出家後的僧齡。贊甯《大宋僧史略》卷中云：「經律中以七月十五日爲臘除也。比丘出俗，不以俗年爲計，乃數夏臘耳。」[128]道宣《續高僧傳》卷5〈智藏傳〉云：「太宰文宣王建立正典，紹隆釋教，將講《淨名》，選窮上首。乃招集精解二十餘僧，探授符策。乃得於藏，年臘最小，獨居末坐。」[129]此處之「臘」即爲此義。此乃一般用法。

此「夏」或「臘」還有一特殊含義，即專指出家人受具足戒後所具有的戒齡。《毘尼母經》卷6云：

從無臘乃至九臘，是名下座；從十臘至十九臘，是名中座；從二十臘至四十九臘，是名上座；過五十臘已上，國王、長者、出家人所重，是名耆舊長宿。[130]

道宣《四分律刪繁補闕行事鈔》卷上之三〈受戒緣集篇〉云：「（戒）和尚德者，差互不同，律中所列有百三十餘種，十夏一種必須限定。……固九夏和尚受戒得罪。」[131]又云：「比丘五臘不滿度弟子，知非而度，犯墮；若已得五夏，爲受大戒作證人，及作威儀師；七夏已去，得爲作羯磨闍梨。」[132]因僧人於二十歲前出俗，一般皆在二十歲時受具足戒，故知此中之「僧臘」、「僧夏」皆指此義。

具體到遠慧，我以爲「七夏在鄴，創講《十地》」一語不當理解爲慧遠從澤州到鄴城後七年（545），因爲此時他正在從曇隱專門學律，尙未從法上受業慧學，難以開講。此其一。其二，道宣敘其開講佛經亦在師從法上之後，文云：

末專師上統，綿貿七年，回洞至理，爽拔微奧。負笈之徒，相誼互道。講悟繼接，不略三餘。沐道成器，量非可算。

由此推斷，慧遠在受具足戒七年、從學法上三年後（549）首次講《十地經論》是較為合理的。因之，說慧遠的著作成書於550年以後，當不會有大錯。

p. 203

至於其著作之具體成書情況，可以說大多數都經過他及其弟子漫長的整理和修訂方成定本。如《大般涅槃經義記》，慧遠曾說：「初作《涅槃疏》訖，未敢依講。發願乞相，夢見自手造塑七佛、八菩薩像，形並端峙。……覺後思曰：『此相有流末世之境也。』乃廣敷之。」因慧遠至遲在北齊後主高緯（565～576 在位）武平 3 年（572）已開始宣講此經，[133]故可以肯定慧遠著作中少有的這部先作後講之作成書較早。但開皇 7 年他到長安之後，其弟子善胄又對此書加以修改，並經他本人同意流通：「遠製《涅槃》文疏，而胄意所未弘，乃命筆改張，剖成卷軸，鑿深義窟，利寶罔遺。……遠乃從之。」[134]葉奕苞《金石錄補》卷 19 所載「大隋峽石寺遠公遺迹」碑更有按語云：「公修《涅槃義疏》絕筆，後人稱為絕筆臺，臺在峽石寺中。」[135]若此記確實，則表明今傳慧遠《大般涅槃經義記》乃經過多人長期修改而成。

《大乘義章》與其他著作亦如此。慧遠在其他著作中每有「具如別章」、「廣如別章，此應具論」、「義如別章，此應具論」、「廣如別章」、「義如別章」、「如別章釋」、「如別章說」等語。據統計，現存慧遠其他著作中此類用語出現次數如下：《涅槃經義記》三十二次，《維摩經義記》三十九次，《勝鬘經義記》六次，《無量壽經義記》八次，《觀無量壽經義記》九次，《十地經論義記》三十八次，《地持論義記》十九次（包括我考定殘本內之八次）。[136]但我們不能貿然斷定《大乘義章》作於其他著作之前，因為此書援入了《攝大乘論》之思想，[137]而慧遠聽受此論已是其晚年之事。[138]更合理的解釋是他與其弟子一直在修訂自己之著作，一方面在《大乘義章》中補入其晚年所得新學，另一方面於其他著作之相關上下文裏補入請讀者參考《大乘義章》的提示語。日本鶴見良道先生據《續高僧傳》慧遠本傳、慧遠《勝鬘經義記》的科判以及《大般涅槃經義記》與《維摩經義記》知分章觀，推定慧遠撰著此三書的次第為《勝鬘經義記》→《大般涅槃經義記》→《維摩經義記》。[139]然依我的考察，其推定只能使用於這些書初次成書時間。

p. 204

(三) 淨影寺慧遠著作之真偽問題

在慧遠所有著作中，《大乘起信論義疏》和《地持論》兩部著作存在著真偽問題。 [140]

先論《大乘起信論義疏》。此書在日本很早就遭到懷疑，如長泉院普寂師在其所著《起信論要決》中即持此論。 [141]此後又有望月信亨（1869～1948）等人質疑。 [142] 我國的呂澂先生（1896～1989）亦表示懷疑。 [143]懷疑者理由有四：一是道宣在〈慧遠傳〉中未提及此書；二是依道宣說，慧遠著作之行文特色是「四字成句」，而《大乘起信論義疏》行文並非如此；三是此書未像慧遠其他著作一樣使用「廣如別章」、「義如別章」等提示讀者參考《大乘義章》之語；四是此書中出現了「遠法師解」一語。 [144]

上述懷疑並非沒有一定道理，但吉津宜英先生指出，凡此種種皆不足以構成否定性結論之充分條件。「道宣未提及慧遠著有此書」本不成為一重要證據，因為這一證據具有有效性之前提，需要首先證明道宣所列為慧遠全部著作，而這恰恰得不到證明。事實上正相反，道宣在列舉慧遠著作時明文說：「《維摩》、《勝鬘》、《壽》、《觀》、《溫室》等，並敕為卷部。」此一「等」字在道宣之用語習慣中往往意味著未窮盡所列舉對象，這種情況在《續高僧傳》中頗為尋常。

「此書行文非道宣所謂『四字成句』」亦難以成為強證。首先，如何方可稱為「四字成句」？每一個句子都必須四字才堪此稱？若如此，則慧遠不止一部著作不能滿足此一要求。若相當部分句子為四字即可當此稱，則此書亦不可被遽然拒於慧遠門外。

p. 205

第三條是最有力的文證，但亦可從另一個角度加以消解。慧遠著作由講經而出疏而成卷帙，既經過他及其弟子之長期整理與修訂，則隱含著一種可能性，即慧遠未及修訂《大乘起信論義疏》便告遷化，而其弟子又不能擅自改動尊師之作，故致此書不似慧遠其他著作一樣提示讀者參考《大乘義章》。這一推斷亦可解釋何以此書未能如他書般以「四字成句」。 [145]

今本《大乘起信論義疏》中確有「遠法師解」之語，原文為：「又遠法師解：『云何起淨法不斷』者，此文早著。」 [146]此語極可能是慧遠

宣講《義疏》時向聽受者解釋此《疏》先成書部分之語，而為聽受者記錄下來者。後來，隨著《義疏》的不斷傳抄，加以慧遠未及整理、修訂，此語便漸漸混入正文之中了。 [147]此類情況在南北朝文獻中亦非僅見，如著名的《洛陽伽藍記》，唐代史家劉知己（661～721）說楊銜之寫成此書後自為子注（注列行中，如子從母）， [148]但不知從何時起就文注混同了，後經過幾代人之細心分疏方才燦然可觀。 [149] 故最後一條證據亦難稱為強證，呂澂（1896～1989）和 Kenneth K. Tanaka 僅憑此證就否認慧遠此書確實很難服人。 [150] 至於後世《起信論》註疏是否引用此書，下文論及慧遠著作之影響時再作處理。

我還可以提供一些證據，證明我們不能輕易懷疑此書之真實性。首先，關於隋唐史傳、經錄闕載問題。道宣隻字未提慧遠此書已如前論，即便隋唐其他史傳、經錄未載此書亦不奇怪，因為隋唐經錄主要收錄譯自印度之經、律、論三藏，所收中土著作極為有限，高麗大覺國師義天（1055～1101）在序其編撰《義天錄》之旨趣時就深有感觸地說：

開元中，始有大法師，厥號智昇，刊落訛謬，刪簡重複，總成一書，曰《開元釋教錄》，凡二十卷，最為精要。議者以為，經法之譜，無出昇之右矣，住持遺教莫大焉。予嘗竊謂，經論雖備，而章疏或廢，則流行無由矣。輒效昇公護法之志，

p. 206

搜訪教迹以為己任。 [151]

但最遲至宋代，日本、高麗諸經錄已將此書繫於慧遠名下，如錄載此書之《華嚴宗章疏》（日僧圓超錄）成書於 914 年，相當於我國後梁乾化 2 年；義天的《義天錄》成書於高麗宣宗 8 年（1091），相當於我國北宋元祐 6 年。此等經錄之可靠性不能忽視。

其次，許多學者已見及此書與慧遠其他著作在內容上之一致性， [152] 這裏不妨更提供幾條具體的證據：其一，慧遠疏釋經論每於開篇明該經所屬之藏為聲聞藏還是菩薩藏， [153] 《大乘起信論義疏》亦有同樣文字：

一化所說，教雖眾多，要唯有二：一者聲聞藏，二者菩薩藏。教聲聞法名聲聞藏，教菩薩法名菩薩藏。 [154]

如果這類判教語言非僅一人能說，其語言之高度一致性亦足以驚人。

其二，深入思想層面，《大乘起信論義疏》亦與慧遠其他著作完全一致。茲姑舉三例以明之。例一：「離相空」與「離性空」。《大乘起信論義疏》論及《大乘起信論》「非自相」一句義時云：

言離相者，猶如醍醐，湛然滿器，而無青黃赤白之相，亦如眾生心識，無大小長短等相。真法亦爾，故名離相也。言離性者，無別守自性。萬法之外，常體叵得，故名離性。 [155]

這段文字與《大般涅槃經義記》相同內容的文字幾乎完全一致。 [156]

例二：「煩惱障」與「所知障」。《大乘起信論義疏》云：

障乃無量，取要言之，凡有二：一者煩惱障，二者智障。此二障義，有三番釋：

p. 207

一者四住煩惱為煩惱障，無明住地以為智障；二者五住性結為煩惱障，事中無知以為智障。無明有二，一迷理無明，二事無知，迷理無明是性結也；三者五住性結及事無知同為煩惱障，分別緣智以為智障。 [157]

例三：「真如之用」。《起信論》有「真如具體、相、用三大」之說，關於其用大，《大乘起信論義疏》云：

言用大者，用有二種，一染二淨。此二用中各有二種。染中二者，一、依持用；二緣起用。依持用者，此真心者，能持妄染，若無此真，妄則不立。故《勝鬘》云：「若無藏識，不種眾苦，識七法不住，不得厭苦，樂求涅槃。」言緣起用者，向依持用雖在染中，而不作染，但為本耳。今與妄令緣集起染，如水隨風集起波浪，是以不增不減。解 [158]言：「即此法界論轉五道，名為眾生。」染用如是。淨用亦有二種，一者隨緣顯用，二者隨緣作用。言顯用者，真識之體本為妄覆，修行對治，後息妄染。雖體本來，淨隨緣得，言始淨顯也。是故說為性淨法佛，無作因果。是名顯用。……言作用者，本在凡時，但是理體，無有真用。但本有義，後隨對治，始生真用。是故說為方便報佛，有作因果。 [159]

上述三例所涉皆慧遠之重要思想，《大乘起信論義疏》所論不僅在思想上與慧遠其他相關著作極為一致，而且在語言表達上亦幾乎全然無二。 [160]因此，我以為在沒有更新、更具決定性的文獻證據之前，還是不好將其排拒於慧遠著作之外。

再觀《地持論義記》。《地持論義記》是慧遠最稱心的著作之一，據說他製成此疏後即做一祥瑞之夢，自謂此夢象徵「所撰文疏頗有順化之益」。此書傳本長期只有三卷，本無真偽問題，但筆者近讀臺灣新文豐出版公司影印之《敦煌寶藏》，欣然發現其中名為《地持義記》的 P. 2141 號卷子（以下稱敦煌本《義記》）正是慧遠《地持論義記》的一部分，[161]竊以為這是關於慧遠文獻的一個重要發現，有必要專題考論。這裏限於篇幅，我僅從文體、思想以及慧遠著作獨具之提示語等方面考證該卷子為慧遠著作，

p. 208

意在先將此一成果公佈於學界。

就行文講，包括兩面：一、是文體之一致性。眾所周知，慧遠絕大多數著作都是「四字成句」之經文體，敦煌本《義記》亦如此，類如下文：

先觀真諦，後觀世諦。離言自性，是苦等實，是故名為，苦集等法。菩薩於此，皆如實知，下牒結之。「依此第一修道分」者，是牒前也；「名為修諦」，是其結也。諦是真諦，修心觀諦，名為修諦。「若隨世」下，是世諦觀。世相差殊，名無量處；菩薩隨世，觀此無量，觀心善巧，說為方便。「名緣諦修」，結別其相。世諦緣集，故曰緣諦。觀此起修，名緣諦修。 [162]

這裏僅為例舉，實際上敦煌本《義記》通篇都是「四字成句」的經文體。

二、是在論及同樣問題時用語之一致性。且看有關「三苦」之說。《大乘義章》「四優檀那義」條云：

苦義有三，所謂苦苦、壞苦、行苦。辨此三苦，略有四門：一、對緣分別；第二、約緣就體分別；三、約三種無常分別；四、諸過相顯。言對緣者，緣別內外，內謂自心，外者所謂刀杖等緣。外中復二：一違；二順。違者，所謂刀杖等事，一切苦具；順者，所謂己身、命、財、親戚之類。苦緣別如是。從彼違緣而生苦者，名為苦苦。刀杖等緣能生內惱，從其所生，說名為苦；從苦生苦，故云苦苦。從彼順緣離壞生惱，名為壞苦。內心涉境，說名為行，緣行生厭，厭行生苦，故云行苦。第二約就體別者，心性之苦，依彼苦上加以事惱，苦上加苦，故云苦苦。就斯以論，向前三苦，至此門中，通名苦苦。謂性苦上，加前苦苦、壞苦、行苦，通名事惱。有為之法，念念生滅，無常敗壞，故名壞苦。即此有

為，遷流名行，行性不安，故云行苦。言約三種無常別者，就彼三世分段無常，宣說苦苦。心性之苦，於此苦上，加彼三世分段粗惱，名為苦苦。又以三世分段粗苦顯法性苦，亦名苦苦。就念無常，宣說壞苦。即是向前第二門中行壞兩苦，至此門中，同為壞苦。就彼自性不成無常，宣說行苦。同體四相，共相集起，目之為行；虛集之行，體無自性，行性無安，故名行苦。所言諸過互相顯者，過有三種，謂苦、無常及與無我。以苦顯苦，名為苦苦，此以事苦顯有為法性是苦也；無常故苦，

p. 209

名為壞苦；無我故苦，名為行苦，以法無我，因緣虛集，故云行也。 [163]

敦煌本《義記》則云：

三苦之義，解有四種：一、約緣分別。緣別內外，內心涉求，名之為內；刀杖等緣，說以為外。外有違順，刀杖等違；己身、命、財、親戚等順。外中違緣，能生內惱，名之為苦；從斯苦緣，生於心苦，從苦生苦，故名苦苦。從彼順緣離壞生苦，名為壞苦；內心涉求，名之為行，厭行生苦，故名行苦。第二、就體約緣分別。心性之苦，於此苦上加以事惱，苦上加苦，故名苦苦。加何等苦？如前門中對緣三苦，通名苦苦。有為之法，念念遷流，無常滅壞，遷流不安，名為行苦；無常滅壞，名為壞苦。三、約三種無常分別。以彼三世分段粗苦顯法細苦，名為苦苦；彼念無常，遷流滅壞，名為壞苦；彼性無常，同體四相，因緣虛集，名之為行；虛集之行，體無常性，行性無安，故名行苦。四、諸過相顯。彼苦、無常及與無我互相顯示。於此三中，以苦顯苦，名為苦苦，謂以粗苦顯於細苦；無常顯苦，名為壞苦；無我顯苦，名為行苦，虛集之行性無安故。 [164]

兩相比照，上述關於「三苦」之論不僅思想完全一致，且用語亦大同。其間各門排列順序之差異，我以為乃《義章》與《義記》體式不同所致：先總釋名相，後分別各門一一解釋，此乃《義章》一貫體式；《義記》隨文出解，故分別論列。這一差異不至於影響其相同性。

敦煌本《義記》多次出現慧遠絕大多數著作都有之提示語，當是判定此文獻真實性的又一確鑿文證。經統計，敦煌本《義記》約二萬三千字，文中論及「道品」、「八戒齋」、「陀羅尼」、「三三昧」、「優檀那」、「無常」、「二無我」、「涅槃」等名相時都有「義如別章」、「廣如別章」、「廣如別章，此應具論」、「義如別章，此應具論」之類提示讀者參考《大乘義章》之用語，共有八次，不可謂不多。如前已述，當

時撰著類似《義章》者還有道辯、曇無最、法上、寶瓊。諸位大德中，道辯、曇無最和寶瓊未有《地持論義記》之作，故不可能是敦煌本《義記》之作者；慧光所撰《大乘義律章》為專釋律部名相之書，故亦不可能為此疏記之作者；惟有法上兼撰《大乘義章》與《地持論義疏》二書，然設想法上所撰《地持論義疏》在內容上與慧遠傳本《地持論義記》

p. 210

和《大乘義章》如此協調一致幾無可能，我們最多可說慧遠著作中繼承了乃師不少思想。

敦煌本《義記》與慧遠傳本《地持論義記》在文章結構上亦相銜接。敦煌本《義記》文末題「《地持義記》卷第四」，提示我們此文當屬第四卷。今本《義記》之卷帙有本末之分，第四卷存上卷，始自〈慧品〉，終於〈菩提分品〉中明菩薩如說修行之第三「菩提具」開章：「自下第三，明菩提具。先問後釋。釋中初舉，次列兩名，後指前說，下辨優劣。」[\[165\]](#)敦煌本《義記》起首云：「發，下對釋之。應先解釋道品之義，然後釋文。」此表明文首有缺文。查《菩薩地持經》原文，「菩提具」一義全文如下：

云何菩薩菩提具？當知二種：一功德具，二智慧具。此二種具，廣說如自他品。又功德智慧具，菩薩初阿僧祇劫名為下，第二為中，第三為上。[\[166\]](#)

原文文字很少，故已佚疏解「菩提具」之文亦不多，或許僅佚失疏釋第四〈道品〉一門文首部分亦未可知。這表明兩本之間前後是自然銜接的。

上述幾個證據，足可證明敦煌本《義記》為今傳慧遠《地持論義記》之一部分。無論如何，當我們知道慧遠疏釋「初方便處」〈道品〉至「次法方便處」〈相品〉文末的文字，在敦煌本《義記》中得以完整地保存下來，確實堪感欣慰。

三、淨影寺慧遠的顯實宗及其影響

（一）淨影寺慧遠的顯實宗

由於文題所限，這裏不能具體、深入地探研慧遠之思想，只能揭示其思想的總體系統和性格。

慧遠之世，判教之風已大行其道。 [167]就地論學而言，慧遠的師祖佛陀和慧光師徒二人已創立了四宗的判教系統。據智者大師記載，其四宗判教的具體內容是：

佛馱三藏、學士光統所辨四宗判教：一、因緣宗，指《毗曇》六因四緣；二、

p. 211

假名宗，指《成論》三假；三、誑相宗，指《大品》、《三論》；四、常宗，指《涅槃》、《華嚴》等，常住佛性，本有湛然也。 [168]

佛馱三藏即佛陀扇多， [169] 學士惠光即慧光，慧遠承繼其法統，亦建構了一套宗歸如來藏學的「四宗」判教理論。

言分宗者，宗別有四：一立性宗，亦名因緣；二破性宗，亦名假名；三破相宗，亦名不真；四顯實宗，亦名真宗。……四中前二，是其小乘，後二大乘。大小之中，各分淺深，故有四也。 [170]

兩者之「因緣」、「假名」二宗名稱相同，「破相」與「誑相宗」、「顯實」與「常」二宗實質也大致一樣。這表明慧遠與其前輩存在著明顯的師承關係。 [171]但慧遠亦非全盤照搬慧光等人的四宗判教觀，這從他對四宗所依經典的敘述中得到具體反映。

依佛學，有宗必有教，若無教立宗，則宗成玄虛。慧遠之四宗判典據如何呢？他說：

前二宗中，言經同者，據佛本教，同顯在於四阿含中，無別部黨；言論別者，小乘眾生情未融，執定彼此，言成諍論，故有《毗曇》、《成實》之別。 [172]

立性宗和破性宗屬小乘佛學，二者均以四部《阿含經》為宗經，但由於小乘人證空未圓，言成諍競，故在理解佛經時就形成了以宣說諸法各有自性的《阿毘曇》和以宣說諸法無自性的《成實論》兩流，以前論為宗者則為立性宗，以後論為宗者則為破性宗。這實際上是依論來分判小乘二宗。

大乘二宗所依經論不殊：

p. 212

後二宗中，言經同者，據佛本教，隨就何經，以義分之，不別部帙，是曰經同；言論同者，大乘之人，情無異執，言無諍競，故無異論。 [173]

破相與顯實二宗不但所依經相同，而且所依論亦無別異，因為大乘人證空圓極，言無諍競，只為門別不同，才開出了兩宗：破相宗「有相皆遣」，顯實宗「有理悉收」。因此，慧遠說不能輕議大乘經論之深淺：

《華嚴》、《法華》，三昧為宗；諸部般若，智慧為宗；《涅槃經》者，以佛果德涅槃為宗；《維摩經》者，以不思議解脫為宗；《勝鬘經》者，一乘為宗。如是諸經，宗歸各異。門別雖殊，旨歸一等，勿得於中輒定淺深。 [174]

於此可見，慧遠對慧光等人定判大乘經典為誑相宗或常宗不無保留。

不過，這樣一來卻使得慧遠在處理大乘二宗的關係時顯得齟齬。他論述四宗的關係道：

言立性者，小乘中淺，宣說諸法各有體性。雖說有性，皆從緣生，不同外道立自然性。此宗當彼《阿毗曇》也。言破性者，小乘中深，宣說諸法虛假無性，不同前宗立法自性。法雖無性，不無假相。此宗當彼《成實論》也。破相宗者，大乘中淺，明前宗中虛假之相亦無所有，如人遠觀陽焰為水，近觀本無。不但無性，水相亦無。諸法像此，雖說無相，未顯法實。顯實宗者，大乘中深，宣說諸法妄想故有，妄想無體，起必托真。真者，所謂如來藏性，恆沙佛法同體緣集，不離、不脫、不斷、不異。此之真性，緣起集成生死涅槃。真所集故，無不真實。辨此實性，故曰真宗。 [175]

以四部《阿含經》為宗經、以《阿毗曇》為宗論的「立性宗」，「宣說諸法各有體性」。此宗所說之「性」，一方面非外道離因緣而立之自然性（即認為每一現象皆有實在性），而是在緣起原理中所肯定的諸法「體性」（即各種現象自身之特性），不可與外道齊觀，但它不知此「性」虛假不實，本不可立，故屬小乘中之淺教。以四部《阿含經》為宗經、以《成實論》為宗論的「破性宗」，「宣說諸法虛假無性」，一方面「不同前宗立法自性」，

p. 213

故較前宗為深；另一方面此宗僅破諸法之性，而猶存諸法之相，不知此相亦假，故又較大乘為淺。

大乘二宗所宗經論雖然相同，然就其是偏彰空性還是空有（不空）雙顯以判，還是可論淺深。他說：

如《勝鬘》中明如來藏有其二種：一者空如來藏，即是不真；二不空如來藏，即是顯實。又如《鶡掘摩羅經》中，彼訶文殊不知真法，妄取空法，所取妄空，即是不真；其所不知真實法者，即是顯實。又《涅槃》中，見一切空即是不真，不見不空，不空之實，即是真宗。 [176]

大乘中之「破相宗」：「明前宗中虛假之相亦無所有」，即非但破諸法性，且破諸法相，故較前述「破性宗」深；此宗雖破法相，但只是以遮詮方式遣蕩諸法自性自相，「雖說無相，未顯法實」，即未正面詮顯諸法之究竟真實——不空如來藏性，故又較「顯實宗」淺。「顯實宗」：「宣說諸法妄想故有，妄想無體，起必托真」。所謂「諸法妄想故有」，謂法界究竟真實乃是如來藏，法界諸法皆稱此如來藏性而起，故如來藏性與恆沙佛法「不離、不脫、不斷、不異」；眾生不能契此實相，一念迷倒，妄起我法二執，於是與此無明妄想相應之真假、美醜、善惡、染淨等二元對立之妄法森然而起；然此妄法並非如來藏外之妄法，一切妄法皆為眾生迷執如來藏中恆沙佛法的真空、妙有之性而起，究極而論，它們皆「真所集故，無不真實」。「顯實宗」：「辨此實性，故曰真宗」，亦即最幽深、最圓滿之一宗。這實際上還是在大乘經典中分了淺深。不過，我們須注意者，慧遠在總體上等視大乘經典，又反映他並未如此後之智顛、法藏（643~711）般尊己卑他。

慧遠教宗如來藏，實本於《大般涅槃經》等經典以佛性（如來藏異名）為三乘乘體的一乘思想：

問曰：「乘者人之所行，三乘人別，隨人說乘，乘應定別，云何為一？」
釋言：「此以理一故爾。故《經》中說，三乘雖異，同一佛性，其猶諸牛，色雖種種，乳色無別。三乘如是，佛性無別，性無別故，證之未圓，唯一佛因；證之圓極，唯一佛果，是故就實，唯一大乘。」 [177]

p. 214

引文中的《經》即《大般涅槃經》，經文見於北本卷9〈如來性品〉第四之七， [178]經旨在宣說：三乘教與一乘教同本一佛性，同證一佛果，三乘教未圓滿顯了此佛性（「證之未圓」），故為成佛之方便教（「因」）；一乘教圓滿顯了此佛性（「證之圓極」），故為成佛之真實教（「果」）。其立性→破性→破相→顯實四宗的淺深即依此而得到判定。

慧遠所宗的「如來藏」，為《涅槃》、《勝鬘》、《楞伽》、《寶性》、《佛性》、《起信》等如來藏系經典宣說的根本教義，其體指眾生本具之成佛體性——「佛性」或真心，實際上即與諸法空性、法性、實相、實性或空性無二無別之心。此心自性清淨，不生不滅，一切眾生本具，惟眾生為客塵煩惱所覆，不得證見此心此性而流轉生死；只要眾生斷盡客塵煩惱，即可證見此心此性，了知自己本來自性是佛。由於該系經典主張遮蔽佛性的煩惱依如來藏（佛性在眾生位之名）而緣起還滅，故凡宗本該系經典者均稱如來藏緣起宗。[179]慧遠所立顯實宗之內涵與此毫無二致，自然屬於如來藏緣起宗，而這是我們今日確知的中國佛學中，第一個完備的如來藏緣起系統。[180]

p. 215

（二）淨影寺慧遠在中國佛學中的地位與影響

在隋代三大師中，慧遠是成名和著述最早的一位，他的不少論著皆為傳本所見開先河之作，[181]其思想對當時及後世中國佛學都有深廣影響，道宣即評價云：

是以自於齊朝，至於開輔，及畿外要荒，所流章疏五十餘卷，二千三百餘紙，紙別九百四十五言。四十年間，曾無痾疹，傳持教道，所在弘宣，並皆成誦在心，於今未絕。

道宣稱慧遠著作廣布於京邑，所到之處「皆成誦在心」，且一直到道宣生活之唐代仍然綿綿不絕。如此讚譽，在《續高僧傳》中允稱罕有。此並非虛譽，而是實至名歸的蓋棺之論，當代研究淨影慧遠淨土思想的專家

Kenneth K. Tanaka 亦云：「在北齊、北周以及隋朝早期的北方這一時期（約 550~592），如果不能對慧遠傳下來的十部或殘缺或完整的著作融會貫通，則任何學術研究都無法完成。」[182]這裏不妨對此略加論列，以窺其地位之一斑。

我們都以吉藏之《勝鬘寶窟》為中國注解《勝鬘經》的經典，但日本學者已指出，《勝鬘寶窟》無論在觀念上還是在具體疏解上都受到《勝鬘經義記》影響，且大量引用此書之說。[183]

《維摩經義記》分別在智顛之《維摩經玄疏》（又名《維摩經玄義》、《維摩經略玄》、《淨名玄義》）、《維摩經文疏》和吉藏之《維摩經

義疏》中得到引用和批評，[\[184\]](#)且被日本台宗僧人可透高舉為「關中、嘉祥不得抗衡」之作。[\[185\]](#)

《大乘起信論義疏》向來被尊為中國注解《起信論》的三部經典著作之一，而作為最早出現者，它範導了此後元曉（617~？）和法藏對同一論之詮釋。[\[186\]](#)

《觀無量壽經義疏》為智顛《觀無量壽佛經疏》多所援用，日本台宗僧人可透即明言：

p. 216

「吾祖智者大師疏《觀經》也，多採用淨影。」

[\[187\]](#) Kenneth K. Tanaka 且云：「善導已將慧遠《觀無量壽經義疏》中的一些主題和範疇吸納為闡發自己觀點的框架。」[\[188\]](#) 這顯示此書對唐代淨土宗祖師善導（613~681）亦頗有影響。

《大乘義章》歷為智顛、吉藏、元曉、智儼（602~668）、法藏和澄觀（738~839）所稱引，[\[189\]](#)無怪乎道宣稱：「佛法綱要盡於此焉，學者定宗，不可不知也。」實際上，此書至今仍然是現代佛學研究者研習、理解佛學、尤其是六朝佛學的百科全書，當代著名史家陳寅恪先生（1890~1959）即言，慧遠「所撰《大乘義章》一書，乃六朝佛教之總匯」；[\[190\]](#)著名佛教史家湯用彤先生（1893~1964）亦云：「慧遠《大乘義章》本為其時佛學之概論，而四宗之說，包舉各宗，則又北朝佛法概論之概論也。研究北土之學者，宜首就此發明也。」[\[191\]](#)

《大般涅槃經義記》為慧遠一生多次修訂之作，「文句愜當，世實罕加」，[\[192\]](#)在慧遠弟子中久為傳習，已如前述。當時佛學界亦以之為圭臬，如涅槃大師曇延（516~588）亦著《涅槃經疏》，「時諸英達僉議用比遠公所製」。[\[193\]](#)

從思想本身言，慧遠所建立的佛學體系，作為中國第一個以如來藏緣起論闡述眾生生死流轉與還滅解脫的系統，這本身即具有重要意義，法藏便於《大乘起信論義記》中，將它判為「四宗」之最高者——「如來藏緣起宗」；[\[194\]](#)與此同時，他宣稱「《大品》、《法華》……《華嚴》、《涅槃》、《維摩》、《勝鬘》……若論其實，皆明法界緣起法門」。[\[195\]](#)這一思想無疑已為隋唐之際勃興而以「法界緣起」為宗本義之華嚴宗唱出了先聲；再者，中國佛學自隋唐以來即有會通性相二宗一流，論

其源，則慧遠以《涅槃》、《起信》等經論之佛性論統攝《楞伽》、《攝大乘》等經論之唯識學亦有開山之功。 [196]

p. 217

Jing-ying Huiyuan's Life, Works and His Xian-shi

School

FENG Huanzhen

Lecturer in the Philosophy Department of Sun Yat-Sen University in
Guangzhou, P. R. China

Summary

This article is the research about the life, works and Xian-shi School of Jing-ying Huiyuan, one of the three masters in Sui Dynasty. In the first part, his life, practice in Buddhism, studies and the school he belonged to are discussed. Based on the previous researches, further studies have been done in the following aspects. First, I don't agree that Jing-ying Huiyuan once experienced the period at Qinghua Monastery as Mr. Satō Tetsuē said. Second, that Jing-ying Huiyuan stood up and defended Buddhism is not only a historical event, but also a religious event. It fully shows Buddhist compassion of one who practices the Bodhisattva-caryā. Third, Jing-ying Huiyuan did not first learn Mahāyāna-saṃgraha from Tanqian, in fact before Tanqian attended his preach he had learnt it from his disciple Bianxiang.

In the second part of introducing his writings, the most important point in this article is that, after having made a textual research, I have found that the scrolls of P. 2141 in Dunhuang literature is part of the lost section of Jing-ying Huiyuan's Commentary on Bodhisattva-bhūmi. Furthermore, focusing on the concept of "Xia" the summer, I've inferred the time when Jing-ying Huiyuan first made his preach and the Commentary on Daśa-bhūmika-sūtra-śāstra.

Finally, I've demonstrated the authenticity of the Commentary on Mahāyāna-śraddhotpāda. In the last part on his thought, I've pointed out that Jing-ying Huiyuan's thought was undoubtedly the first complete

p. 218

system of Xian-shi School in China, it had much influence over the Buddhists such as Zhiyi, Jizang, Yuanxiao, Zhiyan and Fazang.

關鍵詞： 1.Jing-ying Huiyuan 2.the Period at Qinghua Monastery
3.bodhisattva defending buddhism 4.Di-lun School 5.She-lun School
6.the Commentary on Bodhisattva-bhūmi 7.the Commentary on
Daśa-bhūmika-sūtra-śāstra 8.the Commentary on Mahāyāna-śraddhotpāda
9.Xian-shi School

[1] 唐·釋道宣《續高僧傳》卷8〈慧遠傳〉，上海：上海古籍出版社1991年影印版《高僧傳合集》，頁171上。（此本中的《高僧傳》、《續高僧傳》、《宋高僧傳》和《比丘尼傳》均為影印《影印宋碓砂大藏經》本，下引自此書只注明書名、頁碼和欄別。）

[2] 梁·釋慧皎〈高僧傳·序〉，《高僧傳合集》，頁4上。

[3] 本文是我的博士學位論文《淨影寺慧遠的如來藏思想》首章之主體內容，原本沒有列入寫作計劃，是臺灣大學哲學系教授釋恆清法師啓發的結果。在此，我謹向法師深致謝忱，因為若無法師在我校講學時的一番提點，我就不會在此時關心這一問題。

[4] 唐·釋道宣《續高僧傳》卷8〈慧遠傳〉，《高僧傳合集》，頁170上~172上。以下凡引此傳，不再出注。

[5] 藍吉富《隋代佛教史述論》，臺北：商務印書館，1974年，頁199~203；廖明活《淨影慧遠思想述要》，臺北：臺灣學生書局，1999年，頁1~18；杜斗城〈釋慧遠〉，《敦煌學輯刊》創刊號（總第4期），1983年，頁144~149；任繼愈主編《中國佛教史》卷3，北京：中國社會科學出版社，1988年，頁455；勝又俊教《佛教における心識說の研究》，東京：山喜房佛書林，1961年，頁665~668；鎌田茂雄《中國佛教思想史研究》，東京：春秋社，1968年，頁298~308；橫超慧日《中國佛教の研究》第3期，京都：法藏館，1979年，頁146~154；佐藤哲英〈淨影寺慧遠とその無我義〉，《佛教學研究》第32~33號，1977年，頁94~110。

[6] 元·釋念常在敘述北周武帝滅法時卻謂：「於時有沙門惠遠者，姓王氏。」不知何據。

[7] 道宣說慧遠「後居上黨之高都」（本傳，頁 170 上）。如果這裏記載準確，則可以肯定慧遠祖輩已於北魏道武帝之際（386~404）遷居上黨郡，因為此後已從上黨郡分置為上黨與建興兩郡，高都屬於建興郡。而永安以後（528~530），高都則屬於下領高都、長平、安平、泰寧四郡的建州郡（罷建興郡而置），治所在高都城（今山西省高平市）。（見魏·魏收《魏書》卷 106〈地形志〉上，《二十四史》合刊本冊 6，北京：中華書局，1997 年，頁 636 下。）

[8] 道宣說慧遠年才三歲就「心樂出家」，不必從歷史事實角度看，當從佛學緣起論加以解釋。依佛學的因緣理論，任何現象都必須因緣和合才能成就，因指成就一現象的主要原因，緣指成就此現象的輔助原因。因緣細分為六因四緣，而各種因緣又可進一步分為遠因、近因和遠緣、近緣，用以說明產生各種不同現象所需要的條件。就「出家」修道成佛而言，最根本的原因是「一切眾生同有佛性，皆同一乘，同一解脫，一因一果，同一甘露，一切當得常、樂、我、淨」。（北涼·曇無讖譯《大般涅槃經》卷 32〈獅子吼菩薩品〉第十一之三，《大正藏》冊 12，頁 559 上。）這是人人具足、無所虧欠的。但僅此還不足以說明慧遠何以心樂出家，否則，既然一切眾生悉有佛性，為什麼很多眾生不去出家呢？因此，必須輔以外緣才能圓滿地得到理解。陳·真諦譯《大乘起信論》說：「如是外緣有無量義，略說二種，云何為二？一者差別緣，二者平等緣。差別緣者，此人依於諸佛、菩薩等，從初發意始求道時乃至得佛，於中若見若念，或為眷屬、父母、諸親，或為給使，或為知友，或為怨家，或起四攝乃至一切所作無量行緣。以起大悲熏習之力，能令眾生增長善根，若見若聞，得利益故。此緣有二種，云何為二？一者近緣，速得度故；二者遠緣，久遠得度故。……平等緣者，一切諸佛、菩薩皆願度脫一切眾生，自然熏習，恆常不捨。以同體智力故，隨應見聞而現作業。所謂眾生依於三昧，乃得平等見諸佛故。」（《大正藏》冊 32，頁 578 下。）所謂「平等緣」指一切諸佛、菩薩一視同仁地度脫一切眾生，此無須多說；「差別緣」則關涉到具體的眾生過去和現在的業行與果報。慧遠「心樂出家」，說明他在過去的業行中已與佛教結下善緣，種下了出家修道的種子，這是遠緣；這遠緣作為原因使他現在能生活於南北朝這一佛教盛世，出生於有緣見到沙門之地（高都南靠北魏都城洛陽，而洛陽當時已成佛國，故慧遠能「每見沙門」），能夠受他們「大悲熏習」，「增長善根，若見若聞，得利益故」，以致出家。這表面看來似乎有些宿命論色彩，其實不然。佛學認為，眾生是一個在緣起之流（時間）與緣起之網（空間）中的存在，他（它）對過去之一切只能接受，但可以

反省過去，並在此時此地開始由自己之理性、意志作主的生活。此乃信念之究竟真實，切不可誤解。當然，從學術意義上，我們只能討論他開展出具體的生命歷程之後的種種經歷。

[9] 李吉甫說：「後魏置建興郡，孝莊帝改置建州，周改建州爲澤州」，「治高平」。（見：唐·李吉甫《元和郡縣圖志》卷 15〈河東道〉四，北京：中華書局，1983 年，頁 422~423。）

[10] 「闍梨」，即阿闍梨。何爲阿闍梨？北涼·曇無讖譯《大般涅槃經》卷 8〈如來性品〉第四之五云：「阿闍梨者，義何謂也？於世間得名聖者。何謂爲聖？聖名無著，少欲知足。亦名清淨，能度眾生於三有流生死大海，是名爲聖。」（《大正藏》冊 12，頁 413 上。）又宋·法雲《翻譯名義集》卷 4 云：「闍梨，或阿闍梨，《寄歸傳》云：『梵語阿遮梨耶，唐言軌範。』今稱闍梨，訛略。《菩提資糧論》云：『阿遮梨夜，隋言正行。』南山《抄》云：『能糾正弟子行故。』」（金陵刻經處本）據此，闍梨即佛教中能匡正弟子三學修行的善知識，尤指修律學有成就者。

[11] 參唐·釋智昇《開元釋教錄》卷 6，《大正藏》冊 55，頁 541 下~543 中。；又唐·釋道宣《續高僧傳》卷 1〈菩提流支傳〉，《高僧傳合集》，頁 108 下。

[12] 唐·釋道宣《續高僧傳》卷 15〈義解篇·論〉，《高僧傳合集》，頁 227 下。

[13] 失譯，《毘尼母經》卷 1 云：「世尊！有幾處白四羯磨受具而得滿足？佛言：有五處而得滿足：一者和上如法；二者二阿闍梨如法；三者七僧清淨；四者羯磨成就；五者眾僧和合與欲。」（《大正藏》冊 24，頁 806 中。）

[14] 法上與惠順均爲慧光弟子。「國統」和「國都」都是當時最高級的僧官。

[15] 《四分律》六十卷，中國僧伽律部要典，後秦弘始 10~15 年（408~413）間由佛陀耶舍譯出。

[16] 依律，比丘受具足戒後得五年專學戒律。參：唐·釋道宣《四分律刪繁補闕行事鈔》卷下之四〈諸雜要行篇〉，《大正藏》冊 40，頁 147 中。

[17] 釋靈裕，姓趙氏，定州巨鹿曲陽（今河北省定縣）人，二十歲從道憑出家，同時亦從法上受學，約於北魏興和 2 年至武定 2 年（540～544）期間在曇隱門下學習《四分律》。靈裕學貫二乘，《華嚴》、《涅槃》、《地論》、《四分》、《雜心》、《成實》等三藏典籍無不皆精，造《華嚴疏》、《華嚴旨歸》、《華嚴注》、《維摩》、《般若》、《涅槃》、《大集》、《勝鬘》等經疏共幾十卷，《四分律疏》五卷，《十地經論疏》四卷，《大乘義章》十卷，又撰《安民論》十二卷、《陶神論》十卷、《因果論》二卷、《聖迹記》二卷以及《塔寺記》、《經法東流記》、《十法記》、《僧尼制》各一卷。（參見：唐·釋道宣《續高僧傳》卷 9〈靈裕傳〉；《大唐內典錄》卷 5〈靈裕〉條。）靈裕乃當時最博學者之一，其書若不散失，足堪與「隋代三師」比肩。

[18] 參見佐藤哲英先生前揭文。

[19] 「乃命羲和，欽若昊天」（《尚書·堯典》）為第一義用例；「度我至軍中，公乃入」（《史記·項羽本紀》）為第二義用例。詳見：徐中舒主編《漢語大字典》第一卷，湖北辭書出版社、四川辭書出版社、湖北省新華書店聯合出版，1986 年，頁 30～31。

[20] 唐·釋道宣《續高僧傳》卷 22〈洪遵傳〉，《高僧傳合集》，頁 289。

[21] 此前，北魏太武帝拓跋燾（424～452 年在位）因崔浩褻惑，於太平真君 7 年（446）已有毀佛之舉，是為「太武滅佛」。北魏·魏收《魏書》卷 114〈釋老志〉載武帝詔稱：「有司宣告征鎮諸軍、刺史，諸有佛圖形像及胡經，盡皆擊破焚毀，沙門無少長悉坑之。」時太子晃屢諫，「言雖不用，然猶緩宣詔書，遠近皆預聞之，得各為計。四方沙門，多亡匿獲免，在京邑者，亦蒙全濟。金、銀、寶像及諸經論，大得秘藏，而土木宮塔，聲教所及，莫不畢毀矣。」（同前揭本，頁 775 下右。）

[22] 詳見：唐·釋法琳《辯正論》卷 3，《大正藏》冊 52，頁 508 上～中。

[23] 道宣稱：「沙門道士，並令還俗；三寶福財，散給臣下；寺觀塔廟，賜給王公」。唐·釋道宣，《廣弘明集》卷 8〈周滅佛法集道俗議事〉，《弘明集·廣弘明集》合刊本（下稱合刊本），上海：上海古籍出版社 1991 年影印《影印宋磧砂大藏經》本，頁 142 上。

[24] 北周武帝毀佛之慘狀，費長房有云：「建德敦祥，迄於作罽，毀破前代關山西東數百年來官私所造，一切佛塔掃地息盡。融刮聖容，焚燒

經典。八州寺廟出四十千，盡賜王公充爲宅第；三方釋子減三百萬，皆復軍民，還歸編戶。」（隋·費長房《歷代三寶紀》卷 11，《大正藏》冊 49，頁 94 中。）所幸那時的僧人還可「或劃迹幽岩，或逃竄異境」。（此爲隋朝大德曇遷答隋文帝語。見：唐·釋道宣《續高僧傳》卷 18〈曇遷傳〉，《高僧傳合集》，頁 252 下。）

[25] 佛教將毀喪佛法者稱爲魔波旬。北涼·曇無讖譯《大般涅槃經》卷 7〈如來性品〉第四之四云：「我般涅槃七百歲後，是魔波旬漸當沮壞我之正法。」（《大正藏》冊 12，頁 402 下。）

[26] 唐·釋道宣《廣弘明集》卷 10〈周祖巡鄴請開佛法事〉，合刊本，頁 162 中。

[27] 唐·釋道宣《廣弘明集》卷 10〈周祖巡鄴請開佛法事〉，合刊本，頁 162 中。

[28] 所謂「菩薩僧」即沒有剃髮之僧人。

[29] 道宣說：隋文帝楊堅生於同州大般若寺（後改名大興國寺），由比丘尼智仙養至十三歲方回家，智仙並告帝曰：「兒當大貴，從東國來。佛法將滅，由兒興之。」（詳見：唐·釋道宣《續高僧傳》卷 28〈道密傳〉，《高僧傳合集》，頁 343 下。）又見清·王昶編《金石萃編》卷 3〈棲岩道場舍利塔碑〉，北京：中華書局刻印本；隋·王劭〈舍利感應記〉，唐·釋道宣《廣弘明集》卷 17，合刊本，頁 220 中；唐·魏徵等《隋書》卷 1〈高祖本紀〉上，同前揭本，冊 7，頁 7 上右。這是隋文帝日後奉佛、護法最重要的原因之一。

[30] 唐·魏徵等《隋書》卷 35〈經籍志〉四，同前揭本，頁 283 上右。

[31])這無容置疑，但可以肯定後者已被慧遠自己之思想融攝了，故《大乘義章》不存在真偽問題。

[32] 清·王昶編《金石萃編》卷 38〈詔立僧尼二寺記〉，北京：中華書局刻印本。

[33] 詳見：隋·王劭〈舍利感應記〉、〈慶舍利感應表〉，唐·釋道宣《廣弘明集》卷 17，合刊本，頁 220 上~227 下。

[34] 詳細研究見：湯用彤《隋唐佛教史稿》，北京：中華書局，1982 年，頁 4~10。

[35] 隋·費長房《歷代三寶紀》卷 12，《大正藏》冊 49，頁 102 上。唐·釋道世《法苑珠林》卷 100 所記為：「度僧尼二十三萬，立寺三千七百九十二所。」（縮葉影印《影印宋碛砂大藏經》本，上海：上海古籍出版社，1991 年，頁 696 下。）因《歷代三寶紀》為開皇 17 年完成，（參見：隋·費長房《歷代三寶紀》各卷卷首題記；唐·釋志昇《開元釋教錄》卷 7，《大正藏》冊 55，頁 551 中；宋·釋志磐《佛祖統紀》卷 39，《大正藏》冊 49，頁 361 上。）故可證此數為開皇 17 年前之數。

[36] 唐·釋道宣《續高僧傳》卷 15〈義解篇·論〉，《高僧傳合集》，頁 228 上。

[37] 同時當選者有徐州曇遷、魏郡慧藏（522~605）、清河僧休（生卒年不詳）、濟陽寶鎮（生卒年不詳）、汲郡洪遵（530~608）。參見：唐·釋道宣《續高僧傳》卷 18〈曇遷傳〉，《高僧傳合集》，頁 252 下。

[38] 當朝重臣李德林（533~592）亦於同月去世，文帝故有此歎。李德林《隋書》卷 42 有傳。（詳參：《二十四史》合刊本冊 7，頁 306 下右~310 下右。）

[39] 薛道衡（535~604，隋朝著名文士，史稱其「文雅縱橫，金聲玉振」，「聲名籍甚無競一時」，「有集七十餘卷行於世」；（詳參唐·魏徵等《隋書》卷 57 本傳，《二十四史》合刊本冊，頁 360 上右~362 上左。）虞世基（生卒年不詳），隋朝才俊之士，史稱「博學有高才，兼善草隸」；（詳參：唐·魏徵等《隋書》卷 67 本傳，《二十四史》合刊本冊 7，頁 401 下右~402 下左。）；丁氏，不詳。

[40] 當然，所謂圓滿的內涵乃是相對性的，故我說慧遠三聚淨戒圓滿並非意味著他毫無缺失。《續高僧傳·靈裕傳》即載：靈裕「嘗於京輦，入淨影寺，正值布薩，徑坐堂中，見遠公說欲，裕抗聲曰：『惠遠讀疏而云法事因緣，眾僧聽戒，可是魔說！』合座驚起，怪斥其言。識者告遠，遠趨而詣堂。裕曰：『聞仁弘法，身令易傳，凡習尚欣，聖禁寧准？』遠頂禮自誠，銜泣受之。由是至終，遠常赴集。」（《高僧傳合集》，頁 178 上~中。）這說明慧遠亦不能無過。但是，作為當時「法門領袖」的慧遠受到指責後能即刻「頂禮自誠、銜泣受之」，並從此常赴靈裕法集，我以為恰好從另一側面體現了他虛懷納諫、有過則改的求道精神。要知道，按佛教的修行次第論，要做到三業清淨，起碼得證二地以上的果位，這樣的聖人古今能有多少？

[41] 道宣云：「周武帝以承光 2 年春東平高氏，召前修大德並赴殿集。」（唐·釋道宣《廣弘明集》卷 10〈周祖平齊召僧敘廢立抗拒事〉，頁 159 上。）據此則慧遠抗詔事在 578 年。然北齊承光僅歷三月（577 年正月～3 月），道宣顯然誤記。《周書》卷 6〈武帝紀〉記載，（同前揭本，頁 31 上左）北周平齊為建德 6 年（577），據知此事發生於此年。

[42] 「悖」字本傳寫作「勃」，據《廣弘明集》卷 10〈周武平齊召僧敘廢立抗拒事〉改。

[43] 建德 3 年（574）北周武帝詔曰：「至道宏深，混成無際，體包空有，理極幽玄。但歧路既分，派源愈遠；淳離樸散，形氣斯乖。遂使三墨八儒，朱紫交競；九流七略，異說相騰。道隱小成，其來久矣。不有會歸，爭驅靡定。自今可立信道觀，聖哲微言，先賢典訓，金科玉篆，秘蹟玄文，所以濟養黎元、扶成教義者，並宜弘闡，一以貫之。俾乎玩培塿者識嵩岱之隆崛，守磧礫者悟渤澥之泓澄，不亦可乎？」（北周·宇文邕〈周祖廢二教已更立信道觀詔〉，唐·釋道宣《廣弘明集》卷 10，合刊本，頁 158 下。）

[44] 北涼·曇無讖譯《大般涅槃經》卷 6〈如來性品〉第四之三，《大正藏》冊 12，頁 396 下。

[45] 北涼·曇無讖譯《大般涅槃經》卷 6〈如來性品〉第四之三，《大正藏》冊 12，頁 396 下～397 上。這不是一般信徒所能勝任的。

[46] 隋·釋慧遠《大般涅槃經義記》卷 3，《大正藏》冊 37，頁 675 上。

[47] 參：北涼·曇無讖譯《菩薩地持經》卷 9〈法方便處住品〉，《大正藏》冊 30，頁 939 下。

[48] 「五住地惑」即見一處住地、欲愛住地、色愛住地、有愛住地和無明住地五種迷惑，前四住地惑為煩惱障，後一住地惑為所知障。此處說地上菩薩已斷五住地惑是就五住地惑正使而言，若就其習氣，須至佛乃盡。

[49] 慧遠以依大乘菩薩行位解釋餘三依，分別以初地和二地菩薩配須陀洹，以第三至第七地菩薩配斯陀含，以第八、九二地菩薩配阿那含，以第十地和金剛地盡二位菩薩配阿羅漢。（隋·釋慧遠，《大般涅槃經義記》卷 3，《大正藏》冊 37，頁 675 上～中。）

[50] 吉藏對人四依有整齊分明的界說：「人四依者，依小乘，五方便爲第一依，須陀洹、斯陀含爲第二依，阿那含爲第三依，阿羅漢爲第四依；若依大乘，地前四十心具煩惱性爲第一依，從初地至六地爲第二依，七、八、九地爲第三依，第十地爲第四依。」（隋·釋吉藏，《大乘玄論》卷5，《大正藏》冊45，頁64中。）「五方便」即小乘得須陀洹果前修五方便加行的人。

[51] 北涼·曇無讖譯《大般涅槃經》卷6〈如來性品〉第四之三，《大藏》冊12，頁397下。

[52] 北涼·曇無讖譯《大般涅槃經》卷6〈如來性品〉第四之一，《大藏》冊12，頁387上。

[53] 後秦·鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊8，頁749上。

[54] 後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經》卷4〈遊行經〉，《大正藏》冊1，頁26上。

[55] 當代佛門大德印順法師（1905～）論及佛舍利供養時亦云：「如來涅槃了，在佛法的深入者，這是不成問題的。但在一般人的宗教情感中，不免有空虛的感覺。佛法與神教不一樣，佛不是神，不是神那樣的威靈顯赫，神秘的存在於天上。佛入涅槃了，涅槃決不是沒有，但只是『寂然不動』，不可想像爲神秘的存在，對人類還起什麼作用。這在類似一般宗教的情感中，法與僧現在，佛卻是過去了。所以對佛的遺體——舍利，作爲供養禮拜，啓發清淨信心的具體物件，可說是順應一般宗教感情的需要而自然發展起來的。」（釋印順《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北：正聞出版社，1994年，頁56。）

[56] 這裏的「七廟」指中國帝制時代皇帝所設供奉祖先的家廟。《禮·王制》云：「天子七廟，三昭三穆，與太祖之廟而七。」太祖（始祖）居中，二、四、六世祖居始祖之左，謂昭；三、五、七祖居始祖之右，稱穆。一般家庭亦有類似家廟，此乃中國古代禮儀制度之一。

[57] 北周武帝《詔》內有「六經儒教，文弘治術，禮義忠孝，於世有宜，故須存立」之語，所以慧遠有此一難。

[58] 隋煬帝即位之後，敕慧遠弟子靈璨送舍利「於澤州古賢谷景淨寺起塔，即遠公之生地也」。（唐·釋道宣《續高僧傳》卷10〈靈璨傳〉，

《高僧傳合集》，頁 186 下。) 清·葉奕苞編纂《金石錄補》卷 19 載有「大隋峽石寺遠公遺迹」碑(無碑文)，葉氏按語云：「遠公亦名慧遠，為敦皇李氏之族，歿於開皇 12 年，在京淨影寺，是日輟朝。高祖曰：『喪我國寶矣！』公修《涅槃義疏》絕筆，後人稱為絕筆臺，臺在峽石寺中。」碑陰題記曰：「寶曆元年 4 月，沙門紫羽請刻石臺上，河東薛重元刊錄故志，薛唐夫書。」寶曆元年乃 825 年，此時距慧遠圓寂已有二百三十三年之久。

[59] 其所著《大乘義章》每論及禪之內容，皆屈盡其致。「盤」本傳原作「槃」，據《大正藏》本改。

[60] 在佛教修行中，專意誦經、少究經義偏屬定學。

[61] 參慧遠本傳。僧稠是北朝禪法初傳者之一、少林寺第一任寺主佛陀禪師之徒孫，在北朝禪者中極具影響，北齊文宣帝天寶 2 年(551)應文宣帝請入鄴都，帝奉為菩薩戒師，特敕「於鄴城西南八十里龍山之陽，為構精舍，名雲門寺，請以居之」。(詳見：唐·釋道宣《續高僧傳》卷 16〈僧稠傳〉，《高僧傳合集》，頁 233 上~235 上。)

[62] (日)安藤俊雄著、陳霞譯〈智顛晚年的苦悶〉，《法音》第 7 期(總第 179 期)，北京：中國佛教協會發行，頁 18。

[63] 唐·釋道宣《續高僧傳》卷 1〈菩提流支傳〉，《高僧傳合集》，頁 108 中。

[64] 此論譯出時間，依《十地經論》所載北魏侍中崔光〈序〉(《大正藏》冊 26，頁 123 中)、《續高僧傳》卷 7〈道寵傳〉(《高僧傳合集》，頁 162 中)、《開元釋教錄》卷 6(《大正藏》冊 55，頁 541 上、下)說。《續高僧傳》卷 1〈菩提流支傳〉(《高僧傳合集》，頁 110 下)僅說菩提流支「以魏永平之初來遊東夏」，《歷代三寶紀》卷 9「菩提流支」與「勒那摩提」條、《大唐內典錄》卷 4 本兩條(《大正藏》冊 55，頁 269 中、下)和《開元釋教錄》卷 6「勒那摩提」條(同前揭書，頁 540 中)皆言菩提流支於永平 2 年方始開譯(《大正藏》冊 49，頁 86 中)，記載相當不一致。順便說一句，道宣說宣武皇帝將菩提流支「處之永寧大寺，四事供給」(唐·釋道宣《續高僧傳》卷 1，《高僧傳合集》，頁 108 上)，接著還詳細描述靈太后所建永寧寺之壯麗。如果這不是道宣誤記，那就是後人竄入的文字，因為洛陽永寧寺為孝明帝熙平元年(516)所造，宣武帝不可能於永平元年(508)將菩提流支供養於寺內。

[65] 道宣謂：「洛下有南北二道，當現兩說自斯始也，四宗五宗亦仍此起。」「當現兩說」指眾生未來當有佛性和現在已有佛性兩種佛性理論；「四宗五宗」指判佛教為四宗（因緣、假名、不真、真實）和五宗（因緣、假名、不真、真實、明法界）兩種判教學說。又謂：「寵在道北教牢宜四人，光在道南教憑（道憑）范（僧範）十人，故使洛陽有南北二途。」（唐·釋道宣《續高僧傳》卷7〈道寵傳〉，《高僧傳合集》，頁162中。）

[66] 唐·釋道宣《續高僧傳》卷7〈道寵傳〉，頁162中。

[67] 見：唐·釋道宣《續高僧傳》卷22〈惠光傳〉，頁286中。同傳載慧光還著有《勝鬘》、《遺教》、《溫室》、《仁王》、《般若》等經注釋，《四分律疏》一百二十紙，刪定《羯磨戒本》，以及《玄宗論》、《大乘義律章》、《仁王七誡》、《僧制十八條》等，（《高僧傳合集》，頁286下）可見他是一個著作等身的學僧，且其著作在唐、五代時仍然為世人傳誦，（高麗僧均如〔923~973〕就說：「惠光國統……四卷《疏》、十卷《疏》、《廣釋》、《義章》等，現傳於世。」均如《釋華嚴經教分記圓通鈔》卷2，韓國漢城：東國大學校韓國佛教全書編纂委員會編，《韓國佛教全書》冊4（高麗時代篇一），1994年，頁122~147。）

[68] 唐·釋道宣《續高僧傳》卷22〈惠光傳〉，《高僧傳合集》，頁287上。

[69] 主要見於《續高僧傳》卷8、卷22。

[70] 唐·釋道宣《續高僧傳》卷8〈法上傳〉，《高僧傳合集》，頁165下、166中。

[71] 關於第六世紀地論學的更為詳細的研究，請參看：馮煥珍〈六世紀華嚴學傳承考辯〉，《世界宗教研究》2001年第2期，北京：中國社會科學院世界宗教研究所，2001年，頁40~50。

[72] 參見：唐·釋道宣《續高僧傳》卷1〈拘那羅陀傳〉並〈法泰傳〉。

[73] 同上。關於六世紀攝論學的研究，請參見：韓廷傑〈攝論師的師承及其哲理〉，《中華佛學學報》第12期，臺北：中華佛學研究所，1999年，頁175~190。

[74] 唐·釋道宣《續高僧傳》卷18〈曇遷傳〉，頁252下。

[75] 詳見：唐·道宣《續高僧傳》卷18〈曇遷傳〉。

- [76] 詳見：唐·釋道宣《續高僧傳》卷 10〈靖嵩傳〉。
- [77] 唐·釋道宣《續高僧傳》卷 1〈法泰傳〉，《高僧傳合集》，頁 111；又見同書卷 13〈道嶽傳〉《高僧傳合集》，頁 207 中。
- [78] 詳見：唐·釋道宣《續高僧傳》卷 12〈辯相傳〉，《高僧傳合集》，頁 200 上。
- [79] 唐·釋道宣《續高僧傳》卷 15〈靈潤傳〉，《高僧傳合集》，頁 225 上。
- [80] 《東域傳燈目錄》「華嚴部」內淨影寺慧遠撰「《華嚴疏》七卷」下之注，（《大正藏》冊 55，頁 1146 注 18。）原文爲：「甲本頭注曰：『惠遠述，辨相續修。』」
- [81] 唐·釋道宣《續高僧傳》卷 12 本傳，《高僧傳合集》，頁 200 上。
- [82] 唐·釋道宣《續高僧傳》卷 18〈曇遷傳〉，頁 253 下。
- [83] 又見：唐·釋道宣《續高僧傳》卷 15〈義解篇·論〉，《僧高僧傳合集》，頁 228 上。
- [84] 詳見：唐·釋道宣《續高僧傳》卷 10 本傳。
- [85] 詳見：唐·釋道宣《續高僧傳》卷 12 本傳。
- [86] 詳見：唐·釋道宣《續高僧傳》卷 12 本傳。
- [87] 詳見：唐·釋道宣《續高僧傳》卷 28 本傳。
- [88] 詳見：唐·釋道宣《續高僧傳》卷 28 本傳。
- [89] 詳見：唐·釋道宣《續高僧傳》卷 28 本傳。
- [90] 詳見：唐·釋道宣《續高僧傳》卷 28 本傳。
- [91] 詳見：唐·釋道宣《續高僧傳》卷 15 本傳。
- [92] 詳見：唐·釋道宣《續高僧傳》卷 15 本傳。
- [93] 詳見：唐·釋道宣《續高僧傳》卷 10 本傳。

[94] 詳見：唐·釋道宣《續高僧傳》卷 10 本傳。

[95] 詳見：唐·釋道宣《續高僧傳》卷 12 本傳。

[96] Kenneth K. Tanaka, *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine*, Albany, State University of New York, 1990, p. 107.

[97] 詳見：唐·釋道宣《續高僧傳》卷 28 本傳。

[98] 詳見：唐·釋道宣《續高僧傳》卷 28 本傳。

[99] 詳見：唐·釋道宣《續高僧傳》卷 28 本傳。

[100] 唐·釋道宣《續高僧傳》卷 12〈慧覺傳〉，《高僧傳合集》，頁 201 上。

[101] 參見勝又俊教前揭書，頁 666～667；佐藤哲英前揭文，頁 98～99。

[102] 梁·釋慧皎《高僧傳》卷 6〈慧遠傳〉云：「遠乃歎曰：『佛是至極則無變，無變之理豈有窮耶？』」因著《法性論》，曰：『至極以不變爲性，得道以體極爲宗。』」（《高僧傳合集》，頁 39 下。）

[103] 勝又俊教前揭書，頁 667。

[104] 唐·釋道宣《續高僧傳》卷 29〈惠恭傳〉，《高僧傳合集》，頁 361 中。

[105] 《高僧傳合集》，頁 33 上。

[106] 三國·康僧會〈安般守意經序〉，梁·釋僧佑纂集、蘇晉仁共蕭煉子點校，《出三藏記集》卷 6，北京：中華書局，1995 年，頁 244。

[107] 前揭書，頁 250。

[108] 前揭書卷 9，頁 314～315。

[109] 前揭書卷 11，頁 401。

[110] 關於此問題之進一步研究，請參湯用彤前揭書，頁 46～552。

[111] 此疏已收入《大正藏》冊 85，標題爲新加，《敦煌寶藏》S. 2502 號寫本題爲《法華論》，實即此疏。另，此疏日本專家已考定爲慧遠著作，參佐藤哲英前揭文。

[112] 參見藤井孝雄〈慧遠と吉藏の《勝鬘經義記》如來藏說の解釋をぐつて〉，《印度學佛教學研究》第 27 卷第 2 號，1978 年。

[113] 目前筆者正在對慧遠佚著進行搜集、整理和校勘，不久可畢其功。

[114] 他說：「佛所說者，名之爲經；若餘人說，佛所印可，亦名爲經，如《維摩》、《勝鬘》等是也；若佛滅度後，聖人自造解釋佛經，名之爲《論》；凡夫所造，名爲《義章》。」（隋·慧遠《大乘起信論義疏》卷上之上，《大正藏》冊 44，頁 175 下。）此說顯示慧遠非常謙遜，但並不反映中土著作實情，實際上許多中國僧人之作亦冠之以「論」的名稱。

[115] 湯用彤前揭書，頁 565、566。

[116] 後漢·嚴佛調《沙彌十慧章句序》云：「有菩薩者，出自安息，字世高。韜弘稽古，靡經不綜，憫俗童蒙，示以橋梁。……唯《沙彌十慧》，未聞深說。夫十者數之終，慧者道之本也，物非數不定，行非道不度。……遂作《十慧章句》。不敢自專，事喻眾經，上以答道德，下以慰己志。」（梁·釋僧佑《出三藏記集》卷 10，頁 369。）

[117] 竺曇無蘭《三十七品經·序》云：「又諸經三十七品文辭不同，餘因閑戲，尋省諸經，搓采事備、辭巧便者，差次條貫，伏其位，使經體不毀，而事有同異者，得顯於義。……又以諸經之異同者注於句末也。」（前揭書，頁 371。）

[118] 唐·釋道宣《續高僧傳》卷 22〈惠光傳〉，頁 286 下。

[119] 唐·釋道宣《續高僧傳》卷 6〈道辯傳〉，頁 151 下。

[120] 唐·釋道宣《續高僧傳》卷 26〈曇無最傳〉，頁 303 上。

[121] 唐·釋道宣《續高僧傳》卷 8〈法上傳〉，頁 166 中。

[122] 唐·釋道宣《續高僧傳》卷 7〈寶瓊傳〉，頁 159 下。

[123] 「雜法聚」之卷數不能判定，因為《義章》現存本之卷數為道宣之後編定。

[124] 詳後文。

[125] Kenneth k. Tanaka 前揭書 p. 32. Kenneth k. Tanaka 在這裏一方面說此書為慧遠從澤州到鄴城七年後開始成書，另一方面又說此書成於 540~548 年間，不知何故如此。

[126] 參見佐藤哲英前揭文。

[127] 唐·釋玄奘著、季羨林等校注《大唐西域記》卷 2，北京：中華書局，1985 年，頁 169。引文中的「中國」指當時中印度。

[128] 《大正藏》冊 54，頁 251 上。

[129] 《高僧傳合集》，頁 145 下。

[130] 《大正藏》冊 24，頁 835 上。

[131] 《大正藏》冊 40，頁 25 下。

[132] 同上注。

[133] 見前文「法裔」中智徽之內容。

[134] 唐·釋道宣《續高僧傳》卷 12〈善胄傳〉，頁 199 中。

[135] 見注 51。

[136] 參見佐藤哲英前揭文，《佛教學研究》第 32 號，頁 100~101。佐藤先生自然未能計入我所考定《地持論義記》殘本中之八次。

[137] 如其中重要條目之一「八識義」就深受《攝大乘論》影響。參：隋釋慧遠《大乘義章》卷 3 末，《大正藏》冊 44，頁 524 中~541 中。

[138] 詳前文。

[139] 見鶴見良道前揭文。

[140] 有學者認為慧遠之《大乘義章》是在參考法上《增一數法》的基礎上成書的，（參 Kenneth K. Tanaka 前揭書 p.

[141] 參見：湯次了榮著、豐子愷譯《大乘起信論新釋》，臺北：天華出版公司，1981 年，頁 8。

[142] 參見：梁啓超〈大乘起信論考證〉，張曼濤主編《現代佛教學術叢刊》冊 35，臺北：大乘文化出版公司，1978 年，頁 13~82。欲較詳細地瞭解此一問題，請參該書；而欲瞭解關於此一問題的最新成果，則請參：柏木弘雄《大乘起信論の研究》，東京：春秋社，1991 年。

[143] 參見：呂澂〈大乘起信論考證〉，《呂澂佛學著作選集》卷 1，濟南：齊魯書社，1991 年，頁 325。

[144] 有關慧遠此書之真偽問題，請參見：吉津宜英《慧遠〈大乘起信論義疏〉の研究》，《駒澤大學佛教學部研究紀要》第 34 號（1976）；亦可參見：

Kenneth K. Tanaka, *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine*, p. 31, State University of New York Press, Albany, 1990.

[145] 這一點已為廖明活先生指出。參見廖明活前揭書，頁 15。

[146] 隋·慧遠《大乘起信論義疏》卷下之上，《大正藏》冊 44，頁 192 中。

[147] 參見吉津宜英前揭文。

[148] 唐·劉知己《史通》卷 5〈補注篇〉，影印《四部精要》冊 11 載蒲起龍箋《史通通釋》本，上海：上海古籍出版社，1993 年，頁 930 上。

[149] 參見：範祥雍《洛陽伽藍記校注》所載〈例言〉及〈附編〉二，上海：上海古籍出版社，1958 年。

[150] 參見：呂澂〈大乘起信論考證〉，《呂澂佛學論著選集》卷 1，濟南：齊魯書社，1991 年，頁 325；又見 Kenneth K. Tanaka 前揭書，

p.

[151] 高麗·義天《新編諸宗教藏總錄·序》，《大正藏》冊 55，頁 1165 下。

[152] 湯次了榮即云：「要之，此（按：指《大乘起信論義疏》）與隋慧遠師的大著《大乘義章》的說法完全符合，故可說是真撰。」（湯次了榮前揭書，頁 8。）

[153] 隋·慧遠《大般涅槃經義記》卷 1 上，《大正藏》冊 37，頁 613 上；又其他經論註疏卷首。

[154] 隋·慧遠《大乘起信論義疏》卷上之上，《大正藏》冊 44，頁 175 上。

[155] 隋·慧遠《大乘起信論義疏》卷上之上，《大正藏》冊 44，頁 181 下。

[156] 隋·慧遠《大般涅槃經義記》卷 6，《大正藏》冊 37，頁 759 中。

[157] 隋·慧遠《大乘起信論義疏》卷上之下，《大正藏》冊 44，頁 188 下。

[158] 「解」字疑爲「經」字之誤。

[159] 隋·慧遠《大乘起信論義疏》卷上之上，《大正藏》冊 44，頁 179 上～中。

[160] 參見：隋·慧遠《大乘義章》卷 5 本，《大正藏》冊 44，頁 561 下；又隋·慧遠《大乘義章》卷 3，《大正藏》冊 44，頁 530 上～中。

[161] 此殘卷已被收進《大正藏》冊 85，頁 947 下～962 上。

[162] 《大正藏》冊 85，頁 948 上。

[163] 《大正藏》冊 44，頁 509 中。

[164] 《大正藏》冊 85，頁 955 下～956 上。

[165] 《大日本續藏經》第 1 輯第 61 套冊 3，頁 233 上。

[166] 北涼·曇無讖譯《菩薩地持經》卷 7〈持方便處菩提品〉，《大正藏》冊 30，頁 929 下。

[167] 智者大師對此際判教理論有「南三北七」之說。（詳見：隋·智顓《法華經玄義》卷 10 上，《大正藏》冊 33，頁 801 上～806 上。）

[168] 隋·智顓《法華經玄義》卷 10 上，《大正藏》冊 33，頁 801 中。

[169] 據湯用彤先生考證，慧光之皈依師、少林寺第一代寺主佛陀禪師，即是助菩提流支、勒那摩提譯《十地經論》的譯經家佛陀扇多。參：湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，收錄於《湯用彤全集》卷 1，頁 580。石家莊：河北人民出版社，2000 年 9 月第 1 版。

[170] 隋·慧遠《大乘義章》卷 1，《大正藏》冊 44，頁 483 上。

[171] 但慧光的判教思想較為複雜，四宗教判之外，他又有漸、頓、圓三教判之說。進一步研究，可參：廖明活《地論師、攝論師的判教學說》，《中華佛學學報》第 7 期，臺北：中華佛學研究所發行，1994 年。

[172] 隋·慧遠《大乘義章》卷 1，《大正藏》冊 44，頁 483 中。

[173] 隋·慧遠《大乘義章》卷 1，《大正藏》冊 44，頁 483 中。

[174] 隋·慧遠《大乘義章》卷 1，《大正藏》冊 44，頁 483 中。

[175] 隋·慧遠《大乘義章》卷 1，《大正藏》冊 44，頁 483 中。

[176] 隋·慧遠《大乘義章》卷 1，《大正藏》冊 44，頁 483 中。

[177] 隋·慧遠《大乘義章》卷 9，《大正藏》冊 44，頁 648 下。

[178] 所引經文原文為：善男子！譬如長者，若長者子，多畜乳牛，有種種色，常令一人守護將養。是人有時為祠祀故，盡搆諸牛著一器中，見其乳色同一白色，尋便驚怪：『牛色各異，其乳云何皆同一色？是人思惟：『如此一切，皆是眾生業報因緣令乳色一。』善男子！聲聞、緣覺、菩薩亦爾，同一佛性，猶如彼乳。所以者何？同漏盡故。而諸眾生言：『佛、菩薩、聲聞、緣覺而有差別。有諸聲聞、凡夫之人疑於三乘：

『云何無別？』是諸眾生久後自解一切三乘同一佛性，猶如彼人悟解乳相由業因緣。復次，善男子！譬如金礦，淘鍊滓穢，然後消融，成金之後，價直無量。善男子！聲聞、緣覺、菩薩亦爾，皆得成就同一佛性。何以故？除煩惱故。如彼金礦除諸滓穢。以是義故，一切眾生同一佛性，無有差別。以其先聞如來密藏，後成佛時自然得知，如彼長者知乳一相。（《大正藏》冊 12，頁 422 下～423 上。）南本《大般涅槃經》內同樣內容的文字則見於卷 9〈菩薩品〉（參：《大正藏》冊 12，頁 664 上），文字稍異。

[179] 這是依法藏而作的判斷，法藏隨教分四宗時立有如來藏緣起宗，並說：「如來藏緣起宗，即《楞伽》、《密嚴》等經，《起信》、《寶性》等論所說是也。」（唐·法藏《大乘起信論義記》卷 1，《大正藏》冊 44，頁 243 中。）但印順法師似乎不同意此一分判，而以爲：「《究竟一乘寶性論》、《佛性論》、《大乘法界無差別論》，與《無上依經》，意義都非常接近。……這還是如來藏說（沒有引用《楞伽經》），不是『如來藏緣起』說。大概與《寶性論》同時，傳出了《楞伽經》，立如來藏藏識（*tathāgata-garbha-ālaya-vijñāna*），如來藏與藏識合流，於是又有《大乘起信論》那樣的論典。」（釋印順《如來藏之研究》，臺北：正聞出版社，1992 年修訂 1 版，頁 9。）意謂如來藏緣起說要到《楞伽經》與《起信論》方得成立。這反映印老爲學精細，不過，竊以爲有否立一藏識主要是解說依如來藏緣起的具體方法的差異，很難稱之爲判定佛典是否屬於如來藏緣起說之判准，更合理的判准還是「依如來藏而有生死，依如來藏而得涅槃」這一教義。

[180] 《大乘起信論》屬於如來藏緣起宗，然該論究竟是中國作品還是印度經典迄無定論。

[181] 如《勝鬘經義記》、《無量壽佛經疏》、《觀無量壽佛經疏》、《溫室經疏》、《大乘起信論義疏》、《大乘義章》等皆爲同類傳本中之首出者。

[182] Kenneth K. Tanaka 前揭書，p. 21.

[183] 參見 Kenneth K. Tanaka 前揭書，p. 21.

[184] 參見：吉津宜英〈大乘義章八識義研究〉，《駒澤大學佛教學部研究紀要》第 30 號，1972 年。

[185] 可參：〈刊維摩經義記序〉，《大日本續藏經》第1輯第27套第4冊，頁279上。「關中」指鳩摩羅什和僧肇等人的《注維摩詰所說經》；「嘉祥」指吉藏的《維摩經義疏》。

[186] 參見：吉津宜英〈慧遠大乘起信論義疏の研究〉，《駒澤大學佛教學部研究紀要》第34號，1976年。

[187] 可參：〈刊維摩經義記序〉，《大日本續藏經》第1輯第27套第4冊，頁279上。

[188] Kenneth K. Tanaka 前揭書，p. 94. 詳細論述見該書第6章，pp. 93~107.

[189] 參見：吉津宜英〈大乘義章の成立と淨影寺慧遠の思想〉，《三藏》卷165，1978年。

[190] 陳寅恪前揭書，頁161。

[191] 湯用彤前揭書，頁839。

[192] 唐釋道宣《續高僧傳》卷8〈曇延傳〉，《高僧傳合集》頁168中。

[193] 同上。

[194] 參：唐·法藏《大乘起信論義記》卷1，《大正藏》冊44，頁243中。

[195] 《大乘義章》卷1，《大正藏》冊44，頁483中。

[196] 參：隋·慧遠《大乘義章》卷3「八識義」，《大正藏》冊44，頁524中~540中。