

## 從法顯生平管窺晉宋之際中國佛教 戒律的實踐與流傳

張雪松

中國人民大學

**摘要：**法顯幼年受沙彌戒，但受戒後並不住廟，家人讓法顯受沙彌戒的目的祇是為了防止其夭折，而非意令其出家，東晉這一宗教習俗值得我們關注。（2）法顯成年受具足戒後，感嘆戒律殘缺，是否得戒恐系法顯西行求法、廣搜戒律的重要原因之一；如此，法顯應該是受具足戒後不久壯年開始籌措西行，而不可能是等到六十餘歲的晚年同一批年紀相仿的同學一同西行。現今判定法顯是晚年西行的依據，主要是根據其卒年和世壽逆推；但法顯的世壽及何時卒於荊州辛寺似有討論的餘地。（3）法顯在沒有將其攜回的經典全部翻譯完成的情況下，就急於離開首都建康前往荊州辛寺，應與當時辛寺有一批北方持鳩摩羅什新譯《十誦律》的僧人南下住錫該寺有直接關係，而法顯前往荊州辛寺又將其在建康新譯《摩訶僧祇律》帶去荊州。荊州是南北彙通之地，法顯晚年定居辛寺，對於南北戒律交流，北朝中前期流行《摩訶僧祇律》，南朝流行《十誦律》，都有重要的奠基性意義。

**關鍵詞：**法顯、戒律、《摩訶僧祇律》、《十誦律》

## 一、從四世紀開始受沙彌戒被認為具有防止幼兒夭折的功能

大約在四世紀上半葉，中國北方已經出現將幼兒寄名在佛教寺院中以求得保佑的宗教習俗，例如《高僧傳·佛圖澄傳》：

石虎有子名斌，後勒愛之甚重，忽暴病而亡。已涉二日，勒曰：“朕聞號太子死，扁鵲能生。大和上，國之神人，可急往告，必能致福。”澄乃取楊枝咒之，須臾能起，有頃平復。由是勒諸稚子，多在佛寺中養之。每至四月八日，勒躬自詣寺灌佛，為兒發願。<sup>1</sup>

《晉書·佛圖澄傳》亦承襲此記載，稍有縮略：

勒愛子斌暴病死，將殯，勒歎曰：“朕聞號太子死，扁鵲能生之，今可得效乎？”乃令告澄。澄取楊枝沾水，灑而咒之。就執斌手曰：“可起矣！”因此遂蘇，有頃，平復。自是勒諸子多在澄寺中養之。<sup>2</sup>

石斌乃石虎之子，卒於349年，史有明文。《晉書·佛圖澄傳》謂石斌為石勒愛子，實謬。當從《高僧傳·佛圖澄傳》“石虎有子名斌”。

石勒與石虎關係頗為複雜，“石勒字世龍……父周曷朱”，“石季龍（石虎），勒之從子也……勒父朱幼而子季龍，故或稱勒弟焉”。<sup>3</sup>石勒年長石虎二十一歲，如果石虎是石勒的“從子”，則兩人為叔侄關係，如此石勒愛石斌則是愛其孫子一輩的子弟；但按照《晉書》的記載，石虎幼年又被石勒之父周曷朱收為子，這樣石虎

<sup>1</sup> 《高僧傳》，釋慧皎撰，湯用彤點校，北京：中華書局，1992年，第348頁。

<sup>2</sup> 《晉書》，房玄齡等撰，北京：中華書局，1974年，第8冊，第2487頁。

<sup>3</sup> 同上，第2707、2761頁。

就是石勒的弟弟，而且石勒、石虎，又稱石世龍、石季龍，顯然是兄弟關係，石虎稱“季”（孟仲叔季之季）為小弟。又《資治通鑒》卷八十六：“初，上黨武鄉羯人石勒，有膽力，善騎射。並州大饑，建威將軍閻粹說東嬴公騰執諸胡於山東，賣充軍實。勒亦被掠，賣為荏平人師懽奴，懽奇其狀貌而免之。懽家鄰於馬牧，勒乃與牧帥汲桑結壯士為群盜。及公師籛起，桑與勒帥數百騎赴之。桑始命勒以石為姓，勒為名。”<sup>4</sup>可知石勒開始以石為姓，是他被掠賣與師懽，又被師懽放免，繼而為盜之後，石世龍、石季龍這些稱呼的出現，當在此時或稍後。又據《晉書·石勒載記》，石勒被掠“時年二十餘”<sup>5</sup>，即石虎出生之時。因此石虎的幼年時，石勒被掠，石勒、石虎兩人是失散的。但尤其值得注意的是，石虎的青少年是跟石勒之母生活在一起的，《晉書·石季龍載記》：“永興中，與勒相失。後劉琨送勒母王及季龍於葛陂，時年十七矣。”<sup>6</sup>當時石勒意圖殺掉石虎，也是得到石勒母親的保護：“快牛為犢子時，多能破車，汝當小忍之。”<sup>7</sup>

由以上種種跡象似乎可以推測，石勒成年時，其父周曷朱已死，其母或下嫁給了石虎之父寇覓，故在這個意義上（而非“勒父朱幼而子季龍”）石勒與石虎成為了異父同母的兄弟。這樣石勒死，石虎廢黜石勒所立太子石弘而代子，則屬兄終弟及。十六國、北朝時期的皇位繼承，父死子繼還是兄終弟及，鬥爭十分激烈；加之後世史書遮蔽太后下嫁之“醜”，故很多兄弟關係亦晦暗不清。石勒、石虎的同母兄弟關係，恐由於上述原因亦被隱秘。類似的情況在當

<sup>4</sup> 《資治通鑒》，司馬光編著，胡三省音注，北京：中華書局，1976年，第2709-2710頁。

<sup>5</sup> 《晉書》（前揭），第9冊，第2708頁。

<sup>6</sup> 同上，第2761頁。

<sup>7</sup> 同上，第2761頁。

時的歷史中可能所在多有，例如李憑教授在研究北魏清河王政變中，考證出拓跋烈為道武帝的同母弟。<sup>8</sup>

《晉書》這段記載將石虎改為石勒，既遮蔽石勒、石虎的兄弟關係，而且出現了石斌為石勒子這樣嚴重的錯誤記載。如果石勒、石虎為同母弟，則石虎之子石斌與石勒的“諸稚子”即為同輩，屬兄弟關係，故按《高僧傳》記載，石斌被佛圖澄治癒，“勒諸稚子”也被送到寺院寄養，這樣便可順理成章，亦可佐證石勒、石虎的兄弟關係，旁證石勒母下嫁石虎父的史實。

《高僧傳·法顯傳》：

釋法顯，姓龔，平陽武陽人。有三兄，並髻齷而亡。父恐禍及顯，三歲便度為沙彌。居家數年，病篤欲死，因以送還寺，信宿，便差。不肯復歸，其母欲見之不能得，後為立小屋於門外，以擬去來。十歲遭父憂，叔父以其母寡獨不立，逼使還俗，顯曰：“本不以有父而出家也，正欲遠塵離俗，故入道耳。”叔父善其言，乃止。傾之，母喪。至性過人。葬事畢，仍即還寺。<sup>9</sup>

僧祐《出三藏記集》記載與《高僧傳》通行本類似：

釋法顯，本姓龔，平陽武陽人。顯有三兄，並髻齷而亡。其父懼禍及之，三歲便度為沙彌。居家數年，病篤欲死，因送還寺，信宿便差。不復肯歸，母欲見之不能得，為立小屋於門外，以擬去來。十歲遭父憂，叔父以其母寡獨不立，

<sup>8</sup> 李憑《北魏平城時代》（第三版），上海：上海古籍出版社，2014年，第98-112頁。

<sup>9</sup> 《高僧傳》（前揭），第87頁。

逼使還俗。顯曰：“本不以有父而出家也。正欲遠塵離俗，故入道耳。”叔父善其言，乃止。頃之母喪，至性過人。葬事既畢，仍即還寺。<sup>10</sup>

“至性過人”語出嵇康《與山巨源絕交書》：“至性過人，與物無傷”，形容人性淳厚。《法顯傳》“至性過人”前後應該原有文字，否則語義不連貫。《高僧傳》這部分記載（包括不甚通順的地方）應該直接承繼《出三藏記集》的相關記載。

石虎之子石斌被佛圖澄治癒後，石斌的伯父石勒將自己的幼子多送在佛寺中撫養；法顯三位兄長幼年夭折後，法顯的父親把法顯送到寺院中受沙彌戒。這些例子都說明，在四世紀中國北方已經開始出現將幼兒寄送佛教寺院，度為沙彌而保命的宗教習俗。後趙政權石氏將其子弟寄養在寺院中，可能也被度為沙彌。

《高僧傳·佛圖澄傳》：

時太子石邃有二子在襄國，澄語邃曰：“小阿彌比當得疾，可往迎之。”邃即馳信往視，果已得病。大醫殷騰及外國道士自言能治，澄告弟子法雅曰：“正使聖人復出，不愈此病，況此等乎！”後三日果死。<sup>11</sup>

又《晉書·佛圖澄傳》亦承襲此記載，唯佛圖澄弟子竺法雅誤為“法牙”：

季龍太子邃有二子，在襄國，澄語邃曰：“小阿彌比當得疾，可往看之。”邃即馳信往視，果已得疾。太醫殷

<sup>10</sup> 《出三藏記集》，釋僧祐撰，蘇晉仁等點校，北京：中華書局，1995年，第573頁。

<sup>11</sup> 《高僧傳》（前揭），第349頁。

騰及外國道士自言能療之，澄告弟子法牙曰：“正使聖人復出，不愈此疾，況此等乎！”後三日果死。<sup>12</sup>

石邃的小兒子被稱為“小阿彌”，“阿彌”或為其小兒子的名字，這就如同東晉王璿少年時被稱為“小阿彌”，《高僧傳·僧伽提婆傳》：

提婆既至，珣即延請。仍於其舍講《阿毗曇》，名僧畢集。提婆宗致既精，詞旨明析，振發義理，眾咸悅悟。時王彌亦在座聽，後於別屋自講，珣問法網道人：“阿彌所得云何？”答曰：“大略全是，小未精覈耳。”<sup>13</sup>

《出三藏記集·僧伽提婆傳》與此稍異：

提婆至止，珣即延請。仍於其舍講《阿毗曇》，名僧畢集，提婆宗致既精，辭旨明析，振發義奧，眾咸悅悟。時王珣、僧彌亦在聽坐，後於別屋自講。珣問法網道人：“僧彌所得云何？”答曰：“大略全是，小未精覈耳。”<sup>14</sup>

王珣之弟王璿，小字僧彌，《高僧傳》誤為僧彌。《晉書·王璿傳》：

璿字季琰。少有才藝，善行書，名出珣右。時人為之語曰：“法護非不佳，僧彌難為兄。”僧彌，璿小字也。時有外國沙門，名提婆，妙解法理，為珣兄弟講《毗曇經》。璿時尚幼，講未半，便云已解，即於別室與沙門法網等數人自講。法網歎曰：“大義皆是，但小未精耳。”<sup>15</sup>

<sup>12</sup> 《晉書》（前揭），第8冊，第2488頁。

<sup>13</sup> 《高僧傳》（前揭），第38頁。

<sup>14</sup> 《出三藏記集》（前揭），第525頁。

<sup>15</sup> 《晉書》（前揭），第6冊，第1758頁。

王珣小字“法護”，<sup>16</sup>其弟王璿小字“僧彌”，似都有求佛法僧三寶保護之意。《高僧傳·僧伽提婆傳》中又將王璿昵稱為“阿彌”。《高僧傳·佛圖澄傳》中，石邃有二子，似為大、小“阿彌”，二子恐不能皆以“阿彌”為名。若另出一解，“阿彌”或為“沙彌”，即石邃二子皆度為沙彌，以求不早逝。不過，即便石邃將小兒子度為沙彌，亦未能躲過夭折的命運。佛圖澄對竺法雅說：“正使聖人復出，不愈此病”，此“聖人”當指佛陀，即佛陀亦不能救。

另外，值得注意的是依《高僧傳·法顯傳》的記載，法顯三歲被度為沙彌，並不住在佛教寺廟中，祇是因為病篤，纔被送進寺中，病情好轉後又在寺外別立“小屋”，“以擬去來”。也就是說，幼兒並非祇有寄養在寺中纔能消災去病，單單受沙彌戒，被度為沙彌這個宗教行為本身就具有了保護作用，不必一定在寺中集中。由此，可以看出，至遲在四世紀中後期，中國北方的佛教實踐活動中，受沙彌戒被視為對幼兒有保護作用，能夠防止其夭折。以消災保命為目的而受沙彌戒的幼兒，不一定非要寄養在佛教寺院中，將來更未必一定出家為僧。法顯雖然在三歲時被度為沙彌，但經過病情反復，父母相繼過世，以及自己的一再堅持，法顯纔最終在十餘歲的時候正式出家。

## 二、法顯的生卒年與西行求律時的歲數

按照傳統說法，中國佛教僧侶是自唐代禪宗祖師百丈創立“一日不作，一日不食”的清規之後纔開始在田地裡幹活的；法顯出家後，

<sup>16</sup> 同上，第 1757 頁。

一開始是在田地裡幹活的，《出三藏記集·法顯傳》：

嘗與同學數十人於田中刈稻，時有饑賊欲奪其穀，諸沙彌悉奔走，唯顯獨留。語賊曰：“若欲須穀，隨意所取。但君等昔不布施，故此生饑貧，今復奪人，恐來世彌甚。貧道預為君憂，故相語耳！”言訖即還。賊棄穀而去。眾僧數百人，莫不嘆服。<sup>17</sup>

魏晉南北朝時期，僧人在田地裡勞作的記載並不罕見，再如道安早年也曾在田地裡幹活，《出三藏記集·道安傳》：

年十二出家，神性聰敏，而形貌至陋，不為師之所重。驅使田舍，至於三年，執勤就勞，曾無怨色。篤性精進，齋戒無闕，數歲之後，方啟師求經。師與《辯意經》一卷，可五千餘言。安齋經入田，因息尋覽。暮歸，以經還師，復求餘經。師曰：“昨經不讀，今復求耶！”對曰：“即已闇誦。”師雖異之，而未信也。復與《成具光明經》一卷，可減萬言，齋之如初，暮復還師。師執經覆之，不差一字。師大驚嗟，敬而異之。後為受具戒，恣其遊方。<sup>18</sup>

道安十二歲開始在田地裡勞作三年，纔開始學經，一開始學經也是在田間地頭勞作之餘。但須注意的是，道安是在受具足戒之前在田地裡幹活；法顯也是在“二十受大戒”之前在田地裡幹活。也就是說，在四世紀時中國佛教的戒律實踐中，受沙彌戒後，沙彌是可以在田地裡幹活的；而受具足戒後，僧人則應該不能在田地裡幹

<sup>17</sup> 《出三藏記集》（前揭），第 573 頁。

<sup>18</sup> 同上，第 561 頁。

活，否則有犯戒之虞。

《出三藏記集·法顯傳》：

二十受大戒，志行明潔，儀軌整肅。常慨經律舛闕，誓志尋求。以晉隆安三年，與同學慧景、道整、慧應、慧暉等發自長安，西度沙河。<sup>19</sup>

《高僧傳·法顯傳》無“二十”歲的記載：

及受大戒，志行明敏，儀軌整肅。常慨經律舛闕，誓志尋求。以晉隆安三年，與同學慧景、道整、慧應、慧暉等，發自長安，西渡流沙。<sup>20</sup>

又《法顯傳（佛國記）》自云：

法顯昔在長安，慨律藏殘缺，於是遂以弘始元年歲在己亥，與慧景、道整、慧應、慧暉等同契，至天竺尋求戒律。<sup>21</sup>

法顯在隆安三年（399）西行是比較明確的，但當時法顯西行的歲數尚不明確。陳垣先生在《釋氏疑年錄》中說：

江陵辛寺法顯（平陽武陽龔氏。）宋景平元年（423）以前卒。傳記無卒年，惟《出三藏記集》三《沙彌塞律序錄》云：“法顯以晉義熙十二年還都，眾經多譯，唯《沙彌塞》一部未及譯而亡，至宋景平元年佛大什出之。”梁《僧傳》三《佛馱什傳》同，是法顯卒於宋景平元年以前也。又，

<sup>19</sup> 同上，第573-574頁。

<sup>20</sup> 《高僧傳》（前揭），第87-88頁。

<sup>21</sup> 《法顯傳校註》，法顯撰，章巽校註，北京：中華書局，2008年，第2頁。

法顯年歲，《出三藏記集》十五作八十二，《梁僧傳》三作八十六，似皆不可據。《出三藏記集》云：“法顯二十受大戒，以晉隆安三年發長安。”是法顯出游時不過二十餘，經十六年還都，不過四十，譯經數年，不過四十五六。《梁僧傳》於“受大戒”上刪“二十”兩字，出遊年歲不明。<sup>22</sup>

按照陳垣先生上述觀點，佛馱什在宋景平元年（423）七月到達揚州準備翻譯法顯帶回的《五分律》時，法顯已經去世。《出三藏記集》記載法顯世壽八十二歲，梁《高僧傳》大體沿襲《出三藏記集》的說法，並略修訂為八十六歲。如此則法顯西行時已盡六旬，頗與常理不合。故陳垣先生依據僧傳上下文意，疑法顯於399年二十歲受大戒不久後便西行求法，此說值得參考，法顯西行同行的同學很多，似為壯年出行，恐非老年。如果法顯為壯年出行，則其生年應為380年之前，世壽四五十歲或再大一些。

但陳垣先生對法顯世壽四五十歲的推測，並沒有任何文獻依據，難以令人確信。而且陳垣先生推斷法顯卒於423年的依據，似也有商榷的餘地。《出三藏記集》卷三：

法顯以晉義熙二年還都，歲在壽星，眾經多譯，唯《彌沙塞》一部未及譯出而亡。到宋景平元年七月，有罽賓律師佛大什來至京都。其年冬十一月，琅琊王練、比丘釋慧嚴、竺道生於龍光寺請外國沙門佛大什出之。時佛大什手執胡文，于闐沙門智勝為譯，至明年十二月都訖。<sup>23</sup>

此處“未及譯出而亡”的“亡”是指法顯亡故，還是指《沙

<sup>22</sup> 陳垣《釋氏疑年錄》，北京：中華書局，1964年，第9頁。

<sup>23</sup> 《出三藏記集》（前揭），第120頁。

彌塞律》（即《五分律》）沒有被譯出而亡佚，似有兩解。如果作亡佚解釋，則佛大什“出之”的“出”是誦出而非譯出，即道生等人請佛大什重新誦出《沙彌塞律》，確定胡本。佛大什是罽賓律師，“少受業於彌沙塞部僧，專精律品”，<sup>24</sup>其能夠誦出律本，應該是合情合理的。因為真正擔任翻譯工作的是于闐沙門智勝，而非佛大什，如果不是法顯帶來的《沙彌塞律》未及譯出而亡佚的話，而是猶存胡本的話，那麼佛大什“出”《沙彌塞律》，既不是“誦出”也不是“譯出”，則不可解。

前引《出三藏記集》卷三這段話，應該是現存其他文獻相關記載的源頭，或用陳垣先生的術語來說，是“史源”。《出三藏記集·道生傳》：

初沙門法顯於師子國得《彌沙塞律》梵本，未及譯出而亡。生以宋景平元年十一月，於龍光寺請罽賓律師佛大什執梵文，于闐沙門智勝為譯。此律照明，蓋生之功也。<sup>25</sup>

《出三藏記集·道生傳》上述記載基本沿襲了其在卷三的敘述，未做大的改動。而慧皎《高僧傳》在道生傳中刪除了相關論述，而將其移入了佛馱什（佛大什）傳記（《出三藏記集》中未給佛大什立傳）中：

先沙門法顯，於師子國得《彌沙塞律》梵本，未被翻譯，而法顯遷化。京邑諸僧聞什既善此學，於是請令出焉。以其年冬十一月集于龍光寺，譯為三十四卷，稱為《五分律》。什執梵文，於闐沙門智勝為譯，龍光道生、東安慧

<sup>24</sup> 《高僧傳》（前揭），第96頁。

<sup>25</sup> 《出三藏記集》（前揭），第572頁。

嚴共執筆參正，宋侍中琅琊王練為檀越，至明年四月方竟。仍於大部抄出戒心及羯磨文等。並行於世。什後不知所終。<sup>26</sup>

慧皎《高僧傳》轉述上述文字時，做了一些改動，將《出三藏記集》中的“胡本”改為“梵本”，將“亡”改為“遷化”。但慧皎《高僧傳》的這些變動是否有依據，恐尚有疑異。“亡”改為“遷化”，即將“亡”理解為法顯之死，這直接影響到陳垣先生將法顯的卒年下限定位在劉宋景平元年（423年）。

但如前文所述，“亡”理解為法顯帶回的《彌沙塞律》未及翻譯而亡佚恐更為合理，從而更容易理解佛大什“出”律的作用；而且將法顯卒年下限定在423年，法顯又頗長壽，享年八十餘歲，則399年法顯從長安西行時已經六十歲上下，頗不合情理。

筆者認為，法顯在423年之後仍然在世，尚有一些旁證。《高僧傳·法顯傳》記載法顯回國後：

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》、《雜阿毗曇心》垂百餘萬言。<sup>27</sup>

《出三藏記集·法顯傳》的相關記載是：

遂南造京師，就外國禪師佛馱跋陀羅，於道場寺譯出六卷《泥洹》《摩訶僧祇律》《方等泥洹經》，《經》《雜阿毗曇心》未及譯者，垂有百萬言。<sup>28</sup>

又據《出三藏記集》卷二：

<sup>26</sup> 《高僧傳》（前揭），第96頁。

<sup>27</sup> 同上，第90頁。

<sup>28</sup> 《出三藏記集》（前揭），第576頁。

《大般泥洹經》六卷（晉義熙十三年十一月一日，道場寺譯。）

《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。）

《雜阿毗曇心》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游西域，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。<sup>29</sup>

《出三藏記集》的現代標點者，可能是有鑒於上述記載，特別是《經》未譯出的記載，故在標點《出三藏記集·法顯傳》時在“《方等泥洹經》”與“《經》”加了逗號而非頓號，也就是認為“《泥洹》、《摩訶僧祇律》、《方等泥洹經》”譯出，而“《經》《雜阿毗曇心》”則列入未及譯出的百萬言。然而就字面意思來說，“於

<sup>29</sup> 《出三藏記集》（前揭），第54-55頁。

道場寺譯出六卷《泥洹》、《摩訶僧祇律》《方等泥洹經》，《經》《雜阿毗曇心》未及譯者，垂有百萬言”這種標點十分怪異，對於並不自帶句讀的古文來說，如果原作者要表達這個意思，幾乎不可能採取這樣的語句來表達。筆者認為，比較合理的標點應該是：“於道場寺譯出六卷《泥洹》《摩訶僧祇律》《方等泥洹經》《經》《雜阿毗曇心》。未及譯者，垂有百萬言”。

前引《出三藏記集》卷二那段關於法顯譯經的記錄非常古老，並沒有體現 423 年之後的情況，應為 423 年《彌沙塞律》已經譯出，而《出三藏記集》卷二卻說“未得譯出”。而相對來說《出三藏記集·法顯傳》可能反應了更晚近的情況，即在法顯在世時，已經見到《經》、《雜阿毗曇心》的譯出。

據《出三藏記集》卷二，“未詳作者”的《雜阿毗曇心序》：

於宋元嘉三年，徐州刺史太原王仲德請外國沙門伊葉波羅於彭城出之。《擇品》之半及《論品》一品，有緣事起，不得出竟。至元嘉八年，復有天竺法師名求那跋摩，得斯陀舍道，善練茲經，來遊揚都，更從校定，諮詳大義。余不以聞短，廁在二集之末，輒記所聞，以訓章句，庶於覽者，有過半之益耳。<sup>30</sup>

又同卷“焦鏡法師”的《後出雜心序》：

於宋元嘉十一年甲戌之歲，有外國沙門名曰三藏，觀化遊此。其人先於大國綜習斯經，於是眾僧請令出之。即以其年九月，於宋都長干寺集諸學士，法師雲公譯語，法

<sup>30</sup> 《出三藏記集》（前揭），第 384-385 頁。

師觀公筆受。考校治定，周年乃訖。鏡以不才，謬預聽末，雖思不及玄，而時有淺解。今謹率所聞，以示後生，至於折中，以俟明哲。於會稽始寧山徐支江精舍撰訖。<sup>31</sup>

由此，可以斷定《雜阿毗曇心》是元嘉十一年（434）譯出的，而翻譯所據的梵本並非是由法顯帶回的，而是由元嘉八年（431）年來華的求那跋摩三藏最終誦完的。《出三藏記集·求那跋摩傳》亦是此說法：“初，元嘉三年，徐州刺史王仲德於彭城請外國沙門伊葉波羅譯出《雜心》，至《擇品》未竟，而緣礙遂輟。至是乃更請跋摩於寺重更校定，正其文旨。”<sup>32</sup>《高僧傳·求那跋摩傳》記載基本與此相同：“初元嘉三年，徐州刺史王仲德於彭城請外國伊葉波羅譯出《雜心》。至《擇品》而緣礙，遂輟。至是更請跋摩譯出後品，足成十三卷。”<sup>33</sup>又《後出雜心序》的作者“焦鏡法師”應為僧鏡，《高僧傳·僧鏡傳》記載他著有“《毗曇玄論》，區別義類，有條貫焉”，<sup>34</sup>當即《後出雜心序》所說的“余不以闇短，廁在二集之末，輒記所聞，以訓章句，庶於覽者，有過半之益耳”。

總之，《雜阿毗曇心》的翻譯完成在434年，而法顯生前若見到《雜阿毗曇心》的翻譯，則應該於434年仍在世，而不可能卒於423年之前。

確如陳垣先生的判斷，法顯在二十歲受具足戒後不久出發西行比較合理，除了僧傳中前後文意的承繼關係以外，法顯受具足戒後“常慨經律舛闕”，從信仰實踐的角度來看，首先帶來的問題即如果中

<sup>31</sup> 同上，第385頁。

<sup>32</sup> 同上，第544頁。

<sup>33</sup> 《高僧傳》（前揭），第108頁。

<sup>34</sup> 《高僧傳》（前揭），第293頁。

土戒律不全，那麼法顯自己所受戒律是否如法，法顯自己是否得戒，就變成一個十分緊迫而令其焦慮的問題了，這是法顯“誓志尋求”，去印度求戒律的重要動力。與法顯同時代的智嚴便因疑已不得戒而前往印度求解，《出三藏記集·智嚴傳》：

其未出家時，嘗受五戒，有所虧犯。後入道受具足，常疑不得戒，每以為懼，積年禪觀，而不能自了。遂更泛海，重到天竺，諮諸明達。值羅漢比丘，具以事問羅漢。羅漢不敢判決，乃為嚴入定，往兜率宮諮彌勒。彌勒答稱得戒。嚴大喜躍，於是步歸。<sup>35</sup>

《高僧傳·智嚴傳》記載與此相同，智嚴因對自己是否得戒有疑問，“遂更泛海，重到天竺，諮諸明達。”<sup>36</sup>法顯情況恐與此類似，在受具足戒後慨歎戒律殘缺，不久（積年或數年）後去印度求律。由此可以推測，法顯在399年時二十餘歲，那麼法顯應該出生在370年代，世壽八十餘歲，則卒於450年代。

如果法顯是370年代出生，那麼生於385年的謝靈運略晚於法顯，按照鐘嶸《詩品》卷一《宋臨川太守謝靈運》的記載：“其家以子孫難得，送靈運於杜治養之，十五方還都，故名‘客兒’。”<sup>37</sup>與法顯受沙彌戒同時略晚，道教徒眾也有為求長命，將幼兒送去祭酒治所養到成年的宗教習俗。

<sup>35</sup> 《出三藏記集》（前揭），第577頁。

<sup>36</sup> 《高僧傳》（前揭），第100頁。

<sup>37</sup> 《四庫全書》第1478冊，上海：上海古籍出版社，1987年，第193頁。

### 三、辛寺與法顯的晚年傳律活動

按照《出三藏記集》和《高僧傳》等相關記載，法顯最終是卒於荊州辛寺。荊州辛寺也常寫為“新寺”，筆者所見關於該寺最早的文獻記載見於四世紀末，約寫於太初八年（395）六月至十三年（400）七月的西秦《佛說摩訶剎頭經》譯記（敦煌文獻）：“右西秦太初年，乞伏氏都瑩川，沙門聖堅於江陵辛寺譯。庾爽筆。”<sup>38</sup>

如果法顯是卒於450年代，則法顯是卒於譙王叛亂或稍早。譙王在五世紀中葉是荊州辛寺最大的施主，譙王即南譙王劉義宣，《宋書》有傳。《出三藏記集·求那跋陀羅傳》：

後譙王鎮荊州，請與俱行，安止辛寺，更創殿房。即於辛寺出《無憂王》、《過去現在因果》及一卷《無量壽》、一卷《泥洹》、《央掘魔》、《相續解脫》、《波羅蜜了義》、《第一義五相略》、《八吉祥》等諸經，凡一百餘卷。<sup>39</sup>

《高僧傳·求那跋陀羅傳》的相關記載與此基本相同，<sup>40</sup>又《名僧傳抄》：

先自元嘉二十三年，譙王鎮荊洲，請與俱行，安憩辛寺，更立殿房。即於寺內，出《無憂王經》一卷、《八吉祥經》一卷、《過去現在因果》四卷、《無量壽》一卷、《泥洹》一卷，凡十三部，合七十三卷。<sup>41</sup>

<sup>38</sup> 饒宗頤主編，王素、李方著《魏晉南北朝敦煌文獻編年》，臺北：新文豐出版公司，1997年，第106-107頁。原件藏於日本京都國立博物館。

<sup>39</sup> 《出三藏記集》（前揭），第548頁。

<sup>40</sup> 《高僧傳》（前揭），第131頁。

<sup>41</sup> 《名僧傳抄》，見《卍續藏經》第1523號，第77冊，第351頁上欄第23

劉義宣鎮荊州的時間，《高僧傳》記為元嘉二十三年即446年，而《宋書·劉義宣傳》記為元嘉二十一年（444年）：“初，高祖以荊州上流形勝，地廣兵強，遺詔諸子次第居之……（元嘉）二十一年，乃以義宣都督荊、雍、益、梁、甯、南北秦七州諸軍事、車騎將軍、荊州刺史，持節、常侍如故。”<sup>42</sup> 求那跋陀羅在荊州辛寺“受供十年”，<sup>43</sup> “義宣在鎮十年，兵強財富，既首創大義，威名著天下，凡所求欲，無不必從。朝廷所下制度，意所不同者，一不遵承。”<sup>44</sup> 劉義宣於545年叛亂兵敗被殺。

劉義宣崇尚奢華，“義宣至鎮，勤自課厲，政事修理。白皙，美鬚眉，長七尺五寸，腰帶十圍，多畜嬪媵，後房千餘，尼媪數百，男女三十人。崇飾綺麗，費用殷廣。”<sup>45</sup> 劉義宣對辛寺供養當十分豐厚。後兵敗被殺，當時在辛寺的求那跋陀羅亦受牽連，在戰亂中被俘。法顯可能在這個背景下去世，或去世時間略早於此；因為辛寺在譙王叛亂中應該受到不小的衝擊，故法顯卒年及晚年事蹟記載不詳。“嘗聞法顯等躬踐佛國，乃慨然有忘身之誓”的西行求法僧人曇無竭（法勇）晚年住辛寺，情況可能與法顯類似，也是因為譙王叛亂“後不知所終”。<sup>46</sup>

此外，法顯是何時又為何離開南朝的都城建康而前往荊州辛寺的，這也是一個值得探討的問題。據法顯自撰的《法顯傳（佛國記）》，法顯回國後，原本是想回到北方長安，“法顯遠離諸師久，欲趣長

---

行至中欄第3行。

<sup>42</sup> 《宋書》，沈約著，北京：中華書局，1974年，第1798頁。

<sup>43</sup> 《高僧傳》（前揭），第133頁。

<sup>44</sup> 《宋書》（前揭），第1800頁。

<sup>45</sup> 同上，第1799頁。

<sup>46</sup> 《高僧傳》（前揭），第93-94頁。曇無竭與辛寺關係等事，《高僧傳》本傳未曾言及，但可考證出；不過因與本文無直接關係，此處不贅，筆者將另文再述。

安。但所營事重，遂便南下向都，就禪師（佛陀跋陀羅）出經律。”<sup>47</sup>而法顯南下，最初是應廬山慧遠的邀請，並應邀撰寫了《法顯傳（佛國記）》：“是歲甲寅。晉義熙十二年（416），歲在壽星，夏安居末，迎法顯道人。既至，留共冬齋。因講集之際，重問遊歷。其人恭順，言輒依實。由是先所略者，勸令詳載。顯復具敘始末。”<sup>48</sup>

可知，法顯回國後，原本打算回到長安，由於北方戰亂等原因（417年南方的劉裕收復長安，姚秦滅亡；418年關中遭赫連勃勃之亂，長安陷落，北方陷入動盪，北方僧徒四散），未能成行。法顯在420年代中前期離開建康，前往荊州，恐系仍打算北上。此外，我們知道，418年建康道場寺佛陀跋陀羅翻譯出法顯帶回國的《摩訶僧祇律》，並由此以祇洹寺為中心引發了曠日持久的踞食之爭。<sup>49</sup>而420年代中前期恰是踞食之爭的高潮。帶回《摩訶僧祇律》的法顯，無疑是這場爭議的焦點人物之一。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。法顯離開建康的時間，肯定略早於前面討論過的423年《彌沙塞律》（即《五分律》）的翻譯時間。

法顯是在他攜帶回國的許多梵本尚未翻譯的情況下，就離開建康的；法顯帶回國的梵本可能最終存在了建康，而未能帶去荊州辛寺，因此法顯在420年代中前期之後便中斷了他正在進行的翻譯事業。由於法顯帶回國尚未翻譯的梵本都留在了建康，所以前文所討論的

<sup>47</sup> 《法顯傳校註》（前揭），第150頁。

<sup>48</sup> 同上，第153頁。據此章巽先生在校註中認為廬山慧遠卒年當取《廣弘明集》卷二十三謝靈運《廬山慧遠法師誄》中說法，廬山慧遠卒於義熙十三年（417）八月六日，而非《高僧傳·廬山慧遠傳》中所說義熙十二年。（第154頁）

<sup>49</sup> 參見吉川忠夫著，王啟發譯《六朝精神史研究》，南京：江蘇人民出版社，2012年，第115-127頁；陳志遠《祇洹寺踞食論爭再考》，《中國中古史研究》第五卷，上海：中西書局，2015年，第38-54頁。

《出三藏記集》卷二中關於法顯經錄情況的記述，應該也是止於法顯離開建康前往荊州辛寺之前。

法顯對於踞食之爭，顯然沒有推動《五分律》翻譯的道生等人積極。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《十誦律》的一個中心。《高僧傳·卑摩羅叉傳》：

卑摩羅叉……以偽秦弘始八年（406年）達自關中，什以師禮敬待，又亦以遠遇欣然。及羅什棄世，又乃出遊關左，逗於壽春，止石澗寺，律眾雲聚，盛闡毗尼。羅什所譯《十誦》本，五十八卷，最後一誦，謂明受戒法，及諸成善法事，逐其義要，名為《善誦》。又後齋往石澗，開為六十一卷，最後一誦，改為《毗尼誦》，故猶二名存焉。

頃之，南適江陵，於辛寺夏坐，開講《十誦》。既通漢言，善相領納，無作妙本，大闡當時。析文求理者，其聚如林；明條知禁者，數亦殷矣。律藏大弘，又之力也。道場慧觀深括宗旨，記其所制內禁輕重，撰為二卷，送還京師。僧尼披習，競相傳寫。時聞者諺曰：“卑羅鄙語，慧觀才錄。都人繕寫，紙貴如玉。”今猶行於世，為後生法矣。<sup>50</sup>

卑摩羅叉在鳩摩羅什死後，是弘傳《十誦律》最有影響的人物，他在荊州辛寺開講《十誦律》，“大闡當時”，而且由於道場寺慧觀的傳揚，在京師建康有非常大的影響。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。

在荊州辛寺跟從卑摩羅叉學習《十誦律》而有成就的僧人為數

<sup>50</sup> 《高僧傳》（前揭），第63-64頁。

不少，《高僧傳·釋慧猷傳》：

釋慧猷，江左人。少出家，止江陵辛寺。幼而蔬食履操，至性方直。及具戒已後，專精律禁。時有西國律師卑摩羅叉，來適江陵，大弘律藏，猷從之受業。沉思積時，乃大明《十誦》，講說相續，陝西律師莫不宗之。後卒於江陵，著《十誦義疏》八卷。<sup>51</sup>

又《高僧傳·釋曇斌傳》：

釋曇斌，姓蘇，南陽人。十歲出家，事道禪為師。始住江陵新寺，聽經論，學禪道……振錫挾衣，殊邦問道。初下京師，仍往吳郡。值僧業講《十誦》，餐聽少時，悟解深入。<sup>52</sup>

《名僧傳抄》記載曇斌前往江陵辛寺的時間為元嘉二年（425），與本文推測的法顯前往江陵辛寺的時間比較接近：

本姓蘇，南陽人也（王巾云京兆人也）。年十餘出家，事沙門道禪為弟子。患腳疾，不敢下都。元嘉二年，乃往江陵，憩於辛寺，餐聽經論，兼修禪律……因下京都，值僧業律師，在吳講十誦，即往就聽，事竟還都。<sup>53</sup>

當時不少持律僧人在鳩摩羅什去世，姚秦滅亡後都南下荊州辛寺，《高僧傳·釋曇鑒傳》：“釋曇鑒……聞什公在關，杖策從學，

<sup>51</sup> 《高僧傳》（前揭），第428頁。

<sup>52</sup> 同上，第290頁。

<sup>53</sup> 《名僧傳抄》，見《卍續藏經》第1523號，第77冊，第354頁中欄第20行至下欄第3行。

什常謂鑒為一聞持人。後游方宣化，達自荊州，止江陵辛寺。年登耳順，勵行彌潔。”<sup>54</sup> 一度在姚秦的曇摩耶舍也來到辛寺，“耶舍後南遊江陵，止於辛寺大弘禪法。”<sup>55</sup> 曇摩耶舍有弟子竺法度專持小乘戒律，誹謗大乘，一度影響甚大，<sup>56</sup> 僧祐曾撰《小乘迷學竺法度造異儀記》加以批判。<sup>57</sup>

總之，荊州辛寺在鳩摩羅什死後，姚秦滅亡後，逐漸成為律學中心，特別是卑摩羅叉在辛寺弘揚《十誦律》，使得荊州辛寺在420年代成為《十誦律》首屈一指的研習中心。荊州辛寺作為《十誦律》傳習重鎮的地位，無疑對法顯是有吸引力的，對法顯前往荊州辛寺有重要的推動作用。

眾所周知，南北朝時期的中國佛教戒律，南朝主要以《十誦律》為主，北朝中前期以《摩訶僧祇律》為主，中後期以《四分律》為主。而這一基本格局是在五世紀上半葉逐漸形成的。五世紀初，《十誦律》在北方的長安翻譯完成，此後二十年《摩訶僧祇律》《五分律》相繼在南方的建康翻譯完成。《十誦律》翻譯完成不久，姚秦滅亡，北方戰亂頻仍，《十誦律》並沒有在北方得到廣泛傳習，而是由卑摩羅叉輾轉帶到荊州辛寺，並以荊州辛寺為聚點向南朝輻射，最終奠定了《十誦律》在南朝的重要地位。而在建康翻譯完成的《摩訶僧祇律》《五分律》，由於捲入踞食之爭等原因，陷入華夷之辨，對南朝佛教界廣泛接受造成了不小的制約，而這反倒為《十誦律》的南下創作了機會。

<sup>54</sup> 《高僧傳》（前揭），第273頁。

<sup>55</sup> 同上，第42頁。

<sup>56</sup> 《高僧傳·曇摩耶舍傳》以附傳的形式對竺法度有所涉及。（同上，第42-43頁）

<sup>57</sup> 《出三藏記集》（前揭），第232-233頁。

法顯帶回過的《摩訶僧祇律》雖然在南朝沒有紮根，但由於法顯在 420 年代前往荊州辛寺，當時剛剛完成漢譯的《摩訶僧祇律》應該也由此傳入荊州。荊州是南北匯通之地，辛寺又是當時的律學重鎮，這對於《摩訶僧祇律》向外傳播，特別是在北方地區的流通，提供了很好的條件。而且就在法顯前往荊州辛寺約二十年後，在中國北方爆發了北魏太武帝大規模的滅佛運動，在滅佛運動之後，急需恢復僧人戒律，這就為《摩訶僧祇律》在北朝中前期佔據絕對優勢地位，提供了一個絕佳的機會。《高僧傳·志道傳》：

先時魏虜滅佛法，後世嗣興，而戒授多闕。道既誓志弘通，不憚艱苦，乃攜同契十有餘人，往至虎牢。集洛、秦、雍、淮、豫五州道士，會於引水寺。講律明戒，更申受法。偽國僧禁獲全，道之力也。<sup>58</sup>

北魏太武帝滅佛後，志道在北方主持的這次大規模“講律明戒，更申受法”活動，復興戒律，應當最終奠定了《摩訶僧祇律》在北朝中前期的地位。北齊初年撰寫的《魏書·釋老志》：

沙門法顯，慨律藏不具，自長安遊天竺。歷三十餘國，隨有經律之處，學其書語，譯而寫之……其所得律，通譯未能盡正。至江南，更與天竺禪師跋陀羅辯定之，謂之《僧祇律》，大備於前，為今沙門所持受。<sup>59</sup>

《摩訶僧祇律》“為今沙門所持受”應該反映的是北魏至北齊初年的情況。總之，《摩訶僧祇律》傳入中國並在北朝中前期具有

<sup>58</sup> 《高僧傳》（前揭），第 435 頁。

<sup>59</sup> 塚本善隆著，林保堯譯《魏書釋老志研究》，新竹：覺風佛教藝術文化基金會，2008 年，第 105 頁。

重大影響，與法顯對《摩訶僧祇律》的弘傳是有直接關係的。

#### 四、結論

本文對法顯生平的討論有不少屬於推測性質，但筆者認為有兩點大體可以確定，（一）399年法顯從長安出發前往印度南亞等地搜尋戒律，是在其受具足戒不久，大約二十多歲的青壯年時代；（二）法顯是在423年《五分律》在建康翻譯完成之前就已經前往荊州辛寺了。

上述（一）（二）現有各種文獻史料基本都不違背或能匯通。《出三藏集記》和《高僧傳》都是按照（一）法顯受具足戒後即慨歎戒律殘缺、因而從長安出發求取戒律的模式加以敘述的。即便是依據《高僧傳》等文獻，認為法顯在423年之前已經“遷化”，也說明（二）法顯在423年之前肯定就動身前往荊州辛寺。那麼無論法顯是世壽八十多歲，還是陳垣先生懷疑的四五十歲（《出三藏記集·法顯傳》中“春秋八十有六”的“八”可能原本是“春秋四十有六”，“四”字在傳抄過程中由於“四”字外框墨蹟暗淡等原因誤為“八”，而後這一錯誤又影響到《高僧傳》的編寫——這一可能也是存在的），只不過是法顯在荊州辛寺待得時間短一些或長久一點而已。

由以上（一）（二）兩點，可以得出以下三點結論：

首先，法顯出生於370年代，在這一時期，中國北方已經出現了為防止幼兒夭折而受沙彌戒的宗教實踐，為此原因受沙彌戒的幼兒將來並非為了出家，受沙彌戒後也不住在佛教寺院中。

其次，420年劉裕稱帝，劉宋王朝建立，420年代初，法顯大約在四十餘歲時，從劉宋首都建康北上荊州辛寺，其北上的原因一則是可以躲避因其攜回並參與翻譯的《摩訶僧祇律》在建康佛教界引

起的踞食之爭，二則是可以藉以完成其回到北方故土的夙願，三則是辛寺作為當時律學的中心，特別是《十誦律》的弘傳中心，對法顯是有吸引力的。所以法顯在其攜回的梵本經律沒有完全翻譯完成的情況下，就毅然離開了建康。

最後，法顯在 420 年代初來到辛寺，接觸到了原本在北方長安鳩摩羅什僧團南下荊州辛寺帶來的《十誦律》及其律學思想，同時法顯應該也將在南方建康新近翻譯的《摩訶僧祇律》及其律學思想傳播到了荊州辛寺。荊州辛寺遂成為當時南北律學思潮激蕩交會之地。如果法顯世壽四五十歲（例如春秋四十有六）則是法顯未及北上長安回到故土，便亡故了；如果法顯世壽八十多歲，則是法顯決定長期在荊州定居，在辛寺居住了很長時間。

綜上所述：（一）法顯幼年受沙彌戒，但受戒後並不住廟，家人讓法顯受沙彌戒的目的祇是為了防止其夭折，而非意令其出家，東晉這一宗教習俗值得我們關注；（二）法顯成年受具足戒後，感歎戒律殘缺，是否得戒恐系法顯西行求法、廣搜戒律的重要原因之一；如此，法顯應該是受具足戒後不久壯年開始籌措西行，而不可能是等到六十餘歲的晚年同一批年紀相仿的同學一同西行。現今判定法顯是晚年西行的依據，主要是根據其卒年和世壽逆推；但法顯的世壽及何時卒於荊州辛寺似有討論的餘地；（三）法顯在沒有將其攜回的經典全部翻譯完成的情況下，就急於離開首都建康前往荊州辛寺，應與當時辛寺有一批北方持鳩摩羅什新譯《十誦律》的僧人南下住錫該寺有直接關係，而法顯前往荊州辛寺又將其在建康新譯《摩訶僧祇律》帶去荊州。荊州是南北匯通之地，法顯晚年定居辛寺，對於南北戒律交流，北朝中前期流行《摩訶僧祇律》，南朝流行《十誦律》，都有重要的奠基性意義。

## 參考文獻

### 原始文獻

- 《出三藏記集》十五卷，釋僧祐（445–518）撰，蘇晉仁等點校，北京：中華書局，1995年。
- 《四庫全書》七萬九千三百三十七卷，紀昀（1724–1805）等編撰，上海：上海古籍出版社，1987年。
- 《名僧傳抄》一卷，〔日〕宗性（1202–1278），見《卍續藏經》第1523號，第77冊。
- 《宋書》一百卷，沈約（441–513）著，北京：中華書局，1974年。
- 《晉書》一百三十卷，房玄齡（579–648）等撰，第八冊，北京：中華書局，1974年。
- 《高僧傳》十四卷，釋慧皎（497–554）撰，湯用彤點校，北京：中華書局，1992年。
- 《資治通鑒》二百九十四卷，司馬光（1019–1086）編著，胡三省（1230–1302）音注，北京：中華書局，1976年。

### 東亞語研究

- 吉川忠夫著，王啟發譯《六朝精神史研究》，南京：江蘇人民出版社，2012年。
- 李憑《北魏平城時代》，上海：上海古籍出版社，2014年（第三版）。
- 法顯（338–423）撰，章巽校註《法顯傳校註》，北京：中華書局，2008年。
- 陳志遠《祇洹寺踞食論爭再考》，《中國中古史研究》第五卷，上海：中西書局，2015年。

陳垣《釋氏疑年錄》，北京：中華書局，1964年。

塚本善隆著，林保堯譯《魏書釋老志研究》，新竹：覺風佛教藝術文化基金會，2008年。

饒宗頤主編，王素、李方著《魏晉南北朝敦煌文獻編年》，臺北：新文豐出版公司，1997年。