

中華佛學學報第 3 期 (pp.237-260) : (民國 79 年),  
臺北：中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>  
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 3, (1990)  
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies  
ISSN: 1017—7132

# 僧叡思想研究

劉貴傑  
新竹師範學院教授

## 提要

僧叡為鳩摩羅什門下弟子之一，與道生、僧肇、道融齊名，並稱關中四聖。什所譯之經，叡並參正。本文旨在說明魏晉玄學與佛教思想交涉之際，僧叡深體漢譯佛典之傷本乖趣，舛誤失義，然卻未囿於此，而有其般若觀、法華觀、禪觀與判釋觀，以成其大乘佛教之思想。此外，並指出僧叡主倡「禪」「智」雙運之觀點乃其思想之特色，尤以其判攝佛教經論，於中國佛教之教相判釋，尤有其原始雛型之意義，而顯其於中國佛教思想史上之特殊地位。

## 一、僧叡之生平著作

僧叡<sup>[1]</sup>魏郡長樂（河北省衡水冀縣）人，少小即喜出家，年十八依投僧賢法師為弟子。「謙虛內敏，學與時競，年二十二，博通經論」<sup>[2]</sup>，「嘗聽（泰山）僧朗法師講《放光經》，屢有機難，朗與賢有濠上之契，謂賢曰：『叡比格難，吾累思不能通，可謂賢賢弟子也』」<sup>[3]</sup>。僧朗為佛圖澄（232~348）大弟子之一，《放光經》即《二萬五千頌般若經》，僧叡曾聽僧朗法師講《放光般若經》，因屢屢提出質難，而頗為僧朗所器重。

年二十四，遊歷四方，處處講說，或曰其於雲遊參訪之際，得遇道安（312~385），而以之為師<sup>[4]</sup>。西元三八二年，僧叡在鄴，協助鳩摩羅佛提遜譯《四阿含暮抄解》（即瞿曇僧伽提婆所譯《三法度論》之同本異譯）。此譯經事業顯係稟承道安之意而為，道安於晉孝武帝太元七年（西元 382 年），由長安赴鄴，並瞻仰佛圖澄之寺廟，僧叡或曾與道安同住長安。道安謂：

「余以壬午（西元 382 年）之歲八月，東省先師寺廟，於鄴寺令鳩摩羅佛提執胡本，佛念、佛護為譯，僧導、曇究、僧叡筆受，至冬十一月乃訖」<sup>[5]</sup>。

p. 238

此即顯示僧叡奉道安之命，任筆錄之職。僧叡於二十七歲結束雲遊生活，即師事道安，二十八歲時，於道安座下從事《四阿含暮抄》之翻譯工作。晉孝武帝太元十年（西元 385 年）二月八日道安示寂，此恰為前秦覆亡之際，因政治動盪，局勢混亂，故僧叡乃遠赴西蜀，「行蜀之西界，為人所抄掠，常使牧羊。有商客信敬者，見而異之，疑是沙門，請問經義，無不綜達，商人即以金贖之」<sup>[6]</sup>，始克再行西遊。「既還襲染衣，篤學彌至」<sup>[7]</sup>，復入廬山參訪慧遠（334~416），並與之共修禪法與彌陀淨土。

僧叡常歎曰：「經法雖少，足識因果，禪法未傳，厝心無地」<sup>[8]</sup>，可見其對禪法之關注及禪經之需求。入廬山參學後，「俄又入關，從什公諮稟」<sup>[9]</sup>，而得「廁對宗匠，陶譯玄典，法言無日不聞」<sup>[10]</sup>，「因請出禪法要三卷」<sup>[11]</sup>，「日夜修習，遂精練五門，善入六靜」<sup>[12]</sup>。司徒公姚嵩深相禮貴，嘗稱僧叡為「鄴衛之松柏」，故秦王姚興乃敕見之，致公卿雲集，欲觀其才器。「叡風韻窪隆，含吐彬蔚」<sup>[13]</sup>，姚興後謂嵩曰：「乃四海之標領，何獨鄴衛之松柏」<sup>[14]</sup>，於是美聲遐布，遠近歸德。

僧叡博通經論，從羅什學，與道生、僧肇、道融並稱「關中四聖」。「初，生與叡公及嚴觀同學齊名，故時人評曰：『生、叡發天真』，……生及叡公，獨標天真之目，故以秀出群士矣」<sup>[15]</sup>，僧叡「才識高朗，常隨什傳寫，什每為叡論西方辭體，商略同異」<sup>[16]</sup>。羅什常與僧叡討論華梵語言及文體等問題，以利經典之翻譯。「什所翻經，叡並參正。昔竺法

護出正法華經受決品云：『天見人，人見天』。什譯經至此，乃言曰：『此語與西域義同，但在言過質』。叡曰：『將非人天交接，兩得相見』。什喜曰：『實然』！其領悟標出皆類也」[17]。可見其才華之出類拔萃，譯文之流暢典雅。僧叡曾表明其翻譯佛典之態度曰：

「執筆之際三惟亡師五失及三不易之誨，則憂懼交懷，惕焉若厲。雖復履薄臨深，未足喻也」[18]。

翻譯佛經有五種失本，三種不易之虞，此為道安之譯經原則，僧叡恪守其師之遺訓，戰戰兢兢，憂懼交懷，如臨深淵，如履薄冰，可見其對譯事之謹慎。其後，《成實論》譯出，羅什令僧叡敷講此論，並謂其曰：「此諍論中，有七處文破毘曇，而在言小隱（即在文中無法分辨），若能不問而解，可謂英才」[19]。僧叡「啟發幽微，果不諂什，而契然懸會」[20]，當下點出七處評破毘曇之義理，羅什歎曰：「吾傳譯經論，得與子相值，真無所恨矣」[21]。由此可知，羅什對僧叡譯才之讚賞。

p. 239

慧遠圓寂後之第二年（西元 418 年），僧叡時年六十七，乃移至建康（即今南京），「止於烏衣寺，講說眾經，皆思徹言表，理契環中」[22]，南朝劉宋彭城王義康即請以為師，祇奉戒法。此時僧叡則以慧叡為名，並嚴守戒律，不為名利所誘，且應謝靈運（385~433）之請，著《十四音訓敘》，「條列梵漢，昭然可了，使文字有據焉」[23]。

綜觀僧叡一生「善攝威儀，弘讚經法，常迴此諸業，願生安養。每行住坐臥，不敢正背西方」[24]，迨自知命盡，乃集僧告別曰：「平生誓願，願生西方，如叡所見，或當得往，未知定免狐疑城不？但身口意業，或相違犯，願施以大慈，為永劫法朋也」[25]，說罷即入房洗浴，燒香禮

拜，向西合掌而逝。是日僧眾均見五色香雲，由其僧房冉冉而升，足證其往生淨土矣，時在宋元嘉十三年（西元 436 年），春秋八十有五。其著作計有：

- 〈喻疑〉（收錄於〈出三藏記集〉卷第五，《大正藏》卷五五）
- 《淨名經集解關中疏》（與道生、僧肇合著，收錄於〈大正藏〉卷八五）
- 〈小品經序〉收錄於〈出三藏記集〉卷第八，《大正藏》卷五五）
- 〈小品經序〉（同上）
- 〈法華經後序〉（同上）
- 〈思益經序〉（同上）
- 〈毘摩羅詰堤經義疏〉（同上）
- 〈自在王經後序〉（同上）
- 〈關中出禪經序〉（收錄於〈出三藏記集〉卷第九，《大正藏》卷五五）
- 〈大智釋論序〉（收錄於〈出三藏記集〉卷第十，《大正藏》卷五五）
- 〈中論序〉（收錄於〈出三藏記集〉卷第十一，《大正藏》卷五五）
- 〈十二門論序〉（同上）

## 二、僧叡之思想背景

佛法自漢以來即與黃老並列，至魏晉則「玄」「釋」思想浸潤涵煦，波瀾迴盪，中國學者乃藉玄思吸收佛學，西僧亦以佛法與玄理相通，佛教理論自此漸入精邃之境。僧叡生當此世，值此玄佛互融之際，深體時代思潮之背景，而有言曰：

「昔漢室中興，孝明之世，無盡之照，始得揮光此壤。……自爾已來，西域名人安侯之徒，相繼而至。大化文言，漸得淵照，邊俗陶其鄙倍。

p. 240

漢末魏初，廣陵彭城二相出家，並能任持大照，尋味之賢，始有講次。而恢之以格義，迂之以配說。下至法祖、孟詳、法行、康會之徒，撰集諸經，宣暢幽旨，粗得充允視聽暨今。附文求旨，義不遠宗，言不乖實，起之於亡師」[26]。

佛法初入中國，至漢桓帝時，西方高僧相繼來華譯經宏法，安世高之禪法偏於小乘，支婁迦讖之般若則為大乘。漢末魏初，廣陵、彭城二相出家，翫味佛理，始有講次。自正始颺起玄風，般若思想與道家玄學合流，學者每多「恢之以格義，迂之以配說」，即以道家之詞語解釋佛教之義理，而演為「附文求旨」之格義佛學。及至羅什東來，入西明閣與逍遙園譯經闡教，曠覽舊經，始覺其義多紕繆，不與梵本相應，於是：

「與諸宿舊義業沙門釋慧恭、僧磬、僧遷、寶度、慧精、法欽、道流、僧叡、道恢、道樹、道恒、道棕等五百餘人，詳其義旨，審其文中」[27]。

漢世佛典未備，新經與諸論，多為羅什所傳譯，羅什亦曾重譯《小品經》、《小品經》、《法華經》、《維摩經》，無論新文舊譯，幾經讎校，義皆圓滿。在此之前，舊譯經文，舛誤多疑，僧叡深識譯者之失而於其〈小品經序〉云：

「考之舊譯，真若荒田之稼芸過其半，未詎多也」[28]

舊譯《小品經》大多粗疏闕漏，雜亂無章。舊譯《小品經》亦復如是，僧叡云：

「而經來茲土，乃以秦言譯之。典謨乖於殊制，名實喪於不謹，致使求之彌至，而失之彌遠。頓轡重關，而窮路轉廣。不遇淵匠，殆將墜矣」[29]

佛經傳譯來華，因「梵夏既乖，又有繁簡之異」[30]，故佛典之邊譯每多言不盡意，名不符實，且玄章婉旨隱而不見，以致「求之彌至」，「失之彌遠」。僧叡目睹此景，乃謂：不遇名師點撥，則譯事恐將廢絕，於是乃：

「發心啟矇，於此諷詠研求，以為喉衿。稟玄指於先匠，亦復未識其絕往之通塞也。既蒙究摩羅法師正玄文、摘幽旨，始悟前譯之傷本，謬文之乖趣耳」[31]。

「幸遇究摩羅什法師於關右，既得更譯梵音，正文言於竹帛，又蒙披釋玄旨，曉大歸於句下」[32]。

僧叡稟承道安之教誨，研求佛典，慧解入微，亦難以暢其宏旨。後遇羅什為其指點經文，

p. 241

「披釋玄旨」，始瞭解舊譯經文之謬誤乖趣。《法華經》之傳譯亦復如是，僧叡云：

「經流茲土，雖復垂及百年，譯者昧其虛津，靈關莫之或啟。談者乖其准格，幽蹤罕得而履。徒復搜研皓首，並未有窺其門者」[33]。

《法華經》流入中土，歷經百年，譯者未經啟蒙而不得其門，談者信口雌黃而罕得其旨，故終其一生，皓首精研，亦無法有成。竺法護曾譯出《正品法華》，羅什則講說並新譯《法華經》，此即現存通用之譯本。道安時代，教界人士於佛理瞭解未深，疑義多端，僧叡慨歎舊譯經典舛誤錯謬，有悖玄旨，亦知譯文「煩而不簡者，貴其事也；質而不麗者，重其意也」[34]。

羅什未入關譯介大乘經典之前，時人於般若思想與性空理論，尚知之不詳，悟之不深，如神性聰敏之道安亦以「附文求旨」（格義）之方法，以探研般若經典。僧叡曾云：

「亡師安和尚，鑿荒塗以開轍，標玄指於性空，落乖蹤而直達，殆不以謬文為闕也」[35]。

道安立義以本無為宗，倡一切諸法，本性空寂，主宅心本無，以息異想，與崇「本」以息「末」，雖藉玄學之本無以解釋佛法之空觀，卻未滯於道家之詞語，亦未泥於舊譯之謬文，而直臻般若之境，僧叡復謂：

「自慧風東扇，法言流詠已來，雖曰講肆，格義迂而乖本，六家偏（而）不即，性空之宗，以今驗之，最得其實」[36]。

佛法東流，教理盛行，然格義之學迂遠悖旨，六家七宗偏離正法。六家即道安之「本無」（諸法本性自無）、支敏度之「心無」（無心於萬物）、支道林之

「即色」（即色是空）、于法開之「識含」（三界如幻夢，皆起於心識）、道壹之「幻化」（世法如幻化）、于道邃之「緣會」（緣會故有，緣散則無）等六派，其中「本無」一派又分出法深之「本無異宗」（無在有先，從無出有），故名七宗。以上皆為當時對般若思想或「性空本無」各有不同之解釋，而演成之學派。然除本無、心無各自獨立成派外，因即色、識含、幻化、緣會均主色相虛幻，心神真實，並以心神否定客觀世界，故可歸為即色一宗。本無、心無、即色三家乃當時般若思想之主流，羅什未至長安，本即有此三家，僧肇〈不真空論〉亦僅提及此三家，並加以批判之[37]。僧叡則以為道安本無性空之義最能契合般若性空之理。就僧叡而言，道安之「本無」係指諸法本性空寂，

p.242

「本無」即「性空」之異名，故以「本無」或「性空」為宗。然羅什則以「實相」為宗，元康《肇論疏》謂：

「如安法師立義以性空為宗，作性空論。什法師立義（以）實相為宗，作實相論，是謂命宗也」[38]。

道安立「性空宗」，作《性空論》；羅什立「實相宗」，作《實相論》。羅什係依《摩訶般若波羅蜜經》所謂「不壞實際法立眾生」、「建立眾生於實際」、「實際眾生際無二無別」[39]而立論，「實際」、「實相」乃真如、法性之別名，凡所有相，皆是虛妄，惟此獨實，不變不壞，故名「實相」或「實際」。然「實際」、「實相」離諸一切之相，故曰「實相」或「實際」。然「實際」、「實相」離諸一切之相，故曰「實相無相」。道安倡「本無」之說，或即「實相本無（相）」之意，故僧叡稱道安之說「最得其實」。羅什依龍樹之《大智度論》以明其般若空義，僧叡云：「既蒙什公入關開託真照，般若之明復得揮光」[40]，可見羅什厥功極偉。僧叡於其〈大智釋論序〉云：

「龍樹生於像法之末，……爾乃憲章智典，作茲釋論。其開夷路也，則令大乘之駕方軌而直入；其辨實相也，則使妄見之惑不遠而自復。……鳩摩羅耆婆法師者……常仗茲論焉淵鏡憑高致以明宗」[41]。

佛法共分三期，即正法時期、像法時期、末法時期。釋尊法運期限，各經所載不同，古德多依正法五百年，像法一千年，末法一萬年之說。佛雖滅度，法儀未改，有教有行，有證果者，是名「正法時期」；「像法時期」，有教有行，但少有證果者；「末法時期」，有教無行，更無證果者。龍樹菩薩生於像法時期之末，造《大智度論》，宏揚佛法，故能廣開夷路，以直驅大乘；揭示實相，以掃除妄惑。鳩摩羅什繼起紹述中觀學說，為後世三論宗之淵源。由於羅什入關之前，舊譯佛典，疑義多端，且因文字隔閡，意多難明，故致經義隱晦，經旨不彰。僧叡云：

「前譯頗麗其辭，（仍）迷其旨，是使宏標乖於謬文，至味淡於華艷。雖復研尋彌稔，而幽旨莫啟」[42]。

「當是無法可尋，非尋之不得也。何以知之，此土先出諸經，於識神性空，明言處少，存神之文，其處甚多」[43]。

佛法大意並「非尋之不得」，而是無從可尋。其因乃在漢譯諸經常藉道家及道教之名詞以作譯述，少有般若性空之意，而多為「養生成神」及「神與道合」之文。譯本既崇尚雅文麗辭，以利華人之信受，則雖免失其真、隱其旨。佛法之微言大意不彰，般若之性空教義不顯，良有以也。

p. 243

以上所述，漢譯佛典之粗雜不周，舛誤失旨；安世高、康僧會之主養生成神；支讖、支謙之倡神道合一；六家七宗義理、龍樹空觀思想之流佈，皆為當時佛學潮流，外加魏晉玄學之衍盛。僧叡際此緣會，固有其學說之思想背景矣。

### 三、僧叡思想與道家哲學

僧叡生當玄釋匯流之世，雖識格義乖本，然亦以道家之詞語闡釋佛家之義理，其有言曰：

「法言恢廓，指玄門以忘期；觀品夷照，總化本以冥想」[44]。

「問相標玄而玄其玄，幻品忘寄而忘其忘」[45]。

此謂佛家言論宏偉，境界高深；般若智照，開顯本性。《莊子》云：「故法言曰：傳其常情，無傳其溢言，則幾乎全」（〈人間世〉）。《老子》云：「玄之又玄，眾妙之門」（第一章），可見其用語多與道家之學有關。僧叡曰：

「聲法鼓於維耶，而十方世界無不悟其希音」[46]。

維耶即維摩詰，亦稱毘摩羅詰，曾向佛弟子講說大乘教義，以默然表示對一切道理之體會，發揮般若性空之理論，使十方眾生均能曉其微言大意。句中「希音」似源自《老子》「大方無隅，大器晚成，大音希聲」（四十一章）。僧叡復云：

「照本希夷，津涯浩汗；理超文表，趣絕思境」[47]。

般若之觀照，虛寂微妙，廣大遼闊；萬物之理體，超越表相，冥絕思慮。其中，「希夷」語出《老子》「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希」（十四章）。僧叡復云：

「事盡於有無，則忘功於造化」[48]。

「有」「無」兩概念源於《老子》「無名天地之始，有名萬物之母」（第一章）。「造化」一詞源自《莊子》「今一以天地為大爐，以造化為大冶」（〈大宗師〉）。若能「有」「無」兼暢，「大」「小」互泯，則必不滯於宇宙之創造化育。僧叡曰：

「理極於虛位，則喪我於二際」。[\[49\]](#)

「然則喪我在乎落筌，筌忘存乎遺寄，筌我兼忘，始可以幾乎實矣」。[\[50\]](#)。

「喪我」語出《莊子》「今者吾喪我，汝知之乎」（〈齊物論〉），此外，《莊子》有云「筌者所以在魚，得魚而忘筌」（〈外物〉）。

p. 244

如能了悟宇宙之實相，則可泯除二際（生死與涅槃）之對立。然而，忘卻自我，又須不落筌（即筌）蹄，不落筌蹄又須泯除有待，必也「（筌我兼忘）、內外雙遣，始得逍遙無待之境。僧叡引此《莊子》詞語，旨在闡明佛家之「無我」思想。僧叡復曰：

「冥而無際，則能忘造次於兩玄，泯顛沛於一致」[\[51\]](#)。

「造次」與「顛沛」語出《論語》「君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是」（〈里仁〉）。兩玄即「玄之又玄」（《老子》第一章），比喻佛法之最終目標。《老子》有言：「天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以為天下貞，其致之」（三十九章），各以其一，以致其清此言若能不起心分別，遊於物外，則可泯除「造次」「顛沛」之情，而臻於「兩玄」「一致」之境。由此可知，僧叡係藉玄儒兩書之語，以顯佛法真實之義，復云：

「恢恢焉，真可謂運虛刃於無間，奏希聲於宇內，濟溺喪於玄津，出有無於域外者矣」[\[52\]](#)。

刃者喻般若智慧，《莊子》云：「恢恢乎，其於遊刃必有餘地矣」（〈養生主〉）。希聲喻說法者無說無示，聽法者無聞無得。《老子》云：「大音希聲」（四十一章）。「溺」或作「弱」，溺喪即六道與二乘，皆為不明中道義理之人。《莊子》云：「予惡乎知惡死之非弱喪，而不知歸者邪」（〈齊物論〉）。此言般若智慧遍滿宇宙；佛法教示彌布十方，《十二門論》破斥小乘與外道，拯救六道與二乘，使之臻於有無互泯，我法二空之境。

由上得知，僧叡藉道家詞語，以闡明佛學義理，其思想顯係承自老莊觀點，而深受道家哲學之影響，然又不囿於老莊學說之範疇，而有其般若思想、法華思想、禪思想與判釋思想之展顯。



## 四、僧叡之般若思想

梵文 Prajñā 音譯「般若」，意譯智慧，即如實瞭解一切事物之智慧。因其與一般智慧不同，故用音譯，大乘佛教稱之為「諸佛之母」。般若學偏重教義研究，主要流行於南方，以支讖、支謙所譯介之《般若經》為依據，主「色」與「心」為構成宇宙之要素。「色」為物質世界；「心」為精神世界。二者皆係假名，無有實體，故名「自性是空」。

東漢桓靈之世，西僧支婁迦讖來華傳譯般若，朱士行至于闐訪求般若正本，經此二人之努力，般若之學遂興。兩晉宏揚般若之學者頗眾如：

p. 245

帛法祚注《放光般若經》，支孝龍寫《光明經》，康僧淵講《放光》《道行》二般若，竺道潛講大品，于法開講《放光經》，竺法汰、于法道、釋道立講《放光經》及《道行經》，釋道安講大小品，竺僧敷作大小品義疏。及羅什東來，般若之學大盛，其弟子僧肇、道生、僧叡皆善般若之學。僧叡云：

「般若諸經，深無不極，故道者以之而歸；大無不該，故乘者以之而濟」[53]。

般若諸經，深邃淵渺，廣大悉備，修子莫不以之為典謨，行者無不以之而躋於聖境。僧叡復云：

「般若波羅蜜經者，窮理盡性之格言，菩薩成佛之弘軌也」[54]。

「摩訶般若波羅蜜者，出八地之由路，登十階之龍津也。夫淵府不足以盡其深美，故寄大以目之；水鏡未可以喻其澄朗，故假慧以稱以；造盡不足以得其涯極，故借度以明之」[55]。

般若經典乃窮理盡性之規範，成佛作祖之法則，尤以大品般若更為超越八地（聲聞乘十地中之八人地），臻於佛乘之津梁。而「淵府」、「水鏡」、「造盡」均不足以形容其博大精深、澄明無染、浩瀚無際，故僅能「寄大以目之」、「假慧以稱之」、「借度以明之」。僧叡云：

「然則功託有無，度名所以立；照本靜末，慧目以之生；曠兼無外，大稱由以起」[56]。

「度」此一名稱之所以成立，乃是將其作用寄托於「有」「無」兩概念；「慧」此一名目之所以成立，乃因觀照「本」而使「末」虛寂；「大」此一名詞之所以成立，係因其包容內外；廣闊無邊。此仍係因襲「本無」一概念而有此說法，亦即藉玄學「本末」、「有無」之概念，以理解佛教之般若性空思想。實則，「本無」即「自性空」（自性為「本」，空為「無」）。僧叡合本末而為「性」，托有無而為「空」，統攝「照本靜末」與「功託有無」，即所

謂「本無」、「性空」。此與道安之性空學說，無多異處。吉藏（549～623）《中觀論疏》闡釋道安之「本無」思想云：

「夫人之所滯，滯心未有，若宅心本無，則異想便息矣」[57]。

人之執迷，乃在執著「末」「有」若將心安於「本無」，則可平息「末」與「有」等思想。《名僧傳抄》亦云：

「夫人之所滯，滯心未有，苟宅心本無，則斯累豁矣。夫崇本可以息末者，

p. 246

蓋此之謂也」[58]。

常人每執著「末」與「有」，如能止心「本無」，則可革除由執「末」崇「有」而生之物累。所言「本無」亦即崇「本」息「末」之謂。由此可知，道安之「崇本息末」亦即僧叡之「照本靜末」也。僧叡云：

「本以無照則凝知於化始，宗以非心則忘功於行地。故啟章玄門，以不住為始；妙歸三慧，以無得為終。假號照其真，應行顯其明，無生沖其用，功德旌其深，大明要終以驗始，漚和即始以悟其終」[59]。

萬化之始，即已凝成般若智慧，然般若之智，卻觀而無觀，照而無照，心無其心，行無其行，故不執著於功行之深厚。因此，由不執假名為始，而開啟般若之門；以自性空無為終，而趣向般若之慧。借用名言以瞭解般若之理，復由行持以顯示般若之智。緣起（無生）涵蘊般若之道用，功德展顯般若之深邃，根本智（大明）乃所欲得之道果，然於開始時，即須勤加實踐，方便（漚和）於開始時，即須善為運用，以謀臻於最終之悟境。僧叡復云：

「尋幽宗以絕往，則功喪於本無，控心轡於三昧，則忘期於二地」[60]。

若滯心「昔」與「今」，「亡」與「存」，則於性空之旨無多益助。苟能離諸邪念，住心一處（三昧），則可不落二邊，圓融無礙。僧叡曰：

「幻品忘寄而忘其忘」[61]。

寄者，待也。有所待則必所執，必也「忘寄」去執，始可達於圓融之境。然而滯於「忘」，亦非正法，因滯於「忘」亦是有執，故須「忘其（所以）忘」。因「所以忘」之範疇涵蓋「忘」之概念，故若只知「忘」，而不知「忘其（所以）忘」，則尚有執著與滯礙。易言之，「忘寄」乃是治標之法，即就外在之現象以否定「寄」之概念。治本之道，乃在排拒「所以忘」之概念。亦即

在「所以忘」之範疇內掃除「忘」之概念，進而連此範疇亦加泯除。必如此揚棄「忘」之概念，且超越「所以忘」之範疇，始可謂圓通無滯，了無執著。「忘其（所以）忘」即「忘復亦忘」，亦即般若經典所謂「空復亦空」之意。「空」之主旨乃在清除邪見，然不可以「空」為見，復滯於「空」。實則「空」「有」相融，「有」「無」兼暢，始為般若之境，故僧叡云：

「正之以十二，則有無兼暢，事無不盡；事盡於有無，則忘功於造化；理極於虛位，則喪我於於二際」[62]。

p. 247

《十二門論》為龍樹所著，羅什所譯，係三論宗所依持之《三部論》（《中論》、《百論》、《十二門論》）之一，其內容分十二門，以說明一切事物之性空理論，故有此名。「事」即事象，亦即現象界；「理」即理體，亦即本體界。「虛位」即實相、真如、法位[63]，「二際」即涅槃際與生死際。就現象而言，一切事物是「有」；就本質而言，一切事物是「空」。如能瞭解性空之理，則「有無兼暢」「事無不盡」，於事象上能破我法之執，則能「有」「無」互融，不滯功行；於理體上能悟萬物之本，則能「二際」互泯，通達無礙。如此方能「空」「有」不二，「事」「理」圓融，「出有無於域外者矣」[64]。僧叡云：

「大覺在乎曠照，小智纏乎隘心。照之不曠，則不足以夷有無、一道俗；智之不盡，則未可以涉中途、泯二際」[65]。

必須透過般若之觀照，始能覺悟人生之真理，而偏狹之心靈，則僅能涵養小乘之智慧。如不能體認諸法性空之理，則無法「有」「無」互泯，「道」「俗」互融；若不能通曉真如實相之智，則無法不落二邊、圓融無礙。佛法以為「斷見」與「常見」均系偏於一邊之見，唯有悟得一切事物既遷流無常，又相續不斷，始為捨離「斷見」與「常見」二邊之「中道」。《大智度論》卷四十三云：「常是一邊，斷滅是一邊，離是二邊行中道，是為般若波羅蜜」[66]，此言中道即是般若，僧叡亦主般若之智如不能遍照，則無法臻於「中道」之境，由此可知，般若性空與中道實相之密切關係。

## 五、僧叡之法華思想

《法華經》全稱《妙法蓮華經》，因用蓮花喻佛所說教法之清淨微妙，故以名之，乃最為眾人廣泛信奉之大乘佛教經典，計有三種漢文譯本，而以鳩摩羅什所譯最為通行。此經旨在闡述世尊說法之唯一目的係使眾生均可獲得佛之智慧，即人人皆能成佛，並說明唯有《法華經》始為「一乘」教法，其他教法僅為引導眾生接受「一乘」教法之方便而已。此經為羅什譯出後，諸方英秀乃搜研皓首，欲窺其門，僧叡即是其中之一。僧叡於其〈法華經後序〉云：

「既遇鳩摩羅法師，為之傳寫，指其大歸，真若披重霄而高蹈，登昆崙而俯眄矣。於時聽受領悟之僧八百餘人，皆是諸方英秀，一時之傑也」[67]。

羅什譯出《法華經》之後，復為當時英秀俊傑之士講解經義，使之「高蹈」

p. 248

「俯眄」，提綱挈領，明其要義，悟其大旨。僧叡云：

「法華經者，諸佛之祕藏，眾經之實體也」[68]。

此已明示《法華經》之獨特地位。僧叡復曰：

「夫百卉藥木之英，物實之本也；八萬四千法藏者，道果之源也」[69]。

花卉藥草之精華乃植物之根本，八萬四千法性之佛理乃道果之源流。有關此經之宗旨，僧叡乃云：

「尋其幽旨，恢廓宏邃，所該甚遠，豈徒說實歸本，畢定殊途而已，乃實大明覺理，囊括古今，云佛壽無量，永劫未足以明其久也；分身無數，萬形不足以異其體也。然則壽量定其非數，分身明其無實，普賢顯其無成，多寶照其不滅。夫邁玄古以期今，則萬世同一日；即百化以悟玄，則千途無異轍。夫如是者，則生生未足以言其存，永寂亦未可（以）言其滅矣」[70]。

《法華經》之宗旨博大深遠，包羅甚廣，非僅顯示其真實一乘之法，使三乘權教歸入此一乘實教，亦在使眾生明瞭其貫穿古今「覺理」。然而，性空之理與實相之理（覺理），乃超越古今，跨躍時空，泯除數量，捨離虛實之絕對本體。誠所謂「佛壽無量，永劫未足以明其久也」，「分身無數，萬形不足以異其體也」。不但如此更須領悟此「覺理」之「非數」、「無實」、「無成」、「不滅」。其實，如能超越時空，即使由現在回溯過去，然今古亦復相同，並無遷流變化；如能觸事即真，觀照本源，則可謂殊途同歸，原無二致。如此必可臻於不生不滅，不去不來之中道境界。《法華經》即以此中道實相思想為主，而宣說教義之經典，將此中道實相視為諸法之實相即是該經之宗旨。僧叡復云：

「諸華之中，蓮花最勝，華而未敷，名屈摩羅；敷而將落，名迦摩羅；處中盛時，名分陀利。未敷喻二道，將落譬泥洹，榮曜獨足以喻斯典」[71]。

「二道」即二乘或有漏道與無漏道。漏乃煩惱之別名，有漏道即有煩惱與執染之道法，如三乘行人未明真理以前所修持之行法，無漏道即無煩惱與無執染之

道法，如三乘行人明徹真理之後，順理起修之行法。諸華之中，蓮花出汗泥而不染，以喻法身之潔淨無瑕，旨在「昭其本也」，故《法華經》亦稱《蓮經》。僧叡以蓮花未開譬喻有漏道與無漏道；花將落譬喻煩惱寂滅，功德圓滿；而以榮耀夙彰，芳風掩藹譬《法華經》之徽華早茂，顯耀當世。換言之，僧叡係藉「法華」、「二乘」以喻「蓮華」，

p. 249

即以蓮花未開之前喻「二乘」；花正盛開喻「法華」；花落時期喻「入涅槃時」，故「二乘」、「法華」、「入涅槃時」乃有其前後之時間性與相續之連貫性與相續之連貫性。就僧叡而言，所謂「法華」之教實即「一乘」之教，並視《法華經》乃唯一真實之經典，而與其他諸經相與結合，以顯其特性。由此與諸經相連結之特色，更可顯示一乘真實教法在《法華經》之地位。僧叡云：

「法華開方便門，令一實究竟，廣其津途」[72]。

「方便」即隨方因便，利導眾生，佛法稱之為權宜，指對不同程度之眾生，採取相異之教法。「究竟」猶言至極，亦即最高深之事理，「究竟者，所謂諸法實相」（《大智度論》）。《法華經》權宜時機，因勢利導，使一乘教法廣為流傳，普度蒼生。僧叡云：

「安於漸照而排跋真誨，任其偏執而自幽不救，其可如乎，此正是法華開佛知見」[73]。

此乃意調方便教化，隨緣濟渡皆為法華開佛知見，以明佛陀出世之本懷。釋尊「以方便力，為諸眾生分別解說，顯示分明」（《維摩詰經》·〈法供養品〉）而有適於一時機宜之法（名之為權），究竟不變之法（名之為實），因眾生根器互異，故利導之法亦不相同，此權實之教乃為佛陀化導眾生之特色。眾生有八萬四千煩惱，而對治煩惱之方亦有八萬四千法門，僧叡云：

「然其大略皆以適化為本，應務之門，不得不以善權為用。權之為化，悟物雖弘，於實體不足，皆屬法華」[74]。

化導眾生，解脫煩惱，大抵係以適度之教化為主，為適應眾生之根器，故不得不「善權為用」，終須「暫用還廢」，「究竟旨歸」（以上皆《摩訶止觀》語），此即法華「開權顯實」「會三歸一」之教法。僧叡云：

「但此法華所明，明其唯有佛乘，無二無三」[75]。

《法華經》·〈譬喻品〉以羊車、鹿車、牛車之喻，明示教導眾生之法。借嬉戲之幼童以喻眾生，借三車以喻三乘（羊車喻聲聞乘，鹿車喻緣覺乘，牛車喻菩薩乘），借大白牛車以喻一乘佛境。三乘屬「權乘」；佛乘則屬「實乘」。為使眾生均能離苦得樂，共證佛果，「但以智慧，於三界火宅，拔濟眾生，為說三乘」（《法華經》·〈譬喻品〉）。然仍須捨離三乘方便而入於一乘究竟之佛地，亦即僧叡所謂「唯有佛乘，無二無三」。佛法廣大無邊，唯有自利利

他之一乘教法，使眾生皆能成佛，方為佛陀之本懷，但為引導眾生入佛知見，而有三乘說與一乘說，

p. 250

或方便法與究竟法之分。實則，唯佛與佛，生佛平等，乃為究竟。僧叡云：

「佛有真我，故聖鏡特宗而為眾聖中王，泥洹永存，為應照之本，大化不泯，真本存焉」[76]。

泥洹亦作「涅槃」，義譯滅度，乃滅盡煩惱，度脫生死之意。北涼曇無讖譯北本《涅槃經》明示泥洹不滅，佛有真我，闡提眾生皆有佛性，學得成佛，故為佛典之至尊，亦是教化之根本，只要眾生繁衍不息，則佛性真我必然永存不滅。而佛之真身（法身）亦即涅槃。僧叡云：

「什公時雖未有大般泥洹文，已有法身經明佛法身即是泥洹，與分所出若合符契」[77]

羅什在世之時，《大般涅槃經》雖未譯出，然《法身經》早已言明佛之法身即是泥洹，而與《大般涅槃經》所倡若合符節，故涅槃即法身之別名。僧叡復云：

「法華開佛知見，亦可皆有為佛性」[78]

《法華經》主開佛知見，亦即《大般涅槃經》所倡一切眾生，皆有佛性之意。其實，《法華經》會三乘於一佛乘，已顯示眾生可躋於佛境，而《大般涅槃經》謂闡提之人，亦當成佛，故且釋尊五時說法之第五時即為「法華涅槃時」，故知《法華經》與《大般涅槃經》實有密切之關係。

## 六、僧叡之禪思想

佛法自西漢傳入中土，其時安世高傳授之禪法偏於大乘，旨在修練精神，守意明心。此種精神修練乃為「攝心還念」，使「諸陰皆滅」，此即「安般守意」，亦即禪觀，其重要經典有《安般守意經》、《陰持入經》，……等。魏晉以還，所流行之禪法，大抵承此一支之統緒，道安曾注《般若》、《道行》、《密跡》、《安般》諸經，妙盡深旨。僧叡即在其門下，研習《陰持入經》、《修行道地經》、《十二門經》、《安般守意經》等安世高所傳譯之小乘禪法。僧叡云：

「禪法者，向道之初門，泥洹之津徑也。此土先出修行、大小十二門、大小安般，雖是其事，既不根悉，又無受法，學者之戒，蓋闕如也」[79]。

禪法乃趣向佛境，離苦得樂之津梁。然因當時中土所出禪經不甚完備，無從受法，而有輕視禪觀之虞，致廬山慧遠「每慨大教東流，禪數尤寡，

p. 251

三業無統，斯道殆廢」[80]。職是之故，僧叡與慧遠均熱切懇求西僧遙譯禪經，如佛馱跋陀羅（即覺賢 359~429），應慧遠之請而出《修行方便禪經》；鳩摩羅什應僧叡之請而出《禪法要》，（即《坐禪三昧經》）。禪觀乃根本修行工夫，其本質為離塵欲而欣心樂，其目的則在乎生慧，唯有禪觀始能心境安寂，心境安寂，方可產生智慧，故僧叡云：

「無禪不智，無智不禪。然則禪非智不照，照非禪不成。大哉禪智之業，可不務乎」[81]

捨棄禪觀即無法生慧，缺乏智慧亦不能禪觀。易言之，若無般若之智，則無禪觀之行；若無習禪之定，亦無觀照之功。廬山慧遠亦云：「禪非智無以窮其寂，智非禪無以深其照」[82]，可知「禪」與「智」如車之兩輪，鳥之雙翼，相輔相成，缺一不可。慧遠與僧叡均倡「禪」「智」雙運之觀點。此種禪智雙運之主張實源於羅什所傳譯之大乘般若思想。僧叡云：

「究摩羅法師，以辛丑之年十二月二十日，自姑臧至長安，予即以其月二十六日，從受禪法，既蒙啟授，乃知學有成准，法有成修」[83]。

羅什由姑臧至長安數日後，僧叡即前往拜謁，從受禪法，既經啟蒙，方知習禪乃有成規。「尋蒙抄撰眾家禪要，得此三卷」[84]，即羅什從禪經中抄撰《眾家禪要》作為修禪之寶筏，此習禪之典謨，即現存之《坐禪三昧經》，而此禪法亦稱菩薩禪。故習禪必有師承與法度，方能有成，非可自通也。僧叡於其〈關中出禪經序〉引《首楞嚴經》云：

「人在山中學道，無師道終不成」[85]。

此即說明僧叡在羅什門下習禪之師承關係，無師自不通，道亦終不成。羅什所譯之《大智度論》乃闡述《般若經》所言之禪觀，而其具體內容與小乘聲聞之禪法並不相同。僧叡深體《大智度論》之精義，基於般若性空之立場，而倡導其「禪」「智」雙運之思想。僧叡云：

「夫馳心縱想，則情念滯而惑愈深。繫意念明，則澄鑒朗照，而造極彌密」[86]。

心如無銜之馬，放縱奔逸，常為外物所牽，而恣貪其意，執迷不悟。若能靜息念慮，住心一境（繫意念明），則般若之智必清明澄澈，朗照無方，而至極高之佛境。由「繫意念明，則澄鑒朗照」，即知禪定愈深，則智照愈遍，亦知

「禪非智不照，照非禪不成」，更可朗顯僧叡「禪」

p. 252

「智」雙運之大乘思想之特色。僧叡復云：

「明全在於忘照，照忘然後無明非明，無明非明，爾乃幾乎息矣，幾乎息矣，慧之功也」[\[87\]](#)。

徹悟宇宙萬物之理，乃在於不執於般若之智照，不執於般若之智照，始能體悟愚癡即昏暗無知，若能理解愚癡即昏暗無知，並破除無明，徹悟性空真理，即可止息染慮，一念靜止。而止息染慮，專注一境，實即般若智慧之功。故「禪」與「智」有極其密切之關係，易言之，禪法須以般若為體，般若則須以禪法為用，體用合一，禪智雙運，始為圓融通透之大乘佛法。

## 七、僧叡之判釋思想

判釋有二義，一為判斷佛教經論之旨趣與解釋經論之義理；二為判斷如來一代所說教義之大小深淺，此即「教相判釋」。合而言之，即對佛教經典著作與各派教義作不同之分類，判別其深、淺、大、小、權、實、偏、圓等，分為判釋。晉世之際，漢譯佛典，日漸增多，然因教相雜多，教義不一，故須分類統整，調和矛盾，以顯佛法之理念與眾經之要旨。其次，當時教界，對於小乘與大乘教義頗多置疑，尤有甚者，如慧導之「非大品而尊重三藏」[\[88\]](#)、曇雲之「非法華，憑陵其氣」[\[89\]](#)。僧叡則因親近道安與羅什，承受教誨，而對大乘經典有深切之體認，其有言曰：

「法華經者，諸佛之秘藏，眾經之實體也」[\[90\]](#)。

此即明示《法華經》為眾經之秘寶，及其獨特之地位。僧叡復云：

「自非般若明其聞慧，總持銘其思府，焉能使機過而不遺，神會而不昧者哉」[\[91\]](#)。

若無般若之至高智慧，總持之湛深精思，則必無法機過不遺，神會不昧。僧叡云：

「至如般若諸經，深無不極，故道者以之而歸；大無不該，故乘者以之而濟。然其大略，皆以適化為本，應務之門，不得不以善權為用。權之為化，悟物雖弘，於實體不足，皆屬法華，固其宜矣」[\[92\]](#)。

《般若經》體大精深；《法華經》善權方便。般若「以適化為本」；法華「以善權為用」。故《般若經》與《法華經》各有其特色。僧叡云：



「法華鏡本以凝照，般若冥末以解懸。解懸理趣，菩薩道也；凝照鏡本，

p. 253

告其終也」 [93]。

《法華經》旨在崇「本」，《般若經》旨在息「末」，「本」張而「末」冥，則可凝照與解懸。解脫痛苦，趣向佛境，乃菩薩度眾之方法；觀照實相，徹悟真源，乃人生終極之目標。此已說明《法華》與《般若》二經之關係，並揭示其意趣與目的。僧叡云：

「是以法華般若相待以期終，方便實化，冥一以俠盡」 [94]。

《法華》主方便；《般若》倡實化，二者相輔相成，合而為用，接引大眾，廣度蒼生。僧叡云：

「是故歎深則般若之功重，美實則法華之用微」 [95]。

「般若指其虛標，勇伏明其必制，法華泯一眾流，大哀旌其拯濟」 [96]。

《般若經》明示空義，《法華經》獨標一乘，《勇伏定經》掃除欲念，《大哀經》廣開拯濟。以上諸經，標準宏廓，幽旨玄凝，各有其美，各有其功。僧叡復云：

「百論治外以閑邪，斯文祛內以流滯，大智釋論之淵博，十二門觀之精詣，尋斯四者，真若日月入懷，無不朗然鑒徹矣」 [97]。

《百論》為提婆造，世親釋，羅什譯，二卷，旨在破斥古印度數論派、勝論派哲學之觀點，以明畢竟空之理。《中論》即《中觀論》，龍樹造《中觀本頌》五百偈，其弟子青目注釋，羅什譯，四卷，旨在闡揚諸法性空之思想、「八不中道」之理論，破斥偏空等執見，以認識宇宙萬有之實相。《大智度論》簡稱《智度論》，龍樹造，羅什譯，一百卷，乃《大品般若經》之注釋，故亦稱《大智度經論》。《十二門論》為龍樹著，羅什譯，一卷，其內容分為十二門，說明一切事物之性空理論，故而名之。《中論》、《百論》、《十二門論》係中國佛教三論宗所依之三部論典。南北朝時，三論宗盛行於南方，北方講三論者，多兼習《大智度論》，合稱《四論》，唐初惠均即撰有《四論玄義》十卷。僧叡稱讚《四論》之全體大用，並揭示其特色，且謂「予翫之味之，不能釋手」 [98]，可見其對《四論》之欽重。此外，僧叡對《涅槃經》亦有所判釋：

「什公時，雖未有大般泥洹文，已有法身經明佛法身即是泥洹也。與今所出，若合符契。此公若得聞此佛有真我，一切眾生皆有佛性，便當應如白日朗其胸衿，甘露潤其四體，無所疑也」[99]。

《涅槃經》分大、小兩類，小乘《涅槃經》記載佛入滅之歷史，現存有西晉白法祖譯本二卷，

p. 254

東晉法顯譯本三卷，及闕名譯本三卷。大乘《涅槃經》則以闡明教義為主，《大藏經》共收錄十六種，著名者有北本、南本兩部，北本《涅槃經》四十卷，北涼曇無讖譯；南本《涅槃經》三十六卷，為南朝宋慧觀、覺嚴、謝靈運等參照法顯譯《大般泥洹經》刪訂整理而成。羅什之世，《大般涅槃經》尚未譯出，但另有《法身經》宣說佛之種種法身，僧叡乃主《法身經》所謂之法身即是涅槃（泥洹）。涅槃乃熄滅煩惱，清淨無染之境界。大乘《涅槃經》即在說明佛身常住、悉有佛性，與闡提成佛之思想，並指出二乘與三乘之差異，而倡一乘成佛之觀點；《法華經》亦主捨三乘方便入一乘究竟之理論。雖此二經意趣不同，然就其宏揚一乘究竟與一乘成佛之精神，以及《法華》主開佛知見，皆得成佛；《涅槃》示一切眾生，皆有佛性之論旨，二者實有異曲同工之妙。僧叡云：

「三藏祛其染滯，般若除其虛妄，法華開一究竟，泥洹闡其實化，此三津開照，照無遺矣」[100]。

釋尊說示教法時，並非僅限於一途，為因應不同之根器，而有各類說教，如《經》、《律》、《論》三藏要為掃除眾生之執迷；《般若經》乃在破除一切之虛妄；《法華經》旨在開示究竟之真道；《涅槃經》則在闡明佛陀之實化。《般若》、《法華》、《涅槃》三經普化眾生，覺潤無方，而有其密切之關係。佛教真理，永恒常在，無論《三藏》或《般若》、《法華》、《涅槃》，均無二致，唯「優劣存于人，深淺在其悟」[101]，實則，小乘經典，《般若》、《法華》、《涅槃》並無優劣之分，唯在應機施教而已。之分，唯在應機施教而已。僧叡云：

「此三經者，如什公所言，是大化三門，無極真體，皆有神驗，無所疑也」[102]。

誠如羅什所言，《般若》、《法華》、《涅槃》三經乃導化群迷之津梁，至高無上之真理，皆有應驗，無庸置疑。「若能體其隨宜之旨，則言無不深；若守其一照，則惑無不至」[103]。如能體認佛教經典乃在隨宜施教，則可明瞭任何佛典均言之有物，語重心長。苟偏執某一經論為正法，而鄙視他經，則必導致錯誤，遺害匪淺。故僧叡之判釋思想實承自羅什之觀點而有以致之，且於中國佛教之教相判釋，尤能顯其原始型態之重要意義。

## 八、結論

p. 255

由上可知僧叡旨在攝受印度佛學，判攝中國佛學，因其生當魏晉玄學衍盛與般若思想流行之際，故有其時代與學術背景之限制，然以其謙虛內敏，博通經論，乃能剴切般若、法華、禪觀之真意，深契佛教哲學之本義，而有其判攝思想之特色。

魏晉之際，玄學盛暢，其所討論之哲學問題乃為：「本」、「末」、「有」、「無」等概念；般若經典與經鳩摩羅什傳譯始流入中土之龍樹中觀哲學則主倡性空之論，此「空」理與「無」義，不謀而合，同為玄學所研討之主要課題，故般若學說亦為當時學界論究之對象。其時，《般若經》尚未完全譯出，而各種節譯本，譯文之品質既劣，譯師復藉玄學之名詞以比附佛學之概念，以致佛法之「空」義，含混不彰。故僧叡慨歎「前譯之傷本，謬文之乖趣」，「於識神性空，明言處少；存神之文，其處甚多」。

由於譯文不備，復須起信於眾，故僧叡乃藉「本無」以明「性空」，而有言曰：「功托有無，度名所以立；照本靜末，慧目以之生」，亦即合本末而為「性」，托有無而為「空」；統一「功托有無」與「照本靜末」，即是「本無」或「性空」；復主「以不住為始」，「以無得為終」而有其般若性空思想之基本精神。且謂若不竭盡般若之智慧，「則未可以涉中途，泯二際」；若不行深般若之觀照，「則不足以夷有無、一道俗」，故知般若性空與中道實相必有密切之關係。

僧叡師事羅什，從受禪法，盛讚禪法乃「向道之初門，泥洹之津徑也」，經云：無禪不智；無智不禪。僧叡亦云：「然則禪非智不照，照非禪不成。大哉！禪智之業，可不務乎」。且謂「無明非明，爾乃幾乎息矣，幾乎息矣，慧之功也」，故知僧叡倡「禪」「智」雙運之主張。換言之，禪法須以般若為體，般若須以禪法為用，體用合一，「禪」「智」雙運，始為圓融通透之大乘佛法。

僧叡視《法華經》乃「諸佛之秘藏，眾經之實體也」，並以蓮花未開之前喻「二乘」；花正盛開喻「法華」；花落時期喻「入涅槃時」，故「二乘」、「法華」、「入涅槃時」乃有其時間性與連貫性。就僧叡而言，所謂「法華」之數，實即「一乘」之數，故云「法華開方便門，令一實究竟」，然而，「應務之門，不得不善權為用」，終須暫用還廢，究竟旨歸。亦即捨離三乘方便，而入於一乘究竟之佛地，此即其所謂「唯有佛乘，無二無三」。

僧叡承受羅什之教誨，對大乘佛典有深切之體認，並稟其觀點而判釋佛教經論，

p. 256

以為《般若》「指其虛標」，《勇伏》「明其必制」，《法華》「泯一眾流」，《大哀》「旌其拯濟」，以及《三藏》「祛其染滯」，《般若》「除其虛妄」，《法華》「開一究竟」，《泥洹》「闡其實化」。此外，於《百論》、《中論》、《大智度論》、《十二門論》亦有所判釋，且「無不朗然鑿徹」，故僧叡於中國佛教之教相判釋，尤能顯其原始型態之重要意義，且在中國佛教思想史上具有其特殊之地位。

# A Study On The Thought Of Sêng-Jui

Liou guei-jie

## Summary

Among the thousands of disciples of Kumarajiva (344-413), Tao-sêng (道生), Sêng-ch'ao (僧肇), Tao-yung (道融) and Sêng-jui (僧叡) were being praised by the people as "The Four Sages of the Ch'ang-an Area" for their outstanding performances on Buddhist philosophy. This paper will present a discussion of Sêng-jui's (355-439) thought.

Before the arrival of Kumarajiva, many errors had been committed in the translated Chinese Buddhist scriptures. This is because the Chinese monks who were involved in the translation work were weak in Sanskrit, while those foreign monks were weak in Chinese. Therefore, people found it hard to grasp the profound Buddhist doctrines when reading the scriptures rendered by the early translators. Sêng-jui had long been discontented with this situation.

After having followed Kumarajiva, the Sanskrit-Chinese bilingual Chief Translator, to work in the translation centre in Ch'ang-an, Sêng-jui began to grasp more and more the real aspect of Buddhist philosophy. Then, he established his own point of view to the doctrines of the Prajñāparamita Sūtras and of the Saddharmapundarikasūtra. Also, he began to classify the scriptures in accordance with the thoughts that were contained in them.

In addition, Sêng-jui emphasised on the importance of meditation practice, and he stressed that meditation and wisdom are of the same importance.

[1] 有關僧叡問題，《佛祖統紀》卷二十六將僧叡與慧叡視作同一人（《大正藏》卷四十九頁 266 中—下）。日本學者境野黃洋於其《支那佛教精史》（境野黃洋博士遺稿刊行會）頁 415，布施浩岳於其《涅槃宗之研究前篇》（叢文閣）頁 176-186，均論證僧叡與慧叡為不同之兩人。伊騰義賢於其《支那佛教正史》上卷（竹下學寮出版部），頁 333-341；橫超慧日於其《中國佛教之研究》第二，頁 119-144，則論究僧叡與慧叡係同一人。橫超慧日認為兩人之出生地冀州與魏郡長樂係同一地；兩人均稱道安為亡師，稱羅什為鳩摩羅法師，或究摩羅法師。此外，兩人之正法、像法思想亦有共通之處，亦均重視《般若經》與《法華經》，故認為僧叡與慧叡乃同一人。僧叡在長安時，本稱僧叡，至建康後，即稱慧叡，因此，《高僧傳》著者慧皎乃誤作兩人而加以記述。本文從橫超慧日之見，以僧叡即慧叡。

[2] 《高僧傳》卷第六，〈釋僧叡傳〉，《大正藏》卷五十，頁 364 上。

[3] 《高僧傳》卷第六，〈釋僧叡傳〉，《大正藏》卷五十，頁 364 上。

[4] 《高僧傳》卷第六，〈釋僧叡傳〉雖未明示僧叡與道安之關係，然僧叡於其多篇序文卻尊道安為師，如「亡師安和尚，鑿荒塗以開轍，標玄指於性空，落乖蹤而直達，殆不以謬文為閔也」（〈大品經序〉，《出三藏記集》卷第八，《大正藏》卷五五，頁 53 上）。「執筆之際，三惟亡師五失及三不易之誨」（同上，頁 53 上—中）；按五失及三不易為道安所提出之譯經原則，見道安著〈摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序〉（《出三藏記集》卷第八，《大正藏》卷五五，頁 52 中—下）。「稟玄指於先匠，亦復未識其絕往之通塞也」（〈毘摩羅詰堤經義序〉，《出三藏記集》卷第八，《大正藏》卷五五，頁 58 下）。「先匠所以輟章於遐，慨思決言於彌勒者，良在此也」（同上，頁 59 上）。「義不遠宗，言不乖實，起之於亡師」（〈喻疑〉，《出三藏記集》卷第五，《大正藏》卷五五，頁 41 中）。由此可知僧叡曾親近道安。

[5] 〈四阿含暮抄序〉，《出三藏記集》卷第九，《大正藏》卷五五，頁 64 下。

[6] 《高僧傳》卷第七，〈釋慧叡傳〉，《大正藏》卷五十，頁 367 中。

[7] 《高僧傳》卷第七，〈釋慧叡傳〉，《大正藏》卷五十，頁 367 中。

[8] 《高僧傳》卷第六，〈釋僧叡傳〉，《大正藏》卷五十，頁 364 上。

[9] 《高僧傳》卷第七，〈釋慧叡傳〉，《大正藏》卷五十，頁 367 中。

[10] 〈喻疑〉，《出三藏記集》卷第五，《大正藏》卷五五，頁 41 中。

[11] 《高僧傳》卷第六，〈釋僧叡傳〉，《大正藏》卷五十，頁 364 上。《禪法要》即僧叡〈關中出禪經序〉所謂之《眾家禪要》，亦即現存之《坐禪三昧經》。

- [12] 《高僧傳》卷第六，〈釋僧叡傳〉，《大正藏》卷五十，頁 364 上。
- [13] 《高僧傳》卷第六，〈釋僧叡傳〉，《大正藏》卷五十，頁 364 上。
- [14] 《高僧傳》卷第六，〈釋僧叡傳〉，《大正藏》卷五十，頁 364 上—中。
- [15] 《高僧傳》卷第七，〈竺道生傳〉，《大正藏》卷五十，頁 367 上。
- [16] 《高僧傳》卷第二，〈鳩摩羅什傳〉，《大正藏》卷五十，頁 332 中。
- [17] 《高僧傳》卷第六，〈釋僧叡傳〉，《大正藏》卷五十，頁 364 中。
- [18] 〈小品經序〉，《出三藏記集》卷第八，《大正藏》卷五五，頁 53 上—中。
- [19] 《高僧傳》，卷第六，〈釋僧叡傳〉，《大正藏》卷五十，頁 364 中。
- [20] 《高僧傳》卷第六，〈釋僧叡傳〉，《大正藏》卷五十，頁 364 中。
- [21] 《高僧傳》卷第六，〈釋僧叡傳〉，《大正藏》卷五十，頁 364 中。
- [22] 《高僧傳》卷第七，〈釋慧叡傳〉，《大正藏》卷五十，頁 367 中。
- [23] 《高僧傳》卷第七，〈釋慧叡傳〉，《大正藏》卷五十，頁 367 中。
- [24] 《高僧傳》卷第六，〈釋僧叡傳〉，《大正藏》卷五十，頁 364 中。
- [25] 《高僧傳》卷第六，〈釋僧叡傳〉，《大正藏》卷五十，頁 364 中。
- [26] 〈喻疑〉，《出三藏記集》卷第五，卷五五，頁 41 中。
- [27] 〈小品經序〉，《出三藏記集》卷第八，《大正藏》卷五五，頁 53 中。
- [28] 〈小品經序〉，《出三藏記集》卷第八，《大正藏》卷五五，頁 55 上。
- [29] 〈小品經序〉，《出三藏記集》卷第八，《大正藏》卷五五，頁 53 上。
- [30] 〈大智釋論序〉，《出三藏記集》卷第十一，《大正藏》卷五五，頁 75 上。
- [31] 〈毘摩羅詰堤經義疏序〉，《出三藏記集》卷第八，《大正藏》卷五五，頁 58 下。
- [32] 〈思益經序〉，《出三藏記集》卷第八，《大正藏》卷五五，頁 58 上。
- [33] 〈法華經後序〉，《出三藏記集》卷第八，《大正藏》卷五五，頁 57 下。

[34] 〈毘摩羅詰堤經義疏序〉，《出三藏記集》卷第八，《大正藏》卷五五，頁 59 上。

[35] 〈小品經序〉，《出三藏記集》卷第八，《大正藏》卷五五，頁 53 上。

[36] 〈毘摩羅詰堤經義疏序〉，《出三藏記集》卷第八，《大正藏》卷五五，頁 59 上。

[37] 僧肇云：「本無者，情尚於無，多觸言以賓無。故非有，有即無；非無，無即無。尋夫立文之本旨者，直以非有非真有，非無非真無耳。何必非有無此有，非無無彼無？此直好無之談，豈謂順通事實，即物之情哉」。「心無者，無心於萬物，萬物未嘗無，此得在於神靜，失在於物虛」。「即色者，明色不自色，故雖色而非色也。夫言色者，但當色即色，豈待色色而後色哉？此直語色不自色；未領色之非色也」（《肇論》。〈不真空論〉，《大正藏》卷四五，頁 152 上。並請參閱拙著《僧肇思想研究》（文史哲出版社），頁 127-135。

[38] 《肇論疏》卷一，《大正藏》卷四五，頁 162 中。

[39] 《摩訶般若波羅蜜經》卷二五，《大正藏》卷八，頁 400 下—401 下。

[40] 〈喻疑〉，《出三藏記集》卷第五，《大正藏》卷五五，頁 41 下。

[41] 〈大智釋論序〉，《出三藏記集》卷第十，《大正藏》卷五五，頁 74 下—75 上。

[42] 〈思益經序〉，《出三藏記集》卷第八，《大正藏》卷五五，頁 58 上。

[43] 〈毘摩羅詰堤經義疏序〉，《出三藏記集》卷第八，《大正藏》卷五五，頁 59 上。

[44] 〈毘摩羅詰堤經義疏序〉，《出三藏記集》卷第八，《大正藏》卷五五，頁 58 下。

[45] 〈小品經序〉，《出三藏記集》卷第八，《大正藏》卷五五，頁 54 下。

[46] 〈毘摩羅詰堤經義疏序〉，《出三藏記集》卷第八，《大正藏》卷五五，頁 58 下。

[47] 〈大智釋論序〉，《出三藏記集》卷第八，《大正藏》卷五五，頁 74 下。

[48] 〈十二門論序〉，《出三藏記集》卷第十一，《大正藏》卷五五，頁 77 下。

[49] 〈十二門論序〉，《出三藏記集》卷第十一，《大正藏》卷五五，頁 77 下。



- [50] 〈十二門論序〉，《出三藏記集》卷第十一，《大正藏》卷五五，頁 77 下。
- [51] 〈十二門論序〉，《出三藏記集》卷第十一，《大正藏》卷五五，頁 77 下。
- [52] 〈十二門論序〉，《出三藏記集》卷第十一，《大正藏》卷五五，頁 77 下。
- [53] 〈法華經後序〉，《出三藏記集》卷第八，《大正藏》卷五五，頁 57 中。
- [54] 〈小品經序〉，《出三藏記集》卷第八，《大正藏》卷五五，頁 54 下。
- [55] 〈大品經序〉，《出三藏記集》卷第八，《大正藏》卷五五，頁 52 下—153 上。
- [56] 〈大品經序〉，《出三藏記集》卷第八，《大正藏》卷五五，頁 53 上。
- [57] 〈中觀論疏〉，《大正藏》卷四二，頁 29 上。
- [58] 〈名僧傳抄〉·〈曇濟傳〉，《卍續藏》第一三四冊，頁 18 上。
- [59] 〈大品經序〉，《出三藏記集》卷第八，《大正藏》卷五五，頁 53 上。
- [60] 〈法華經後序〉，《出三藏記集》卷第八，《大正藏》卷五五，頁 57 下。
- [61] 〈小品經序〉，《出三藏記集》卷第八，《大正藏》卷五五，頁 54 下。
- [62] 〈十二門論序〉，《出三藏記集》卷第十一，《大正藏》卷五五，頁 77 下。
- [63] 吉藏〈十二門論疏〉，《大正藏》卷四二，頁 172 下。
- [64] 〈十二門論序〉，《出三藏記集》卷第十一，《大正藏》卷五五，頁 77 下。
- [65] 〈中論序〉，《出三藏記集》卷第十一，《大正藏》卷五五，頁 76 下。
- [66] 〈大智度論〉卷四十三，《大正藏》卷二五，頁 370 上。
- [67] 〈法華經後序〉，《出三藏記集》卷第八，《大正藏》卷五五，頁 57 下。
- [68] 〈法華經後序〉，《出三藏記集》卷第八，《大正藏》卷五五，頁 57 中。
- [69] 〈法華經後序〉，《出三藏記集》卷第八，《大正藏》卷五五，頁 57 中。

- [70] 〈法華經後序〉，《出三藏記集》卷第八，《大正藏》卷五五，頁 57 中一下。
- [71] 〈法華經後序〉，《出三藏記集》卷第八，《大正藏》卷五五，頁 57 中。
- [72] 〈喻疑〉，《出三藏記集》卷第五，《大正藏》卷五五，頁 41 下。
- [73] 〈喻疑〉，《出三藏記集》卷第五，《大正藏》卷五五，頁 41 下。
- [74] 〈法華經後序〉，《出三藏記集》卷第八，《大正藏》卷五五，頁 57 中。
- [75] 〈喻疑〉，《出三藏記集》卷第五，《大正藏》卷五五，頁 42 上。
- [76] 〈喻疑〉，《出三藏記集》卷第五，《大正藏》卷五五，頁 41 下。
- [77] 〈喻疑〉，《出三藏記集》卷第五，《大正藏》卷五五，頁 42 上。
- [78] 〈喻疑〉，《出三藏記集》卷第五，《大正藏》卷五五，頁 42 上。
- [79] 〈關中出禪經序〉，《出三藏記集》卷第九，《大正藏》卷五五，頁 65 上。
- [80] 〈廬山出修行方便禪經疏序〉，《出三藏記集》卷第九，《大正藏》卷五五，頁 65 下。
- [81] 〈關中出禪經序〉，《出三藏記集》卷第九，《大正藏》卷五五，頁 65 中。
- [82] 〈廬山出修行方便禪經疏序〉，《出三藏記集》卷第九，《大正藏》卷五五，頁 65 中。
- [83] 〈關中出禪經序〉，《出三藏記集》卷第九，《大正藏》卷五五，頁 65 上。
- [84] 〈關中出禪經序〉，《出三藏記集》卷第九，《大正藏》卷五五，頁 65 上。
- [85] 〈關中出禪經序〉，《出三藏記集》卷第九，《大正藏》卷五五，頁 65 上。
- [86] 〈關中出禪經序〉，《出三藏記集》卷第九，《大正藏》卷五五，頁 65 中。
- [87] 〈關中出禪經序〉，《出三藏記集》卷第九，《大正藏》卷五五，頁 65 中。

- [88] 〈喻疑〉，《出三藏記集》卷第五，《大正藏》卷五五，頁 42 中。
- [89] 〈喻疑〉，《出三藏記集》卷第五，《大正藏》卷五五，頁 42 中。
- [90] 〈法華經後序〉，《出三藏記集》卷第八，《大正藏》卷五五，頁 57 中。
- [91] 〈毘摩羅詰堤經義疏序〉，《出三藏記集》卷第八，《大正藏》卷五五，頁 59 上
- [92] 〈法華經後序〉，《出三藏記集》卷第八，《大正藏》卷五五，頁 57 中。。
- [93] 〈小品經序〉，《出三藏記集》卷第八，《大正藏》卷五五，頁 54 下。
- [94] 〈小品經序〉，《出三藏記集》卷第八，《大正藏》卷五五，頁 54 下。
- [95] 〈小品經序〉，《出三藏記集》卷第八，《大正藏》卷五五，頁 54 下—155 上。
- [96] 〈自在王經後序〉，《出三藏記集》卷第八，《大正藏》卷五五，頁 59 上。
- [97] 〈中論序〉，《出三藏記集》卷第十一，《大正藏》卷五五，頁 77 上。
- [98] 〈中論序〉，《出三藏記集》卷第十一，《大正藏》卷五五，頁 77 上。
- [99] 〈喻疑〉，《出三藏記集》卷第五，《大正藏》卷五五，頁 42 上。
- [100] 〈喻疑〉，《出三藏記集》卷第五，《大正藏》卷五五，頁 41 中—下。
- [101] 〈喻疑〉，《出三藏記集》卷第五，《大正藏》卷五五，頁 41 下。
- [102] 〈喻疑〉，《出三藏記集》卷第五，《大正藏》卷五五，頁 42 上。
- [103] 〈喻疑〉，《出三藏記集》卷第五，《大正藏》卷五五，頁 41 中。