

中古漢語佛教文獻、制度與思想研究的峰巒： 評船山徹先生的研究路徑及其新著《六朝隋唐仏教展開史》 （京都：法藏館，2019）

紀 寶

新加坡佛學院

一、知人論事：船山徹先生是誰？

2019年6月10日，日本著名印度學家、佛教學家船山徹（Tōru Funayama, 1961–）先生（以後略稱船山，以減文繁）出版了新著《六朝隋唐仏教展開史》（京都：法藏館），此書一出，即引起各國佛教學者的矚目，尤其是在漢語佛教學界。藉此良機，北京大學佛教研究中心主任、哲學系王頌教授特於9月7日召集了以“胎動與蛻變中的六朝佛教”為主題的工作坊，與會共有十多位六朝史佛教學者。王頌也於9月24日在《澎湃·上海書評》之中刊出了題名為《誰奠定了隋唐佛教的正統？》的專題書評¹。承蒙王頌不棄，9月6日即惠賜書評初稿，以供筆者參考。王頌對船山研究在日本學術傳統之中的位置作了精到的品評，其大局觀尤其讓本人獲益良多。然船山先生的佛教學術貢獻，實非一兩篇書評能盡其萬一。故在此不揣冒昧，覘附驥尾，略贅數語，徒增方家笑爾。

¹ 鏈結（2019年10月20日登錄）：

https://m.thepaper.cn/newsDetail_forward_4503635

船山現為京都大學佛教學教授，是目前日本佛教研究（尤其是印度佛教思想與六朝漢傳佛教）最為重要的學者之一。三十年來，其對印度學、佛教學學術貢獻之鉅，研究挖掘之深、範圍之廣皆足以讓人傾心注目。然其佛教研究基本未有漢譯，也未有多少學術介紹，故在漢語佛教學界其所受重視程度仍與其研究價值嚴重不符，故在此筆者先對其研究作一點簡略的介紹，以期讀者能夠更全面地了解船山的學術勛績。

船山的研究領域主要有二：一是五至十世紀印度佛教認識論與邏輯哲學；二是六朝至隋唐時期的佛教經典翻譯、僧傳、戒律傳播與解經系統等。據《六朝隋唐佛教展開史》一書的前言，我們知道作者早在京都大學就學期間就開始對中國思想史產生興趣，並轉而關注於佛教。

我們其實還可以以船山徹的論文與書籍結集情況大致將其研究生涯作一個簡單的分期。當然，從方法論上而言，我們需要加以注意的一點就是，這裡所討論的依據乃是船山發表過的文章與專著，而船山真正研究興趣發生轉移變化自然要在其發表文章的時間點之前，此處為討論方便計，故不再深究。

（一）印度因明—知識論研究期（1989-1995）

從 1989 年至 1995 年，我們大體發現船山的研究興趣主要是在上述所提到的第一個方面，即對於佛教思想，尤其是印度佛教思想之中的本體論與知識論的研究之中。在此期間他共發表了相關主題的文章七篇，其中前四篇都是關注於印度佛教哲學與因明學之中的概念分析，作者尤其關注七世紀印度因明學大師法稱（Dharmakīrti,

活躍於七世紀）及其枝脈的思想²。而在此之後，船山則明顯有著逐漸處理更大問題的方法論轉向。此一時期的文章中有五篇（包括其中最長的一篇）為英文文章³，這也體現了作者在國際化方面的持續努力。在日本當代漢傳佛教研究界，就英文寫作的能力而言，船山也算是相當突出的一位，故而很多他的論文都有日語與英語版。

此一時期，他最重要的著作為一篇長文，其題名為：《“現量無分別”（kalpanāpoḍha）研究：對寂護（Śāntarakṣita）的〈攝真如論〉（*Tattvasaṃgraha*）第1212–1263偈與蓮花戒（Kamalaśīla）〈攝真如論細疏〉（*Tattvasaṃgrahapañjikā*）中無分別現量定義的翻譯》。簡而言之，本文即是通過對寂護（725–788）著作《攝真如論》其中關於現量定義，以及寂護直傳弟子蓮花戒（740–795）對此部分注疏的直接英譯，以此來梳理佛教因明—知識論系統的發展，這篇長文

² 其中前三篇為哲學概念的討論，分別為：“Bhāva and Svabhāva in Dharmakīrti”, *Indogaku Bukkyōgaku kenkyū* (印度学仏教学研究, 1988) 36-2, pp. 970-967; 《ダルマキールティの“本質”論——bhāva と svabhāva》, 《南都仏教》1989年總第63期, 第1–43頁（此為前一英文文章的深度拓展）；與《部分と全體——インド仏教知識論における概要と後期の問題點》, 《東方學報》1990年總第62期, 第607–635頁。而第四篇則是討論了在法稱的時代之後印度因明學之中的概念“所依不成”：“On Āśrayāsiddha”, *Indogaku Bukkyōgaku kenkyū* (印度学仏教学研究, 1991) 39–2, pp. 28–34.

³ 除前注之中的第一與最後一篇之外，另三篇英文文章為“A Study of kalpanāpoḍha: A Translation of the *Tattvasaṃgraha* vv.1212 – 1263 by Śāntarakṣita and the *Tattvasaṃgrahapañjikā* by Kamalaśīla on the Definition of Direct Perception”. *Zinbun* 27 (1992), pp. 33-128; “Remarks on Religious Predominance in Kashmir; Hindu or Buddhist?” *A Study of the Nīlamata: Aspects of Hinduism in Ancient Kashmir*, ed. Y. Ikari, Kyoto: Institute for Research in Humanities, Kyoto University, 1994, pp. 367-375; 與“Arcaṭa, Śāntarakṣita, Jinendrabuddhi, and Kamalaśīla on the Aim of a Treatise (prajñāna)”. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Sudasiens* 39(1995), pp. 181-201。此時的作者還撰寫了一篇日語文章，即《8世紀ナーランダ―出身注釈家覚え書き——仏教知識論の系譜》，《日本仏教學會年報》1995年總第60期，第49–60頁。

體現了船山在此一時期深湛的梵、藏語文獻處理能力，與精細的義理分析能力⁴。

（二）戒律（菩薩戒）與六朝佛教研究期（1995-2000）

1995 年左右（正如前言，船山的學術轉向當在此之前），我們可以明顯發現，除了既有的陳那（Dinnāga，約五世紀末至六世紀初）、法稱、寂護、蓮花戒等人的思想及印度知識論的關注之外，船山的興趣點發生了有趣的位移。即大約從此時間開始，他關注起了佛教的戒律，尤其是早期菩薩戒等相關問題。此一時期最為重要的著作有兩篇長文，且皆與戒律相關。第一篇是發表於 1995 年，可能是迄今為止最為重要的關於漢傳佛教菩薩戒興起的討論⁵。在這篇長達 135 頁的長文之中（另附一頁勘誤表），作者共分三章加以討論，並附有兩個附錄。其中第一章研究了曇無讖（曇摩讖 [Dharmakṣema], 385-433?）、道進（法進，活躍於 5 世紀前半葉）等人與菩薩戒概念引介的直接關係，以及《菩薩地持經》之中的菩薩戒思想。此一大乘佛教重要的戒經乃是大本《瑜伽師地論》（*Yogācārabhūmi-śāstra*）中的別生異出；在第二章之中，船山以敦煌寫卷 P.2196《出家人受菩薩戒法卷第一》為基本材料，以其中所記載的菩薩戒思想來源與譜系為根據，來重構了南朝菩薩戒傳承的時間輪廓。此章，在我看來是此一長文的核心與研究基礎，並且，此部文獻在船山以後的研究之中會被反復利用到；在第三章之中，作者所討論的則是“齋與菩薩戒”之間的密切關係。在此部分之中，作者分別討論了八關齋的形式特點，其與菩薩戒之間的關係，尤其強調了在此之中蕭齊

⁴ 即注釋 3 引 Toru Funayama, “A Study of kalpanāpoḍha”.

⁵ 《六朝時代における菩薩戒の受容過程——劉宋・南齊期を中心に》，《東方學報》1995 年總第 67 期，第 1-135 頁。

(479-502)時竟陵王蕭子良(460-494)在其中所起到的巨大作用。對於蕭子良、南朝菩薩戒律的發展則是船山此後研究之中經常會反復強調的關鍵點，也特別值得漢語佛教界加以關注。在全文的最後，船山還有兩個重要的附錄，分別討論僧肇(384-414)與竺道生(約372-434)這兩位南朝重要的義學高僧的法身觀(頁114-7)以及對《統略淨住子淨行法門》中的第二十章“戒法攝生門第二十”的翻譯(頁117-9)。其中附錄2中對於蕭子良與《淨住子修行法門》之間的研究，很明顯在船山以後的研究中得到了很好的繼續。因為確切地說，船山的第一本專著，其實應該是2006年的《“南齊・竟陵文宣王蕭子良撰《淨住子》の訳注作成を中心とする中國六朝仏教史の基礎研究”科研報告書基盤研究》，此書並未正式出版，而是船山2003-2005年期間獲得日本科學研究基金支持之後，由2006年3月所作的學術總結報告。但無論如何，在此報告之中，船山對《淨住子統略法門》進行了非常仔細的校勘、翻譯與研究。另外，順便說一句，對於蕭子良此一重要著作進行研究的另一研究者是鹽入良道(1922-1989)先生，他早在1961年就發表了典範性的文章《文宣王蕭子良の“淨住子淨行法門”について》⁶一文，是此一領域之中的開創之作⁷。

此一時期第二篇重要文章則是發表於1998年的關於《目連問戒律中五百輕重事》的考訂⁸。在這篇長文之中，船山首先還是仔細分

⁶ 《大正大學研究紀要》通號46，第43-96頁。

⁷ 鹽入先生關於佛教懺法的博士論文(東京大學,1975),在2007年終於得以出版,即《中國仏教における懺法の成立》,東京:大正大學天台學研究室。其中關於《淨住子》一節被收入第七章《中國懺法的原初形態》(第414-515頁,此部份注釋收於第38-48頁)之中的第一節。

⁸ 《〈目連問戒律中五百輕重事〉の原形と変遷》,《東方學報》70,第203-290頁。

析了此部具足序分與流通分，但存有不少中土特定語詞的奇特經典，並且指出此部文獻，其目前存世狀態可能已經有所竄亂（頁 207–8）。接下來，船山在指出這種戒律條文的奇怪問答形式其實是在印度既有的傳統。但是，他也特別指出此部經典之中的奇特之處正是在於其中不少具體而微的問題，比如在廣律之中並無明確提到下列以及其他特殊情況：

問：“人作佛像，鼻不作孔。後人得作不？”答：“不得。”

問：“聚落中合白衣相撲，犯何事？”答：“犯突吉羅。”

我在此要強調，船山對此部律論的疑惑在古代也有。比如明高僧智旭（1599–1655）在其《閱藏知津》卷 33 中就說它“與五部律，及諸律論，俱多矛盾。”故將之列入了“疑似雜偽律”。⁹在此後，船山又詳細分析了此部文獻目前所存的五個版本系統（頁 210–6）。這五個系統其實大體也符合漢文雕版大藏經的系統劃分。具體而言，即：第一，契丹藏、高麗藏再雕本與《大正藏》本系統；第二，南方的開元寺、思溪藏、普甯藏與嘉興藏本系統；第三，開寶藏、高麗藏初雕與趙城金藏本系統；第四，日本的松尾寺、新宮寺一切經本系統；第五，北圖 7180 敦煌本。此後船山還分析了它的兩部註釋及佛教目錄學著作登錄情況（頁 216–222）、諸本之間存在的關係（頁 222–226）與敦煌本的特徵（頁 226–229）。而船山此著最為重要的則是第三章對此經本原形的考察。在此部分之中，他首先精細地分析了其開首“五篇事品”與《犯戒罪報輕重經》之間的關係（頁 230–235）。此後回答了一個重要問題，即此部文獻雖然其中具有“佛

⁹ 《嘉興大藏經》（台北：新文豐，1987 年）第 B271 號，第 32 冊，第 137 頁上欄第 18 行。

經”的形式，但到底是否是在中國撰寫。他通過此部文獻之中中國特有物色（服氣、漆器與塵尾）的研究，故認為此部文獻本來就是一位中國人向印度律師提問，後者回答的記錄，而與目連無關。但後來有人以《犯戒罪報輕重經》為模本，而使之有了一個序分，再加上了流通分，就具備了“佛經的形式”（頁 235-238）。

此後，船山還考訂唐代的律學大師道宣（596-667）對《目連問戒律中五百輕重事》也極其重視，並指出道宣曾在著作中提到《五百問事經》乃是翻譯《十誦律》的卑摩羅叉（Vimalākṣa, 337-413）的口決（口頭解說），並且也是《目連問戒律中五百輕重事》的古形。而且卑摩羅叉是在翻譯《十誦律》時回答了慧觀法師的“五百問”。而道世（?-683）也有類似的說法（頁 238-241）。此後，從其傳記之中，船山繼續考訂了卑摩羅叉此一口頭解說文獻的記載與流傳情況。特別重要的一段來自於《高僧傳》卷 2：

頃之，（卑摩羅叉）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，叉之力也。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。”¹⁰

而這也正是《五百輕重事》的雛形，其產生的年代大約是在公元 413-415 年間，地點為江陵（頁 244-247），而其宣出者，也正是此部文獻之中所提到的“卑公”（頁 253-257）。總而言之，

¹⁰ 《大正新脩大藏經》第 2059 號，第 50 冊，第 333 頁下欄第 4 行至第 12 行。

此經經過了五個階段，才慢慢發展成為今天所看到的面貌。這五個階段即為：原本時代；《五百問事經》時代；《目連問戒律中五百輕重事》時代；各種版本的成立；以及明末以後之影響衰退期（頁 265-268）。

在此一階段，船山還撰寫了另外兩篇相當重要的戒律學相關研究，以及兩篇關於蓮花戒與一篇關於法稱思想的文章，這體現了雖然此一時期作者的興趣已然慢慢轉移，但依舊保持著對第一時期舊有研究主題的關注¹¹。

（三）南朝僧傳、早期譯經史（疑偽經）、佛教實踐、制度等新領域的開發（2000-）

首先要說明一下，我之所以將船山先生的研究斷在 2000 年，主要還是因為此後要介紹的《六朝隋唐仏教展開史》一書之中所收的研究乃是起自此年，並不代表此年可以作為一個截然清晰的船山研究路徑上的分水嶺。故而，只是基於技術操作上的方便之故。以下我們將此一時期共分為五類分別加以簡單介紹。

1. 南朝僧傳研究

從此一時期起，船山開始拓展了若干全新的研究領域，首先就是對以僧祐《出三藏記集》中的傳記部分與慧皎《高僧傳》為核心

¹¹ 《疑經〈梵網經〉成立の諸問題》，《仏教史學研究》1996 年，第 39-1 頁、第 54-78 頁；《陶弘景と仏教の戒律》，吉川忠夫編《六朝道教の研究》，京都：春秋社，1998，第 353-376 頁；“Kamalaśīla’s Interpretation of ‘Non-erroneous’ in the Definition of Direct Perception and Related Problems”. *Dharmakīrti’s Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy*, ed. S. Katsura, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1999, pp. 73-99；《カマラシーラの直接知覚論における“意による認識”(mānasa)》，《哲學研究》2000 年總第 569 期，第 105-132 頁；《ダルマキールテイの六識俱起説》，收於赤松明彦編《インドの文化と論理：戸崎宏正博士古稀記念論文集》，福岡：九州大學出版會，2000 年，第 319-345 頁。

的南北朝佛教傳記研究，以及與此二者緊密相關的南朝譯經研究。這其中最早的是 2000 年對僧祐《出三藏記集》之中存有目錄的《薩婆多部師資傳》¹² 的研究¹³。在兩年之後，船山又撰寫了以僧傳之中所記錄的南朝佛教捨身行為的論文，以及此一時期佛教之中的破戒行為，此二部分的內容收入了後面將要討論的新書之中¹⁴，姑不贅。船山另一篇值得一提的文章就是他對中古佛教文獻之中經常為人提到的“長耳三藏”的考訂，他認為此人即是著名譯經僧——那連提耶舍（Narendrayaśas, 517-589）¹⁵，此一說法雖然也曾受到過學界的挑戰¹⁶，但總體而言是一個非常值得我們關注的重要議題。整個二十世紀頭十年中，船山一直在關注南朝僧傳材料的整理與研究，這種基礎性材料的扎實工作，一方面使得他在此後這一時間段之中的研究成果層出不窮，同時也產生了他與吉川忠夫在 2009-2010 年間出版的四卷本梁慧皎《高僧傳》的譯注（岩波書店）。此書可以說是到目前為止，對於慧皎《高僧傳》最為重要的兩種基本文獻研究之一，另一部不用說，還是湯用彤（1893-1964）先生的註釋本（湯先生遺作，後人整理）。

2. 早期譯經史研究

（1）譯經史理論與實踐研究

¹² 此一失傳著作的定名，本文之中主要是依照船山，另作《薩婆羅部師資記》。

¹³ 《梁の僧祐撰〈薩婆多師資伝〉と唐代仏教》，吉川忠夫編《唐代の宗教》，京都：朋友書店，2000 年，第 325-353 頁。

¹⁴ 《捨身の思想——六朝仏教史の一断面》，《東方學報》2002 年第 74 期，第 41-88 頁；《五六世紀の仏教における破戒と異端》，麥谷邦夫編《中國中世社會と宗教》，京都：道氣社，2002 年，第 39-58 頁。

¹⁵ 《長耳三蔵と〈耶舎伝〉——ナレーンドラヤシャスとの関わり》，《仏教史學研究》2014 年第 56-2 期，第 32-53 頁。

¹⁶ 櫻井唯《初唐の異國僧：長耳三蔵とその思想》，《早稻田大學大學院文學研究科紀要》2017 年第 62 期，第 898-885 頁。

由於現存中國古代最早僧傳中的最初部分就是譯經僧，再加上前面已然提到的船山對於南朝菩薩戒的重視，故而使其注意力很自然地引向了早期佛教的譯經，以及疑偽經的研究。這裡包括作者對於過去譯經理論的重大革新，即在真經與偽經的二分法之間，還留出了一個編輯經典的第三者¹⁷。到了2003年12月，在一次學術會議上，船山又以英文發表了對此問題的進一步研究，此文後來在2006年出版，即《喬裝為翻譯：印度學問僧的漢語解經敷演諸例》一文¹⁸。此文中，他舉了五個實際上是印度譯經師解經而被當作翻譯的例子，其中就包括：1）前面提到的卑摩羅叉的《目連問戒律中五百輕重事》；2）失譯的《薩婆多毗尼毗婆沙》（船山認為此部律論主體為印度譯來，但中間可能是在筆受時混入了註釋的成份，而此文獻之中經常提到的無名“律師”則有可能是竺佛念〔活躍於五世紀初〕、曇摩耶舍〔活躍於四五世紀之交〕與佛陀耶舍〔活躍於五世紀初〕中的一人）；3）過去認為是鳩摩羅什（Kumārajīva, 344-413）所譯的《坐禪三昧經》與《禪法要解》都不是翻譯，而是初到長安時他自己的闡發；4）舊題菩提流支（活躍於六世紀初）譯的《金剛仙論》之中也有明顯的漢傳佛教的特殊成份，故非梵本翻傳。而且菩提流支其實還撰寫了其他至少三部至今已失傳了的瑜伽行派著作，即《別破章》、《法界性論》與《入楞伽經疏》，從目前所存片斷則可知菩提流支對於北道地論派理論也非常熟悉；5）真諦

¹⁷ 《“漢訳”と“中國撰述”の間——漢文仏典に特有な形態をめぐって》，《仏教史學研究》2002年第45-1期，第1-28頁。《六朝仏典の翻訳と編輯に見る中國化の問題》，《東方學報》2007年第80期，第1-18頁（漢譯：《從六朝佛典的漢譯與編輯看佛教中國化問題》，方立天、末木文美士主編《東亞佛教研究》第2卷，北京：宗教文化出版社，2014年，第81-97頁。

¹⁸ “Masquerading as Translation: Examples of Chinese Lectures by Indian Scholar-Monks”. *Asia Major*, Third Series 19.1-2, 2006, pp. 39-55.

（Paramārtha, 499-569）的例子就更為複雜。一方面他的不少註疏在後世被當成是翻譯，如船山所舉的例子《隨相論》等十餘部典籍。除此之外，最大的問題還是真諦在譯經之時會將他自己的詮釋同時也摻雜其中。比如真諦就會在菩薩十地之前加上所謂的“十信”、“十解”，而後者則是中國的偽經《菩薩瓔珞本業經》之中所宣導的。另外比如真諦將菩薩十地中“歡喜地”中的“歡喜”（pramuditā）解釋為“捨自愛曰歡，生他愛名喜”都明顯是印度原語之中不可能會有的東西。所有這些研究，都使得我們對中國古代漢語譯經勘定的理論變得更加豐富。

從此時開始，一直到2013年，船山將這些相關的早期佛教譯經著作結集成書¹⁹。這包括從2007年至2011年的四篇文章²⁰，關於這部譯經專著，已經有了漢語書評²¹，故此處略去介紹。另外，值得注意的是，2015年又發表了關於北宋譯經僧天息災的專文²²，這可能體現了作者的研究範圍已然擴展到了唐代之後。

（2）真諦研究

¹⁹ 《仏典はどう漢訳されたのか——ストウラが經典になるとき》，東京：岩波書店，2013。

²⁰ 第5、6章＝《六朝仏典の翻訳と編輯に見る中國化問題》，《東方學報》2007年第80卷，第1-18頁；第7章＝《漢字文化に與えたインド系文字の影響——隋唐以前を中心に》，收於富穀至編《漢字の中國文化》，京都：昭和堂，2009年，第77-113頁；第2、3章＝《仏典漢訳史要略》，收於沖本克己等編《新アジア仏教史》，第6冊，《中國I・南北朝・仏教の東伝と受容》，東京：佼成出版社2010年，第233-277、380-383頁；第8章＝《文化接觸としての仏典漢訳——“格義”と“聖”の序論的考察》，收於田中雅一・船山徹共編《コンタクトゾーンの人文學I》，京都：晃洋書房，2011年，第47-76頁。

²¹ 陳志遠書評：船山徹《仏典はどう漢訳されたのか——ストウラが經典になるとき》，《人文宗教研究》2015年第5輯，北京：宗教文化出版社，第287-294頁。

²² 《仏典漢訳の分業體制——天息災“訳経儀式”の再検討》，新川登龜男編《仏教文明の転回と表現》，東京：勉誠出版，2015年，第80-104頁。

除了收入本書之中的一篇之外²³，要注意者此時作者還開始了關於真諦的專門研究。此事之緣起主要是因為自 2005 年 4 月起，至 2011 年 3 月止的 6 年間，船山組織了一個名為“真諦三藏及其時代”的學術研究班。在截止時間後相關參與人員就結集出版了由船山徵自己主編的《真諦三藏研究論集》一書²⁴。在此期間，船山自己所主要處理的是對於真諦翻譯（或編輯、參與創作）的著作的全面歸名與清理之工作。其中就包括他在 2005 年所作的初步研究²⁵，此篇研究的英文版²⁶，以及在前面提到的真諦研究專書之中所作的相關總結²⁷，這篇文章也被收入了下面要談到的《六朝隋唐仏教展開史》一書之中。

（3）疑偽經（特別是《梵網經》）研究

前文已及，自二十世紀九十年代中期起，船山就已然對於南朝的菩薩戒類文獻產生了研究興趣，這其中的《目連問戒律中五百輕重事》本身就不是一部正統的譯經，再加上 2000 年之後船山對於佛經翻譯的系統性研究，疑偽經就必然成為了他研究的一個重要關注點。而在此一領域之中，除了基本理論的研究之外²⁸，如前所述，

²³ 《“如是我聞”か“如是我聞一時”か——六朝隋唐の“如是我聞”解釈史への新視角》，《法鼓佛學學報》2007 年第 1 期，第 241-275 頁。

²⁴ 京都：京都大學人文科學研究所，2012。

²⁵ 《真諦三藏の著作の特徴——中印文化交渉の例として》，《関西大學東西學術研究所紀要》2005 年第 38 卷，第 97-122 頁。

²⁶ “The Work of Paramārtha: An Example of Sino-Indian Cross-Cultural Exchange”. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 31-1/2 (2008/2010), pp. 141-183.

²⁷ 前掲《真諦三藏研究論集》，第 1-86 頁。

²⁸ 這方面有他為博睿《佛教百科全書》所撰寫的詞條“中國佛教疑偽經”：“Chinese Buddhist Apocrypha”. Jonathan A. Silk et al. (eds.), *Brill’s Encyclopaedia of Buddhism*, Vol. 1: Literature and Languages, Leiden: Brill, 2015, pp. 283-291.

他就將純粹的偽經與經過編輯的經典作了區分²⁹。而船山也確實曾經通過語言分析，來探討舊題為安世高所譯的七卷本《大方便佛報恩經》根本不是漢代譯本，乃是從《六度集經》、《法句經》等多種經典中抄撮而成，撰成時間是在公元五世紀上半葉或者下半葉，地點是在中國³⁰。

但船山真正著力研究的還是對於大乘菩薩戒而言，起到了奠基性作用，並且在學界也歷來聚訟紛紜的《梵網經》。船山這方面最早的一篇文章是梳理現存全部《梵網經》的版本系統，³¹此文還是以最為基本的佛教版本學研究，在校勘了開元寺本、思溪藏本、高麗藏本、京都國博本、房山唐刻本中的《梵網經》中全部十重戒與部分四十八輕戒之後得出結論，即目前存世的《梵網經》共存兩個系統：第一，開元寺本與思溪藏本系統；第二，高麗藏本系統。並且，前者更為古老，而後者乃是七八世紀頃定型。

2011年，他又撰寫了另外一篇重要的專文，來探討兩卷本《梵網經》的撰成先後問題³²。這是南朝時期對於中國菩薩戒思想最為重要的戒經之一（另外特別重要者為《菩薩地持經》等），其下卷因為揭出十重四十八輕戒，故歷來更為古德疏釋所重，因此也有其“下卷先行撰出”的說法。這篇論文同樣對此經中的特殊詞彙用法作了精細的研究，故作出了全新的解釋：即《梵網經》並不是一部譯經（至少可以說其下卷是五世紀撰成於中國）；而且，其上下卷分

²⁹ 《經典の偽作と編輯——〈遺教三昧經〉と〈舍利弗問經〉》，《中國宗教文獻研究》，京都大學人文科學研究所編，京都：臨川書店，2007年，第83-107頁。

³⁰ 《〈大方便佛報恩經〉編纂所用引的漢譯經典》，方廣錫主編《佛教文獻研究》，2016年第2卷，桂林：廣西師範大學出版社，第175-202頁。

³¹ 《梵網經諸本の二系統》，《東方學報》2010年第85卷，第179-211頁。

³² 《梵網經下卷先行説の再検討》，收於麥谷邦夫編《三教交渉論叢統編》，京都：京都大學人文科學研究所，2011年，第127-156頁。

別為不同作者所撰出；第三，其下卷更要早於上卷。所有這些重要觀點，就愚見所及，在漢語佛教學界並未得到太多的回應與重視。從 2013 年至 2015 年，船山又特意申請了關於《梵網經》文獻學研究的專項課題。³³ 故而，在此後船山又陸續發表了兩篇相關文章³⁴。在第二篇論文當中，作者詳細考察了高麗藏初雕本《梵網經》的內容（通過不同版本，系統地對勘了十重與第四十七輕戒），發現此經的特色在於，它雖然與趙城金藏以及高麗再雕本一樣都是中國最早的版刻大藏經——開寶藏的覆刻本，但與二者卻有很大區別，因此這一研究就為未來的進一步文獻拓展提供了重要的線索。

所有這些關於《梵網經》的研究，就促成了船山關於《梵網經》專著的出版³⁵。這部專著共分七章，其中第一章總體介紹了此經在佛教史中的地位、過去的研究情況、對其註釋以及全書的結構介紹等；第二章即討論上述提到的《梵網經》最先撰成部分，也即本經的下卷；第三章是將對此經中最古老部分的日譯；第四章為考察此經下卷的素材與註解；第五章為京都國立圖書館藏天平勝寶九年（757）寫本《梵網經》的錄文；第六章考察了《梵網經》中所反映的佛教思想，比如佛性論、捨身觀、大乘的出罪法與此經的特殊詞彙用法等。最後一章則為結論，闡述了因為《梵網經》與其他經典有一個非常大的不同，即諸版本之間差異不小，因此系統性地對之校勘就非常具有意義。

³³ 題名為《東アジア仏教の大乗戒根本經典〈梵網經〉の最新の寫本・版本情報に基づく校訂本作成》。此書出版於 2017 年，內容簡介見後。

³⁴ 《〈梵網經〉の初期の形態をめぐって》，《東アジア仏教研究》2014 年第 12 卷，第 3-25 頁。“*The Fanwang jing (Scripture of Brahma's Net) in the First Edition of the Korean Canon: A Preliminary Survey*”. *Zinbun* 45, 2015, pp. 1-25.

³⁵ 《東アジア仏教の生活規則〈梵網經〉——最古の形と発展の歴史》，京都：臨川書店，2017。

3. 佛教修行實踐研究

從此一時期始，由於對於南方僧人傳記的關注與研究，船山對於中古佛教僧人的修行實踐也開始產生了興趣。其中就包括聖者觀的系列研究，這部分之中有些已經被修訂之後收入《六朝隋唐仏教展開史》³⁶，此處從略。不過，在此還是要提一下，船山在今年已經將此方面的文章另外結集，並出版了另外一本研究佛教聖者的專書，即《仏教の聖者——史実と願望の記録》³⁷。除了本書之中第三篇第一章與第二章經過進一步擴充而收入其中之外，此著之中還具體研究了不少有意思的問題，如印度的菩薩階位（序）；聖者葬儀、漢譯佛典中的聖賢、仙人與真人（第一章）；僧傳中描繪的聖徒、自稱的聖者與偽聖者（第二章，部分同於本書第三篇第一章）；僧傳中所見的聖者與小乘修行（第三章）；成為聖者的數量（第四章）；修行成聖的途徑、印度小乘與大乘以及玄奘門下的修行體系等（第五章）；佛教與其他宗教之間聖者觀的相互影響（第六章，部分同於本書第三篇第一章）；見證聖者、慧思與智顗的自覺、玄奘與兜率天、彌勒內院考（第七章，部分同於本書第三篇第一章）；臨終的頂暖、臨終的異香等（第八章，部分同於本書第三篇第一章與第二章）；最後一章則是討論聖徒傳記錄的是史實還是美好願望。此書筆者訂閱尚未拿到，此姑從略。

除了討論佛教聖者之外，還有可歸到此類之中的其他極有價值

³⁶ 《聖者觀の二系統——六朝隋唐仏教史鳥瞰の一試論》，收於麥谷邦夫編《三教交渉論叢》，京都：京都大學人文科學研究所，2005年，第373-408頁，收入第三篇第一章；《異香ということ——聖者の體が発する香り》，收於勉誠出版編輯部編《アジア遊學110 特集アジアの心と身體》，東京：勉誠出版，2008年，第18-26頁，收入第三篇第二章。

³⁷ 京大人文研東方學叢書，京都：臨川書店，2019年。

的研究，比如船山曾從道教文獻的角度來反觀南朝五世紀左右菩薩觀³⁸。在此文之中，作者首先指出中國菩薩觀有一個非常獨特之處，即其思想乃是依託於製造出若干偽經來加以弘傳。如對中國菩薩戒思想影響最大的經典之一——《菩薩瓔珞本業經》之中就有非常獨特的“四十二賢聖門”（十住、十行、十回向、十地、無垢與無垢地、妙覺地），這是一部五世紀末中國境內（船山認為是在南方）造出的經典。而在前人，尤其是在柏夷（Stephen Bokenkamp）的研究基礎上，船山對此一課題作出了更為深入的研究，並且挖掘了其背後的修行上的理想與現實之間的矛盾問題。另外作者尚有兩篇同一類型的研究（即關於梁武帝與南朝佛教的轉讀與梵唄），可惜筆者未見，姑存此為記。³⁹

4. 戒律學研究

繼承前面提到的戒律研究，此一時期船山在此一方面又有了進一步拓展。其中比較重要的至少包括以下著作，首先是一篇他先後用日、英文發表的文章，此文主要是談公元五世紀中國佛教的戒律受容⁴⁰。從佛教律藏文獻的角度而言，公元五世紀是一個神奇的時

³⁸ “Buddhist Theories of Bodhisattva Practice as Adopted by Daoists”. *Cahiers d'Extreme-Asie* 20 (2011/2013), pp. 15-33.

³⁹ 《梁の武帝——菩薩になりたかった皇帝》，光華女子大學真宗文化研究所編《真宗文化》2014年第23卷，第1-30頁；《中國仏教の經典読誦法——転読と梵唄はインド伝來か》，收於村上忠良編《宗教実践における聲と文字——東南アジア地域からの展望》，《京都大學地域研究統合情報センター共同研究成果論集》，京都：京都大學，2015，第93-103頁。

⁴⁰ 《五世紀中國における仏教徒の戒律受容》，《唐宋道教の心性思想研究》（科學研究費補助金研究成果報告書，研究代表者，山田俊），熊本：熊本県立大学，2003年，第1-14頁；“The Acceptance of Buddhist Precepts by the Chinese in the Fifth Century”, *Journal of Asian History*, ed. by Denis Sinor, 38.2, 2004, pp. 97-120.

代。因為漢譯五部廣律中，除了義淨在公元八世紀初所譯的根本說一切有部的廣律外，其他四部廣律都先後譯於此一時期。除此之外，大乘戒經中的《梵網經》也是在五世紀末之前撰出。雖然時間集中，但有意思的是譯出撰出地點卻是在長安（弗若多羅、鳩摩羅什）、壽春、建康（卑摩羅叉、佛跋陀羅、佛陀什等）與涼州（曇無讖）等廣大區域之中。作者就對這些地域中的譯人與廣律譯出作了詳細的考證，其中也包括大乘菩薩戒。在兩部重要的大乘戒經之中，作者更提出假說，認為《菩薩瓔珞經》可能在以《梵網經》與《仁王般若經》為基礎造出的，撰成時間是在公元480年期間的南方。在此文的最後，作者還考察了公元六世紀以降《四分律》成為中國律學主流的諸種原因。關於大乘菩薩戒，作者在2011年的另外一篇文章被收入了《六朝隋唐仏教展開史》之中⁴¹，後面會再作介紹。除此之外，值得學界注意的還有一篇船山討論求那跋摩與早期戒堂的重要文章⁴²。

5. 佛教思想研究

前面已經提到，船山的研究版圖之中，佛教思想研究一直是他的強點，也使之與其他諸多佛教文獻學者不重視此一方面形成了不小的區別。就很大程度而言，船山不但是一位出入多種語言的學者，更難能可貴的是他還同時兼治佛教文獻、佛教史學與佛教思想。筆者對佛教思想素乏研究，故不敢造次，只將船山此方面的文章大致稍作分類以供學界同仁參考。第一類是關於印度佛教認識論（量論）、

⁴¹ 《大乘戒——インドから中國へ》，收於桂紹隆等編《シリーズ大乘仏教》第三卷，《大乘仏教の実践》，東京：春秋社，2011年，第205-240頁。

⁴² “Guṇavarman and Some of the Earliest Examples of Ordination Platforms (*jietan*) in China”. James A. Benn, Jinhua Chen, James Robson (eds.), *Images, Relics, and Legends: The Formation and Transformation of Buddhist Sacred Sites*, Oakville: Mosaic Press, 2012, pp. 21-45.

印度佛教思想家，尤其是船山一直重點關注的蓮花戒、護法、法稱、調伏天（Vinītadeva，活躍於八世紀）等人思想的研究，這類在此期間至少有九篇，多數都未收入其論著結集之中，在未來我猜船山應該會單獨結集合併出版；⁴³ 第二類則與南朝佛教思想史研究相關，尤其是地論、成實與真諦相關；⁴⁴ 除此之外，還有作者對於梁代佛教，

⁴³ “On the Date of Vinītadeva”. Le Parole e i Marmi, ed. R. Torella, Roma: Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente, 2002, pp. 309-325; “Two Notes on Dharmapāla and Dharmakīrti”. *Zinbun* 35 (2000/2001), pp. 1-11; 《龍樹，無著，世親の到達した階位に関する諸伝承》，《東方學》2003 年第 105 卷，第 134-121 頁；《瞑想の実践における分別知の意義——カマラシーラの場合》，收於神子上惠生教授頌壽記念論集刊行會編《神子上惠生教授頌壽記念論集 インド哲學仏教思想論集》，京都：永田文昌堂，2004 年，第 363-386 頁；“Perception, Conceptual Construction and Yogic Cognition According to Kamalaśīla’s Epistemology”, *Chung-Hwa Buddhist Journal*, 2015, Vo.18, pp. 273-297; “Kamalaśīla’s Distinction between the Two Sub-Schools of Yogācāra. A Provisional Survey”. B. Kellner, H. Krasser, H. Lasic, M.T. Much, H. Tauscher (eds.), *Pramāṇakīrtiḥ. Papers Dedicated to Ernst Steinkellner on the Occasion of His 70th Birthday*, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 70, Wien: Universität Wien, 2007, Part 1, pp. 187-202; “Kamalaśīla’s View on Yogic Perception and the Bodhisattva Path”. Helmut Krasser, Horst Lasic, Eli Franco, Birgit Kellner (eds.), *Religion and Logic in Buddhist Philosophical Analysis: Proceedings of the Fourth Dharmakīrti Conference, August 23-27, 2005*, Vienna, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2011, pp. 99-111; 《認識論——知覚の理論とその展開》，《シリーズ大乘仏教第九卷認識論と論理學》，東京：春秋社，2012 年，第 91-120 頁；“Chinese Translations of *Pratyakṣa*”. Chen-kuo Lin and Michael Radich (eds.), *A Distant Mirror: Articulating Indic Ideas in Sixth and Seventh Century Chinese Buddhism*, Hamburg University Press, 2014, pp. 33-61.

⁴⁴ 《地論宗と南朝教學》，收於荒牧典俊編《北朝隋唐中國仏教思想史》，京都：法藏館，2000 年，第 123-153；《體用小考》，收於《六朝精神史の研究》（科學研究費補助金研究成果報告書，研究代表者宇佐美文理），京都：京都大學，2005 年，第 125-135 頁；《梁の開善寺智蔵〈成実論大義記〉と南朝教理學》，《江南道教の研究》（科學研究費補助金研究成果報告書，研究代表者・麥谷邦夫），京都：人文科學研究所，2007 年，第 111-135 頁；《〈解深密經疏〉心意識相品に引用される真諦三蔵説——〈九識章〉と〈決定造論九識品〉に関する先行諸研究の整理》，《〈解深密經疏〉の心意識相品の研究》（共著）イ・ベヨン，韓國學中央研究院出版部，2015，第 77-98 頁（韓國語訳），第 167-186 頁（日本語版）。

主要是其中佛教經院哲學思想的總結，⁴⁵ 則被收入了《六朝隋唐仏教展開史》之中，此後會簡單介紹。

二、《六朝隋唐仏教展開史》一書簡介

正如船山徹在前言中所提到的，此書之中的內容是對作者 2000 年之後的相關研究所作的一個系統性總結，所以節選了過去發表過的十多篇文章。但即使除了作者的專書、編著之外，此書遠非其全部論文成果，船山老師具體研究的深度與廣度前面已經提到過了。本書分為三篇，分別為：“佛典解釋的基盤”；“修行文獻、體系化的修行論、修行成果”及“修行與信仰”。以下分篇作點粗略的介紹。

（一）佛典解釋的基盤

本篇第一章《梁代之學術佛教》，船山也注意到了整個六朝時期譯經業的盛衰變化，這裡他強調的一個是地域的變化，比如由北向南，有關中向建康存在有某種地域上的整體位移傾向。並且，也存在有特定時期的盛衰變化。比如五世紀最初的十年間因羅什在長安的譯事使得大量經典得以譯出。但此後因羅什、姚興（366-416）等人的相繼去世，以及長安的戰事，此地區譯經事業就陷入了低谷。羅什去世之後，譯業的重心向南傾斜，譯事興盛之地由長安而轉到了建康。尤其是宋文帝劉義隆（407-453、424-453 在位）元嘉年間（424-53），佛馱跋陀羅（Buddhabhadra 359-429）、求那跋摩

⁴⁵ 《梁代の仏教——學術としての二三の特徴》，收於小南一郎編《學問のかたち——もう一つの中國思想史》，東京：汲古書院 2014 年，第 97-126 頁；“Buddhism during the Liang Dynasty: Some of Its Characteristics as a Form of Scholarship”. *Acta Asiatica: Bulletin of The Institute of Eastern Culture* 109, 2015, pp. 71-100.

（Gunavarman, 367–431）、僧伽跋摩（Samghavarman, 活躍於四世紀末至五世紀初）、曇摩蜜多（Dharmamitra, 356–442）、求那跋陀羅（Guṇabhadra, 394–468）等紛紛到來，這個譯經的高峰期是在公元 420 年至 440 年之間。但此後一直到五世紀後半葉，則翻譯活動又急劇減少，其原因可能是由於五世紀後半葉至六世紀初譯經僧前來中土的數量劇減，這就導致了齊梁時期譯事不興（頁 7–8）。

但此一時期則又有新的佛教思想動向，即此一時期開始了對已然翻譯過的經典進行整理，並編纂大型佛教書籍的傾向。此一傾向發軔於宋孝武與明帝期間，如與二諦論思想相關的曇濟（411–475）的《六家七宗論》、僧鏡（409?–475?）的《實相六家論》等。另一方面戒律儀禮文獻的整理也逐漸開始，如僧璩（407–464）的《十誦羯磨比丘要用》、陸澄（425–494）的《法論》等。而到了蕭齊（479–502）之時，武帝（440–493）次子蕭子良（460–494）編纂了前面提到過的重要著作《淨住子》。此一時期蕭子良還主持編纂了世俗內容的類書。梁武帝蕭衍（464–549）也受了他的影響，因此大型類書的編纂也成為了梁代（502–557）的重要佛教事業與一大特色（頁 8–9）。船山在所有這些問題上，都體現了極其敏感的學術洞察力。筆者以前也注意到了此點，並且覺得如果運用統計學的方式來更為明晰地將宋、齊、梁、陳四朝譯經的數量作一個更為直觀的統計，可能效果也會不錯。正如前及，船山還注意到了齊梁譯事雖衰，但文獻之整理卻極盛於一時，而作者沒有提到的可能就是在這期間早期一切經的漸次形成，也可以大體在此一背景之中方能加以理解。

就佛教思想的依次傳來而言，船山在此大致梳理了不同類別的佛典傳來的歷史。從早期公元二世紀中葉，在洛陽安世高（活躍於公元二世紀末）傳來小乘經典始，再到一個世紀之後支婁迦讖

（Lokakṣema, 147-?）譯出大乘的《道行般若經》與《般舟三昧經》等。三國時期支謙（活躍於二世紀末三世紀初）譯出佛傳類文獻。此後後秦時羅什譯出了以龍樹為初祖的中觀派經典，而有宗的瑜伽行思想也漸次得以傳入。在整個譯經史之中，梁代正好處在對舊有的翻譯經典，如大小乘、三論、如來藏系思想吸收整理的時期，而梁代末年的真諦也同樣體現了這樣一種承前啟後的銜接作用。所有這些要素，是船山選擇此一時期來作為研究出發點的潛在原因。而之所以選擇了南方來作為研究對象，其中一個原因就是王頌教授在書評中提到的，即船山可能認為南方對於隋唐佛教的影響更大。因為，比如他對於真諦的關注，即是與他認為真諦乃是唐代有宗代表玄奘的前導有關。

在第一章的第二節之中，船山討論了《出要律儀》的珍貴價值，這是一本唐代以後方才佚失的早期重要註釋書。作者以此書為研究對象，同時也簡要梳理了佛教音義類傳統的簡史，並認為《出要律儀》在很大程度上從形式與內容方面影響了後世的音義類著作（頁12-14）。音義類研究，就總體而言在中國國內算是很熱門而且成型的學科，主要是在漢語史學界已經有了非常成熟的學科體系構建，其中主要是從漢語語言學的諸方面（古漢語詞彙學、語音學、語法等）來加以研究。但就總體而言，佛教學術界內部卻對此學科缺乏方法論意義上的關注，並且對整個佛教音義學史，也尚有較大的拓展空間。

此章之中，船山還梳理了中國的註釋佛教文獻的特定方式：經題的關注；註與疏的區別；序分、正宗分與流通分三分劃分法；漢傳佛教獨特的解經方式——“科文”（或“科段”）。直至以《大般涅槃經集解》的科段來加以說明（頁15-22）。

作者在此章還較為細緻地分析了佛教的提要類書籍——智藏

(458–522) 的《成實論大義記》。此記目前已然失傳，作者乃是通過日本平安時代的僧人——安澄(763–814)所撰《中論疏記》中的五十一條佚文來分析比如此記的特色與結構(每卷的主題與概要)。另外，作者還以《成實論》中的三假——因成假、相續假與相待假在中土的翻譯、發展演變為線索，並在一個較大的背景之中來考察從公元460年左右僧亮，到490年左右僧宗，再到500年左右寶亮(444–509)這一系列思想發展之中，《成實論疏記》所佔據的位置(頁22–26)。所有這些都體現了作者既有良好的文獻整理能力，同時又具備精湛的思想脈絡把握的能力。而在此章的結束，作者還附錄了《成實論大義記》佚文的輯錄與校勘(頁98–116)，這為我們未來研究提供了極為扎實的基礎。

船山在此章的最後部分主要就是考察了“經藏”、“華林園經藏”、“經臺”、“般若臺”、“大藏經”、“一切經”與“眾經”等一系列與佛教圖書館相關的概念，以此來考察佛教的圖書收藏與管理(頁28–33)。但正如王頌教授所言，此部分不但較為簡略，而且也頗為忽略經藏的儀式性功能，故此方面仍有不小的拓展空間。

第一篇第二章考察的是漢傳佛教之中的“體”與“用”的思想。“體用”是中哲史上習以為常的一對重要概念。目前一般認為“體”為根本、為本源、為第一性、為決定性的；而“用”為派生、為支流、為第二性、為從屬的。其最初可能見於劉勰《文心雕龍·徵聖》與梁武帝蕭衍的《立神明成佛義記》(收於《弘明集》卷九)，對此方面在日本也已經有了不少的研究。船山先以島田虔次的研究為基礎，來討論這一對概念的形成次第。從菩提流支的《金剛仙論》、淨影慧遠(523–592)《大乘義章》、《大乘起信論》，一直到梁代大量佛經註疏之中，逐漸形成了“體”、“相”、“用”等諸概念，並

大行其道（頁 39–40）。雖然在印度佛教的主流之中，佛教徒往往持剎那生滅之觀念，故並不主張神明不滅。但隨著公元四世紀末以《大般涅槃經》、《勝鬘經》等帶有如來藏思想的經典陸續傳入，漢傳佛教之中因此就開始形成了某種“神不滅”的理論，並且開始將“體用”這一對概念之中的“體”理解成了具有實體性質的本體論思想（頁 41–42）。船山同樣考察了從題名為真諦所譯的《大乘起信論》開始的漢譯佛典之中的“體用”概念，並試圖解決在若干原典，比如《楞伽經》之中其所對應的原典，以及在本土文化，尤其是道家文化之中的“體用”觀，以此來說明，這一對概念其實是在漢語佛教環境之中獲得了更大且獨特的發展（頁 42–47）。齊梁間的寶亮（444–509）是此際的高僧，也是如來藏系早期流傳的重要人物。收錄了早期重要涅槃師著述，並奉梁武帝之命編纂的《大般涅槃經集解》一書中（此書編纂者佛教學術界仍有爭論），也收錄了寶亮的註釋，船山通過對其分析發現其中與梁武帝《立神明成佛義記》之中的思想有相通之處（頁 47–52）。船山此後接著分析與“體、用”為同一系列的“本、跡”、“本、用”等在佛教背景之中的運用及這些概念群之間的差異，並最後分析了“體”與“用”這一對具有二分法性質的概念的形成背景（頁 53–59）。在整個第二章之中，作者所展現的是精細的思想分析能力，對於若干重要的佛教哲學概念不但作了追根溯源式的思想探索，而且對其在漢傳佛教之中的展開與細微變化區別都做了極其精細的辨析，這也正是將船山徹與普通佛教文獻學家區別開來的重要標誌之一。

本篇第三章中，船山徹分析了“如是我聞”與“如是我聞一時”之間的區別，這同樣體現了作者極其精細的梵漢文獻梳理能力。這是一篇舊文，當然也是名文，此文依然還是從習見的問題之中發現

思想史上的意義。作者首先表明：西方先行者通過原語來判定這個長句的斷句應該是“如是我聞一時”。而由此產生的問題就是，在中國古代是否也有類似的翻譯與理解？作者通過檢索發現這種情況也同樣存在。船山發現，比如《華嚴大品》之中最初作“爾時佛在天中”；竺佛念的《出曜經》中有“‘聞如是一時’，說此語已，……今日乃稱‘聞如是一時’，……”；什譯《十誦律》中有“一切阿毗曇，初皆稱如是我聞一時，阿難言……”；《大智度論》中有“經：如是我聞一時。論：……”等；以上皆為古代皆有“如是我聞一時”的用例（頁 61-71）。

而在註釋文獻之中也是如此，比如羅什門下就有過此種理解，類似的還有梁代僧宗（438-96）的《大般涅槃經集解》、北魏菩提流支《金剛仙論》的解釋等（頁 72-75）。作者隨後又考察了印藏文獻註釋書中對“一時”在句中到底是上屬還是下屬這兩種情況，並對之分別進行了非常周密的考察，其中也包括敦煌的譯經師法成（?-865）的註疏（頁 75-79）。而在漢語世界之中，雖然這兩種情況也都有存在，但義學僧又會對於這些情況作出更多的佛教知識學上的解釋，以引出更多的深層含義（頁 79-84）。作者的這種考察，同樣可以說是與作者的全書主題有關。即，像二十世紀中期印度學家所發現的問題，尤其是其中所展現的印度學知識，在中國古代佛教世界之中，也同樣被很早就帶入了進來，並且在一定程度上獲得了發展。這同樣是一個從六朝到隋唐的佛教思想的展開的絕佳例證，即通過這個小切入點，印度學的語言、句法學問題，漸漸在翻譯過程中獲得傳播，並且，觸發了一定的佛教義學上的昇華。

本篇的第四章研究梁代三大義學大師（另二人為莊嚴寺僧旻 [467-527] 與光宅寺法雲 [467-529]）之一的智藏（458-522）的《成

實論大義記》。此記為著名的《成實論》三大疏之一，可惜舊已失傳。船山首先梳理了五世紀初羅什開始之後南朝的佛教義理思想發展演進。前文已及，五世紀末至六世紀初之際，隨著譯經僧的劇減，譯經活動也陷入了低谷，但另一方面對既譯經典的整理與研究卻進入了高潮，並且從劉宋的僧導（362-457）始，註釋《成實論》也漸成風潮，而智藏對《成實論》的註疏就是在此一背景之中得以展開（頁87-90）。船山同時也簡短地介紹了智藏的生平與著作，其註疏主要遍及《大品般若》、《小品般若》、《法華》、《十地》、《金光明》、《成實》、《百論》、《阿毗曇心》等，船山也論及研究此一義記的具體思路。此章最為重要的，可能就是作者對《成實論大義記》佚文的輯錄與校勘（頁97-117）。這其中來源包括日本安澄（763-814）的《中論疏記》、澄禪（1226-1307）的《三論玄義檢幽集》以及平安後期珍海（1091-1152）的《名教抄》等（主要是安澄之記，《名教抄》中所引僅一條）之中所引用的五十一條佚文。利用這些材料，船山分析了《成實論大義記》的特徵。首先，船山復原了此記中前十三卷（全書可能是十四卷）的大致內容主題與絕大多數的各科名稱，以及通過《成實論》本書而對剩餘章節的內容推測，以及其註釋方法論上“隨文釋義”的特點（頁117-121）。在此後，船山還繼續分析了前面提到的此記之中所反映的“三假”（因成假、相續假與相待假）以及對《成實論》譯文流傳情況的揭示等（頁121-124）。

本篇第五章是對真諦三藏的活動與著作的研究。過去漢語佛教學術界中，除了上世紀初湯用彤先生的佛教史中，尤其是蘇晉仁先生的系列研究之外，真諦三藏至少相對於其他譯經與義學僧而言，是一個研究的冷門。但船山及其研究班則扭轉了此一局面，並且在

研究角度上有了非常大的方向性拓展，可以說是使真諦研究得以別開生面。與此同時，非常明顯，在此之後也對漢語世界的研究也起到了引導的作用。因為我們可以明顯看到，漢語世界最近些年對於真諦的研究，大體也是受到了此一讀書班的啟發。關於真諦更多的研究，當然還是應該參考船山先生的極為重要的編著《真諦三藏研究論集》，但收入此書之中的文章還是具有綱領性的重要意義。關於此書，鑒於應該另寫書評，此不贅述。

在本文之中，作者首先作了真諦生平傳記相關的史料學考訂，這是一個非常嚴謹的作法，而且對未來學界的進一步研究打下了極佳的基礎（頁 130–132）。此後，船山繼續分析真諦的名稱（與別名）、在印度的活動與修學之地、正量部的部派歸屬、到達中國以後的活動地點（尤其是粵北的始興）、其自殺事件等，可以說是對其生平中若干重要的節點都作了更為深入的研究（頁 132–142）。本章的第二部分還以經錄記載為基礎，討論了真諦的譯著、著作存佚情況（頁 142–151），尤其是真諦佚文的引用情況介紹（頁 151–156），這既顯示了作者極其精湛的文獻蒐集能力，對於後來學界的研究，也極其實用。關於真諦三藏譯著的這一部分，還可以與何書群（Michael Radich）的同一主題研究相互參考⁴⁶。

通過對真諦自身所作註釋的佚文輯錄，船山還以真諦對“阿練若”這一譯語引用了有部、正量部的說法，來指明其註釋方法的特性（頁 156–171）。在同一章節之中，作者還具體分析了真諦對“迦

⁴⁶ “External Evidence Relating to Works Ascribed to Paramārtha, with a Focus on Traditional Chinese Catalogues.” In *Shintai sanzō kenkyū ronshū* 真諦三藏研究論集 [Studies of the Works and Influence of Paramārtha], edited by Funayama Tōru 船山徹, 39–102 [L]. Kyoto: Kyōto Daigaku Jinbun Kagaku Kenkyūjo (Institute for Research in Humanities, Kyoto University), 2012.

葉”、“目連”、“婆吒梨弗多羅”等專有名詞的特殊解釋方法、真諦對印中兩國差異的關注、他對於部派間差異的執著等。尤其值得注意的就是，真諦同時也對中土撰述經典——像《仁王經》的特殊關注，以及對於中國佛教特有思想——如“十信”、“十解”、“十行”與“十回向”等的接受等。所有這些，也包括在方法論上，船山對於真諦的很多非常中國化、具有自身特點的分析，都體現了作者精湛的文本處理與分析能力，自然，也對於漢語佛教學界有著巨大的潛在啟發。

（二）修行文獻、體系化的修行論、修行成果

船山本第二篇名為“修行文獻、體系化的修行論、修行成果”，但究其內容，則基本是與佛教戒律學相關，或者按照船山自己的分類，即主要是與“戒”相關，這也確實是本篇的主要關注點。而由於“戒”乃是三學之一，故而屬於“修行”之內涵，這也是作者將此篇命名為諸種“修行”之原因。

其中第一章為“隋唐以前之戒律受容史（概觀）”，此部分主要是以時間為經線，同時也關注地域來集中分析小本戒經與大本廣律的傳譯。尤其是公元五世紀初的四部廣律在長安、壽春、江陵與建康的譯出，作者特別強調了時間與地點這兩個要素。船山將此一時期紛亂如絲的眾多譯經與譯人歸納成以下時間與集團：五世紀頭十年中的長安羅什；410–415年間的壽春與江陵的卑摩羅叉；415–430年頃的建康慧觀與佛馱跋陀羅；410–430年間的涼州的曇無讖；430年頃建康的求那跋摩；440–460年頃的高昌與建康的曇景、曇摩密多與玄暢等。這就在五世紀上半葉這個佛教戒律大翻譯時代之中梳理出了清晰的線索，體現作者超絕的文獻梳理能力（頁215–229）。

與此同時，作者還特別關注了同一時間內，在涼州與建康對菩薩戒的引介。尤其是《梵網經》與《菩薩瓔珞本業經》這類對後世影響重大的疑偽經的出現。作者詳細分析了雖然此前存有大乘戒經如曇無讖《菩薩地持經》與《優婆塞戒經》、求那跋摩《菩薩善戒經》。但與之相較，偽經《梵網經》卻通過對以前大乘戒經的整合，從而形成了一個在家與出家人共同遵循的基礎（頁 230-236）。作者在此節之中的最後還討論了《四分律》在隋唐之後逐漸在漢傳佛教一枝獨秀的原因，是因為此律與大乘之間的緊密思想聯繫（頁 236-238）。

本篇第二章為《大乘的菩薩戒律（概觀）》，此節乃是選自春秋社“シリーズ大乘仏教”叢書中第3冊《大乘仏教の実践》（桂紹隆、齋藤明、下田正弘、末本文美士等編，船山所著收於第7章，第205-240頁）。作者首先清楚地分析了戒（śīla）與律（vinaya）之間的區別。其實我們可以將二者的區別簡化為：前者為具體的行為規範；而後者一般是指廣律，即對於前者的系統化。船山先介紹了大乘戒經的譯介，如道進從翻譯了《菩薩地持經》的曇無讖那裡受菩薩戒事，並指出了其中若干特點：即大乘戒需懺悔、可在定中見釋迦牟尼佛或菩薩來授戒等（頁245-252）。作者同時還梳理了印度佛教中的菩薩戒傳播情況，考訂出最早記載大乘菩薩戒的，乃是在瑜伽行派經典——《瑜伽師地論》菩薩地之中的“戒品”中。其中除直接“菩薩戒”的梵文之外，還有明確的“三聚戒”分類。這種“三聚戒”的分類，就將聲聞戒直至大乘饒益有情的觀念都統合到了一起（頁252-257）。作者在此部分還討論了受菩薩戒儀式、菩薩的自覺與輪回轉生以及重罪的種類等問題（頁258-260）。

以上這些都是在中國之外的菩薩戒的發展歷程，而正因為作者

另一個研究的重點是《梵網經》這種有中國本土撰述內容摻雜在內的經典；故而，正如本書中所一貫關注的，船山特別重視的也包括菩薩戒思想“在中國的展開”。故在此章第三節中，船山最先討論的就是敦煌本 P.2196《出家人受菩薩戒法》（梁天監十八年 [519]）。此份文獻之所以重要，是因為其中記錄了此時大乘菩薩戒的傳承情況。並且以此為根據，故可知當時共有六種大乘戒法流行，其中最重要的就是《菩薩地持經》與《梵網經》這兩部（頁 261–264）。

船山還討論了皇帝貴族與大乘菩薩戒的譯出與弘揚之間的密切關係。如宋文帝劉義隆（407–453）與譯出瑜伽菩薩戒系的經典——《菩薩善戒經》的求那跋摩，前者曾欲受菩薩戒，但因求那跋摩驟逝而未能遂願；在此後宋明帝劉彧（439–472）也曾受菩薩戒。而最為著名的受菩薩戒皇帝則是梁武帝（法名“冠達”），而這部《出家人受菩薩戒法》也正是反映了武帝時大乘戒法的流行情況。而船山還指出，此後的梁簡文帝（549–51 在位）、陳文帝（559–66 在位）、陳宣帝（568–82 在位）與梁武帝一樣都自稱“菩薩戒弟子皇帝”（頁 264–266）。其實我們應該注意，這種現象還曾經延續到隋代，像隋文帝（581–604 在位）與隋煬帝（604–618 在位）也都曾以此一稱號來頒佈公文。而此後《菩薩瓔珞本業經》與《梵網經》等疑偽經為主體的大乘戒經的出現與流行，則應該在此一從印度到中國的宏大背景之中方能正確地加以理解。

此篇中第三章為討論在某種意義可被稱為中國佛教歷史學之父的釋僧祐（445–518）所編纂之《薩婆多部師資傳》。此書雖已經佚失，但其目錄猶存於《祐錄》卷十二之中。船山討論了此書之不同題名、卷數（頁 278）、編纂時期（蕭齊末公元 500 年左右，頁 279）。在

此後，船山又分別介紹了此書各卷目錄的內容。尤其值得注意者為，《薩婆多部師資傳》之卷一與卷二重複者甚多，其原因乃是由於僧祐在序中所言“其先傳同異。則並錄以廣聞後賢。未絕則製傳以補闕。”⁴⁷ 簡而言之，即此書之編纂原則為，如果前此有不同之傳記，則予以並錄，如有短缺，則予以補足。故在此後（頁 281–284），船山還列出了此傳之卷一、卷二與《付法藏因緣傳》之同異表。

在卷三、卷四的解題部分，船山還指出了此卷中有“求那跋摩傳第五”，但此處的記錄則是錯誤的。船山指出，這是因為求那跋摩曾譯出《曇無德羯磨》，曇無德即“法藏部”，亦即其部派之歸屬，故並非為薩婆多師。此處可能是“僧伽跋摩”之誤，後者曾譯有《薩婆多部毘尼摩得勒伽》，這是有部之誦本（頁 286）。船山此處的觀察確實非常精細。在此我還可以提供一條輔證，多年前我在撰寫博士論文時就注意到了《名僧傳（抄）》的排序與《薩婆多部師資傳》之間的聯繫，具體可參下表。

薩婆多部師資傳	名僧傳抄（抄）
• 卑摩羅叉傳第一	
鳩摩羅什傳第二	鳩摩羅什一
• 弗若多羅傳第三	
• 曇摩流支傳第四	• 弗若多羅二
• 曇摩流支三	
	• 卑摩羅叉四
求那跋摩傳第五	
	• 佛陀耶舍五
• 佛大跋陀傳第六	• 佛馱跋陀羅六

二者之間的關係很明顯表明後者可能對於前者有著一定的承襲或者其他聯繫，但值得注意的是，其中“求那跋摩”在《名僧傳（抄）》之中同表中也無對應，表明此處確實存有問題。不過，作者指出僧

⁴⁷ 《大正新脩大藏經》第 2145 號，第 55 冊，第 89 頁上欄第 14 行至第 15 行。

祐自己的《祐錄》卷十四中的傳記（羅什第一、佛馱跋陀第四與求那跋摩第五），以及相應的慧皎《高僧傳》中的對應部分（慧皎的傳記部分大量抄錄了《祐錄》）受到了此節的影響。我們當然可以設想僧祐的傳記部分肯定與《薩婆多部傳》有很多重複，但就排序而言，則如前所言，寶唱的《名僧傳》反而與此傳更為接近。

接下來，船山分析了卷五中各部分的內容，包括“元嘉初三藏二法師重受戒記第一”，這是指南朝時中國的比丘尼重受二部戒律之事。此部分雖然失傳，但在僧傳（《祐錄》與《梁傳》之“僧伽跋摩傳”；《梁傳》之“求那跋摩傳”；《比丘尼傳》之“慧果尼傳”、“僧果尼傳”、“寶賢尼傳”與“僧敬尼傳”等）以及此後佛教律師的大量文獻之中都廣有記載（頁 288-289）。其他“元嘉末賦住阮奇弟子受戒記第二”、“承明中三吳始造戒壇受戒記第三”與“建武中江北尼眾始往僧寺受戒記第四”除了有零星佚文可供參考外，其具體情況都已不詳。而“小乘迷學竺法度造異儀記第五”之內容介紹則另可參《祐錄》卷五之同名記錄（頁 290）。

船山所著力之處為此傳與若干類禪宗祖統說之間的關聯性。作者先梳理了從智者大師《摩訶止觀》之中的西國師次相承譜系，直到盛唐時期玄宗時荷澤神會的《南宗定是非論》（732 年），並認為《薩婆多部傳》曾對後世的《寶林傳》（801 年）、白居易（772-846）《傳法堂碑》乃至宋代契嵩（1007-1072）的《傳法正宗記》（1061 年）都有影響。尤其是後者即以此一譜系為依據，來修訂前人所排列者。這在當時即引起了巨大的爭議，並引發了“厚誣先賢”的抨擊（頁 296-298）。在此文的最後部分是一個非常有用的“《薩婆多師資傳》佚文錄”，每條佚文都有其他參考資料的附錄考訂（頁 300-306）。

第二篇的第四章為“隋唐以前的破戒與異端”，這一章主要是討論若干區分世俗與神聖世界的界限標準與宗教禁忌的問題。其中第一部分討論的是以鳩摩羅什為例的破梵行戒。僧侶娶妻是一大關防要點，在此方面日本佛教因其與漢傳佛教之中的傳統差異，故而也使其對此一問題有過不少的關注。船山在此先指出了北朝若干僧尼非法娶妻的事件，並以此帶出了羅什娶妻之事。船山首先考察了羅什犯色戒及存有後代的諸種文獻記載（頁 312-313），以及與之相關的戒律與特定社會背景，尤其是當時中亞地區世俗化的傳統影響（頁 313-314）。船山也特別留心到了大乘佛教與其所蔑視的“小乘佛教”之間對於執守戒律方面的不小區別。作者還特意指出了比如《梁傳》中的神異僧杯度等以飲酒、食肉與俗無常並顯神異，並引《目連問戒律中五百輕重事》中對於破色戒的不同解釋來揭示在大乘佛教初傳入中國，並且並未獲得壓倒性優勢之前，大乘僧侶修行傳統上與傳統戒律規定之間的乖離（頁 315-317）。

船山所討論的第二個現實修行問題是僧人殺戒的持犯（頁 318-322）。南北朝是佛教徒全面參與政治的一個時期，愚以為，此一時期僧人對於政治的參與程度，就實際而言，要遠遠超過了過去學界的認知。故而，這裡就有大量需要持守殺戒的僧人參與政爭之後的理論問題。作者以曇無讖為例，指出他對於政治的參與，是以此時以及以後陸續譯介出的大乘經典為理論根據。其中就有一種“一殺多生”的思想。這些思想，就是在某種程度上，將之與小乘純粹的止殺作了區分。我在此舉一個例子，比如曇無讖所譯之《大般涅槃經》中卷十六就有如下敘述：

善男子！如汝所言，如來往昔殺婆羅門者；善男子！菩薩摩訶薩乃至蟻子尚不故殺，況婆羅門？菩薩常作種種方便，惠施眾生無量壽命。……善男子！修不殺戒得壽命長，菩薩摩訶薩行尸波羅蜜時，則為施與一切眾生無量壽命。……善男子！汝向所問，殺婆羅門時得是地不？善男子！時我已得。以愛念故，斷其命根，非惡心也。善男子！譬如父母，唯有一子，愛之甚重，犯官憲制，是時父母以怖畏故，若擯若殺，雖復擯殺，無有惡心。菩薩摩訶薩為護正法亦復如是，若有眾生謗大乘者，即以鞭撻，苦加治之，或奪其命，欲令改往，遵修善法。菩薩常當作是思惟：“以何因緣，能令眾生發起信心？隨其方便，要當為之。”諸婆羅門命終之後，生阿鼻地獄，要有三念：一者自念：“我從何處而來生此？”即便自知，從人道中來。二者自念：“我今所生為何處？”即便自知是阿鼻獄。三者自念：“乘何業緣而來生此？”即便自知乘謗方等大乘經典，不信因緣，為國主所殺，而來生此。⁴⁸

上面就是明顯在為護法而殺生作理論上的辯護，並且自謂“以愛念故，斷其命根”，這就為不少“護法”或者其他的殺戮行為開了方便之門，並且在很大程度上與拘謹的小乘持戒相比有了更為靈活的解釋。

此部份最後一節則是討論了小乘與大乘修行所獲得的道果與階位這一與實踐密切相關的問題。其中，船山首先就指出了在小乘與

⁴⁸ 《大正新脩大藏經》第374號，第12冊，第459頁下欄第3行至第460頁上欄第13行。

大乘佛教之中，僧人對於最終修行所獲得的成果都頗為關注，故而舉出了大量僧人臨終時所獲果位的文字敘述（頁 323-325）。在此後船山還具體討論了小乘果位與大乘菩薩道地品階的具體演化與理論發展（頁 335-336），以及，在實際情況之中所曾遇到過的勘驗果位與道地的具體問題，除了在佛馱跋陀羅傳記之中所記載的因其果位獲得的真偽問題勘定所導致的僧摒事件之外，在民間宗教之中甚至會出現打著佛教暴動者以殺一人得一住菩薩的極端情況出現。

（三）修行與信仰

第三篇為《修行與信仰》，這一篇在內容上直接承襲了第二篇最後一部分。此篇第一章討論了佛教定義聖人觀念的兩大系統。作者首先表明此一研究問題產生的原因是，按照道理像對漢傳佛教宗派具有重要影響的龍樹等人應該是階位很高的菩薩，但是在文獻之中卻顯示，他只是初地菩薩。作者因此梳理了相關文獻，在漢譯經典之中最初記錄龍樹為初地菩薩的是北魏菩提注支譯的《入楞伽經》。但此後就引起了中國佛教界的疑惑，並致力於為之提供了各種解釋，如嘉祥吉藏（549-623）《中觀論疏》卷 1 中就有：

問龍樹是何位之人？答：聖跡無方，高下未易可測。僅依經傳，敘其淺深。睿公云：功格十地，道摸補處，是窮學之人。傳云：智慧日已頹，斯人令再耀。世昏寢已久，斯人悟令學。外國為之立廟，事之若佛。安知非佛，示為菩薩乎？匡山遠法師云：名貫道位，德備三忍，亦十地高仁也。依《楞伽經》：大慧菩薩問：世尊滅度後，佛法何人持？佛答：大慧汝當知，南天竺大國中有大德比丘，名龍樹菩薩。為人說大乘無上法，能破有無見。住初歡喜地，

往生贍養國。釋此語不同，舊云：龍樹是初地人。關內姚道安學《智度論》云：此是龍樹引眾生令入初地，而實是十地人也。⁴⁹

這表明在漢傳佛教之中，早自羅什教團中的僧睿（活躍於5世紀初）以及慧遠（334–416）等就已經對於此一問題產生了興趣，並對龍樹的聖位記載有了各種合理化與其他解釋的情況（頁334–335）。類似的作法，當然也存在於其他印度佛教史中的重要人物身上，比如無著（約4世紀）。船山在書中首先在概念上對於“聖者”及其梵語對應 ārya（神聖的、高貴的、尊貴的）、“菩薩”、“賢聖”、“仙”等一系列概念作了精細的分析（頁337–340）。其次，船山先生又從僧傳之中所提到的聖者，也包括一些在捨報之前自示得聖果者的記錄中，來抽繹出得聖者記錄之中自認與他人風評之間的關係。而由於自言得聖的情況存在，就又會產生不少自稱聖者與偽聖者，甚至有借助得聖道而從事不法活動的情況存在（頁341–344）。然而，作者的另外一個重要的關注點還是在於小乘與大乘佛教傳統之中，對於聖者條件要求之間不同所產生的張力。而相對而言，大乘佛教傳統，簡而言之，則較少拘於行跡，故而就會有像唐代著名護法沙門法琳（572–640）這樣飲酒、食肉、不擇交遊的聖僧類型（頁346–7）。船山先生在此後就將六朝到隋唐時期真諦、天台宗門以及玄奘門下等對凡聖的分類作了比較，這是非常有意義的工作，從表格之中就可以一目了然其中演變與影響的軌跡與程度（頁350–354，表格見頁354）。船山還繼續梳理了道教在修行階位上對佛教的受容，其中最為明顯者即為初唐時道教典籍《道教義樞》之中的證

⁴⁹ 《大正新脩大藏經》第1824號，第42冊，第1頁下欄第4行至第16行。

仙五位——發心（位）、伏道（心位）、知真（心位）、出離（心位）與無上道（心位），而這明顯淵源自《大智度論》之中的五道——“發心菩提”、“伏心菩提”、“明心菩提”、“出到菩提”與“無上菩提”⁵⁰（頁355-360）在此章中，船山接下來考察的問題是佛教聖人觀念其理論與信仰之間的差距問題。在此節之中，船山先以慧思自謂得“十信鐵輪位”與玄奘上生兜率天為討論對象。尤其指出了後者選擇兜率天主要是與其瑜伽行思想有關，其所譯之《瑜伽師地論》也相傳為彌勒所為。

船山特別考察了《諸經要集》之中的這段：

玄奘法師云：西方道俗並作彌勒業，為同欲界，其行易成。大小乘師，皆許此法。彌陀淨土，恐凡鄙穢，修行難成。如舊經論：十地已上菩薩，隨分見報佛淨土。依新論意：三地菩薩始可得見報佛淨土，豈容下品凡夫，即得往生？此是別時之意，未可為定。所以西方大乘許，小乘不許。故法師一生已來，常作彌勒業，臨命終時，發願上生見彌勒佛。⁵¹

其中提到了玄奘為何臨終前發願上生見彌勒，乃是因為略帶印度原教旨主義色彩的玄奘根據其新譯之《瑜伽師地論》，認為只有三地菩薩以上才許見報佛淨土⁵²，故普通人想上生西方佛國並非易

⁵⁰ 《大正新脩大藏經》第1509號，第25冊，第438頁上欄第3行至第13行。

⁵¹ 《大正新脩大藏經》第2123號，第54冊，第6頁下欄第26行至第7頁上欄第4行。

⁵² 《瑜伽師地論》卷79：“是故說名清淨世界，已入第三地菩薩，由願自在力故，於彼受生。”《大正新脩大藏經》第1579號，第30冊，第736頁下欄第27行至第28行。

事。而彌勒佛國，因同在欲界，就相對更容易一些（頁 362–365）。在此後，作者繼續分析了在玄奘之後，對於菩薩階位的不同解釋，尤其是玄奘所指的第三地到底是哪一地（頁 365–367），在此後作者還簡單考察了玄奘提到往生兜率內院的問題（頁 367–369）。在此節之中，作者先引《大唐西域記》卷五中無著菩薩之事，其中記載無著的弟子佛陀僧訶（師子覺）等數人發願舍壽之後要覲見彌勒，並回來向其餘諸人托夢。後來師子覺與世親相繼去世，卻都沒有報命，諸人就懷疑他們沒有得道，而流轉惡趣了。後來無著自己教授禪定之時，得睹異相，有“天仙”告之將“從此舍壽命，往覲史多天慈氏內眾，蓮華中生”，而且言及師子覺也早已托生慈氏“外眾”之中，只是耽著欲樂，沒空回來報告而已⁵³。船山即把此節當成是玄奘在去世之初自云得生彌勒內院的思想源頭。船山還提到了窺基的《西方要決釋疑通規》（T. 1964）中也有相關記載：“若生兜率內院，見彌勒尊聖會之境，能發淨緣。外院香華樓臺音樂，皆生染想。”⁵⁴然而，此著是否真為玄奘門窺基所為，其實仍有很大的疑問，因其中之思想與窺基有頗大的隔閡，此限篇幅不再詳述。但是船山此一部分之中對於玄奘臨終時的研究正好可以引發下一討論，即得道高僧在臨終之時的各種神異示現，如“頂暖”、“臨終時屈指自稱所得果數”、“臨終時有異香”、“天界神異接引”等記載，而這也正是不少聖者的表徵之一（頁 369–378）。

此篇的第二章實際為上一章的延續，即具體討論佛教聖者臨終前所出現的異香記載。在佛教僧傳材料（也包括以後的燈史甚至道教材料）之中經常會提到有德高僧在去世之後並無

⁵³ 《大正新脩大藏經》第 2087 號，第 51 冊，第 896 頁中欄第 26 行至下欄第 19 行。

⁵⁴ 《大正新脩大藏經》第 1964 號，第 47 冊，第 106 頁下欄第 26 行至第 28 行。

尋常屍體的臭腐之氣，反而會有異香盈室。對具體案例作出分析之後，就會發現，其中有些是與臨終時的佛、菩薩接引往生異相相關，而另外一些，則可能是與禪定成就有關（頁 383-387）。在下一節之中，船山繼續討論了南朝正史之中所記錄的幾處“異香”的記載，可以發現這些事蹟基本都與佛教相關，故可推斷出其與佛教之間存有邏輯聯繫（頁 387-388）。在此後，作者繼續討論異香的印度語語源，即在《八千般若經》中“異香”對應於梵語 *amānuṣaṃ gandham*。這是個複合詞，前者 *amānuṣa* 是 *a*（表否定的詞頭）+ *mānuṣa*（人、人間；人的、人間的），故直譯意思為“非人間的香氣”。而羅什將此詞譯為了“殊異之香”（頁 387-389）。這種詞源學上的考察，就可以幫助我們更好地研究這種現象描述背後的宗教學背景。

本編，同時也是本書最後一章的內容是關於佛教之中“捨身”這一極端宗教行為的研究。此方面的研究正如作者所言，已經非常之多了（研究史見頁 391-392），作者正是在眾多學界前賢的工作基礎上又進一步推陳出新的。早期佛教之中就有不少佛陀捨身的菩薩行記錄，但是與南朝起盛行的捨身直接相關者，學界一般都認為是羅什譯《法華經·藥王菩薩本事品》。此節之中有記藥王菩薩自惟：

“我雖以神力供養於佛，不如以身供養。”即服諸香：栴檀、熏陸、兜樓婆、畢力迦、沈水、膠香，又飲瞻蔔諸華香油，滿千二百歲已，香油塗身，於日月淨明德佛前，以天寶衣而自纏身，灌諸香油，以神通力願而自然身，光明遍照八十億恒河沙世界。其中諸佛同時讚言：“善哉，善哉！善男子！是真精進，是真法供養如來。若以華、香、

瓔珞、燒香、末香、塗香、天繒、幡蓋及海彼岸栴檀之香，如是等種種諸物供養，所不能及；假使國城、妻子布施，亦所不及。善男子！是名第一之施，於諸施中最尊最上，以法供養諸如來故。⁵⁵

另一段較有影響者為：

若有發心欲得阿耨多羅三藐三菩提者，能燃手指，乃至足一指，供養佛塔，勝以國、城、妻、子，及三千大千國土山林河池、諸珍寶物、而供養者。⁵⁶

以上也就成為了南朝時期燒身供養習俗的理論根據之一。作者在此後還介紹了傅大士僧團之中令人矚目的大量燒身供養的現象（頁 395–398），此方面另可參張勇的研究⁵⁷。此後，作者編制了一個隋朝以前共 59 人的捨身行為統計表（頁 399–401），其資料來源除了僧傳、比丘尼傳外，還包括佛教類書、《法華經》各類傳記與正史材料等，對於未來的研究這是一份非常實用的新出發點。

此後，作者就從四個方面來具體探討捨身的廣泛含義。因為就現實而言，“捨身”這個佛教術語有著非常不同語境中的廣泛意思延展，從布施身體給鳥獸的慈悲行為，一直到自焚、捨身為奴等一系列其他較為極端的行為，故而，對之加以定義就是整個研究非常重要的基礎性工作。在船山所給出的四種定義之中，他真正探討的是第一類“原義的捨身”與第二類“象徵的捨身”。而第三類，在

⁵⁵ 《大正新脩大藏經》第 262 號，第 9 冊，第 53 頁中欄第 4 行至第 16 行。

⁵⁶ 《大正新脩大藏經》第 262 號，第 9 冊，第 54 頁上欄第 12 行至第 16 行。

⁵⁷ 張勇《燒身考》，收於氏著《傅大士研究》，臺北：法鼓文化，1999 年，第 329–337 頁。

後面還會提到，就是與死同意的“捨身轉身”與禪定語境之中的“捨身”，則都與本文所討論沒有關係。

這四個語境之中，第一種含義中的“捨身”。船山首先核對了印度原語，其對應如下：

Svadeha-parityāga (“對自我身體的捨棄”，《菩薩地持經》施品、《大乘莊嚴經論》功德品)

Ātma (bhāva) -parityāga (“對自我[存在]的捨棄”，《金光明經》捨身品、《悲華經》檀波羅密品)

而在《法華經·藥王菩薩本事品》之中特別強調的是 ātmabhāva-parityāgena puja+√kr̥, 也就是“以對自我存在的捨棄來行供養”。船山又標出了羅什譯本之中一些重要相關概念的對應。當然，在辛嶋靜志先生對兩部《法華經》的基礎性工作完成之後，我們對於這種對比的難度顯然降低了很多。這些重要的概念其實還包括：

śārīraṃ nikṣiptam (對身體的捨棄、放下) 什譯為“捨身命”；

utsr̥ṣṭa-kāyāḥ.....tatha(ā) jīvite ca (已捨身體與性命) 什譯為“不惜身命”；

anarthikāḥ kāyena jīvitena ca (不貪、不惜或不愛身體與性命) 什譯為“不愛身命”；

svaṃ kāyaṃ prajvālayāmāsa (自身身體的燃燒) 什譯為“自然身” (頁 402-4)。

船山還考察了第三種情況，即在“捨身受身”語境之中“捨身”的意思。經過梵漢對勘，此處是對應於梵語 parivṛttajanman,

即 parivṛtta（輾轉、輪回、轉）+janman（出生、受生、誕生），合在一起故有了《菩薩地持經》中的“捨身受身”與《瑜伽師地論》中的“轉身”與“轉受餘生”的對譯選擇（頁 404–405）。因此這與我們一般所要討論的捨身還是頗有區別。同樣的情況還有上面提到的第四種情況，也即禪定概念之中的“捨身”，船山所舉的例子為《楞伽師資記》（頁 406）：

凡捨身之法，先定空空心，使心境寂淨，鑄想玄寂，令心不移。心性寂定，即斷攀緣。窈窈冥冥，凝淨心虛，則幾泊恬乎，泯然氣盡。住清淨法身，不受後有。……捨身法者，即假想身橫看，心境明地，即用神明推策。⁵⁸

在理清整個“捨身”概念的不同語境以及本義同引申義之後，船山開始主要處理第一與第二類，也即本原意義上的“捨身”與象徵意義上的“捨身”。他又將第一類從目的與動機上分為四類，以便分別加以展開，並由此而對具體事例加以分析。即 a 類：為救助他人而捨身與死後以身施鳥獸；b 類：燒身、燃臂、燃指、刺血寫經、自我賣身以供養三寶等；c 類：為求法而捨身與 d 類：擺脫肉體的束縛（消極地厭身厭世與積極地捨身往生等）（頁 408，表 3）。

船山接下來就分別對這些加以展開敘述，其中 a 類的描述比較簡單，這方面比如《梁高僧傳》之中在高昌發生饑荒之時，割肉救濟別人的釋法進（?-444）即為其中一例。此類之中的尸陀林葬，則放在了後面的部分加以討論（頁 408）。b 類則包括燒身、燒臂、燒指、刺血寫經與自賣身等以供養三寶，其中故有更大的敘述空間。作者在此節之中先還是處理這些苦行的理論源頭問題，他指出除了在《法

⁵⁸ 《大正新脩大藏經》第 2837 號，第 85 冊，第 1289 頁上欄第 22 行至中欄第 2 行。

華經·藥王菩薩本事品》中為燒身供養提供了依據之外，還可以注意疑偽經《梵網經》之中可能影響。《梵網經》卷2中有：

見後新學菩薩，有從百里千里來求大乘經律，應如法為說一切苦行，若燒身、燒臂、燒指。若不燒身、臂、指供養諸佛，非出家菩薩。乃至餓虎狼師子一切餓鬼，悉應捨身肉手足而供養之，後一一次第為說正法，使心開意解。⁵⁹

另失譯的《菩薩本行經》之中也有類似的苦行激勵：

於是大王即便持刀授與左右，勅令剗身，作千燈處，出其身肉，深如大錢，以酥油灌中，而作千燈。⁶⁰

正是受此啟發，故《南史·梁武帝本紀》之中記載有“沙門智泉鐵鉤掛體，以然千燈，一日一夜，端坐不動。”後者純然即是對前者內容之中的模仿。類似的還有《大智度論》卷49中有“金堅王割身五百處為燈炷。”⁶¹類似的情況是“刺血寫經”，也都可以在《梵網經》、北本《大般涅槃經》、《大智度論》、《菩薩本行經》、《賢愚經》等大量經典記載之中找到思想根源。如《梵網經》卷2就有載：“若佛子！常應一心受持讀誦大乘經律，剝皮為紙、刺血為墨、以髓為水、析骨為筆書寫佛戒。”⁶²此類中最後一類為賣身為奴以供養三寶之情況。船山指出其大乘佛經出處同為《般若經》、《大智度論》、《大般涅槃經》等。而南北朝時期，無論是僧傳、史書還是敦煌寫卷之中都可以找到真實的案例存在（頁408-411）。C類

⁵⁹ 《大正新脩大藏經》第1484號，第24冊，第1006頁上欄第17行至第22行。

⁶⁰ 《大正新脩大藏經》第155號，第3冊，第113頁中欄第10行至第12行。

⁶¹ 《大正新脩大藏經》第1509號，第25冊，第412頁上欄第22行。

⁶² 《大正新脩大藏經》第1484號，第24冊，第1009頁上欄第20行至第22行。

為了求法而捨身的也可追溯到《大般涅槃經》之中著名的雪山童子半偈求法的故事等之中，而禪宗二祖慧可斷臂求法、傅大士僧團中的求法捨身都是類似的情況（頁 411-412）。

最後一類，也就是 d 類是厭身厭世與捨身往生的行為。其理論依據則可參《大智度論》卷 12：

云何法身菩薩行檀波羅蜜滿？菩薩末後肉身得無生法忍，捨肉身得法身。於十方六道中，變身應適，以化眾生，種種珍寶、衣服、飲食，給施一切。又以頭、目、髓、腦、國、財、妻、子，內、外所有，盡以布施。⁶³

船山另引了《大丈夫論》卷 1：“捨身者得於法身，得法身者得一切種智。”⁶⁴ 表達的同樣是捨棄此身以獲得法身與解脫的思想。故捨棄此界之中浮脆不實的身體去換取法身就獲得了某種理論上的自洽，這也導致了從南北朝一直到隋唐之際僧人捨身的原因（頁 411-414）。當然，由於現實世界的複雜性，故也存在不少這些類型的複合情況存在，對此船山也作了簡要的探討（頁 414）。

本章的第二部分——“周圍的反應”主要探討的是燒身燃臂活動的具體程式與過程，也即將事件放在周圍的大環境之中加以觀照。這包括了整個活動的準備，比如燒身供養者的意圖為何，其日程如何選定。一般而言，燒身者往往會逐漸斷食並食用若干特殊的食物。而到了儀式的當日，則往往會有大量出家人參與。並且會模仿佛教經典之中的記載而堆薪、灌油等。而到了燒身活動終了，作為記錄方，又常常會記下出現的若干祥瑞異相，以此來實現整個過程的神聖化

⁶³ 《大正新脩大藏經》第 1509 號，第 25 冊，第 146 頁中欄第 22 行至第 27 行。

⁶⁴ 《大正新脩大藏經》第 1577 號，第 30 冊，第 261 頁中欄第 6 行至第 7 行。

完成（頁 415）。而即使是在佛教燒身供養氣氛濃厚的南朝，對此事勸阻與遲疑者也依然不絕。其中就包括地方官吏乃至帝王本身。一直到唐代以後，對其質疑者日眾，直接導致此一風俗逐漸退潮（頁 416-419）。

第三部分討論的是“捨身與自殺”這一問題。因為非常明顯，按照普通想法，佛教不能殺生，那麼自殺是否也有理論上的禁止或者開許呢？首先，就原始佛教的戒律規定而言，都非常清楚，並不與殺害他人同犯最重的波羅夷罪，而是較輕的突吉羅或偷蘭遮（頁 420）。然而，在南朝卻仍有記載佛教徒以“自殺不復人身”為由而拒絕自殺的多種記載，體現當時人們抗拒自殺的佛教理由。船山指出，“捨身”在梵語中對應於 *ātma-parityāga*（完全捨棄自我）與 *ātma-yāga*（捨棄自我）。而且，在印度文化之中，特定情況之中自殺是完全開許的。像婆羅門為贖罪、林住期老年婆羅門循例自殺以及在聖地之中以各種方式自殺等皆為如此。這些在玄奘的《大唐西域記》之中皆有記載（頁 421-424）。對此，無論是義淨、慧皎都持批評意見。並引唐《法苑珠林》之中的這段結束此節（頁 424-426）：

問曰：菩薩捨身得自殺罪不？答曰：依律，未捨命前得方便，小罪偷蘭遮。若捨命已，無罪可屬。所以不得殺人大罪。若依大乘菩薩厭離生死為供養佛，及為一切眾生興大悲心，無害他意，反招其福，何容得罪？故文殊師利問經云：佛言，若殺自身，無有罪報，何以故？如菩薩殺身，唯得功德。我身由我故，若身由我得罪果者，剪爪傷指，便當得罪。何以故？自傷身故。菩薩捨身，非是無記。唯得福德，是煩惱滅故，身滅故得清淨身。譬如垢衣，以

灰汁澣濯，垢滅衣在。⁶⁵

在此筆者另外說一句，在印度語境之中，與捨身、自殺相關的梵語其實還有一些，比如 ātmabhāva-parityāga（捨棄自我存在）、śarīra-parityāga（完全捨棄身體）、tanutyaāga（捨棄身體）、dehatyāga（捨棄身體）、adhyātma-dāna（內在的佈施）、kaya-dāna（身體的佈施）與 deha-dāna（身體的佈施）。除此之外，還有若干術語反映了自殺的方式，如 prāyopaveśa（絕食）、jalapraveśa（入水）、agnipraveśa（入火）等。另外，關於佛教與自殺，還可參去年出版的《烈士行為、自我犧牲與自我獻祭：宗教視角下的自殺問題研究》，⁶⁶本章第四部分談的是佛教的尸陀林葬（頁 426–428）。尸陀林葬簡而言之就是為慈悲計，佛教徒在死後將屍體棄置於尸陀林（Śītavana，意譯即寒林）之中，以廣施蟲鳥的行為。與此相關的經典就是中國境內成立的《要行捨身經》、《尸陀林經》。在《要行捨身經》之後，尚有一段重要的發願文：

捨身願文：十方三世一切諸佛當證知，弟子某甲等，
從無始已來，及以今生盡未來際，恒以內財外財生施死施。
弟子某甲，今生既盡，又復分段之身，血肉皮骨，頭目髓腦，
及以手足，施與一切饑餓眾生，以償宿債。仰效菩薩苦行
之蹤，捨身血肉，至尸陀林。所捨身善根，以集當集現集

⁶⁵ 《大正新脩大藏經》第 2122 號，第 53 冊，第 991 頁中欄第 26 行至下欄第 7 行。

⁶⁶ Margo Kitts, *Martyrdom, Self-Sacrifice, and Self-Immolation: Religious Perspectives on Suicide*, London: Oxford University Press, 2018. 與佛教相關者，可以關注其中的兩章，即 Jimmy Yu 的 “Reflections on Self Immolation in Chinese Buddhist” (pp. 264-279) 與 Reiko Ohnuma 的 “To Extract the Essence from this Essenceless Body, Self-sacrifice and self-immolation in Indian Buddhism” (pp. 241-263).

一切善根。以此善願，共一切眾生，生生之處，於身命財，不生貪著，捨邪歸正，發菩提心，永除三障，永離貧窮，常見一切諸佛菩薩。⁶⁷

船山在此舉了《比丘尼傳》中卷二慧瓊尼的事蹟，此人元嘉二十四年（447）與太守平昌孟顗（卒於450）到會稽的半路上去世。她告訴弟子：“吾死後不須埋藏，可借人剝裂身體以飢眾生。”結果其弟子不忍動手屠割，故將之遺體放置山中，希望鳥獸去吃。⁶⁸船山在最後還指出這種習慣主要是因為印度與中國對待身體的態度有異。所以，我們也可以從中知道，為何這種葬法到最後在中土未能一直持續，而只是在中古之時短暫流行的原因。當然，對於林葬，學界其實可以參考其他不少重要的研究⁶⁹。

本章第五部分談的是捨身與中土孝道之間的衝突與協調問題（頁428-433）。作者首先說明，捨身的概念，與中土傳統孝道中《孝經》所言“身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也”就直接產生了矛盾。船山先指出在六朝時期，印度佛教出家必須剃髮，這已經與中土的傳統有了不同。而即使是在印度本土，也會存在過於拘泥布施而導致實際上的自私行為。如作者引《大智度論》卷16：

問曰：若行戒波羅蜜時，若有人來乞三衣鉢盂，若與

⁶⁷ 《大正新脩大藏經》第2895號，第85冊，第1415頁下欄第20行至第29行。

⁶⁸ 《大正新脩大藏經》第2063號，第50冊，第938頁中欄第21行至第28行。

⁶⁹ 劉淑芬《林葬——中古佛教露屍葬研究之一（一）》，《大陸雜誌》1998年第96卷第1期，第22-31頁；劉淑芬《林葬——中古佛教露屍葬研究之一（二）》，《大陸雜誌》1998年第96卷第2期，第25-43頁；劉淑芬《林葬——中古佛教露屍葬研究之一（三）》，《大陸雜誌》1998年第96卷第3期，第20-40頁；劉淑芬《石室痊窟——中古佛教露屍葬研究之二（上），（中），（下）》，《大陸雜誌》1999年第98卷第4期，第1-17頁。以上研究後收於劉淑芬《中古的佛教與社會》，上海：上海古籍出版社，2008。

之則毀戒。何以故？佛不聽故。若不與，則破檀波羅蜜，精進云何遍行五事？答曰：若新行菩薩，則不能一世一時遍行五波羅蜜。如菩薩行檀波羅蜜時，見餓虎飢急，欲食其子；菩薩是時興大悲心，即以身施。菩薩父母以失子故，憂愁懊惱，兩目失明；虎殺菩薩，亦應得罪。而不籌量父母憂苦、虎得殺罪；但欲滿檀，自得福德。⁷⁰

我們可以看到，此此段之中對於菩薩捨身是持批判態度的。所以《高僧傳》中亡身篇末，慧皎就以此為根據，而對自殘的行為作了批評：“故經云：能然手足一指，迺勝國城布施。若是出家凡僧，本以威儀攝物。而今殘毀形骸，壞福田相。考而為談，有得有失。得在忘身，失在違戒。故龍樹云：新行菩薩，不能一時備行諸度。或滿檀而乖孝，如王子投虎；或滿慧而乖慈，如檢他斷食等。皆由行未全美，不無盈缺。”⁷¹（頁428-430）然而，與中土的父母觀不同，佛教中有輪回的觀念，故而就會為同時存在有不同的轉世父母的理論提供了條件。因此，船山引《梵網經菩薩戒本疏》卷1：

於誰孝順，略出三境：一父母生育恩；二師僧訓導恩；三三寶救護恩。然父母有二位：一現生父母；二過去父母。謂一切眾生，悉皆曾為所生父母。今由持戒，於父母渴誠敬養。令修善根，發菩提心。今世後世，離苦得樂。又由發菩提心，持菩薩戒，救一切眾生，悉令成佛。是故二位父母，皆為孝順。⁷²

⁷⁰ 《大正新脩大藏經》第1509號，第25冊，第1509頁中欄第22行至下欄第2行。

⁷¹ 《大正新脩大藏經》第2059號，第50冊，第406頁上欄第19行至第25行。

⁷² 《大正新脩大藏經》第1813號，第40冊，第607頁中欄第8行至第14行。

這種思想又與其他本土思想合流，再加上佛教的如來藏思想，就使得人們產生了一切動物有可能是轉生父母的觀念，並導致了禁肉、放生等諸多思想的產生。在此船山引用的是《梵網經》卷 2 以說明問題（頁 430-432）：

以慈心故，行放生業。一切男子是我父，一切女人是我母，我生生無不從之受生，故六道眾生，皆是我父母。而殺而食者，即殺我父母，亦殺我故身。一切地水，是我先身，一切火風是我本體，故常行放生。生生受生，常住之法，教人放生。⁷³

類似的情況還有另一部失譯的《大方便佛報恩經》中孝養品的記載：

如來本於生死中時，於如是等微塵數不思議形類一切眾生中，具足受身。以受身故，一切眾生亦曾為如來父母，如來亦曾為一切眾生而作父母。為一切父母故，常修難行苦行，難捨能捨，頭目、髓腦、國城、妻子、象馬、七珍、輦輿、車乘、衣服、飲食、臥具、醫藥，一切給與。勤修精進、戒、施、多聞、禪定、智慧，乃至具足一切萬行，不休不息，心無疲倦。為孝養父母，知恩報恩故，今得速成阿耨多羅三藐三菩提。⁷⁴

這種父母的泛化，在很大程度上就消滅了作為個體對於本世父母所需要承擔家庭責任的強調。我們可以發現，船山的研究，固然

⁷³ 《大正新脩大藏經》第 1484 號，第 24 冊，第 1006 頁中欄第 9 行至第 14 行。

⁷⁴ 《大正新脩大藏經》第 156 號，第 3 冊，第 127 頁下欄第 10 行至第 19 行。

足以讓我們對於傳統孝道觀與捨身觀之間內在的張力有了更深刻的理解，更重要的是，從不少中土撰述經典之中的材料分析，我們不但看到了當時存在的對這種張力消解的企圖，同時也為我們對於中土撰述經典的形成背景有了更為深入的瞭解。

本章的第三部分是研究“象徵的捨身”，首先作者解決的是理論問題。在除了傳統的“財施”與“法施”（有時還會加上“無畏施”）這個二分法外，作者所關注的是“內施”與“外施”（或“內布施”與“外布施”）這一組概念。這一組概念分類的界限是身體之內外，故而又有了同一系列的相關概念“內命”與“外命”及“內財”與“外財”之說。即衣食財物等為外命；而皮膚之內則為內命；同理，“內財”指身體；“外財”指身外之財物。（頁433-435）這就直接影響到了布施之時的分類，作者引用傳為羅什所撰的《大乘菩薩入道三種觀》：“財有二種，一是外財，所謂田宅、金銀象馬、國城妻子、所有資財，是名外財；內財者，頭目髓腦、眼耳鼻舌、手腳支節、脾腎肝臟，所有成身，是名內財。”（頁435-436）其實類似的分類在藏經之中還有，如較晚期的法稱的《大乘集菩薩學論》卷2就同樣有載：

而菩薩摩訶薩應當發如是心，謂我此身分於諸眾生尚能棄捨，何況所有外財資具！又若於眾生所，如其所須悉能施與，謂有來乞丐須手以手，須足以足，須眼以眼，乃至脂髓血肉及餘身分，隨各施與。云何復名外財資具？謂若庫藏孳生之物、金銀珍寶勝妙莊嚴、象馬車乘國土宮殿、城邑聚落吏民僮僕、作業士夫男女眷屬。⁷⁵

⁷⁵ 《大正新脩大藏經》第1636號，第32冊，第80頁上欄第28行至中欄第6行。

在此後的部分之中，船山又引吉藏《勝鬘寶窟》卷2中對於捨身與捨命的若干理論探討來說明此二概念之間的區別。同時，也指出了梁武帝對於這些解釋的關注，而這也帶出了後面的研究。非常明顯，這種分類上的文獻確定，就為我們研究佛教史上的捨身提供了非常堅實的基礎。

在解決了理論問題之後，船山就繼續開始其對於梁武帝象徵性地捨身的歷史性描述。歷史上梁武帝曾三次或四次捨身（學界對此仍存爭論），每次捨身都要大費周章，並最終由臣下以巨額金錢贖出。武帝所捨身的同泰寺始建於普通二年（521），而六年之後武帝就在此寺第一次捨身。此寺與宮城間開大通門相聯，這就實現了世俗與神聖空間的聯結。在此節第二部分之中，船山討論了南齊初年著名人士捨身之事，即南齊南郡王蕭長懋（後文惠太子，458–493）捨身事、南齊時張景真（卒年不詳）捨身南潤寺事，另《祐錄》卷二十二所載齊太宰竟陵文宣王《法集錄序》中有“《捨身記》一卷”、“《妃捨身記》一卷”，雖然內容不明，但大體是指王室貴族捨身之事。蕭齊時的這些濃厚的捨身風氣，都為梁武帝時的捨身作了鋪墊（頁437–442）。因武帝捨身往往會伴隨著無遮大會，此後一節船山就簡單地介紹了梁武帝以前的無遮大會。在《梁傳》卷十一“僧祐傳”中有：“永明中勅入吳試簡五眾，並宣講《十誦》，更申受戒之法。凡獲信施，悉以治定林、建初，及修繕諸寺，並建無遮大集，捨身齋等。”⁷⁶《祐錄》卷十二《法苑雜緣原始集目錄序》中有“京師諸寺無遮齋講並勝集記”，這些大體都是武帝捨身齋之前的無遮大會（頁437–442）。

⁷⁶ 《大正新脩大藏經》第2059號，第50冊，第402頁下欄第13行至第16行。

與無遮大會相關的一個重要事情就是往往會伴隨著國王們對於僧團的大事供養，這種情況在印度較為普遍。在《法顯傳》、《大唐西域記》之中，都廣有記載。接下來船山考察的另外一個概念是梁武捨身所稱的“佛奴”一詞。如公元前 2-1 世紀時有度多伽摩尼 (Duṭṭhagāmaṇi) 自稱為“僧奴” (saṃghadāsa)，此後又出現過“佛奴” (Buddhadāsa) 之稱。公元後一世紀的蘭卡王 Mahādāṭhika-Mahānāga (67-79 年在位) 曾有過捨身為奴，並以後由人贖買之事。由於南朝與蘭卡僧團之間存在著事實上的關係，故而，這種崇拜行為就有可能對南朝產生過某種程度上的影響（頁 442-444）。所有這些就導致了這種捨身行為會被 P.2196 敦煌卷子《出家人受菩薩戒法》之中所記載的能夠甘心布施眼、耳、鼻、舌、心、身命、頭、連膚頂發、支節骨、牙齒等。而對此部卷子的具體分析，也可以發現其思想源頭非常清楚就是不少大乘佛經之中的捨身觀念。故而，此篇船山認為梁武帝奉佛行為的源頭一則是印度本土從給孤獨長者開始的供養行為，而直接影響則是來自南齊時期就已然非常興盛的南方官僚士大夫階層的在家佛教習俗（頁 443-448）。以上即為此書的大致內容簡介，即使從我這種粗略、並且未必專業的介紹之中，我們依然還是可以得悉船山徹先生研究海涵地負似的淵博厚重。

三、簡短的評價：船山徹先生研究的特色與啟示

自然，以筆者才疏學淺，無法也並無資格對船山徹先生的研究作出與其研究相匹配的任何評價，在此只是簡單地談一點筆者淺陋的感受。首先，從前面的簡單介紹，我們大致即可以發現船山先生的研究領域拓展，即由最早的印度佛教知識論等始，從非常正統

的西方佛教語文學、思想與哲學研究，再逐步拓展到東土的佛教研究。其領域也慢慢由思想與文獻研究擴充至譯經史、僧傳、制度史，直至整個六朝到隋唐的佛教研究；而且，尤其值得關注的是作者的研究方式一直是由興趣點轉移而先寫單篇極其深入的文章，從極小的切入點入手，再逐漸寫系列文章，最終再結集成書，這也同樣顯示了以研究興趣導向，而非以觀點先行或者以撰寫著作為先行的研究徑路；就微觀方向而言，船山又總是文獻整理為先，再延及文獻而及思想、歷史等其他方向，此點又涉及到了他研究的另外一個特色。

正如前言，船山研究的興趣轉移總是以文獻整理為先導，這體現了作者印度佛教語文學與傳統中國佛教文獻學，再加上佛教思想、歷史等研究相結合的重要特色。正如前言，他在最初是以文獻整理為基礎，來研究中古佛教知識論為主，尤其是寂護、蓮花戒的思想。然後逐漸轉到純漢傳佛教的研究之中，這種學術轉向也正好與從印度到中國的佛教發展史完全相應。我們可以發現，船山的研究轉向，都往往與這種自然而然的學術流動有關，而並無特別生硬的突然過渡。

在很多時候，我們都可以發現船山的研究，幾乎可以說是體現了一種西方傳統佛教語文文獻學（梵巴等傳統印度語以及藏語的整理、校勘與翻譯）與漢語佛教文獻學（漢語目錄、版本、校勘）等的結合。這就使其研究既具有了傳統西方佛教語文學學者所不具備的湛深佛教義理與漢語佛教知識背景；同時，在很大程度上，又少了很多純粹利用漢語佛教文獻的學者們的若干印藏語言學上的學術缺陷。再加上他具備了不少純粹佛教文獻學者所不具備的佛教義理研究根基，更是讓其研究如虎添翼。

以若干小例為證，他早期最重要的成果就是研究印度知識論中

的“現量無分別”，其研究路徑就是以寂護《攝真如論》與蓮花戒《攝真如論細疏》的翻譯與研究，也就是以文獻研究為基礎來作細緻入微的思想辨析。即使是轉到了漢傳佛教研究之後，這種堅實的研究路徑也依然未改。比如船山學術成熟期重要的一個研究領域就是大乘菩薩戒。我們可以發現，船山也同樣是先以敦煌寫卷 P.2196《出家人受菩薩戒法卷第一》、《統略淨住子淨行法門》、《目連問戒律中五百輕重事》等基本文獻為切入點，由文獻校勘整理研究而進入歷史、思想等領域。而其《梵網經》研究，我們同樣可以看到船山採用的是非常傳統的“漢文佛教文獻學”路徑，即仔細梳理現存全部《梵網經》的版本系統，再校勘了其全部資料，由此得出了目前存世的《梵網經》的兩個版本系統。

雖然學術手段本身的多樣化並不代表特定學者一定會有極高的學術造詣，但在很大程度上，當代佛教學者之中，像船山這樣全面並且也如此勤奮者依然罕見。另外，就佛教工作語言而言，船山也與很多相當國際化的日本學者類似，有以英文撰寫學術文章的習慣與能力，這不僅使其能夠及時吸收英語世界的一流學術成果，而且也能夠讓其研究在英文世界獲得了更高的曝光率。這點，也同樣值得漢語佛教學界學習與借鑑。

船山徹先生，作為當代日本學者中研究印度佛教、漢傳佛教的中堅，他不但繼承了過去一百多年來日本深厚綿密的印度學、佛教學學術積累，並且其天縱之才再加上個人勤奮使之代表了當今相關領域之中的世界水平。在方法論上，船山徹先生研究成就的意義更在於顯示了從傳統的佛教語文學、文獻學與基本的歷史考據方法入手，所能產生的厚積薄發的學術潛力，並且，也將鞭策後來者能夠以其為榜樣，攀登學術新高峰。