

中國佛教義學的形成

——東晉外國羅什「般若」與本土慧遠「涅槃」之爭

賴鵬舉
圓光佛學研究所講師

p. 349

提要

本文主要的目的是探討五世紀初外來的中亞般若學傳入中國後，如何與本土的涅槃思想相互激盪，終於塑造出爾後一千多年中國佛教義學思想的主流。

東晉末，北方的羅什僧團宗「般若性空」，南方的慧遠僧團宗「涅槃實有」，並依之開展為各自的義學體系、思惟形式與禪法。兩者之間產生了中國佛教史上最激烈的一次爭辯，而爭辯之後也導致了兩家思想在中國佛教界內的逐漸融合。「判教」的出現說明了融合的開始，而隋唐「宗派」的出現則標示了這種融合地完成。

關鍵詞：1.鳩摩羅什 2.廬山慧遠 3.僧肇 4.般若 5.涅槃

p. 350

前言

中國的佛教並不是形成於中國本身，而是由西域移植而來。因為是由西域移植而來，故就中國而言，有外來思想傳入的問題。有外來思想的傳入，接著便會面臨與本土思想融合的問題。通過了這道融合的過程，才能說中國已「吸收」了外來的佛教。已吸收了外來的佛教才能進一步蘊釀出自己的佛教，發生在南北朝末隋唐初的宗派運動可以看成是中國塑造自己佛教的完成，那麼我們不禁要問：中國佛教在正式形成之前，曾在何時發生過外來與本土思想的融合？

發生於宗派形成之前約二百年的羅什入關，正是上述所謂中外兩種思想融合的場合。羅什來自中亞的龜茲，是四世紀末五世紀初北傳一系龍樹般若之學成就最高的代表人物。相對地當時的中國佛教自漢末以來已有二百年的蘊釀，經歷經典的翻譯、格義、六家，再匯聚為「法性」一家，中國本土佛教已形成自己的格局。坐在中國廬山迎接羅什到來的正是「法性論」的建立者慧遠。

五世紀初羅什所宗的般若實相與慧遠所宗的法性涅槃在中國產生了一場激烈的義學爭辯，其涉及人物之重要、牽涉佛法之深度、往來論辯之激烈，在中國佛教史上不能謂絕後，但確是空前的。

而這場論辯的結局——關河的般若與廬山涅槃的結合，卻也決定了爾後中國佛教義學發展的主軸。

目前佛教學術界尚沒有對上述東晉末外來與本土兩大思想的論辯與融合作全盤的了解。前輩學者湯用彤的著作其重點即圍繞在這個時段，但他尚留在魏晉玄學的角度看僧肇，故沒有點出東晉末年這個問題。這固然由於時代的差距所造成，但多少也與研究者的背景有關，史學背景的學者較不易剝離出涉及義學與思想的問題也是可以理解的。當代的佛學泰斗印順法師學貫印度佛教與中國佛教，處理義學及思想的能力無庸置疑。但印老的佛學在出了西北印的中亞及南北朝以前的中國是用力較少的一段，偏偏本問題所涉及的時、空、人物正好落在這一段領域。學者牟宗三先生的大作《般若與佛性》點出了與本文相同的問題，但所處理的時段落落在南北朝之後，在時機上已經錯過了最精彩的一刻。

本文的研究雖以東晉時代兩大思想的離合為重點，但此一研究的視野也正好適合用來解決中國佛教史上的一個問題，那便是〈涅槃無名論〉是否出於僧肇的原作。對此論出於僧肇的懷疑由民初湯用彤於所著《漢魏兩晉南北朝佛教史》第十六章中提出，其中部分觀點在日本學者合著的《肇論研究》中已加以修正，但獨獨〈論〉中「頓、漸」的問題是否出於南朝道生時的事沒有明確地提出反駁的看法，則此論偽作的問題仍然存在。本文的研究顯示「頓」的觀點乃始於慧遠而不始於道生，「頓漸」

p. 351

之爭開始於慧遠與羅什之時，亦非在南朝的道生與慧觀，如此則僧肇〈涅槃無名論〉的時、空、人物便皆順理成章了。

一、慧遠向羅什的請問揭開大論辯的序幕

羅什入關後數年，忽然傳出要回其龜茲本國的事。慧遠聽到這消息，趕緊將平日所疑者，寫成數十條問題，託人向羅什請教，〈又與羅什法師書〉：[\[1\]](#)

去月法識道人至，聞君欲還本國，情以悵然。先聞君方當大出諸經，故未欲便相諮求。若此傳不虛，眾恨何言。今輒略問數十條事，冀有餘暇，一一為釋。

「先聞君方當大出諸經」，表示慧遠提出問題時，羅什還沒大量傳譯出經論的時候，由兩者問答的內容來推測，應稍晚於羅什譯出《大智度論》的公元405年。[\[2\]](#)「今輒略問數十條事」，依現在保留於劉宋時所輯《羅什法師大義》內的資料，慧遠所問分上、中、下三卷，共18個條目，每個條目中含慧遠一問及羅什一答，獨卷下〈次問遍學并答〉一條目內，即包含了十問十答。故在本篇內，慧遠共提了二十七個問題，與〈又與羅什法師書〉所言「略問數十條事」大體符合。慧遠所提的問題與羅什的回答，代表了五世紀初中國與中亞兩位佛學最高成就者，就有關兩地佛教經典、義學取向、思想風格、修行法門及文化背景的首次對比，是研究這時代北傳佛教兩個重要地區最珍貴的第一手資料，尚有甚多未被完全解讀的內容埋藏其中，有待學界的繼續努力。慧遠所問的二十七個問題可概分為下述三類：

一、有關法身諸問題，含：

1. 〈初問答真法身〉、2. 〈次重問法身并答〉、3. 〈次問真法身像類并答〉、4. 〈次問真法身壽量并答〉、5. 〈次問修三十二相并答〉、6. 〈次問受決法并答〉、7. 〈問法身感應并答〉、8. 〈問法身佛盡本習并答〉、27. 〈次問住壽義并答〉。

二、有關大、小乘差異的問題，含：

p. 352

9. 〈次問答造色法〉、10. 〈次問羅漢受決并答〉、12. 〈次問四相并答〉、4. 〈問實法有并答〉、15. 〈問分破空并答〉、17. 〈問二乘與菩薩無生法忍之差別〉。

三、有關菩薩為何要遍學的問題，含：

19、20、21、22、23、24、25、27諸問。

慧遠所提的三類問題能彰顯中國與中亞兩地，乃至慧遠與羅什兩人間在佛法上的差異。二十七條中有關「法身」的條目最多，這表示接受大乘佛教皆靠近二百年的中國與中亞，將大乘經論的義理不約而同地用來探究佛陀甚深的境界——「法身」，尤其集中在《般若經》與《十住經》中有關「十地」菩薩的境界，但理路上，兩地顯然有所差異。其次的菩薩「遍學」問題則凸顯了慧遠偏重菩薩「頓悟」的觀點，這與羅什不廢「漸次」在立場上有所不同。至於「大小乘差異」的問題則涉及了慧遠學系早期與西北印一切有部等小乘的淵源（如僧伽提婆等）。然而貫穿上述三大問題背後有一個完整的理念，這也是慧遠藉著這些問題要向羅什表述的重點所在，那便是慧遠所宗的「法性論」。

「法性論」可謂是東晉末年中國本土義學最高的成就，其主要的宗旨是諸法有一「至極不變」的「性」，謂之「法性」：

至極以不變為性，得性以體極為宗。[3]

此二句話為「法性論」之綱領，前一句話立「法性」之宗義，後一句明如何悟得法性。推諸法「至極」處，得其不變者，即是此法之「性」，故謂「法性」。若尚未推究至諸法的極盡處，則不能得其不變之常性，而現諸無常之假相，如道生於《大般涅槃經注》中所言：

道，……未極則轉進無常，極則常也。[4]

這是中國義學在諸《大涅槃經》尚未來到中國時，即發展出「涅槃」最重要的「常住」思想。這點令剛由中亞到中國來的羅什也大為吃驚，故見論而嘆曰：「邊國人未有經，便闇與理合，豈不妙哉！」[5]法性論最基本的特性便是認諸法背後有一不變的「性」，這是為何遠公弟子劉遺民會說「至當可當，真是可是」。這也是為什麼法性論在早期發展過程中會與認一切法有自性、

p. 353

而善分別名相的《阿毘曇》結合的原因。這部分的論述可參閱拙著〈東晉慧遠「法性論」義學的還原〉[6]一文，本文將著重在以《羅什法師大義》中所發掘的新材料來進一步闡發法性論的特色。也因法性論者認為有究竟之「至極」，故對究竟與不究竟之法截然判別為二，這種特質慧遠在與羅什的問答中表現得非常明顯，後文中將再說明。「法性論」的第二個特質是能「體極」方是「得性」，方能稱為修行的「宗」要。不能體極的，不足以稱為法門，故其論者排斥漸進之「三乘」，而崇尚「不體則已，體應窮微」的「頓」門。以下由《羅什法師大義》中的內容來分別加以說明：

(一)法有至極

在〈次問真法身壽量并答〉中指出菩薩修行至極，必至「一生補處」，不得不成佛：

《十住經》說十住菩薩極多有千生補處，極少至一生補處者，此即是法身生。非若是者，必為功報轉積，漸造於極，以至一生也。……若功報轉積，理極故唯一生者，一生即是後邊身。身盡於後邊，即不得不取正覺。若不得不成，何故菩薩有自誓不取正覺。……若是真法身者，數有定極，即不得有自誓無窮之言也。[7]

「功報轉積，漸造於極」，謂菩薩地地之中積功累德，漸漸歸向成佛的極至，故而有最後邊身之「一生補處」。「理極故唯一生」與「數有定極」其義相同。這是慧遠「法性」思想中有「至極」之法的具體表現。又〈次問真法身像類并答〉中亦有類似的內容：

十住……，將何所引而有斯形。若以功報自然，不期而後應，……。[8]

「自然」為法性家推尋至極的要徑，如慧遠〈阿毘曇心序〉：「己性定於自然，則達至當之有極。」故引文謂十住位的菩薩以功德果報圓滿，自然成就佛的形像。文中「功報自然，不期而後應」與前條引文「功報轉積，漸造於極」的涵義相同，皆表示慧遠認定佛法有一「至極」之境界。以有至極之境，故法性家重「至極」與「未極」之別。

(二)重「至極」與「未極」之別

〈次問真法身像類并答〉：

如來真法身者，唯十住之所見，與群粗隔絕。[9]

謂如來究竟的法身境界但通於圓滿十住功德的菩薩，九住以下的眾生，與如來法身是完全隔絕的。相同的涵義亦見於〈次問修三十二相并答〉：

若受真法身決，後成佛時，則與群粗永絕。[10]

若是受記成就真法身，則以後成佛時，便與群粗永遠隔絕了。「至極」與「未極」除表現在果法上，亦表現在因地的學習上，如〈次問遍學并答〉：

若初住不得忍，即住住皆應遍學。若住住遍學，則始學時漏結不盡，如其不盡，則雖學無功。[11]

謂初住尚未得無生忍，故一住一住間皆須遍學二乘之學。但由於不得無生忍，故漏結不盡。以有漏的根基，再怎麼學也達不到無漏的佛果。這與道生在〈答王衛軍書〉[12]中謂「由教而信」尚非是「悟」，故「未是我知，何由有分於入照」相同。

(三)否定方便漸次的法門

法性一家對不能達到「至極」的法門皆加以否定。如〈次問真法身像類并答〉：

十住，將何所引而有斯形。若以功報自然，不期而後應，即菩薩不應標[?]有位，以立德本。[13]

謂十住菩薩以功報圓滿，自然成就佛形象，則不應立九住以下的菩薩修行位次，以其不能達究竟之佛果。又如〈法身感應并答〉：

若神通乘眾器以致用，用盡故無器不成，斯由吹萬不同統以一氣。自本而觀，

異其安在哉。則十住之所見，絕於九住者，直是節目之高下，管窺之階差耳。[14]

謂神通能假四大五根而為用，隨感而應，成就法身度化眾生之用。故四大五根雖有無量差異，但皆以神通「一氣」而統御之，「一氣」者至極也。故自本而觀，設初住至九住的差別有何意義呢？十住所見的境界與九住以下的絕無相干，九住以下所見，只不過是在管窺的妄見中立差別而已。又〈次問遍學并答〉：

已得無生法忍，則不應復住住遍學。若果不住住遍學，則其中無復諸住階差之名。[15]

謂已得無生忍之菩薩，既得至極之法，故不用住住遍學。不用住住遍學，則由一住至十住的階差就沒有必要了。也因為慧遠否定方便漸次的意義，故也連帶地質疑為何《十住經》中每一住的菩薩尚要遍學二乘的法門，如四諦十二因緣等，如〈次問遍學并答〉：

三乘之學，猶三獸之度岸耳，涉深者，不待於假後，假後既無功於濟深，而徒勞於往返。若二乘必是遍學之所逕，此又似香象，先學兔馬之涉水，然能蹈涉於理深乎。[16]

聲聞、緣覺、菩薩三乘之學，好比大小三獸兔、馬、象的渡河，涉水比較深的人根本不須要再學涉水比較淺的人，故菩薩根本不再須要學二乘人之學。

慧遠不但義學所宗與羅什不同，乃至在思惟模式上兩者皆有甚大的差異。又因羅什為中亞「十住之學」的大師（參考拙作〈四～六世紀中亞天山南麓的華嚴義學與盧舍那造像〉一文[17]），而「法性論」頓悟的精神又與《十住經》由一地至一地的漸次修行看法不同，故慧遠對羅什的問難便集中在十住之學，作為揭開南北義學之爭的序幕。

以上敘述了慧遠對中亞羅什所提的難問，本節將接著說明羅什對這些難問的回答，以對比出東晉這場論辯雙方主角觀點的差異。慧遠的難問主要集中在「法身」及其所衍生的問題，而這些問題背後皆導源於慧遠所宗奉的「法性論」。「法性論」認為「至極不變」的法在當時佛教界論題中最恰當的代表即是「法身」，廬山佛教學者以法性來推導法身的特色時便產生了一些與關河看法不同的地方：

p. 356

廬山認為確有一究竟、至極之法，這便是法身。故法身與不究竟的眾生法截然有別，所以慧遠謂「如來真法身者，唯十住之所見，與群粗隔絕。」（〈次問真法身像類并答〉）[18]亦即法身與一般凡夫四大五根之色身不同；乃至慧遠謂「若真形與變化無異，應感之功必同，如此復何為獨稱真法身佛，妙色九住哉？」（〈次問修三十二相并答〉）[19]亦即謂依你們關河的看法，佛的真法身與變化沒有差異，那為何要特別強調真法身佛較九住菩薩更為微妙？

羅什對這問題的回答能抓住問題的核心，知道法性論者之所以產生佛法身與凡夫隔絕，是因為認定實有一微妙之法身，超乎眾生色法之外，故在〈次重問法身并答〉中謂：

大乘部者謂一切法無生無滅，語言道斷，心行處滅，無漏無為，無量無邊，如涅槃相，是名法身。……又大乘法中，無決定分別是生身、是法身。[20]

羅什謂一切法只要見到其「不生不滅」的境界，皆謂之法身，故一切法皆有法身的境界。以這緣故，在大乘法中，不分別這是凡夫不究竟的「生身」，這是佛境界的「法身」。羅什並接著在〈次問修三十二相并答〉[21]中進一步說明不分別是化身、法身，並不意謂兩者即無差別，而是不能在二者中認定任何一者為實有：

雖精妙不同，皆為是實。於妙中又有妙焉，乃至真法身，十住菩薩亦不能具見，唯諸佛佛眼，乃能具見。又諸佛所見之佛，亦從眾緣和合而生，虛妄非實，畢竟性空。

佛的「化身」與「法身」，雖在精妙的程度上有所不同，但皆應同等地看成實在。若就法身的微妙而言，在微妙中有更微妙的，乃至佛的「真法身」連十住菩薩皆不能完全看見，唯有諸佛的佛眼才能完全看見。但即使是佛眼所見的真法身，也是眾緣和合而生，其體性虛妄非實，畢竟性空，不可執為實有。

羅什認為即使是到了佛眼才能見到的真法身亦不能認為是實有的，這觀點是針對法性論認為有一至極之法而發的，這也與下一節羅什高足僧肇回答廬山劉遺民堅持有「真是」、「至當」時告誡的話：「若真是可是，至當可當，則名相以形，美惡是生，生生奔競，孰與止之。」前後是一貫的，這點也凸顯了般若與法性兩家在法義上的根本差異。

p. 357

羅什除了對法性論認為有一至極這一點提出否定外，亦對法性論如何形成至極的方法不表同意。慧遠在〈次問真法身壽量并答〉[22]處提出了修行可以到達至極的明確方法：「《十住經》說十住菩薩，極多有千生補處，極少至一生補處者，此即是法身生。非若是者，必為功報轉積，漸造於極，以至

一生也。……若功報轉積，理極故唯一生者，一生即是後邊身。身盡於後邊，即不得不取正覺，若不得不成，何故菩薩有自誓不取正覺者？」慧遠以為菩薩最多千生，至少一生，定可成就至極之佛果。其原因在菩薩修行，因功報之累積，故能漸漸達到至極的佛果，故至多千生，至少一生必可成佛。以功業累積故菩薩不得不成佛，但為何仍有菩薩自發願，永不取佛果的呢？

羅什則認為成佛不限千生，菩薩亦非定得成佛不可，仍可自誓不取正覺：

經言千生者，所未聞故，不得委要相答耳。如普賢、觀世音、文殊師利等，是十住菩薩，具足佛十力、四無所畏、十八不共法，以本願廣度眾生，故不作佛。如《文殊師利受記經》中說，……如是推求即不限千生也。……或有菩薩，猶在肉身，思惟分別，理實如此，必不得已，我當別自立願，久住世間，廣與眾生為緣，不得成佛。[23]

羅什先說明成佛不限千生，舉普賢、觀世音、文殊三大菩薩為例，長遠以來廣度眾生，不取佛果。依《文殊師利受記經》所言內容來推論，文殊至今即不止千生。或有菩薩尚在肉身時即想到無有一佛能度盡一切眾生，眾生度不可盡故，則自立願，久住世間，發大悲願廣與眾生為緣，亦可不證佛果。

羅什依般若義，除認為即使究竟之法亦非實有，且不認為有定法可得成佛，這與後世禪宗的看法是一致的。

然而羅什對慧遠提出的某些問題並沒有加以回答，或僅止於簡單的答覆，如慧遠在〈次問真法身像類并答〉中所問及「若以功報自然，不期而後應，即菩薩不應標[打-丁+(暇-日)]有位，以立德本」，謂菩薩修行到最後，必定成就究竟的佛果，那麼就不應立菩薩虛假不實的位次了，這是廬山法性論否定方便漸次的觀點，羅什在答覆的文中即沒有回答這點。又如〈次問法身佛盡本習并答〉[24]中，慧遠在問了佛盡本習後附帶問了「若如《法華經》說，羅漢究竟與菩薩同，其中何以為階差」，謂《法華經》說羅漢與菩薩一樣都能究竟成佛，那為何又要再立三乘的階差呢？羅什在回答了佛盡本習後並沒有接著回答為何立漸次的問題。

p. 358

因為羅什對慧遠一些關鍵性的問題並沒有充分地加以回答，故僧肇在羅什過世後，便在所著《涅槃無名論》的「難差」、「辯差」、「詰漸」、「明漸」二折二演中再加以處理這問題。但雙方的一些基本問題，背後義學思想的差距過大，不易在短時間內因一些對話而加以融會，故這些問題仍持續存在，而在師徒兩代間一再被提及，如前文所言真法身與群粗一異的問題延伸出《涅槃無名論》中「責異」與「會異」的一折一演，《羅什法師大義》中〈次問遍學并答〉中提及菩薩既學得大乘，為何還要回頭遍學小乘之學的問題，亦再度化成「譏動」與「動寂」的一折一演，乃至《羅什法師大義》中〈初問答真法身〉與〈次重問法身并答〉中所討論佛法身與「四大五根」一異的問題亦重現於「考得」與「玄得」中，第五節中將再處理這個問題。

二、僧肇對「法性論」所發動的第一、二波論破及慧遠將此論往般若的方向修正

第一波論破指僧肇在〈般若無知論〉中對「法性論」的內涵所發動的論辯。第二波論破指僧肇在〈答劉遺民書〉中對「法性論」的再一次攻擊。第一波論破乃針對「法性論」的論法、宗本及禪法，而僧肇的第二波論破則直接攻向了「法性論」核心的「至極」、「不變」與「自然」。在南北義學論辯的戰火由慧遠與羅什引燃後不久，關河般若義學以悟性見稱的僧肇，亦從另外一個角度，對「法性論」發起全面的攻擊，茲先敘述僧肇的第一波論破。

羅什入關所傳譯的經典以般若一系為主，而般若經的注解又以其所宗的龍樹實相為綱。經論既出之後，若要採擷經義、指明宗要、蔚為風氣，又賴大匠之講說。故羅什譯場，隨譯隨講，四方英賢於是集於座下，弘始5年（公元403年）譯《大品》已有義業沙門五百餘人，弘始8年（公元406年）出《維摩》時已增至一千二百人。如此形成關河義學之後，若要摧破舊說，指正時弊，又非賴時賢因時以制論不可，故羅什弟子

僧肇在《大品》（公元404年）及其解釋《大智度論》（公元405年）譯出後，於道生南返廬山（公元406年）前，寫出了他生平第一篇大作《般若無知論》。

論名「般若」者，明〈論〉所欲闡發者在《般若經》。言「無知」者在明般若之旨趣也。此論既伸論《大品》般若之用，亦遠符後譯《思益》中「不知之知」。

但《般若無知論》除了正文之外，文末另附有「九難」，代表當時中國義學諸家對關河般若之學提出的難問，而僧肇再以般若義一一加以回答。此九問九答保留了五世紀初中國最早的本土義學文獻，也是僧肇代表羅什釐清東晉六家以來中國對「空觀」的錯誤了解。

九難中有六難是針對本土義學已有的六家，但其中亦有三難是針對較晚近才興起的「法性」一家。針對六家的部分，筆者將另文加以探討，本文但只討論僧肇針對「法性」

p. 359

的部分，以呼應全文南北的論辯。

涉及法性論的是第四、第五及第九三難。第四難涉及論辯的方法，第五難涉及法性論有無「至極」的根本問題，第九難則涉及廬山禪法定慧的問題。茲分述如下：

(一)第四難涉及法性論的論法

先引難方之言，以明其為「法性」家之論法：

難曰：論云不取者，為無知故不取？為知然後不取耶？若無知故不取，聖人則冥若夜游，不辨縑素之異耶。若知然後不取，知則異於不取矣。[25]

「論云不取者」指難三僧肇的回答：「是以真智觀真諦，未嘗取所知。」此處難者謂「不取」之「智」，宜先定其為「無知」故不取，為「知」然後不取，二俱有過。此種論法為法性論者所習用，如慧遠與羅什問答之〈次問修三十二相并答〉：

遠問曰：三十二相於何而修，為修之於結業之形？為修之於法身乎？若修之於結業形，即三十二相非下位之所能。若修之於法身，法身無身口業，復云何而修。[26]

慧遠先分別能修三十二相的為二種截然不同的因，一是結業之形，一是法身，而導出二者俱非的結論。在同一問內尚出現另一則相同的論法：

問所緣之佛，為是真法身佛？為變化身乎？若緣真法身佛，即非九住所見。若緣變化，深詣之功復何由而盡耶？

慧遠將所緣之佛先分別為「法身」與「變化身」兩種截然不同的種類，再分別加以推演。第三個相同的例子出現在〈次問受記法并答〉：

遠問曰：受決菩薩為受真法身決？為變化之決？若受變化之決，則釋迦受決於定光，……皆非真言。若受真法身決，後成佛時則與群粗永絕。[27]

慧遠再次將受記分為不同的二類：法身與變化身，而推導出二者俱非。相同的論辯方法亦可見於同為法性論者之劉遺民，他在〈予僧肇書〉中質問何以般若無知時謂：

謂宜先定聖心所以應會之道，為當唯照無相耶？為當咸睹其變耶？若睹其變，

p. 360

則異乎無相。若唯照無相，則無會可撫。[28]

劉遺民謂般若在應會諸法時宜先分別為「唯照無相」與「咸睹其變」兩種不同的狀況，而後再來討論。這種論法與慧遠是相近的。

法性論者之所以發展出此種論法有所宗法義上的背景。「法性論」在達到「至極」前，先有「俱遊二法」的過度階段。這種觀點出現在慧遠〈阿毘曇心論序〉[29]中：

心法之生必俱遊而同感。……俱遊並同於感，則照數會之相因。……尋相因之數，即有以悟無。

引文中首句乃出自《阿毘曇心論》，[30]但次兩句將「俱遊」推至「相因」，再循「相因」而至悟無，則是遠公的獨見。遠公謂心法的產生會是有、無等相因之法同時感現而俱有的。再由這「俱遊」的法中，去了解俱遊的有、無之法是「相因」而生的。最後由相因而生的有法中去體悟究竟空無的道理。也因此種「俱遊二法」的觀點，令遠公在論禪法時，有「禪、智」之稱（〈廬山出修行方便禪經統序〉），在論「法性」時有「有、無」等四種狀況（〈大智論抄序〉）。乃至劉遺民在問僧肇的信中出現「定、慧有別」的觀點，皆是導源於前述的同一思想。故僧肇在回答此問題時，便直接說明了般若智慧的境界超越了有、無的中間過程：

非無知故不取，又非知然後不取。知即不取，故能不取而知。[31]

僧肇謂〈般若無知論〉中「真智觀真諦，未嘗取所知」的「不取」，既非「無知」然後不取，亦非「既知」然後不取，「無知而無所不知」的「知」，本身即沒有半絲的取著，故能「不取而知」。

廬山與關中在第四難中，以論法而第一次交手。下一難中則直接涉及兩者甚深法義的不同。

(二)第五難涉及法性論有無「至極」的根本問題

此難與前難相同，仍由「論云不取」開端，難般若「不取」，則般若聖智之背後便沒有主宰之真我存在。

p. 361

由此看出難者是如假包換的法性論者：

難曰：論云不取者，誠以聖心不物於物，故無惑取也。無取則無是，無是則無當，誰當聖心，而云聖心無所不知耶？[32]

「誠以聖心不物於物，故無惑取也。」這是難者有限度地認同〈般若無知論〉的觀點，謂般若不為物象所迷惑而妄取著是可以認同的，但般若連自己本體的存在都否定了，「無是」「無當」，那麼何者來作為般若背後究竟的實體，而可以如論上所言「聖心無所不知」。僧肇在論之前面，先述般若「智有窮幽之鑒而無知」之用，接著再述「其為物也，實而不有，虛而不無」，明不能因般若有其大用，因而執般若背後有其實體。故僧肇用般若空義，謂「無當、無是」正所以「無所不知」，一句話便將整個問題挑掉了：

夫無當則物無不當，無是則物無不是。物無不是，故是而無是，物無不當，故當而無當。故經云：盡見諸法而無所見。[33]

僧肇先以「無當而物無不當，無是而物無不是」來回答難者所問聖心無當，如何能「無所不知」。僧肇接著再以「物無不是，故是而無是」、「物無不當，故當而無當」兩句，謂在「物無不是」「物無不當」的大用中，乃不能執「有是」、「有當」的實體，並引《放光般若》「盡見諸法而無所見」來證明。

關河以實相義認為般若大用的背後不能執有實體，而廬山依法性論認為般若之後有至極之真我，兩者對般若經見解的根本差異從此以後便正式躍上了檯面。而後劉遺民之寫信問僧肇、僧肇回信及最後慧遠親自在〈大智論抄序〉中回應關河的挑戰，皆是圍繞在這根本的問題上。

羅什在回答慧遠的難問時，除非涉及一切有部的觀點，否則羅什皆以含蓄、間接、舉例的方式來答覆慧遠有關法性論的問題。但僧肇則不然，他在生平第一個論中，即以敏銳的眼光挑出法性論的根本問題，並以

簡要的法義，如不有不無等，直接了當地論破廬山根本法義之所在。這種氣勢一直劈過劉遺民接著的來信，直到慧遠在〈大智論序〉將法性論往般若方面作修正後才勉強被擋住。這也是道生得此論後，便急於離開長安而回到廬山的原因之一。

p. 362

(三)第九難涉及廬山禪法之定慧

首先敘述此難的內容，以便先討論難者的背景：

難曰：論云言用則異，言寂則同。未詳般若之內有用寂之異乎？[34]

「論云言用則異，言寂則同。」指第八難「內有獨鑒之明（指般若），外有萬法之實（指真諦），……，此則聖所不能同，用也。……，此聖所不能異，寂也。」以其文「聖所不能同，用也」，故言「言用則異」。以其文「聖所不能異，寂也」，故言「言寂則同」。原文之意在說明般若能知之無與真諦萬法之無，其用異而體寂則同，故難者即抓住其設「體」、「用」之異而難其「般若」。言體寂、照用者禪法也，而禪法中分「寂」、「照」者正是廬山的禪法。慧遠〈廬山出修行方便禪經統序〉：

禪非智無以窮其寂，智非禪無以深其照，則禪智之要，照寂之謂。[35]

故知慧遠禪法以「禪」、「智」二者為大綱，而禪的內涵為求「寂」，而智的內涵為求「照」。而「寂」與「照」兩者之間的關係，依法性論的看法，一靜一動各有其性，如劉遺民在信中與僧肇討論禪定問題時謂「欲求聖心之異」，此中之異即指禪定有「定、慧」之異。而僧肇針對這点的回答是「何有同無之極而有定慧之名」，意謂照你們廬山法性論的觀點，諸法同以理無為至極，既曰至極，至極唯一，何有定慧二名的差異。故可推知當時廬山的禪法，確有定慧二法的差別，才會提出這個問題。僧肇對這问题的回答，最足以表現關河與廬山禪法的差別：

答曰：用即寂，寂即用，用寂體一，同出而異名。[36]

亦即以關河禪法的觀點，用（照）與寂體性是一，不能看成是二法。這點與僧叡在〈關中出禪經序〉所說的話一致：

神通變化八不思議，心之力也。心力既全乃能轉昏入明。明雖愈於不明，而明未全也。明全在於忘照，忘照然後無明非明。無明非明，爾乃幾乎息矣。[37]

僧叡在說明關中禪法的特色時謂神通變化等皆假心念之力，藉助禪定以凝全心力，可得明照萬法之用。然而「明照」雖勝於「不明」，但此「明照」尚不究竟。明照之用欲至究竟，

p. 363

須忘卻能照、所照。忘卻能照、所照，即無所謂「明」與「非明」。無「明」、「非明」才算是妄念的究竟止息。在禪定的究竟階段，息止能、所等一切對待的分別，是關河依般若所展開禪法的特色。

僧肇在〈般若無知論〉中對廬山法性論的論法、宗本及禪法發動了全面性的論破，故廬山諸賢由道生處得到這部論後，便集合了大家，詳細地研究了論的內容，〈劉遺民書問〉：

論至日，即與遠法師詳省之。[38]

道生帶回〈論〉，遺民轉敘，遠公參與詳省，故廬山重要的人物都一齊面對了北方傳來的挑戰。大家仔細參詳了論的內容，尤其是後面難問中涉及廬山的部分，然後推舉了輩分相當的劉遺民來回應僧肇的論戰。道生剛由關中南返，身分上暫時不適合擔任直接與關中論辯的角色。故遺民寫給僧肇的信，雖說出之於遺民之手，實是代表整個廬山的觀點。

劉遺民的信中，主要提出三個論題，一涉及禪定，一涉及論法，一涉及法性論的宗本，正好是〈般若無知論〉中與法性論有關三難相同的問題，茲分述如下：

(一)聖心有冥符、獨感之異

僧肇之〈般若無知論〉是討論聖人智慧的問題，故遺民以法性的觀點，謂聖人之心不如僧肇所言只是「無知」一種境界而已，而是有二種不同的種類，故開頭便謂「欲求聖心之異」，這不同法性的兩類是：

欲求聖心之異，為謂窮靈極數，妙盡冥符耶？為將心體自然，靈怕獨感耶？若窮靈極數，妙盡冥符，則寂照之名，故是定慧之體耳。若心體自然，靈怕獨感，則群數之應固以幾乎息矣。[39]

劉遺民謂聖人之心有「定、慧」之別，以依〈法性論〉而言，定、慧各有其性，故謂「欲求聖心之異」。其異何在？「窮靈極數，妙盡冥符」為「慧」，「心體自然，靈怕獨感」為「定」。前半句「窮」、「極」為法性論「至極」之意，「至極」故「妙盡」，「妙盡」則能「冥符」萬物而有應化之用，故謂之「慧」。後半句謂心體「自然」本具，則「靈怕獨感」而不能有應他之變，故謂之「定」。如此則您僧肇〈般若無知論〉所說的「寂照」不過是表面的名相，其體性還是我們廬山〈法性論〉所說的「定慧」。此段論辯以「寂照」、「定慧」為綱領，故知涉及雙方的禪法。僧肇的回答是不可將「定慧」

p. 364

看成二種不同的境界：

意謂妙盡冥符，不可以定慧為名。靈怕獨感，不可稱群數以息。兩言雖殊，妙用常一，跡我而乖，在聖不殊也。[40]

因「妙盡」群數而能「冥符」萬法，得應化之用者，不能用由「定」生「慧」的名稱來分別說明。「靈怕獨感」亦不能說就失去了對萬法的感應。「定」、「慧」兩種名稱雖異，其妙用其實不殊。因劉遺民在為「定」立義時，用了「心體自然」一辭，謂心之體性本自如此，故僧肇在答文中，順道論破了「自然」：

動與事會因謂之有。因謂之有者，應夫真有，強謂之然耳，彼何然哉。[41]

僧肇謂言「有」、言「無」皆是「假有」、「假無」。因「動與事會」，故假謂之「有」，而強名之「自然」本具，豈真有自然本具乎。

(二)聖心有「照無」、「睹有」之異

劉遺民的第二個問難乃針對〈無知論〉中「本無惑取之知」而來，在本質上延續〈無知論〉難四涉及雙方論法的差異：

而論旨云：本無惑取之知，而未釋所以不取之理。謂宜先定聖心所以應會之道，為當唯照無相耶，為當咸睹其變耶。若睹其變，則異乎無相。若唯照無相，則無會可撫，既無會可撫，而有撫會之功，意有未悟。[42]

「本無惑取之知」出自〈無知論〉答難一處：「以般若體性真淨，本無惑取之知。本無惑取之知，不可以知名哉。」劉遺民謂要講「無（惑）取」之前，應先討論聖心接應萬物時，是只有照見無相，或是也能盡見萬物之變化。若能盡見萬物之變化，則與您所說般若能「照彼無相之真諦」（答難一）不同。若只能照見無相，則不能應會萬物，那為何您在〈無知論〉中謂般若「無知」又能「會不失機」（難一）？僧肇回答時謂問題出在將「無相」與「變」視為不一：

談者似謂無相與變，其旨不一。睹變則異乎無相，照無相則失於撫會。然則即真之義，或有滯也。[43]

僧肇並引什譯《摩訶般若波羅蜜大明咒經》來說明分別觀「色」、「空」之誤：

經云：色不異空，空不異色。色即是空，空即是色。若如來旨觀色空時，應一心見色，一心見空。若一心見色，則唯色非空。若一心見空，則唯空非色。然則空色兩陳，莫定其本。[44]

「若如來旨觀色空時」謂照您劉遺民來信的意思觀色空，便見「一心見色」及「一心見空」，如此便有「唯色非空」及「唯空非色」的問題而違反了《明咒經》「色空不異」的說法。且色空截然兩陳，沒有共同之本，這也違反〈法性論〉有一「至極」的本義。

(三)聖心有「至當」、「真是」

這問題涉及〈法性論〉最後的本質，劉遺民在看了僧肇〈無知論〉難五的回答「無當則物無不當，無是則物無不是」後，乃認為「無當」「無是」的背後，尚有「至當」「真是」之主宰：

夫無當而物無不當，乃所以為至當，無是而物無不是，乃所以為真是。[45]

聖心背後有「至當」、「真是」以為主宰，是法性論者最後的堅持。這點在面對關河般若下，表現於劉遺民《書問》與慧遠〈大智論抄序〉的堅持都是相同的，後文將再說明。僧肇則說明了即使於究竟之法稍執為有，亦將生出無量之弊病：

但恐有是於無是，有當於無當，所以為患耳。何者，若真是可是，至當可當，則名相以形，美惡是生，生生奔競，孰與止之。[46]

僧肇謂於「無是」中執「有是」，於「無當」中執「有當」，則「名相」、「美惡」接踵而來，則生生死死永無止盡。因這問題涉及了〈法性論〉的本質，故僧肇在此又再度對形成「至當」「有是」背後的「自然」加以論破：

乃曰真是可是，至當可當，未喻雅旨也。恐是當之生，物謂之然，彼自不然，何足以然耳。[47]

僧肇謂您所說「真是」有一實有之「是」，「至當」有一實有之「當」，令人不解。

若執有此「當」的產生，這便是您們法性論者所謂本自而然的「自然」。但「至當」「真是」並非本來就是擺在那兒的，故何有「自然」呢？

僧肇的攻擊力直接穿過劉遺民，令身為〈法性論〉最後主將的慧遠不得不現身出來辯解。慧遠在稍後的〈大智論抄序〉中對僧肇的攻擊作了正面的回應。回應中慧遠將〈法性論〉的內涵往般若的方向作了修正。

〈大智論抄序〉中，慧遠對「法性」一辭重加定義。這定義中不再引用「自然」來說明法性，[48]亦排除了劉遺民所謂的「定慧有別」，而改謂「法無異趣」。更進一步在論法上亦採用了關河般若的「非有非無」（參考拙著〈東晉慧遠法師法性論義學的還原〉一文）。慧遠將原來〈法性論〉中不究竟而易受關河攻擊之處加以放棄，但卻沒放棄法性論者對聖心實有「至當」、「真是」最後的堅持：

無性之性，謂之法性。[49]

「無性」之「無」近於僧肇定義「空」之「不真」，表示慧遠將「法性」往關河般若之學的方向靠近。但慧遠仍堅持此「無性」實為一至極不變之「性」，故謂「無性之性」，如此看來，遠公仍保留了法性論最基本的定義。且慧遠在〈抄序〉中的論法雖改依般若「非有、非無」為大綱，但在論法的過程中另開出「未有而有」、「既有而無」、「有而在有」、「無而在無」的四種狀況，近於〈無知論·難四〉法性論論法之「論云不取者，為無知故不取？為知然後不取耶？」及劉遺民所謂「宜先定聖心所以應會

之道，為當唯照無相耶？為當咸睹其變耶？」的論法。

且有、無的四個論證方向最後被導入兩個總結：一是「法無異趣、始末淪虛、畢竟同爭、有無交歸」；一是「斯其至也，斯其極也」。前者的含義即是「法性不變」，後者的含義即是「至當有極」，〈法性論〉的两大支柱還是被慧遠紋風不動地守住。

三、道生以《維摩經注》全面建立廬山「涅槃」的基礎

慧遠在五世紀初為中國佛學界提出「至極不變」的觀點，其中「不變」表示「法性」最後的境界，近於後來《涅槃經》的「常住」，而有一「至極」則涉及取證此不變的路徑。「不變」與羅什所宗的「實相」異趣，而取證不變的「體極」與證入實相的「般若」亦復殊途。

道生為竺法汰的幼年弟子，法汰與道安同輩，故道生與慧遠間理屬平輩。但道生受戒後不久，

p. 367

即入廬山幽棲七年，[50] 受年長慧遠之呵護照顧。以後道生二次與人在義理上有爭議而離開時（一次在長安，一次在建康），亦皆是回到廬山潛修，[51] 最後亦終於廬山，[52] 故道生視廬山為其一生依止之處。且由道生後來的義學走向觀察，道生不單深受慧遠〈法性論〉的陶冶化育，而且還青出於藍，將法性論由一家之言的格局，擴展為完整的涅槃義學，而與北方的關河之學分庭抗禮，共同主宰中國以後的義學走向。故道生之與慧遠，名屬同輩而義近師徒。在這五世紀初中國佛教最光輝燦爛的時刻，關河羅什之有僧肇，同於廬山慧遠之有道生。

生公的「七珍論」雖皆亡失不傳，但由其所遺的三部經注：《維摩經注》、《法華經疏》及《涅槃經注》尚可掌握生公思想之風采。其中最足以代表道生早期思想萌芽過程的是其《維摩經注》。

公元402年初，羅什入關。年輕的道生首次離開廬山，與諸同學，跋涉千里，到長安就學於中亞的佛學大師。但道生在長安過得並不愉快，四、五年後，道生即離開長安返回廬山。其間的隱曲，慧琳在〈龍光寺竺道生法師誄〉一文中含蓄地交代了二點：

用是遊方，求諸淵隱。雖遇殊聞，彌覺同近。[53]

慧琳謂道生至長安遊方，主要是想探求佛法中深奧淵隱之處。到了親聞羅什講學，雖不時有新的異聞，但總覺得羅什所講的還是太過淺近。這話當然有幾分的真實，稍後入長安的天竺禪師佛陀跋陀羅亦有相同的疑問。[54] 一代大師羅什吐言平實，多經其弟子闡發，才看得出不凡的內涵。其間的差異，實在個人義學思惟方式的不同。僧肇完全依著羅什般若的思惟方式，在聽完《小品》後即造出了「般若」可以「無而知」的創見，不但大出關河數千同門意料之外，連南方的慧遠看了都扶几嘆曰：「未曾有也」。[55] 道生的義學則是廬山法性論式的，理路各異，當然從羅什的話中，推不出太大的發揮。

p. 368

要到在建康遇上了相契的法顯本六卷《涅槃經》，才一展其「佛性當有」、「頓悟成佛」的驚人之論。慧琳暗示的第二點理由是：

物忌光穎，人疵貞越。怨結同服，好折群遊。[56]

「物忌光穎」指生公才華太過顯露，「人疵貞越」謂其為人太過率直，故而得罪了道場的「同服」與「群遊」。因個性的問題，倒底得罪那些人，筆者倒是懷疑道生在長安與建康兩次與人不和時共同皆出現的慧嚴與慧觀。

慧嚴與慧觀在個性上與道生是屬於兩種不同的類型，嚴、觀二人在悟性、創見上不若道生之突出，但二人勤於聽習，因多聞久熏而有成，故時人謂「嚴、觀窪流得」。[57] 反而是義學所宗不同的僧肇在悟性上與道生較為接近，兩人在僧團皆屬年紀較小，但悟性較高，能於一般人認為不起眼的地方，轉出一片新天地，發為駭人之論。僧肇的〈不遷〉，道生的〈佛性〉皆是。也因為悟性上的相契，僧肇在道生離去後，寫信給同是廬山的劉遺民時，還掩不住內心的失落：

生上人頃在此，同止數年。至於言話之際，常相稱詠。中途還南，君得與相見，未更近問，惆悵何言。[58]

僧肇隨信也寄去了道生因離去而沒聽到的《維摩經注》。羅什入關所傳，《小品》等「所明實相廣散難尋」，較不切要，而《維摩》一經「略敘眾經要義，明簡易了」，[59]羅什在此傳出了甚多的深義，如淨土三因、不思議解脫等，皆前所未聞，故僧肇趕緊將整理好的注（含羅什之說）寄給道生，可見彼此相契之情。

然而道生之離長安，除了上述個人的因素外，尚涉及了南北兩道場的義學之爭。慧遠向羅什的請問，已揭開了「法性」與「實相」之爭的序幕。而僧肇的〈般若無知論〉的難五已開始針對「法性論」中「至極」之有無提出論破，而難九也針對廬山禪法「寂用有別」提出會通。在團體意識的蘊釀之下，道生作為法性論後起之秀的立場，當然就不易與長安的同伴好好地相處了。這種以羅什實相為核心的關河意識，亦表現在稍後入長安因義學及禪法見解不同而被擯的佛駝跋陀羅身上。故道生之急於離開長安，也在攜回〈般若無知論〉，傳達了南北之爭最新的狀況，而有劉遺民與僧肇來回論辯的後繼發展。

後秦10年（公元408年）僧肇在給劉遺民回信的場合附上了《維摩注》，道生得《注》

p. 369

後不久，也寫了此經的注。[60]道生的注刻意地避開了關河以實相解經的路線，而第一次用涅槃的觀點來闡釋經文的名相與內涵，不但有力地呼應廬山在南北論辯中的聲勢，也創下了中國佛教史上第一次以涅槃立論的經注，取得了與關河平起平坐的地位。

道生的《維摩注》除了沿襲慧遠法性論的核心論點外，並在慧遠「至當有極」的基本立場上，更發展涅槃四德中之「常」、「我」，朝建立整個涅槃義學體系邁進了一大步，茲分開加以敘述：

(一)道生《維摩注》沿襲慧遠「法性論」的觀點

道生注《大般涅槃經》經文「滅是法性」處謂：

性者真極無變之義也。[61]

慧遠謂法性乃「至極不變」，而道生謂「真極無變」，兩者一脈相承。又注《維摩經》經文「法住實際」處謂：

有無諸邊不能改法性使變。[62]

「不能改法性使變」即「法性不變」之義。道生除不變義襲慧遠外，在「體此至極」的方法上亦沿用遠公之說。

至像無形，至音無聲，希微絕朕思之境，豈有形言者哉。[63]

「至像無形」謂推像至其極則為無形，「至音無聲」謂推音至其究竟則為無聲。故知其義學思惟模式是法性論式的，與般若空的思惟路線截然不同。

(二)道生《維摩注》對涅槃義的新開展

除了沿用法性論的基本定義之外，道生更進而開演涅槃中「我」之觀念，以之作為基點來解釋經文的內涵。注經文「於我無我而不二，是無我義」處謂：

p. 370

無我，本無生死中我，非不有佛性中我也。[64]

「非不有佛性中我」即明指涅槃之我為實有。又在同一段注解中更引申上述常我之義來說明空：

理既不從我為空。

謂不順涅槃我之理便為空無常。這是用涅槃常我取代般若來解釋佛經道理的好例子。相同的內容亦見於注經文「諸法究竟無所有是空義」處謂：

理既為苦，則事不從己。己苟不從，則非我所保。保之非我，彼必非有也。[65]

「己」者我也，「非我所保」，謂非涅槃常我所保有，則謂之「非有」。道生開始以涅槃四德中之「我」來定義重要的佛法名相。又注經文「但以眾法合成此身，起唯法起，滅唯法滅」處謂：

從緣起者，不能不從起，非能從他起也。若能從起者，必有從起之知。而所知在己，不在於彼，故無相知之義也，是亦自在為我義焉。[66]

「己」即涅槃我之義。引文謂因緣相互緣起者，是不能不從緣起，非真能從緣起。因真能從緣起者，必有從他起之知，而此知在我，不在彼緣，故彼此無相知之義，這是自在為真我義。

道生在《維摩經注》中雖以涅槃的基礎立論，但在其涅槃的義學體系中仍保留了部份關河的般若之學，其中最明顯的是「緣起」的概念。道生在注經文「佛身者即法身也」用了般若中的「緣起」來說明法身與應化之間的關係：

法身真實，丈六應假，將何以明之哉。悟夫法者，封惑永盡，髣髴亦除，妙絕三界之表，理冥無形之境。形既已無，故能無不形，三界既絕，故能無不界。無不形者，唯感是應，佛無為也。[67]

「形既已無，故能無不形」謂佛以無形之法身而能遍示一切形。「三界既絕，故能無不界」其義相同，但遍示的範圍及於欲、色、無色三界。這兩句的內容皆屬般若中「性空、緣起」之義，為關河義學的核心，與下文「唯感是應」之「感應」有相同的義學含義。

p. 371

道生對般若之學的採用與慧遠在〈法性論〉中保留緣起的情況相似，〈大智論抄序〉：

無性之性，論之法性。法性無性，因緣以之生。[68]

以「無性」為「法性」之下，能令法隨「因緣」而生起。「因緣以之生」即是緣起。故知慧遠與道生的涅槃義學，雖立論與般若一家殊途，但兩者畢竟還保留了某些共同的基礎，為南北朝後二家之合流埋下了伏筆。

四、僧肇以〈涅槃無名論〉破當時《成實》學者的小乘涅槃說

後秦弘始15年（公元413年）4月13日[69]羅什以七十之齡，薨於大寺，四年後（公元417年）慧遠亦圓寂。羅什在世時，僧肇雖以銳利的筆鋒徹底的論破慧遠的弟子劉遺民的觀點，卻不曾直接針對慧遠提出批評，可見僧肇於羅什、慧遠等前輩人物，乃謹守後輩的身分。現宗匠羅什過世，同輩中較年長的僧叡，其義學立場亦顯然地由般若移向涅槃，僧肇成為長安僧團中羅什之學最重要的支柱與辯護人。羅什去世後，慧遠當初向羅什難問的一些問題，多因法性論的本質而涉及涅槃。對這些問題，什公甚多避而不答，而僧肇在〈無知論〉及〈答劉遺民書〉中已回答了一些本質上的問題，但尚有不少問題，如一異、頓漸等，尚沒機會加以解決。

此時中國義學論及涅槃的除了廬山外，尚有關中以慧導為首的《成實》學者。《成實》雖言空義，但義近小乘之偏空，其論中有七處破一切有部之《阿毘曇》，[70]在姚興、羅什之世，提出了「無有三世」及「廓然空寂，無有聖人」的論點，後者沿襲了《阿含》中「灰身滅智」的涅槃觀點，亦直接衝擊到廬山一系認涅槃有我的看法。

這時處在生命中最後一年的僧肇（羅什弘始15年圓寂，肇於次年隨之去世），對羅什「實相」之學的應用已到了爐火純青的地步，僧肇〈鳩摩羅什法師誄〉：

纂承虛玄，用之無窮，鑽之彌堅。[71]

「纂承虛玄」是僧肇自謂承繼了羅什的般若之學，在羅什〈誄文〉的場合說這種話，

p. 372

也間接表示僧肇繼承羅什，為關中僧團般若之學的掌門人。「用之無窮」指羅什所傳般若可運用無窮，僧肇將之用在心法上，導出〈般若無知論〉，用在色法上，成就「法身無色」，用在過去、現在、未來的時間上導出「物不遷論」，形成了中國重要的大乘禪法。在「用之無窮」之中也同時體會到「實相」一法「鑽之彌堅」，幾乎不見邊際。處於這種境界的僧肇也再次運用羅什的般若，推導出了涅槃的大道理，他在〈涅槃無名論〉篇首的〈奏秦王表〉中謂：

涅槃一義，常以聽習為先。肇才識闇短，雖屢蒙誨喻，猶懷疑漠漠。為竭愚不已，亦如似有解，然未經高勝先唱，不敢自決。不幸什公去世，諮參無所，以為永慨。[72]

「涅槃一義，常以聽習為先」，謂僧肇在譯場常聽羅什談及「涅槃」之義，當時大乘《涅槃經》尚未到中國，而已有的小乘《涅槃經》但言茶毘等涅槃事（如西晉時所譯之《佛滅度後棺斂葬送經》），[73]不言不生不滅的大乘涅槃義。但羅什在大乘《涅槃經》來之前，已先傳出大乘涅槃義，如在與慧遠問答的《羅什大義》中，羅什六度言及「涅槃」義，[74]且言及「為利根者，說一切法從本已來，不生不滅、畢竟空，如泥洹相」之大乘涅槃義。「為竭愚不已，亦如似有解」，謂僧肇經一番用功後，對大乘涅槃的境界有新的領悟。「然未經高勝先唱」，謂此以羅什實相提出之涅槃新解，過去沒人提出過，當然也不同於法性及成實論者之涅槃見解。「不幸什公去世，諮參無所」，表示僧肇之寫此《涅槃論》乃在羅什去世之後（弘始15年），而僧肇於弘始16年去世，故此論成於弘始15年與16年之間。

於是僧肇利用後秦王姚興與安成侯姚嵩討論佛法諸義理的場合，發表這篇涅槃新論。姚興在〈答安成侯姚嵩書〉中回答姚嵩在〈上後秦主姚興佛義〉中所提的問題「不審明道之無為，為當以何為體」處，謂：

p. 373

夫眾生之所以流轉生死者，皆著欲故也。若欲止於心，即不復生死。既不生死，潛神玄漠，與空合其體，是名涅槃耳。既曰涅槃，復何容有名於其間哉。[75]

姚興謂止息一切虛妄，故名涅槃，故不可再言有所謂的宗極，這與羅什、僧肇一貫的宗旨是符合的。但姚嵩來問之意乃恐姚興所言落於偏空：

無理雖玄，將恐同彼斷常，常猶不可，況復斷耶。……諸法若空，則無罪福。若無罪福，凡聖無泮，二苟無泮，道何所益。[76]

故知姚嵩來問之意是針對當時《成實》一派執偏空之論點，與姚興一問一答間來闡揚羅什「不偏空、不偏有」之實相。也因兩人之論意乃是針對偏空之成實學者，故姚興於書末話鋒一轉，罵起這些偏空之徒：

然諸家通第一義，廓然空寂，無有聖人。吾常以殊太逕廷，不近人情。若無聖人，知無者誰也。[77]

在當時諸家中，言「第一義」空，又淪為「廓然空寂，無有聖人」者正是慧導一輩的《成實》學者。[78]這時代表羅什去世後僧團般若掌門人的僧肇，大為激賞姚興「既曰涅槃，復何容有名」的論點，故以「涅槃無名」為論名，以九折十演空前龐大的結構，來呼應姚興君臣對《成實》偏空的口誅筆伐。在是論中首先用了三折三演的篇幅來論破成實學者對涅槃的觀點，但也用了其餘的六折七演的空間，繼〈答劉遺民書〉後，再次論破已漸成氣候的廬山涅槃論點。在這二家中，成實論者偏空，法性論者偏

有，偏空偏有以般若視之皆是落有，故僧肇統以「有名」來稱之，如其在〈超境第五〉所言：「有無雖殊，俱未免於有也」，而以「有名曰」在九折中來代表各自的觀點設問。本節先敘述前一家。

(一) 〈覈體第二〉是成實家提出其有餘、無餘涅槃的觀點

在〈覈體第二〉中成實論者以為身已滅而智尚存謂之有餘涅槃，即「灰身而不滅智」：

p. 374

將絕朕於九止，永淪太虛，而有餘緣不盡，餘跡不泯，業報猶魂，聖智尚存，此有餘涅槃也。經云：陶冶塵滓，如鍊真金，萬累都盡，而靈覺獨存。[79]

「九止」謂三界眾生所處之九地。「將絕朕於九止，永淪太虛」指羅漢取有餘滅，以三昧火燒盡其身。「餘緣不盡」、「餘跡不泯」、「業報猶魂」皆指「聖智尚存」，故尚隨緣示現。以聖智尚存，故謂有餘。成實學者接著定義無餘涅槃：

無餘者，謂至人教緣都訖，靈照永滅，廓爾無朕，故曰無餘。……所以至人灰身滅智，捐形絕慮，內無機照之勤，外息大患之本。[80]

「教緣都訖」指外在的人緣、法緣都盡了。「靈照永滅」指內在的「聖智」亦滅，內外俱盡，則「廓爾無朕」，故謂無餘。「身」、「形」者外之「大患」，「智」、「慮」者內之「機照」，灰身滅智，內外皆盡，故謂無餘。

察此處所謂涅槃，皆以滅盡為事，先外滅其身，繼內滅其智，故屬小乘空家。而內外俱盡，「廓爾無朕」與姚興所述當時後秦長安的《成實》家「廓然空寂，無有聖人」如出一轍，故知此處有餘、無餘之論是慧導一輩的論點。小乘空家對此無餘涅槃的比喻是：

其猶燈盡火滅，膏明俱竭，此無餘涅槃也。經云：五陰永盡，譬如燈滅。[81]

此處「經云：五陰永盡，譬如燈滅。」有部分佛教學者懷疑此句話出自涼本《涅槃經》（北涼玄始10年，公元421年出），但先出諸《涅槃經》等皆有相似之句子，不是涼本《涅槃經》所獨有。如秦錄《佛入涅槃密跡金剛力士哀戀經》即有「如來已去不復還耶？猶如燈滅，更不復明。」。[82]小乘空家之所以提出如此的涅槃見解，除了有其小乘體質的因素外，亦有其法義體系上的考量：

有餘可以有稱，無餘可以無名。無名立，則宗虛者欣尚於沖默。有稱生，則懷德者彌仰於聖功。

小乘空家以有餘滅為「有」，無餘滅為「無」，有無俱存，則功能兼濟。僧肇之摧破小乘此論乃依涅槃寂滅之本意，既存有、無，尚非至極，僧肇先在〈開宗第一〉中點出至極之所在：

p. 375

《論》曰：涅槃非有，亦復非無，言詞道斷，心行處滅。[83]

此處《論》指《中論》之〈觀涅槃品第二十五〉，其謂：「涅槃不名有」、「有尚非涅槃，何況無耶」。[84]此處僧肇提出關河所宗的實相「非有、非無」作為究竟的涅槃境界，而「有餘」、「無餘」只不過是此究竟境界的外在表現而已。依關河之義有緣時，佛現其色、心二法化度眾生，謂之「有餘涅槃」；待一切緣已盡，則佛之色、心二法不再現，謂之「無餘涅槃」，〈位體第三〉接著說明這點：

無名曰：有餘無餘者，蓋是涅槃之外稱，應物之假名耳。[85]

僧肇為了進一步形容在「非有非無」的寂靜中，而有「有」、「無」之表現，首次創出了「顯、隱」二字來取代「有、無」，〈位體第三〉云：

意謂至人寂怕無兆，隱顯同源，存不為有，亡不為無。[86]

「同源」謂有、無皆同源出於不動之涅槃。故外象上雖緣存而現有，亦不得謂之有，以緣去則無，故謂之「存而不有」，以「存」來表示其暫存之本質，較「有」更恰當。而最適合描敘此「緣有而暫存」者莫若「顯」，顯者隨緣而暫現也，令人不易落入有、無之兩邊。以「隱」來表示「緣去而暫亡」，用以取代「無」，其義亦同。

僧肇成功地以關河的般若來深化涅槃的境界，不但掃除了當時《成實》學者對涅槃的偏小見解，也首度開啟了引般若進入探究涅槃深奧境界的先河，體現了他在懷念羅什時所說的一句話：「纂承虛玄，用之無窮，鑽之彌堅。」

至於以下的二輪「折演」：〈徵出〉與〈超境〉，〈搜玄〉與〈妙存〉，雖前者為有、無之義理，後者涉有、無之體證，但皆是僧肇以般若之「非有、非無」破除小乘空家在悟空上之執著，讀者循旨可以得解，在此不再贅述。

五、僧肇在〈涅槃無名論〉中對廬山涅槃發動最後一波論破

僧肇在論破涅槃義上如上節所言亦曾對慧導等小乘涅槃的錯誤見解加以糾正，最後整個火力還是集中面對中國涅槃學的大本營——廬山。《涅槃無名論》自〈難差第八〉以下的六折六演都是針對廬山的涅槃而發。本節中，不但敘述廬山涅槃之義，並將說明其中諸難為慧遠觀點而非道生，而答者為僧肇，亦非後來之「漸」論者，以糾正民初以來部分佛教學者以為《涅槃無名論》

p. 376

為偽作的錯誤。

(一) 〈難差〉與〈辯差〉

「差」指佛法大道有階次之差異。「難差」是「法性論」者的角度，謂至極之法不變，故不得有二，而有「難差」之論的提出：

有名曰：涅槃既絕圖度之域，則超六境之外，不出不在而玄道獨存。斯則窮理盡性，究竟之道，妙一無差，理其然矣。而《放光》云：三乘之道皆因無為而有差別。佛言，我昔為菩薩時，名曰孺童，於然燈佛所，已入涅槃。孺童菩薩，時於七住，初獲無生忍，進修三位。若涅槃一也，則不應有三。如其有三，則非究竟，究竟之道而有升降之殊，眾經異說，何以取中耶。[87]

前半段文至「理其然矣」在說明涅槃唯一而已。其中「窮理盡性」之「窮」、「盡」皆法性論「體極」之義，「性」即法性論之「性」。而「獨存」、「妙一」則指法性論中至極之法獨一無二也。次段文則引經文明涅槃既一，為何經中亦言有三乘及菩薩諸位之差異。初引《放光經》明無為法中有聲聞、緣覺、菩薩「三乘」之差異。次以佛言明菩薩七住得「無生忍」時，尚須進修八住、九住及十住三種位次。以此來難「若涅槃一也，則不應有三」，「如其有三」則不得謂是究竟至極之涅槃。其中至極之法不應有三乘及菩薩諸位差異，實源出慧遠法性論的觀點。如〈次問遍學并答〉：

無漏聖法，本無當於三乘。[88]

「當」者恰如其分也。「無當」謂無漏聖法，沒有三乘之分。又〈次問遍學并答〉：

已得無生法忍，則不應復住住遍學。若果不住住遍學，則其中無復諸住階差之名。[89]

謂已得無生忍之菩薩，既得至極之法，則頓證一切諸法，故不用再住住遍學。不用住住遍學，則由一住至十住的階差就沒有必要了。詳如本文第二節所述。

僧肇的回答是三乘乃因人方便而設，並非無為有三也。並引《法華經》及難者所引之《放光般若》的經文加以說明：

《法華經》云：第一大道無有兩正，吾以方便為怠慢者，於一乘道分別說三。

p. 377

……所乘不一，故有三名，統其會歸，一而已矣。而難云：（《放光》）三乘之道，皆因無為而有差別。此以人三，三於無為，非無為有三也。故《放光》云：涅槃有差別耶？答曰無差別。[90]

僧肇除引上述二條經文外，並用了一條非常有名的例子來說明漸次的道理：

請以近喻以況遠旨，如人斬木，去尺無尺，去寸無寸，脩短在於尺寸，不在無也。[91]

這段文被後來的漸悟者所引用而出現在南齊劉晝的〈無量義經序〉中：

立漸者，以萬事之成莫不有漸，堅冰基於履霜，九成作於累土。學人之入空也，雖未圓符，譬如斬木，去寸無寸，去尺無尺，三空稍登，寧非漸耶？[92]

「去寸無寸，去尺無尺」即前述僧肇〈辯差〉中所舉的例子。但若謂關河之「辯差」同於劉晝所言劉宋時期建康頓漸之辯的「漸家」，則是文獻解讀的不確實。僧肇解三乘之漸，乃以「人三而三於無為，非無為有三」，故「漸」法非實有，乃因人而暫設。豈同後世漸家，執漸為實有，「堅冰基於履霜，九成作於累土」，[93]以「履霜」、「累土」為實有之漸而成於實有之「堅冰」、「九層之塔」。僧肇乃至認為「至極」究竟的頓法亦是虛妄，此〈答劉遺民書〉中深切辯之，何況不究竟的「漸」法而可立耶？故知〈涅槃無名論〉中言「漸」，不是後來劉宋建康時期道生與慧觀頓漸之爭的「漸」。

(二) 〈詰漸〉與〈明漸〉是討論慧遠法性論的頓悟觀點

本論這一折一演是討論頓悟與漸悟的問題，因涉及劉宋時期建康地區道生與慧觀的頓、漸之爭，一前一後，人物都有關係，論題亦復相似，故在時空上容易造成錯覺。過去有學者以為這二段問答是爾後建康時事，不應出現在僧肇後秦之時，甚而以此懷疑本論的真偽。本文的研究以為此論所涉及的「頓悟」在時空上是慧遠由法性論而生的頓悟，非爾後道生的頓悟。而僧肇與之論辯，在整體上是延續羅什與慧遠之間的難問，與爾後道生與慧觀之爭，是不同世代的兩件事。

中國佛教界頓、漸問題的產生，既不始於道生，也不始於慧遠，而是遠在道安時代就開始了。南齊劉晝在〈無量義經序〉中討論頓漸問題時謂：

p. 378

既二談分路，兩意爭途，一去一取，莫之或正。尋得旨之匠，起自支、安。支公之論無生以七住為道慧陰足，十住則群方與能。在跡斯異，語照則一。安公之辯異，觀三乘者，始簣之因，稱定慧者，終成之實錄。[94]

支道林以十住經中七住與十住來說明證入「無生」之究竟與否，「七住為道慧陰足」謂七住菩薩初得無生法忍。「十住則群方與能」謂至十住則無生法忍的大用方能完全表現出來。故在表面上二者不同，但在究竟的境界上，二者實同。釋道安則以初始的三乘與究竟的定慧來說明證悟一異的問題。劉晝認為他們二人是最早論及證悟頓漸的問題。

繼安支之後，深刻地探究頓漸問題，且最先提出「頓」字的是安公弟子慧遠。慧遠在與羅什的問答中便有三次論及「頓」的問題，皆出現在〈次問遍學并答〉中：

若菩薩遍學，為從方便始，為頓入無漏一道也。[95]

「從方便始」謂從「漸次」，「為頓入無漏一道」謂從「頓入」。故慧遠已用「頓」、「漸」來探討菩薩遍學一切法的問題。

若先學漚和般若心平，若稱一舉，便可頓登龍門。[96]

慧遠認為菩薩若先學「漚和」與「般若」，兩者心平，便可求得「至極」。如鳥有二翼，奮力一舉，即登龍門而頓證佛道。這條引文不但言「頓」，且暗示其言頓是透過法性論的思惟模式。

（菩薩）若必待此而不證，即諸佛世尊大會說法，其中應不俄爾之頃，頓至法忍者。[97]

由此引文可以看出慧遠是認為菩薩可「俄爾之頃，頓至法忍」。慧遠為何能在中國佛教義學史上最早提出完整的「頓證」觀點，是與其所宗的「法性論」有關。

法性論有二條大綱，一是「至極以不變為性」，亦即在諸「法」有一至極不變之「性」，這點在前文劉遺民與僧肇的往覆論辯中已說明得很清楚。第二條大綱是：

得性以體極為宗。[98]

p. 379

這條涉及求得法性的過程，謂須求得此至極不變者方是得其法性。以所求之性為不變不易者，故不得分半量而得，亦不得分二階段而得，故在體證的時間上而言，「其悟必頓」，在悟得分量上而言，必「體應窮微」。這也是慧遠在〈詰漸第十二〉中對關河的質疑主要的切入點：

既曰無二，則不容心異。不體則已，體應窮微。而曰體而未盡，是所未悟。[99]

「既曰無二」是前文引《大品·三慧品》：「須菩薩白佛言：世尊，無為法中可得差別不？佛言：不也。」引文中「體而未盡」是指本論〈會異第十一〉中，僧肇謂：「此非我異無為，以未盡無為，故有三耳」。[100]這段引文的意思是說據《大品》經文菩薩所證得的無為境界不能有二種的差異，除非不體證，一旦證入，一定是窮盡其底。但您在前段回答中卻說三乘人體悟無為法，因不能窮盡其底，故有三乘之異，這是讓人不易理解的地方。僧肇的回答是所證得的解脫沒有二樣，但不礙因個人能力淺深而現有差別：

無名曰：無為無二，則已然矣。結是重惑，可謂頓盡，亦所未喻。經曰三箭中的，三獸渡河，中渡無異而有淺深之殊者，為力不同故也。[101]

僧肇回答說：無為法無二的道理，前面已經說明了。眾生所患的結使是很重的迷惑，說是可以頓盡，這也很難令人理解。經中所言「三箭中的」及「三獸渡河」的事，三獸皆能中渡，這是沒有差異的。但皆渡河時涉水的程度自有淺深不同，這是因為各獸力量各不相同的緣故。僧肇最後並引用了中國《老子》的話來幫忙說明漸的道理：

書不云乎，為學者日益，為道者日損。為道者為於無為者也，為於無為而曰日損，此豈頓得之謂。要損之又損之，以至於無損耳。[102]

《老子》謂：「為學者日益，為道者日損。」其中「為道者」即指努力於修證無為者，修於無為而謂之一日減損一些，這豈是頓證的意思。《老子》這句話的用意是要一日減損一些，以至於徹證無為而無所謂減損。慧遠在頓證的立場上較沒有彈性，亦即證時一切皆證，而未至無生時，則一分皆沒證，故慧遠謂「無漏聖法，本無當於三乘。」但這種頓證的理論到了道生的手上，便稍作了一些修正，而與僧肇的看法有一部分的靠近。道生〈答王衛軍書〉：

p. 380

資彼可以至我，庸得無功於日進。未是我知，何由有分於入照。[103]

「彼」指「由教而信」的漸悟，「我」指涅槃究竟之常我。本段引文謂假藉漸修可以幫助達到涅槃真我的境界，故怎麼可以說漸修沒有一日一日進步的作用呢？但漸修所得，並非真我而出的「真知」，故沒分參與真我遍照的境界。亦即道生轉而不完全否定漸修的作用。甚至道生在晚年（宋元嘉9年，公元432年）注《法華經》時還採用了僧肇的部分論點。道生於注〈見寶塔品〉中，國土次第變成清淨時謂：

何以漸漸變耶？所以爾者，以表理不可頓階，必要研粗以至精，損之又損之，以至於無損矣。[104]

「損之又損之，以至於無損」乃僧肇之言。可知道生之頓悟較之慧遠已有轉變，由此亦可知《涅槃無名論·詰漸第十二》中所述之頓家為慧遠而非道生。

(三) 〈譏動〉與〈動寂〉是討論慧遠菩薩遍學的問題

慧遠〈譏動〉問題的提出緊接在前一「頓漸」問題之後，在法義上，「譏動」問題的產生是由「頓漸」問題推導出來的。在此先敘述〈譏動〉的內容，以確定問題的本質：

有名曰：經稱法身已上，入無為境，心不可以智知，形不可以象測，體絕陰入，心智寂滅。而復云進修三位，積德彌廣。夫進修本於好尚，積德生於涉求。好尚則取捨情現，涉及則損益交陳。既以取捨為心，損益為體，而曰體絕陰入，心智寂滅。此文乖致殊，而會之一人，無異指南為北，以曉迷夫。[105]

「法身已上」指《十住經》中第七住得無生法忍，證得法身。「進修三位，積德彌廣」謂證得七住，尚須進步八、九、十住等三位次，其中須廣修種種功德。此段文中有名的問題是菩薩至七住時得無生法忍，證得法身，其心法與色法皆已入於寂滅。但是仍需繼續進修八、九、十住三個位次，廣積功德。若言進修與積德，則心境有所增減，這與前面所言心智入於寂滅者正好相反。有名之意，得無為法身者與地地積功累德者截然不同。這問題實出之慧遠質疑菩薩得無生法忍，為何仍須地地遍學。如慧遠在〈次問遍學並答〉中質問羅什：

p. 381

已得無生法忍，則不應復住住遍學。……若初住不得忍，即住住皆應遍學。若住住遍學，則始學時漏結不盡。如其不盡，則雖學無功。[106]

依慧遠所宗之法性論，菩薩既得無生法忍，則證至極，必頓證一切法，故不應再一地一地中遍學諸法。故知慧遠將證無生與住住遍學截然加以畫分。慧遠接著又謂初住菩薩尚未證得無生法忍，故須一住一住地遍學。而住住遍學中，其初學時因尚未得無生忍，故有漏結未盡。有漏結未盡，則再怎麼學仍是不能證入無生忍。慧遠再一次深刻地強調無生忍與遍學之間的差別，這與〈譏動〉中強調「無為」與「積德彌廣」之間的差別是相同的。故謂〈譏動〉乃延續慧遠與羅什對菩薩「遍學」與否的論辯。

僧肇對這問題的論破，不若羅什之婉轉舉例說明，而是直接以般若義加以解決：

無名曰：經稱聖人無為而無所不為。無為，故雖動而常寂；無所不為，故雖寂而常動。[107]

僧肇引經謂「無為」中能「無所不為」。「無為」同於慧遠在質問羅什「遍學」中之「得無生忍」；「無所不為」同於菩薩之住住「遍學」。亦即僧肇謂得無生忍不礙住住遍學，從根本上論破了慧遠的問題。僧肇接著引二段經論的話來證明：

儒童曰：昔我於無數劫，國財身命，施人無數。以妄想心施，非為施也。今以無生心，五華施佛，始名施耳。又空行菩薩入空解脫門，方言今是行時，非為證時。[108]

前半段「儒童」所言乃引羅什答慧遠的內容，[109] 謂以「無生心」施，「始名施」，亦即無為中無所不為，方為真為，用以呼應前文。後半段「空行菩薩」文，亦引羅什答慧遠的話，[110] 言空行菩薩證入三解脫門中「空解脫門」，而言今是「行時」，表示雖「入空」而不取其證。僧肇此處所引兩例皆出自羅什當年回答慧遠之言，故知僧肇的回答，實延續羅什當年與慧遠的論辯。至於「責異」與「會異」是延續羅什與慧遠在〈次問真法身像類并答〉

p. 382

中有關法身與群粗一異的問題；「考得」與「玄得」是延續羅什與慧遠在〈初問答真法身〉及〈次重問法身并答〉中辯論法身與四大五根一異的問題等則不再贅述。

六、僧叡在論辯中由般若而轉入涅槃的陣營

在五世紀初中國佛教界的大論辯中，僧叡扮演的角色較為特別。他是中國本土培養出來的僧才，羅什入關後，僧叡又帶頭去長安向羅什學習般若之學。但到了《法華》、《涅槃》陸續譯出後，僧叡又明顯地站到涅槃一邊而貶低般若。

僧叡出道甚早，四世紀末道安在長安主持譯經時，僧叡已經坐上了「筆受」的位置。公元402年羅什入關後，僧叡以資歷較深兼又了解漢文名實之變，成為長安譯場的首席筆受，羅什所譯經文多經其斟酌再三而定稿。羅什重要譯經的序大都出自僧叡之手，如《大品經序》、《維摩經序》、《小品經序》、《中論序》及《大智度論序》等，傳達羅什的觀點，僧叡儼然成為長安僧團般若之學的代言人。但後秦弘始8年（公元406年）《法華經》譯出後，僧叡對《法華》「一實」的體性由衷地感佩，連帶地對般若經的地位產生了明顯的改變。僧叡在〈法華經後序〉中對此經的體性作了深刻的描述：

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。[111]

僧叡謂《法華》乃大明諸佛覺悟的道理，其範圍乃囊括了古往今來無限的時間。故經文〈如來壽量品〉說佛壽無量，表示不是有量的「永劫」可以加以形容的。而經文〈見寶塔品〉中釋迦牟尼佛於十方世界有無量無邊分身，這表示法身的體性是連「萬形」都改變不了的。《法華》這種吞盡萬法的氣勢正是僧叡夢寐以求的境界，不是過去接觸的般若經所可比擬，僧叡把這種感受也寫在同一篇〈序〉中：

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。[112]

以僧叡這時的觀點看來，般若經雖深廣，但皆以「善權」度化為主，雖能啟悟眾生，但論及實體，尚有所不足，故皆應歸屬於《法華》一乘實體之內。僧叡這句話對後世的影響很大，

p. 383

倒不止因為他在長安僧團中的地位，一方面也因為這是中國佛教史上第一次把如日中天的般若學判為權教且置於《法華》實教之下，以後中國佛教義學的走向正是如此。

僧叡身為關河「四哲」之一，其思想有如此大的轉變，對長安羅什之學的維持而言，好比擎天四柱突然折斷了一根。

然而僧叡之所以有如此的轉變也不是完全沒有脈絡可尋。僧叡是四世紀末中國僧團風氣最好時培養出來的人才，接受中國本土義學思想的熏陶，其中大部分本土義學僧的走向是由「六家」再歸結到「法性」，最後走入「涅槃」。僧叡雖在羅什入關後短暫地移動到中亞義學思想的「般若」，但最後還是回到本土義學僧共同的路上去。這種現象在稍後（東晉義熙13年，公元417年）法顯六卷本《大涅槃經》在南方被譯出後表現得更為明顯。《大涅槃經》出來後，以其言「佛有真我」以致遭遇《成實》家以小乘空義而為極力的反對。僧叡為此特別寫了一篇〈喻疑論〉來為《大涅槃經》的立場辯解：

今《大般泥洹經》，法顯道人遠尋真本，至天竺得之。持至揚都，大集京師義學之僧百有餘

人，師執本參而譯之，詳而出之。此《經》云：泥洹不滅，佛有真我，一切眾生皆有佛性，學得成佛。佛有真我，故聖鏡特宗，而為眾聖中王。……而復致疑，安於漸照，而排跋真誨，任其偏執。[113]

僧叡指出了六卷本《大涅槃經》的三個重點：「泥洹不變」、「佛有真我」、「一切眾生皆有佛性，學得成佛」。而「佛有真我，故聖鏡特宗，而為眾聖中王」正可表現僧叡對《大涅槃經》的推崇。「而復致疑，安於漸照，而排跋真誨，任其偏執」指的正是反對此經的「漸照」之徒。此等漸照之徒所指為何，〈喻疑論〉有更進一步的指明：

如三十六國著小乘者，亦復自以為日月之明，無以進於己也。……，慧導之非《大品》而尊重三藏亦不自以為照不周也。曇樂之非《法華》，憑陵其氣，自以為是天下悠悠，唯己一人。[114]

反對《大涅槃經》的「漸照」之徒正是慧導與曇樂等。慧導亦為何公弟子，專精《成實》，故僧叡謂為「三藏」，其雖亦著《二諦論》等，但執小乘偏空之理，不同大乘般若空義，故「非《大品》」。成實論者反對上述涅槃經義最主要的一點，僧叡在此〈論〉中也提到了：

p. 384

正當以一切眾生皆有佛性，為不通真照。[115]

「真照」指成實論者以其空義「諸法無我」度之，不能同意《涅槃經》所講「佛有真我」，故謂「一切眾生皆有佛性，為不通真照」。對這點，僧叡在義理的層面提出了反駁：

般若之明，自是照虛妄的神器，復何與佛之真我、法身常存。[116]

僧叡以為慧導所說的般若空無我義，其照明之用是針對虛妄的眾生，不能拿來照佛的真我與法身的境界。在這裡僧叡為了駁斥慧導成實的空觀，卻引用了「般若」一詞，說明般若之明僅足以照眾生之虛妄，不足與佛體性。將「般若」與成實空義畫上等號，固是僧叡對般若解悟之不足，但也給般若之學留下了無窮的後患。般若非空非有的實相，從此被視同《成實》的偏空，但安於漸照而已。故南北朝後，般若與涅槃合流，但般若被貶為涅槃一實下的一個善權的角色，僧叡的態度實際上扮演催化的作用。其在〈喻疑論〉中所言：

三藏祛其染滯，般若除其虛妄，法華開一究竟，泥洹闡其實化。[117]

此種三藏、般若、法華、涅槃的次第，不僅是中國佛教義學第一次出現的判教，而其高下之排列，卻也給「般若」上了一道緊身咒，一千多年來不得翻身。

其實慧導的偏空觀點，關河之內已自加以駁正，[118]僧叡的態度，羅什亦不甚以為然，[119]但僧叡對慧導的駁斥，卻間接造成關河義學無法彌補的損失。

p. 385

七、中國佛教義學第一次大論辯的結局——「般若」與「涅槃」的合流及般若之學的貶化

東晉末年，中國佛教南北義學之爭的主要人物相繼過世（羅什卒於公元413年，僧肇卒於414年，慧遠卒於416年），這場中國佛教史上規模最大、層面最深的義學論辯逐漸走向尾聲，代之而起的是一個新義學時代的產生。所謂的新義學是將關河的「般若」與廬山的「涅槃」加以融合而產生。

代表中亞般若的關河與代表中國本土涅槃的廬山能被後世加以融合，自有其內在本質上的重疊與外在時代

潮流的因素。廬山涅槃所宗的法性論乃由研究《般若經》的「六家」裁化而出，初期雖深受西北印一切有部的影響，但後期不論在內涵與論法上皆往般若的方向移動了不少，故兩者在法義上有部分共同的基礎。

其次在時代的潮流上，中國漢末至東晉，西域傳來的經典以般若一系最受重視。然自兩晉以來，涅槃常住之經典大量譯出，如《法華》、《維摩》及大小乘《涅槃經》，故以般若接上涅槃成為時代的趨勢。慧遠所論暗合涅槃，道生不但注《涅槃》且成為涅槃之大家，原學般若之僧叡，最後亦轉宗法華、涅槃。即使關河之僧肇亦以般若的角度，發揮涅槃之精義，而有〈涅槃無名論〉，凡此種種皆可看出援引般若以入涅槃的時代走向。這種趨勢循著二個方向在發展。

首先是佛教學者在注解經典時，融合了兩家之說。這方面最具體的例子是北涼高僧道朗寫於玄始10年（公元421年）的〈大涅槃經序〉。在本序中，道朗以「法身」及「法性」兩個角度來說明「涅槃」。在「法身」方面，道朗採用了關河的論點；在「法性」方面，道朗則直接援引了廬山的說法。在「法身」方面，道朗謂：

大般涅槃者，蓋是法身之玄堂……其為體也，……任運而動，見機而赴。任運而動，則乘虛照以御物，寄言諦以通化。見機而赴，則應萬形而為像，即群情而設教。至乃形充十方而心不易慮，教彌天下，情不在己。[120]

道朗言「見機而赴，則應萬形而為像」、「至乃形充十方而心不易慮」的敘理格局乃師法僧肇《涅槃無名論·位體第三》「法身」的內容：「法身無象，應物而形」、「萬機頓赴而不撓其神」。道朗「任運而動，則乘虛照以御物，寄言諦以通化」、「教彌天下，情不在己」，乃師法僧肇《涅槃無名論·位體第三》「般若」的內容：「般若無知，對緣而照」、「千難殊對而不干其慮」。在「法性」方面，道朗謂：

p. 386

泯然與法性為一。夫法性以至極為體，至極則歸于無變，所以生滅不能遷其常。生滅不能遷其常，故其常不動。非樂不能虧其樂，故其樂無窮。……[121]

道朗以「至極」、「不變」言「法性」，則知完全採用廬山法性論的說法，乃至以此論點來說明《涅槃經》最核心的「常」、「樂」、「我」、「淨」四德，延續道生對「常」、「我」的發揮。

推動般若與涅槃二學結合的第二個方向是所謂的「判教」，亦即中國將西域傳來不同性質的經典，以某一角度加以組織起來，成為一由淺至深的次第。中國最早的判教實濫觴於僧叡，他在《涅槃經》譯出後所寫的〈喻疑論〉中首次判定當時諸經典淺深的次第：

三藏祛其染滯，般若除其虛妄，法華開一究竟，泥洹闡其實化。[122]

僧叡將《三藏》、《般若》、《法華》及《涅槃》排列成由淺及深的佛法次第。其中結合了小乘的三藏關河的般若學與廬山的涅槃學諸系。然而在此種結合中，「般若」顯然被貶化至較低的層次，幾與小乘的空義同等。

道生在晚年（宋元嘉9年，公元432年）寫《法華經疏》時也作了判教，同樣涉及了般若與涅槃二者：

實以蒼生機感不一，啟悟萬端，是以大聖示有分流之疏，顯以參差之教。始於道樹，終于泥洹，凡說四種法輪：一者善淨法輪，始說一善，乃至四空，令去三塗之穢，故謂之淨。二者方便法輪，謂以無漏道品，得二涅槃，謂之方便。三者真實法輪，謂破三之偽，成一之美，謂之真實。四者無餘法輪，斯則會歸之談，乃說常住妙旨，謂無餘也。[123]

言「方便法輪」得有餘、無餘「二涅槃」，乃指以小乘偏空所證之涅槃。言「常住妙旨」之「無餘涅槃」，即指敘述常、樂、我、淨之《涅槃經》。故道生之判教亦同時涉及般若與涅槃，只不過用來與涅槃對比的是小乘偏空的般若。在慧觀與道生的場合，般若雖皆與涅槃會通，但對般若而言，則精義盡失，只餘小乘偏空的表相而已。這種對般若之學的貶化，一直持續到隋唐天台、華嚴的判教仍帶有相同的意味。

關河般若古義在後世遭人誤解，但也不是沒人看出這種誤解，且挺身替般若古學說話，這人便是南朝的梁

武帝蕭衍。蕭衍在〈注解大品序〉對當世之所以輕般若的原因指點出來，

p. 387

並一一加以指正：

……故有般若之智，彼岸之號。頃者，學徒罕有尊重，或時聞聽，不得經味。[124]

蕭衍首先指出當世佛教學者大都不尊重般若，即使有所聽聞，亦多不能聽出般若經中的深義。蕭衍接著進一步指出大家之所以不尊重般若的原因有四種：

然者雖繁慮紛紜，不出四種：一謂此經非是究竟，多引《涅槃》以為碩訣。二謂此經未是會三，咸誦《法華》以為盛難。三謂此經三乘通教，所說般若即聲聞法。四謂此經是階級行，於漸教中第二時說。[125]

將般若比附為「聲聞」偏空之法，並尊《涅槃》、《法華》而貶《般若》為不究竟，這就是僧叡、道生兩者在其判教中所持的態度。蕭衍進而以所悟般若真義來含攝或論破前述四種見解，也算是替關河古義出了一口氣：

涅槃是顯其果德，般若是明其因行。顯果則以常住佛性為本，明因則以無生中道為宗。以世諦言說，是涅槃、是般若，以第一義諦言說，豈可復得談其優劣。[126]

蕭衍以「般若為因，涅槃為果」，不但在義理上會通兩種經系，在時代上亦有繼北涼道朗，會通關河與廬山兩家之意。

《法華》會三以歸一，則三遣而一存。一存未免乎相，故以萬善為乘體。般若即三而不三，則三遣而一亡。然無法之可得，故以無生為乘體。[127]

蕭衍以般若真義，評《法華》為「三遣而一存」，未臻究竟，故其乘以「萬善」為體。般若則即三乘而不住三乘，故能遣除三乘而連一乘亦不著，故般若以「無生」為乘體，這點與僧肇對「法性」的論破相近。蕭衍之論扼要有力，氣勢與南北朝末南方之「三論」學者相近。蕭衍的最後一個問題是針對大家最易誤解的「般若是三乘通教，所說般若即聲聞法」而發：

夫學出離，非求語言，應定觀道，以正宗致。三乘不分，依何義說。相與無相，有如水火，二性相違，豈得共貫。雖一切聖人以無為法，三乘入空，其行各異。聲聞以壞緣觀，觀生滅空。緣覺以因緣觀，觀法性空。菩薩以無生觀，

p. 388

觀畢竟空。此則淄澠殊味，涇渭分流，非可以口勝，非可以力爭。[128]

蕭衍謂了解「般若是三乘通教」、「一切聖人以無為法」的含義，不可單由表面的語言文字，而應深究三乘起空觀的具體內容，才可以分出其優劣差異。三乘所行之空觀，有「相」與「無相」的不同，其間差異如同水火，豈可說般若是三乘共通的。《金剛經》雖言「一切聖人以無為法」，但三乘人得入空境，其觀行之法各有不同：聲聞乘是以「壞緣觀」，觀「生滅空」；緣覺乘以「因緣觀」，觀「法性空」；菩薩乘則以「無生觀」，觀「畢竟空」。審之以能觀之法，則「壞緣觀」、「因緣觀」及「無生觀」是淄澠殊味，度之以所觀之境，則「生滅空」、「法性空」及「畢竟空」亦可謂涇渭分流，故何能但以表相，謂三乘通學般若，即無淺深之異乎？

回想僧肇，在其生命的最後一段時光，以一己之力，力抗舉世滔滔而來之涅槃論調，雖說對羅什般若之學充滿了堅定與無悔的信念，但面對著昔日同門一一離師門而去，內心仍不免有幾許的失落與無奈。若得聞蕭衍之言，亦差堪安慰。

後世天台四教中的「通」教與賢首五教中的「始」教所指的皆是「般若」空義，在二者中所處的地位都不高。但歷史發展的詭異處卻是天台四教最高境界的「中」與賢首五教最後境界的「圓」與羅什、僧肇對般若精義的闡發有異曲同工之妙：羅什是北傳蔥嶺以東對龍樹《中論》「中」字注解的權威，中國最早的「法華三昧」也是羅什由中亞引入的；羅什參與中亞華嚴學的開展，[129]其《維摩註》中「不思議解脫」即是華嚴《十住經》「法雲地」的「無礙解脫」，成為中國唐初杜順發展「事事無礙」法界觀的伏筆。[130]更重要的是上述法華與華嚴的境界，羅什皆由般若推導而出。關河的般若在羅什過世後被貶為小乘空觀，但二百年後中國宗派迂迴地用各自的辭句再度詮釋關河般若的境界，中國人繞了一大圈後才算消化了羅什從中亞帶來的般若深義。

結論

本文主要的目的是探討五世紀初外來的中亞般若學傳入中國後，如何與本土的涅槃思想相互激盪，終於塑造出爾後一千多年中國佛教義學思想的主流。

就時間的背景而言，五世紀初代表般若思想的般若經系與代表涅槃真常的方等經典（如《法華》、《十住》、《華嚴》、《涅槃》等）皆已大量地在中國譯出。在空間上，

p. 389

由於晉室南遷之故，中國本土義學僧大都集中在南方。而北方則為胡人所建立的國家，並且引請了同屬胡人的龜茲羅什。北方僧團宗「般若性空」，南方僧團宗「涅槃實有」，並依之開展為各自的義學體系、思惟形式及禪法。南北不止在政治上對峙，在佛法上亦形成南北相對的局面。

由文章各節的討論可知南北二種不同背景的義學思想接觸後，會產生三階段不同層面的融合：

首先是這二種思想會先就佛法內的大主題提出彼此不同的觀點，往復的論辯。慧遠之難羅什與遺民之難僧肇是南方的例子。僧肇在〈般若無知論〉、〈答劉遺民書〉及〈涅槃論〉中連續三波的攻擊則是北方的例子。

第二階段是經過相互的論辯，充分了解彼此的差異後，雙方會在各自體系允許的範圍內向對方的觀點靠近，以縮小彼此之間的差距。如慧遠在晚年將法性論的內涵往般若的方向作了修正，道生在頓漸的問題上採用了不少長安的看法，而僧肇也開始以般若的觀點來說明涅槃寂滅的境界。

最後是可調整的部分已進行調整後，尚餘下雙方各自堅持，不可能互相融合的底線，這時中國佛教則發展了「判教」的形式來包容彼此的差異。判教的意思是以各自所宗的義學為觀點，將各種不同的學說分判為由淺到深的次第。中國佛教的判教形式在南、北傳佛教中可以說是獨創的特色，其好處是可以同時保留法義上不同的觀點，讓義學的爭辯可以在整個佛教界內取得一個妥協的結果，僧叡的判教將一切有部的三藏、慧導所宗的《成實》、長安所宗的《般若》、南方所重的《法華》、《涅槃》全部加以保留。但在另一方面，判教仍以各自所宗者為尚，如僧叡、道生皆判《涅槃》為最究竟，故在判教的過程中難免對其他的學派有所臧痞。這等於也為各學派留下了一個各自發揮的空間，依各派所出的人才來決定未來的成敗，如後世「三論宗」判教以《般若經》為尚，「天台宗」判教以《法華經》為尚，「華嚴宗」判教以《華嚴經》為尚。這種制度不但宣告東晉末「般若」、「涅槃」兩家思想融和的開始，也維持了爾後一千多年中國佛教各宗派表面的和諧。

羅什與慧遠兩僧團經過往覆的論辯、修正與相互靠近後仍有其各自堅持的底線，僧團以義學、思想為宗的性格便告確立；而綜合各家之說的「判教」則表現了整個佛教界處理僧團思想差異的圓融手法。由義學基礎、思惟模式到修行禪法各出於所宗的僧團，及因所宗不同而行論辯的軌範於焉形成，預告了爾後南北朝末、隋唐初「宗派」的出現。

（本文曾於民國88年3月6日在中央研究院民族所主辦之「宗教傳統與社會實踐研討會」上宣讀，承蒙江燦騰先生講評，謹此致謝。）

p. 390

【參考書目】

湯錫予

1982 《漢魏兩晉南北朝佛教史》第十、十一、十六章。臺北：鼎文書局。

呂澂

1979 《中國佛學源流略講》第五講。北京：中華書局。

印順

1968 《說一切有部為主的論書與論師之研究》第十二章。臺北：正聞出版社。

1982 《佛教史地考論》。臺北：正聞出版社。

1986 《初期大乘佛教之起源與開展》第七章。臺北：正聞出版社。

1992a 《般若經講記》。臺北：正聞出版社。

1992b 《中觀今論》。臺北：正聞出版社。

牟宗三

1977 《佛性與般若》。臺北：學生書局。

Robinson, Richard H.

1996 《印度與中國的早期中觀學派》(Early Mādhyamika in India and China), 郭忠生譯。南投：正觀出版社。

塚本善隆編

1955 《肇論研究》。京都：法藏館。

木村英一編

1962 《慧遠研究》。東京：創文社。

p. 391

The Formation of Chinese Buddhology in the Eastern Jin Dynasty: The Clash between the Prajñāpāramitā Thought Imported by Kumārajīva and Huiyuan's Native Nirvāṇa Concepts

Lai P'eng-chü

Lecturer, Yuan-Kuang Buddhist Institute

Summary

This paper aims to investigate how the alien prajñā science, after its introduction to China from Middle Asia in early fifth century, interacted with the local nirvāṇa thought and finally moulded the mainstream of Chinese Buddhology thought.

In late Jin Dynasty, the sangha order of kumārajīva in Northern China promoted “prajñā emptiness” while the sangha order of Huiyüan in Southern China expounded “nirvāṇa existence.” They developed their own doctrinal system, style of thought and meditation technique.” The most critical dispute appeared between them in the history of Chinese Buddhism. After dispute, the two schools gradually integrated. The appearing of “doctrinal criticism” is the starting of integration. And, the appearing of different schools in Sui and Tang Dynasties symbolizes the completion of this integration.

關鍵詞：1.kumārajīva 2.Huiyüan of Mt. Lu 3.Sengzhao 4.prajñā 5.nirvāṇa

[1] 梁慧皎《高僧傳·釋慧遠》，《大正藏》冊50，頁359、360。

[2] 利用慧遠與羅什問答所引經論來判斷其年代，有一點困難處，有些經典固為羅什所重譯，但在重譯之前，中國已有其他譯本。即使什本重出後，學者基於過去的習慣，並沒有立即改採後來的重譯本。在兩本重疊的時段，雙方所引經典的名稱，不論新舊，斷代的效力皆減少，《法華經》、《般若經》、《十住經》及《維摩經》等皆有這種情形。故本文擬採羅什入關以前，中國從沒譯過的《大智度論》來作為斷代的依據。慧遠所問前後共有四次引用了羅什公元405年譯出的《大智度論》，故知慧遠的提問當在公元405年稍後。且譯《智論》時，《維摩》、《法華》諸經皆尚未譯，故尚符合前述尚未大量譯出經論的時候。

[3] 梁慧皎《高僧傳》卷6〈釋慧遠〉，《大正藏》冊50，頁360上。

[4] 梁寶亮等集《大般涅槃經集注》卷32，《佛教大藏經》冊129，頁348下。

[5] 出處同注3。

[6] 賴鵬舉，1993，〈東晉慧遠法師「法性論」義學的還原〉，《東方宗教研究》新3：31-55。

[7] 《大正藏》冊45，頁126中。

[8] 《大正藏》冊45，頁125下。

[9] 《大正藏》冊45，頁125中、下。

[10] 《大正藏》冊45，頁129上。

[11] 《大正藏》冊45，頁141下。

[12] 唐道宣《廣弘明集》卷18〈竺道生答王衛軍書〉。《大正藏》冊52，頁228上。

[13] 《大正藏》冊45，頁125下。

[14] 《大正藏》冊45，頁130上。

[15] 《大正藏》冊45，頁141下。

[16] 《大正藏》冊45，頁139中。

[17] 賴鵬舉，1998，〈四～六世紀中亞天山南麓的華嚴義學與盧舍那造像〉，《中華佛學學報》11：73-102。

[18] 《大正藏》冊45，頁125中、下。

[19] 《大正藏》冊45，頁127上。

[20] 《大正藏》冊45，頁123下。

[21] 《大正藏》冊45，頁129上。

[22] 《大正藏》冊45，頁126中。

- [23] 《大正藏》冊45，頁126下、127上。
- [24] 《大正藏》冊45，頁130下。
- [25] 《大正藏》冊45，頁154上、中。
- [26] 《大正藏》冊45，頁127上。
- [27] 《大正藏》冊45，頁129上。
- [28] 《大正藏》冊45，頁155中。
- [29] 梁僧祐《出三藏記集》卷10，《大正藏》冊45，頁72中。
- [30] 《阿毘曇心論》卷1〈界品第一〉：「若心有所起，是心必有俱，心數法等聚，及不相應行。」謂心法生起時，必與心數法共俱。《大正藏》冊28，頁810中。
- [31] 僧肇〈般若無知論〉難四。《大正藏》冊45，頁154中。
- [32] 《大正藏》冊45，頁154中。
- [33] 《大正藏》冊45，頁154中。
- [34] 《大正藏》冊45，頁154下。
- [35] 僧祐《出三藏記集》卷9。《大正藏》冊55，頁65中。
- [36] 《大正藏》冊45，頁154下。
- [37] 僧祐《出三藏記集》卷9。《大正藏》冊55，頁65中。
- [38] 《大正藏》冊45，頁155中。
- [39] 《大正藏》冊45，頁155上、中。
- [40] 《大正藏》冊45，頁156上。
- [41] 《大正藏》冊45，頁156上、中。
- [42] 《大正藏》冊45，頁155中。
- [43] 《大正藏》冊45，頁156下。
- [44] 《大正藏》冊45，頁156下。
- [45] 《大正藏》冊45，頁155中。
- [46] 《大正藏》冊45，頁156下、157上。
- [47] 《大正藏》冊45，頁157上。
- [48] 法性原來的定義可由慧遠〈阿毘曇心序〉中見到：「已性定於自然，則達至當之有極。」慧遠在〈大智論抄序〉中以近於般若的「有、無」立論以建立法性，不再用「自然」一辭。《大正藏》冊55，頁75下、76上。
- [49] 《大正藏》冊55，頁76上。
- [50] 《高僧傳》卷7〈竺道生〉：「年至具戒，器鑒日深，……，初入廬山，幽棲七年，以求其志。」《大正藏》冊50，頁366下。

[51] 劉遺民〈問僧肇書〉：「去年（公元406年）夏末，始見生上人，示無知論。」《大正藏》冊45，頁155上。道生於公元406年離開關中，與廬山之劉遺民相見，並帶來〈般若無知論〉，故知道生離開關中後即回廬山。《高僧傳》卷7〈竺道生〉：「于時大本未傳，孤明先發，獨見忤眾，……遂顯大眾，擯而遣之，……，俄而投跡廬山，銷影巖岫。」《大正藏》冊50，頁366下、367上。

[52] 《高僧傳》卷7〈竺道生〉：「宋元嘉11年冬11日庚子，於廬山精舍，昇於法座，……端坐正容，隱几而卒。」《大正藏》冊50，頁367上。

[53] 唐道宣《廣弘明集》卷23〈僧行篇〉。《大正藏》冊52，頁266上。

[54] 梁慧皎《高僧傳》卷2〈佛馱跋陀羅〉：「因謂什曰：君所釋不出人意而致高名何耶？」《大正藏》冊50，頁335上。

[55] 梁慧皎《高僧傳》卷6〈釋僧肇〉。《大正藏》冊50，頁365上。

[56] 出處同注46。

[57] 梁慧皎《高僧傳》卷7〈竺道生〉。《大正藏》冊50，頁367上。

[58] 《大正藏》冊45，頁155下。

[59] 《佛教大藏經》冊124，〈維摩經集注〉，頁937。臺北：佛教出版社，1983。

[60] 道生的《維摩經注》參考了不少羅什的說法，如〈佛道品第八〉中的名相「七淨華」，道生之說，完全引用羅什之解釋，故知道生之注應在接到僧肇《維摩注》之後。但此注內容尚有不少般若的成分，如「法身無色」、「佛無淨土」，不同於道生晚年所注之《法華》、《涅槃》，故道生之《維摩注》應但稍後於僧肇《維摩注》。

[61] 《佛教大藏經》冊129，梁寶亮等集〈大般涅槃經集解〉卷9，頁140下。

[62] 《佛教大藏經》冊124，〈維摩經集注〉卷3，頁621。

[63] 《卍續藏經》冊150，竺道生〈法華經疏〉卷上，頁396下。

[64] 《佛教大藏經》冊124，〈維摩經集注〉卷3，頁655。

[65] 《佛教大藏經》冊124，〈維摩經集注〉卷3，頁654。

[66] 《佛教大藏經》冊124，〈維摩經集注〉卷5，頁757。

[67] 《佛教大藏經》冊124，〈維摩經集注〉卷2，頁603。

[68] 《大正藏》冊55，頁76上。

[69] 僧肇〈鳩摩羅什法師誄〉：「癸丑之年，年七十，4月13日薨乎大寺。」唐道宣《廣弘明集》卷23〈僧行篇〉。《大正藏》冊52，頁264下。

[70] 梁慧皎《高僧傳》卷6〈釋僧叡〉：「後出《成實論》，令叡講之。什謂叡曰：此諍論中有七處文破毘曇。」《大正藏》冊50，頁364中。

[71] 《大正藏》冊52，頁265上。

[72] 《大正藏》冊45，頁157上。

[73] 《大正藏》冊12，頁1114、1115。

[74] 羅什在《羅什法師大義》中六度言及「涅槃」義：

1. 「若處處說《法華》，《法華經》不名為秘要之藏，又亦不能令人多修習涅槃道。」《大正藏》冊45，頁126下。

2. …… ……

「一切阿羅漢雖得有餘涅槃，是人入無餘涅槃。又涅槃法無有決定不相應焦阿羅漢。」《大正藏》冊45，頁133中、下。

3. 「禪定、智慧和合行者，得入涅槃。」《大正藏》冊45，頁134上。

4. 「為中根眾生說一切無我、安穩、寂滅、泥洹。……為利根眾生說一切法從本已來不生不滅、畢竟空、如泥洹相。」《大正藏》冊45，頁137上。

5. 「聲聞道入泥洹時，……」《大正藏》冊45，頁139上。

6. 「學人有餘斷，無學人無餘斷。」《大正藏》冊45，頁140中。

[75] 唐道宣《廣弘明集》卷18。《大正藏》冊52，頁229下、230上。

[76] 《大正藏》冊52，頁229中、下。

[77] 《大正藏》冊52，頁230上。

[78] 僧叡在〈喻疑論〉中為其「涅槃」、「真化」辯解時謂：「乃有非跋真言，斧戟實化，……三十六國小乘人也。此釁流於秦地，慧導之徒遂復不信大乘，……，慧導之非大乘而尊重三藏……」，慧導所宗在《成實》，故此處「三藏」即指小乘論典《成實》，以知慧導在當時曾以《成實》偏空論點難大乘之涅槃實義。

[79] 《大正藏》冊45，頁158上。

[80] 《大正藏》冊45，頁158上。

[81] 《大正藏》冊45，頁158上。

[82] 《大正藏》冊12，頁1117上。

[83] 《大正藏》冊45，頁157下。

[84] 《大正藏》冊30，頁35上。

[85] 《大正藏》冊45，頁158中。

[86] 《大正藏》冊45，頁158下。

[87] 《大正藏》冊45，頁159下。

[88] 《大正藏》冊45，頁139中。

[89] 《大正藏》冊45，頁141下。

[90] 《大正藏》冊45，頁159下、160上。

[91] 《大正藏》冊45，頁160上。

[92] 梁僧祐《出三藏記集》卷9。《大正藏》冊55，頁86下。

[93] 出於南齊劉晝〈無量義經序〉所引述。《大正藏》冊55，頁68中。

[94] 《大正藏》冊55，頁68中、下。

[95] 《大正藏》冊45，頁140上。

[96] 《大正藏》冊45，頁140上。

[97] 《大正藏》冊45，頁140中。

[98] 梁慧皎《高僧傳》卷6〈釋慧遠〉。《大正藏》冊50，頁360上。

- [99] 《大正藏》冊45，頁160中。
- [100] 《大正藏》冊45，頁160中。
- [101] 《大正藏》冊45，頁160中。
- [102] 《大正藏》冊45，頁160中。
- [103] 唐道宣《廣弘明集》卷18竺道生〈答王衛軍書〉。《大正藏》冊52，頁228上。
- [104] 《卍續藏經》冊150〈法華經疏〉卷下，頁408。
- [105] 《大正藏》冊45，頁160下。
- [106] 《大正藏》冊45，頁141下。
- [107] 《大正藏》冊45，頁160下。
- [108] 《大正藏》冊45，頁160下。
- [109] 《大乘大義章·次問修三十二相并答》：「是菩薩滅煩惱，……心即不復功德增長，爾時起一切德，勝本從無始世界來，所為福德。如《思益經》說我以五華施佛，勝本所施頭目髓腦，何以故？本布施皆是虛妄，雜諸結使，顛倒非實，此施雖少，清淨真。」《大正藏》冊45，頁128上。
- [110] 《大乘大義章·證與取證》：「菩薩欲入三解脫門，先發願不住證，即今是學行時，非是證時。」《大正藏》冊45，頁142上。
- [111] 梁僧祐《出三藏記集》卷8。《大正藏》冊55，頁57下。
- [112] 《大正藏》冊55，頁57中。
- [113] 梁僧祐《出三藏記集》卷5。《大正藏》冊55，頁41下。
- [114] 《大正藏》冊55，頁41下。
- [115] 《大正藏》冊55，頁42中。
- [116] 《大正藏》冊55，頁42中。
- [117] 《大正藏》冊55，頁41中、下。
- [118] 這項工作由僧肇、後秦主姚興與安成侯姚嵩共同進行，姚嵩之論見於〈上後秦主姚興佛義〉，姚興之論見於〈答安成侯姚嵩書〉，僧肇之論主要見於〈涅槃無名論〉之「奏秦王表」及「覈體第二」、「位體第三」，詳見本文第四節「僧肇以〈涅槃無名論〉破當時成實學者的小乘涅槃說」。
- [119] 羅什對僧叡涅槃之見的看法，亦可由〈喻疑論〉中僧叡本人的引述裏看得出來：
- 「曾問此土先有經言：一切眾生皆當作佛，此云何？（羅什）答言：《法華》開佛知見，亦可皆有為佛性，若有佛性，復何為不得皆作佛耶。但此《法華》所明，明其唯有佛乘，無二無三，不明一切眾生皆當作佛。皆當作佛，我未見之，亦不抑言無也。」（《大正藏》冊55，頁42）
- 在僧叡苦苦追問之下，羅什仍不正面肯定僧叡對涅槃實有的看法，由此可以看出羅什對這問題的態度。
- [120] 梁僧祐《出三藏記集》卷8。《大正藏》冊55，頁59中。
- [121] 《大正藏》冊55，頁59中。
- [122] 同注116。
- [123] 《卍續藏經》冊150，竺道生〈法華經疏〉前言，頁396下。

[124] 梁僧祐《出三藏記集》卷8。《大正藏》冊55，頁53下。

[125] 《大正藏》冊55，頁53下。

[126] 《大正藏》冊55，頁53下。

[127] 《大正藏》冊55，頁53下。

[128] 《大正藏》冊55，頁54上。

[129] 參考拙作〈四～六世紀中亞天山南麓的華嚴義學與盧舍那造像〉，《中華佛學學報》第11期，頁73～102。臺北：中華佛學研究所，1998。

[130] 參考拙作〈東晉末中國《十住》義學的形成〉第六節，《圓光佛學學報》第3期，頁18～22。中壢：圓光佛學研究所，1999。