

1.1 地論學派「南北二道」譜系觀念的雙重構建¹

聖凱

地論學派是弘揚、傳承《十地經論》及相關經論為中心，通過師資相傳，從而蔚成一大學派。勒那摩提、菩提流支來華後，譯出大量的瑜伽行派相關經論，如《深密解脫經》《寶性論》《金剛經論》《十地經論》等，於是形成一些「理論原型」，如心識、佛性、涅槃、緣集、圓融、淨土等。但是，這些「理論原型」只是後來的地論師都接受的基本概念及基本論旨，卻未有定型的理論系統。慧光、道寵（道場）的作用，無疑是具有開拓性的。慧光長期在勒那摩提、菩提流支座下參加譯經工作，熟悉並掌握印度佛教的經典傳統，於是遵崇學派的「內斂性」原則，這無疑是慧光以下南道系的重要現象；而道寵（道場）在菩提流支座下接受教育時間較短，於是擁有更多「外散性」的空間，尤其是北道系重視《大智度論》《毗曇》《成實論》，其經典學術傳統已經遠離地論學派的「本義」或「了義」。至法上時代，南道、北道的不同發展路徑，形成北齊佛教的盛況。

1. 本文為2017年度國家社會科學基金重大項目「漢傳佛教僧眾社會生活史」（17ZDA233）階段性成果、清華大學自主科研計劃資助成果。

一、「南北二道」異說背後的現實

作為學派譜系的建構，並不是來自地論學派本身，稱地論學派的學者為「地論師」是智顛（538-597）、吉藏（549-623）、慧均等。所以，地論學派譜系觀念的建構，是北朝末年、隋唐佛教對北朝佛教的總結而產生。同時，地論學派內部在不同時期的對峙，加深了內部的分化與排他「譜系」觀念的建構，這就出現「南北二道」的譜系觀念。

從目前文獻來看，最早出現地論學派南北道的記載，是智顛的有關著作中，如《摩訶止觀》《法華玄義》《法華文句》《四教義》《維摩玄疏》《維摩文疏》都出現過「地論師」的稱呼。²而且，智顛最早記載了地論學派分裂為南北二道。《法華玄義》說：「如《地論》有南北二道，加復《攝大乘》興，各自謂真，互相排斥，令墮負處」³。這是智顛對當時佛教現狀的描述，地論學派內部出現南北二道的爭論，而且《攝大乘論》北傳後，更互相排擠的局面。《維摩經玄疏》卷五：「而南北二道執真緣成佛不同，豈不墮自他見耶。」⁴北道系主張「緣修作佛」，南道系主張「真修作佛」，可見二系的思想差別確實存在。

其次，道宣《續高僧傳》提及南北道的歷史現實。道宣與玄奘是同時代的人物，玄奘在早年去印度前的參學時期，記載了當時佛教界思想的混亂。《大唐大慈恩寺三藏法師傳》：「但遠人來譯，音訓不同，去聖時遙，義類差舛。遂使雙林一味之旨，分成當現二常；大乘不二之宗，析為南北兩道。紛紜諍論，凡數百年，率土懷疑，莫有匠決。」⁵當時佛教界對佛性的當常、現常爭論不休，尤其是地論學派的南道、北道的分歧。後代以勒那摩提 - 慧光為南道，以菩提流支 - 道寵為北道，始於道宣（596-667）的記載。

2. 吉津宜英〈地論師のいう呼稱について〉，《駒澤大學佛教學部研究紀要》第31號，1973年，第311頁。

3. 《妙法蓮華經玄義》卷九上，《大正新脩大藏經》第33冊，第792頁上。

4. 《維摩經玄疏》卷五，《大正新脩大藏經》第38冊，第552頁上。

5. 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷1，《大正新脩大藏經》第50冊，第225頁下。

《續高僧傳·道寵傳》說：

一說云：初勒那三藏教示三人，房、定二士授其心法，慧光一人偏教法律。菩提三藏惟教於寵，寵在道北教宰、宜四人，光在道南教憑、範十人，故使洛下有南北二途，當現兩說自斯始也，四宗五宗亦仍此起。今則缺矣，輒不繁云。⁶

道宣將當時的一種說法附在道寵的傳記後，同時道宣強調菩提流支、勒那摩的思想差異，由於二人的差異，則不得不進一步探討慧光、道寵的差異。後世學者則依此種說法，不斷推演而建構了地論學派的思想譜系。

同時，鄴城的寺院格局，隨著地論師各自所住持的寺院方位不同，從而呈現出一定的「對峙」。如慧光、僧範、曇隱、融智皆住在大覺寺，慧順所住的大總持寺位於城南，道憑所住的寶山寺位於城南，相對集中在鄴城的東南部，所以形成「相州南道」；而菩提流支住在城北般舟寺，道寵或許也住在城北，則為「相州北道」。其次，城北的寺院皆為以前修建的老寺院，而城南的許多寺院是北齊朝廷新修的寺院，北齊政府對慧光一系的論師給予非常大的支持。

同時，由於南道系長期擔任僧官系統，《續高僧傳·法上傳》說：「故時人語曰：京師極望，道場、法上，斯言允矣。」⁷ 當時佛教界概括這種佛教力量分佈，稱為「南北道」。因此，道宣所說「洛下有南北二途」，應該是指洛陽佛教遷移到鄴城後，出現南北兩邊分據的格局。⁸

至北朝末年隋初，隨著北周平定北齊、武帝滅佛，輝煌一時的鄴城佛教也成為廢墟。隨著隋朝的統一，鄴城佛教的力量也匯聚到長安，與原來的西魏、北周地論學派匯合，再融合了南方佛教的傳統，隋初的地論學派呈現出復雜、豐富的樣態。

6.《續高僧傳》卷七〈道寵傳〉，《大正新脩大藏經》第50冊，第482頁下。

7.《續高僧傳》卷八〈法上傳〉，《大正新脩大藏經》第50冊，第485頁上。

8. 見聖凱〈地論學派における南北道分裂の『真相』之『虚像』〉，《佛教學セミナー》第99號，2014年，第1-22頁。

二、靈裕的法統觀念與《續高僧傳》《大法師行記》

道宣是根據當時的資料與聽聞而撰述《續高僧傳》，依隋末唐初佛教的觀念、敘述去「想象」鄴城佛教的歷史，因此《續高僧傳》對地論學派的記載，已經是一種「現實想象」的「觀念」。北周平定北齊後，鄴城已經成為廢墟，北齊的鄴城佛教只是地論學派弟子們懷念師父的情景。

現代學者在研究北朝佛教時，缺乏對北朝末年隋初佛教複雜性的關切，簡單以現存的資料而進行研究分析，這樣現存論著豐富的淨影慧遠勢必得到現代學者的重視，所以從文本去「想象」地論學派，這樣歷史便被「想象」成「文本」。在「文本想象」下，歷來的地論學派研究都以淨影慧遠為中心，而且未加論證地以法上 - 慧遠為南道系代表。通過雙重的「想象」，地論學派的「真實」已經變得完全不可能。

但是，道宣的「現實想象」的說法或材料從何而來？這是現代學者很少關切的。道宣對地論學派的記載，除了親自聽到的說法，最重要的材料應該是一些地論師的傳記或碑記，如靈裕《十德記》、魏收《僧稠傳》、庾信《僧實傳》、薛道衡《慧遠傳》、智猛《慧遠行狀》、道基《志念行狀》、海雲《大法師行記》等。⁹這些傳記作者的「觀念」，尤其是「法系觀念」勢必在相關的傳記中會表達出來，亦會成為《續高僧傳》的觀念來源。另外，道宣的足跡遍及洛鄉、並晉、巴蜀、荊襄等地，每到一處，或面晤傳主本人，或采訪傳主弟子，或收集傳主碑誌，《續高僧傳》的成書，這些田野調查的材料所體現更多的是道宣本人的觀念。

因此，我們回到《續高僧傳》，應該將有關地論師的傳記材料分成兩種：一、地論師及其弟子的材料與觀念；二、道宣親自聽聞目睹的田野調查材料與觀念。如《續高僧傳·道寵傳》的「一說云」¹⁰明顯是地論師自身的說法，而且強調「憑、範十人」，則有可能來自靈裕《十德記》。

9. 陳瑾淵《〈續高僧傳〉研究》，復旦大學博士論文，2012年，第74-75頁。

10.《續高僧傳》卷七《道寵傳》，《大正新脩大藏經》第50冊，第482頁下。

靈裕與慧遠，皆是隋初地論學派的傑出義學僧，由於兩人的性格與修學不同，《續高僧傳·靈裕傳》記載了一個故事：

當於京輦入淨影寺，正值布薩，徑坐堂中，見遠公說欲。裕抗聲曰：「慧遠讀疏，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，聖禁寧準！」遠頂禮自誠，銜泣受之，由是至終，遠常赴集。¹¹

這種故事傳說則可能來自靈裕的弟子，記載了淨影慧遠說戒，而靈裕直接當面呵斥慧遠，可見靈裕的剛烈性格與二人關係的緊張。

道宣在《續高僧傳·義解篇》「論」中評價了當時地論學派的傳播情況以及自身的感受：

慧光、道憑，躡跡通軌；法融、慧遠，顧視爭衡。然而開剖章途，解散詞義，並推光統，以為言先。豈非唱高和寡，獨振今古？即當鋒之領袖，乃萬葉之師模。然光初學律宗，晚通理教，郁郁兼美，能振其芳。觀其成樹骨梗，分布毛目，意存行猷，護法為本。所以《華嚴》《地論》，咸位綱模，被及當今，成誦無墜，蓋有由矣。¹²

道宣《續高僧傳》雖然是以「一說云」記載地論學派有關南北二道的傳承。但是，無法確知這種說法的來源，《大法師行記》提供了一定的信息。《大法師行記》係靈裕的弟子海雲為其師所立，鐫刻於唐貞觀六年（632），因此道宣在撰寫〈靈裕傳〉時一定參考了《大法師行記》。《大法師行記》全文約 2400 字，〈靈裕傳〉全約 4500 字，因此〈靈裕傳〉其余部分來源於道宣的走訪、調查以及靈裕留下的大量的豐富著述。

靈裕自身便有強烈的傳燈法系觀念，他于開皇九年（589）在大住聖窟刻有「傳法聖大法師廿四人」，東側壁刻畫了 24 位傳法聖師的圖像（如圖¹³）。

11.《續高僧傳》卷九〈靈裕傳〉，《大正新脩大藏經》第50冊，第498頁上。

12.《續高僧傳》卷十五，《大正新脩大藏經》第50冊，第548頁下。

這些圖像不僅體現了在末法時代的護法觀念¹⁴，更有紹隆正法的法系繼承觀念。因此，靈裕撰寫《十德記》記載了慧光門下十大弟子的傳記。《續高僧傳·序》說：

隋初沙門魏郡釋靈裕，儀表綴述，有意弘方，撰《十德記》一卷，偏敘昭玄師保，未奧廣嗣通宗。¹⁵

道宣批評靈裕《十德記》，主要是選擇慧光門下擔任昭玄統等僧官的十大弟子，未能廣泛搜羅慧光的弟子群。但是反過來說，靈裕挑選慧光十大弟子的標準，是否是只有這十位才能繼承慧光的思想與信仰，這也是一種「師資相承」的觀念。

《十德記》畢竟是十大弟子，但是唐初佛教史書文獻則有「法系」的正統性觀念，即在眾多的弟子中，其中一位是師資相承的真傳。這種「唯一性」所彰顯出來的排他性，正是宗派觀念的核心觀念之一。¹⁶靈裕自身亦即有「傳燈」「法系」的觀念，如《續高僧傳·靈裕傳》說：

又凡授法，意專行用，有返斯趣者，告曰：「原聖人垂教，教被行人，人既不行，還同不學，有違者驅出。」斯又重法成人者也。觀裕《安民》《陶神》二論，意在傳燈，惠流民品，篤識高行，此焉攸屬。¹⁷

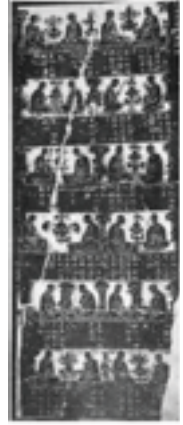


圖 13

13. 河南省古代建築保護研究所《寶山靈泉寺》，鄭州：河南人民出版社，1991年，第294頁。

14. 詳見李玉璿〈寶山大住聖窟初探〉，《故宮學術季刊》第16卷第2期，1998年，第13-20頁。

15. 《續高僧傳·序》，《大正新脩大藏經》第50冊，第425頁中。

16. 藍日昌指出：「師承與傳法世系的觀念是不壹樣的，師承是類比於宗族關係，重點在上下之間的親近感，而傳法的觀念則是自覺從師承的關係中接受了道，亦即法脈之傳承或道統的繼承，其間的重點在於道的上下之間的授與和闡揚的責任。這種道的傳承在佛教來說是以傳燈來比喻。」見《佛教宗派觀念發展的研究》，臺北：新文豐出版公司，2010年，第60頁。

17. 《續高僧傳》卷九〈靈裕傳〉，《大正新脩大藏經》第50冊，第498頁上。

靈裕的講經弘法主要重在實踐，學習佛法若不實踐即同不學。「意在傳燈」是指成為法師之後弘揚佛法，以惠流民品，又是指成為義學論師而言。

因此，在精英匯聚的鄴城，在地論學派內部，至少出現道憑與法上、道寵（道場）與法上齊名抗衡的狀態，道宣引用當時鄴城佛教的評價：「憑師法相，上公文句，一代希寶」¹⁸「京師極望，道場、法上，斯言允矣。」¹⁹隨著北周滅佛，鄴城佛教成為隋初佛教的回憶與想象。從地論學派的傳燈譜系來說，哪一位義學僧能夠繼承與肩負恢復鄴城佛教的輝煌？靈裕的剛毅性格與護持正法的情懷，無疑是不二的人選。《續高僧傳·靈裕傳》記載：

又以《地論》初興，慧光開悟之元匠，流行弘道，道憑即光師之所親承。憑、光並有別傳。裕依憑法席，晨夜幽通，發奇剖新者，皆共推揖。有齊宣帝盛弘釋典，大統法上勢覆群英，學者望風響附，用津僥幸。唯裕仗節專貞卓然，不偶倫類，但慮未聞所聞，用為翹結耳。後上統深委高亮，欽而敬之。²⁰

道宣強調道憑是慧光的師資「親承」，這種「正統性」傳燈觀念非常明顯。而靈裕親近道憑學習，受到大家的推崇；而且，靈裕並不阿諛法上的權威，反而受到法上的重視。而且，《續高僧傳·法上傳》最後一句是「靈裕法師資學有承，具之本傳」²¹。這一句明顯是道宣根據自己的聽聞而增加的，即靈裕是傳承法上的正統性，而非平常所說的淨影慧遠。這樣，無疑增加了靈裕在地論學派法系中的地位與神聖性。

靈裕對傳燈譜系的努力，因為《十德記》的散佚，我們無法看到靈裕對譜系的建構選擇；如「憑、範十人」，只出現道憑、僧範、靈詢，那麼其他八人是哪些？法上是否在「十德」之內？這些則無從知曉。但是，靈裕一系對於正統性的追求，在海雲《大法師行記》碑則一覽無余。《大

18.《續高僧傳》卷八〈道憑傳〉，《大正新脩大藏經》第50冊，第484頁下。

19.《續高僧傳》卷八〈法上傳〉，《大正新脩大藏經》第50冊，第485頁上。

20.《續高僧傳》卷九〈靈裕傳〉，《大正新脩大藏經》第50冊，第495頁下。

21.《續高僧傳》卷八〈法上傳〉，《大正新脩大藏經》第50冊，第486頁上。

法師行記》碑記載：

夫聖生西域，影示現於東川。教被當□，波流蓋於萬代。故如來滅後千年之中，廿有四聖人法師傳法也。千年之後次有凡夫法師亦傳法也。暨大魏太和廿二年，中天竺優迦城有大法師，名勒那摩提，□雲寶意；兼□□乘，備照五明。求道精勤，聖賢未簡。而悲矜苦海，志存傳化。遂從彼中□持《十地論》，振斯東夏，授此土沙□□（門慧）光。禪師其□□□□□，教授如瓶瀉水，不失一滴。其光律師俗姓楊，盧奴□□□□，弟子名振齊、魏，十有餘人。謂：□□□□□詢□□□□□師。此等十德，若大乘宗旨，深會取捨之方。秘教隨幾，洞秘卷□□□有，其唯道憑法師之一人也；□□□□□□□□□□人也。□成弟子廿余人。若《十地秘論》，固本垂綱。而傳燈人□□□□□□法師之一人也。蓋明法師□□□□□□□□□□□□中□當千年之後之上首也。又是光律師之孫、憑法師之息，□□□□□□□矣。²²

靈裕的「傳燈」「法系」觀念在《大法師行記》十分明顯，因為碑記中出現「傳法」和「傳燈」兩個名詞，稱《十地經論》為「秘論」，這些稱呼後面的觀念表現出靈裕有強烈的「正統性」意欲。²³ 碑說在印度佛滅千年之中，先是有廿四聖人法師傳法，千年之後次有凡夫法師開始傳法。而隋開皇九年靈裕主持完工的寶山大住聖石窟，前壁有依《付法藏經》所刻的廿四聖師傳法線刻像，即體現出宗派傳燈的意味。²⁴

22. 王振國、賀志軍《「〈大法師行記〉碑」校稿跋》，房山石經博物館、房山石經與雲居寺文化研究中心編：《石經研究》（第壹輯），第159-160頁。

23. 伯蘭特·佛爾在剖析北宗禪時，強調：「祖師傳統是邊緣人物的產品，是他們意欲分享正統性的結果。在禪傳統中，正統性並非豐饒的標誌，相反卻是缺失的征候。正統性處於邊緣，處於該宗派和其他宗教運動——並非全然佛教宗派——轉換的邊界上，於是禪傳統的命運就被決定了。神會的好戰言論或許是邊界焦慮（boundary anxiety）。」見《正統性的意欲——北宗禪之批判系譜》，蔣海怒譯，上海：上海古籍出版社，2010年，第11頁。

24. 王振國、賀志軍《「〈大法師行記〉碑」校稿跋》，房山石經博物館、房山石經與雲居寺文化研究中心編《石經研究》（第壹輯），第148頁。

傳法是一種是屬於佛法的學習與弘揚，並沒有強調「正統性」的觀念；但是，《大法師行記》出現明顯的「正統性」觀念，形成唯一單傳的傳承譜系：勒那摩提→慧光→道憑→靈裕。在慧光的十大弟子中，真正能領會《十地經論》的精髓，而傳其衣鉢者，「其唯道憑法師一人也」。道憑有弟子廿餘人，而堪傳燈者，僅有靈裕法師一人。又稱靈裕法師「當千年後之上首也」，對裕師的評價甚高，「又是光律師之孫、憑法師之息」，這是一種「單線法統傳承的敘述」，²⁵甚至具有明確的宗派意識。同時，法統所傳承的「法」是有明確的載體——《十地經論》，稱為「秘論」，具有「固本垂綱」的作用。同時，靈裕捨棄在長安擔任「國統」的名譽，而願意修復寶山寺，體現了靈裕對寶山寺具有根本道場的觀念。因此，費長房評價靈裕回鄴城的行為：「夫能忘我，乃能濟時，今顧戀身形，忘大利益。六親聚落尚未能捐，三界處居理難出也。」²⁶可見，隋初佛教界或知識分子認為靈裕有「子孫」觀念，未能出俗；當然另一方面，充分反映了靈裕具有組建宗派性僧團的想法。²⁷

總之，靈裕雕刻廿四聖人法師像、強調「傳燈」的觀念，《大法師行記》的「單線法統傳承的敘述」、以《十地經論》為傳法之本，這些觀念和行為皆體現出靈裕一系創建「地論宗」的沖動與努力。

因此根據《十德記》和《大法師行記》，道宣《續高僧傳·道寵傳》所引用「一說云」，即出自靈裕一系或靈裕本人，因為以勒那摩提為祖師，慧光「在道南教憑、範十人」，「十人」即是《十德記》的觀念。地論學派南道、北道的觀念則來自靈裕一系，從正統性的法統傳承譜系來說，南道系

25. 藍日昌《佛教宗派觀念發展的研究》，臺北：新文豐出版公司，2010年，第366頁。他在本書中強調宗派之說是壹種重視單線法統傳承的敘述，這非隋唐佛教的特色。

26. 《歷代三寶記》卷十二，《大正新脩大藏經》第49冊，第105頁中。

27. 楊維中〈隋代成立「佛教宗派」新論〉，洪修平主編《佛教文化研究》第二輯，南京：江蘇人民出版社，2015年。

是指靈裕一系，這是自身正統性的強調與肯定。另外，北道系的傳承譜系：菩提流支→道寵→牢、宜四人，後面未見任何記載。道寵的門下學子「千有餘人」，其中著名者，有僧休、法繼、誕、禮、牢、宜、儒果、志念等。其中，牢、宜、儒果等無傳。僧休及其弟子寶襲都以《大智度論》為中心，而且寶襲是隋代的「大論眾主」。

但是，以「志念→慧休」為北道系代表，可能是靈裕一系的譜系觀念。因為《續高僧傳·義解篇》「論」在評價完靈裕，最後說：

世有慧休，即承裕緒，學《雜心》而懼陵小犯，受師禮而親執瓶衣，遭難而更立淨廚，臨危而深誨禁約。人法斯具，慧解通微，章疏所行，誦為珠璧，猶恨不係於先業。²⁸

因此，高颯和楊諒皆為同一政治集團，二者分別為靈裕和志念的外護；其次，慧休作為二人的共同弟子，而且當時佛教界認為慧休是繼承靈裕的衣鉢。

因此，「南道」「北道」的觀念具有三大涵義：一、這是靈裕一系創造的法統傳承譜系觀念，強調傳承的正統性和單線性；二、靈裕一系以自身為南道系，強調勒那摩提→慧光→道憑→靈裕的傳燈觀念和譜系；三、以菩提流支→道寵→志念→慧休一系為北道系，以《大智度論》《成實論》和《毗曇》為中心。靈裕一系所創造的地論學派傳承譜系觀念，已經有「創立宗祖」的意味。

28.《續高僧傳》卷十五，《大正新脩大藏經》第50冊，第549頁下。

29.《維摩經玄疏》卷二，《大正新脩大藏經》第38卷，第528頁下。

三、重新檢視「以淨影慧遠為中心的南道系」學術觀點

地論學派南北二道是靈裕一系建構的法統傳承譜系，這種譜系觀念得到當時佛教界的吸收與引用。除了道宣《續高僧傳》以外，還有智顛《維摩詰經玄疏》的記載：

若無四修即無四依，是無作三昧也。若爾，豈同相州北道明義緣修作佛，南土大小乘師亦多用緣修作佛也；亦不同相州南道明義，用真修作佛。問曰：偏用何過？答曰：正道無諍，何得諍同水火。²⁹

南北二道除了譜系觀念的不同，還有「緣修作佛」與「真修作佛」等思想不同。靈裕一系所建構的「南北二道」譜系，體現了靈裕對鄴城佛教的「想象」與繼承意識，這是創宗定祖觀念所建構的譜系歷史與思想。

由於現存的靈裕著作太少，唯一可見的只有《華嚴經文義記》卷六；同時，寶山靈泉寺作為靈裕所開創的石窟，其雕像和刻經成為剖析他的觀念與實踐行為的依據。而志念的著作則全然不見，更無從知曉他的思想。因此，淨影慧遠近 80 卷的現存著作，成為學者研究地論學派的唯一資料來源。

歷來學者皆以淨影慧遠作為南道系的代表，以其所批判的對象作為北道系論師，構建起地論學派的傳承譜系。這種依文獻分析思想同異，然後再建構歷史圖景，忽略了思想的綿延性與歷史的斷裂性、文本的共通性與歷史的個體性之間的「悖論」。第一、「南北二道」是法統傳燈的譜系觀念，而不是學術研究的歷史觀念，因此不能以此作為主要標準，判斷與分析地論學派內部的思想差異。智顛、吉藏、道宣等人所記載南道北道思想的不同，實際上是靈裕一系與志念一系思想的不同；第二、淨影慧遠與靈裕有共同的法系淵源，二人皆以《十地經論》為理論中心，因此在思想上可將二人視為「南道系」。但是，淨影慧遠著作中的「有人說」，以他所批判的對象作為北道系，這種簡單處理則要非常謹慎，有待於進一步研究。

隨著敦煌遺書中地論學派文獻的發現、整理與研究的推進，思想、歷史與文本之間的「悖論」顯得非常突出。目前對地論學派文獻的判斷標準，主要是來源於青木隆的研究，他提出兩大標準：一、三種判教說——三乘

別教、通教、通宗；二、緣集說、有為緣集、無為緣集、自體緣集³⁰。這個思想標準的判斷，對於推進地論學派文獻的發現與整理，無疑大有裨益。但是，若忽略思想的綿延性與歷史的斷裂性，依此思想而判斷文獻，則會出現錯誤。如敦煌遺書《毗尼心》，末尾提到「小乘教、通教大乘、通宗大乘」三種判教和「有為緣集、無為緣集、自體緣集」三種緣集，將《毗尼心》列為地論學派第二期文獻（535-560年）³¹，即北朝末年。但是，通過分析《毗尼心》所引述的各部律論、律宗撰述及其歷史文化背景，推測其撰述年代應在道世與義淨之間，撰述時間為7世紀半至8世紀初，其作者可能是敦煌僧團的「都司」。³²

因此，應該結合敦煌寫本的思想與寫本文獻的歷史信息，對地論學派文獻進行綜合、準確的判斷。首先，敦煌與長安緊密相連，因此敦煌遺書中保存北齊佛教的文獻應該不多，而保存了大量的西魏、北周、隋代地論學派的文獻。但是，慧光、法上等重要地論師的著作，隨著北朝末年長安地論學派的興盛，而出現在敦煌遺書中，如保定五年（565）抄寫 S.2741《十地論義疏》卷一、P.2104《十地論義疏》卷三皆為法上的著作。當然，這種現象也加強了「法上→淨影慧遠」為南道系代表的刻板印象。敦煌遺書中的地論學派寫本，可以分為西魏、北周和隋唐初期兩個時期，而不應該根據思想要素而判定寫本的譜系歸屬。

30. 青木隆〈敦煌寫本にみる地論教學の形成〉，韓國金剛大學佛教文化研究所《地論思想の形成之變容》，東京：國書刊行會，2010年，第44-62頁。

31. 青木隆〈地論宗の融即論之緣起說〉，荒牧典俊編著《北朝隋唐中國佛教思想史》，京都：法藏館，2000年，第194-196頁。青木隆對敦煌出土的地論宗文獻進行分期，將《十地經論》譯出510年頃至隋末610年頃分為四期：第一期（510-535），慧光的時代；第二期（535-560），法上、道憑的時代；第三期（560-585），慧遠、靈裕的時代；第四期（585-610），最後的時代。

32. 聖凱〈敦煌遺書〈毗尼心〉與莫高窟196窟比較研究〉，《西南民族大學學報》（人文社會科學版）2017年第7期，第41-48頁。

四、結語：地論學派譜系的「觀念建構」與「歷史真實」

地論學派在隋初的重要人物，主要有靈裕、淨影慧遠、志念，依三個人為中心，形成相州寶山寺、長安淨影寺、晉陽三大學術中心。靈裕、志念都在長安以外區域弘法，一在相州，一在晉陽，靈裕、志念、信行、法彥等人彼此之間或許有更多的認同感。道場 - 志念一系的智論學派，與地論學派北道系一脈相承，因為道寵的弟子後來都轉向道場，所以這一系的智度論師亦兼及《十地經論》《毗曇》等。另外，寶龔曾任隋代的「大論眾主」，可見這一系在北朝隋末唐初的影響力。

其次，從性格、行事風格乃至行為特點，靈裕確實更接近於道憑，慧遠更相似於法上。最後，靈裕和淨影慧遠之間或有不和，靈裕曾經當面呵斥淨影慧遠。總之，隋初的地論學派因為歷史傳承的不同，政治外護之間的不同與衝突，領袖人物之間的不和，三大學術集團輝映一時，無疑大大增強和放大了鄴城佛教的原有「對峙」——道憑與法上、道寵與法上等。

最後，靈裕雕刻廿四聖人法師像、強調「傳燈」的觀念，《大法師行記》的「單線法統傳承的敘述」、以《十地經論》為傳法之本，這些觀念和行為皆體現出靈裕一系創建「地論宗」的沖動與努力。但是，靈裕一系對法統傳燈的正統性意欲，勢必重新構建地論學派的歷史傳承，從而形成一種法統傳承的敘述。在法統的敘述中，靈裕一系強調自身為「相州南道」，為「地論宗」的正統；或認為志念一系為「相州北道」，除了道寵居住在鄴城北城之外，或許與志念後來在河北弘揚《毗曇》《成實論》有關。靈裕一直在寶山寺試圖恢復與重現鄴城佛教的輝煌，這不僅是以地論學派「正統傳人」自居，也是他身處沒落的「相州」所產生的一種「邊界焦慮」。現實矛盾、歷史傳承、法統觀念的合一，從而造成南道、北道分裂的「虛像」。因此，智顛、吉藏、道宣等人所記載南道北道思想的不同，實際上是靈裕一系與志念一系思想的不同。

這樣，靈裕一系通過法統觀念的塑造，重構了地論學派傳承史。這種「歷史傳承」「現實活動」「譜系觀念」的三者互動，地論學派在隋唐之際成為一種思潮，在道宣、智顛等人的著述中被記錄下來，這些記載材料成為現

代學者研究地論學派的根據。同時，由於靈裕與志念的著作散佚，淨影慧遠留下大量的著作，因此現在的地論學派研究皆以淨影慧遠為中心與根據，以他為南道系代表，以他所批判的對象作為北道系，根據「文本」的學術研究而進行「歷史建構」。而且，這些「文本」是用來解釋道宣、智顛所記錄的「法統建構」，即靈裕一系的法統傳燈的譜系觀念。這種研究思路，其實就是用淨影慧遠來解釋靈裕和志念，用文本的思想差異來對應歷史記錄，從而最終完成地論學派的「雙重構建」——靈裕的「法統構建」與學術研究的「歷史構建」。