臺大歷史學報第 23 期
1999 年 6 月，頁 157-198

BIBLID1012-8514(1999)23p.157-198

讀僧叡〈小品經序〉

周 伯 戡*

提 要

此論文藉著解讀迄今尚未充分瞭解的僧叡〈小品經序〉，來瞭解中國佛教史上一個關鍵性的發展——在中觀佛教的架構裡，《般若》和《法華》的結合。在印度的中觀佛教思想裡，《法華》毫無地位，但此經在中國佛教裡被視為經王。論文說明這是受到鳩摩羅什佛教思想的影響，而由僧叡註錄到〈小品經序〉中。羅什所以結合《般若》和《法華》，一方面是矯正先前的格義佛教，另一方面是對抗一切有部的佛教思想。

關鍵詞：僧叡　鳩摩羅什　般若　法華　大品　小品　大智度論　格義　一切有部　中觀佛教

* 作者現任臺灣大學歷史學系副教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、前言
二、僧叡的生平
三、序文註釋
四、思想史上的意義
五、結論

一、前　言

僧叡的〈小品經序〉作於西元408年，爲鳩摩羅什翻譯完《小品般若》之後不久完成。此序不長，只有488字，但是它的內容豐富而且複雜。此序說明《小品》翻譯的過程，並且透過和先前譯本比較，讚揚新譯本比舊譯本精確等兩項有關翻譯的敘述之外，它還顯示另外三項有趣的現象。第一、我們從此序中僧叡引用各《般若經》品名的情形，可知第四世紀中國義學僧人閱讀《般若經》的習慣。第二、此序說明了中國僧侶對於《般若經》版本認識的發展。第三、也是最重要的一點，此序代表了在第五世紀初中國佛教思想一個重要的轉折。這又包括兩點：甲、在中國佛教義學僧圈內，第一次以印度中觀佛教思想來理解佛教義理；在此之前，不是以「格義」——以中國玄學觀念瞭解佛教思想——的方式來理解佛陀的智慧，就是認爲禪定是佛教到達解脫的途徑。乙、它見證了中國佛教義學圈內法華思想的興起，[1]並告知我們，法華思想的興起是建立在中觀哲學的架構中；在序文中《般若》和《法華》並列爲兩本表達佛教終極義理的互補作品。若說鳩摩羅什的佛教思想是中國佛教以後發展一個不可動搖的基礎，那麼羅什如何透過般若思想解讀《法華》，就變成以後中國佛教徒瞭解法華思想一個重要的思想傳統。這一點對理解中國和印度佛教思想發展的內在理路極有意義。首先揭櫫法空的

1　佛典的譯出並不等於該佛典的思想被中國佛教徒接受、認識或流傳。竺法護在 286 年所譯出的《正法華》已爲當時人註錄（〈正法華經記〉、〈正法華經後記〉，收在《出三藏記集》，T55:56c～57a），但不意味著《法華經》的思想思想爲中國佛教徒所理解。慧觀在 406 年說：「觀少習歸一之言，長味會通之要，然緬思愈勤，而幽旨彌潛，未嘗不面壁驚以遐想，臨辭句而增懷，諒由枝說差其本，謬文乖其正也。」（〈法華宗要序〉，《出三藏記集》，T55:57a-b），明白地說出他無法從竺法護的譯本理解法華思想。

臺灣大學學術期刊資料庫

《般若經》，被中國佛教判爲大乘始教（基礎）。在這判教的基礎上，《法華經》對於中國佛教思想展開無與倫比的影響力。但是同樣以法空爲依歸的印度中觀和唯識的佛教思想傳統裡，此經的地位很不顯著，[2]在印度這兩派的義學僧鮮有爲《法華》註疏，更沒有中觀學者提到《法華》。[3]因此若說中國佛教發展有異於印度佛教，其轉折點就落在此時羅什及他的中國弟子們對《法華》所做的解釋。其解釋的結果使《法華》被推昇爲理解佛陀智慧和慈悲必要的作品。

此序很短，但是非常難讀。研究《法華》或《般若》的學者，常取此序其中有關的一段，而無視整篇義理的結構。最早通讀此文而著於書籍的是日本學者林屋友次郎，他把此序譯成日文。他的翻譯沒有註釋，關鍵的地方也多譯錯。[4]直到一九九七年出版的《出三藏記集》日文的翻譯中，譯者中嶋隆藏，在譯文中仍說有不解處。[5]此文經日本學者一甲子的研究，尚有難解之處，可見此文之難讀。

此文的難讀難解和下列幾點有關。第一、在語言的層次上，僧叡多使用當時玄學界所使用的詞彙來談佛教義理，這讓熟習中國魏晉玄學思想的讀者誤以爲僧叡仍是在「格義」，但是真以格義的理解方式來讀此文，又會發現文理有多處難解之處。對熟習佛教義理的讀者，又對玄學的詞彙感到疏離，

2 《法華經》在印度和中亞是一部流傳極廣的佛經，這可從現代所收集到的各種的梵文版本和出土的地點可知。然而有趣的是，它雖然廣受歡迎，在中觀和唯識這兩個主要的印度佛教哲學傳統中，此經不被引用，或被討論、註釋。現存的梵文佛典中只有 *Śikṣāsamuccaya*《大乘集菩薩行論》曾摘引《法華經》第二品和第十三品，但是此經不是哲理的作品，而是一修行的作品。參見 Akira Yuyama, *A Bibliography of the Sanskrit Texts of the Saddharmapuṇḍarikasūtra* (Canberra: Australian National University Press, 1970).

3 漢譯本中有世親的《法華經論》，在 630 年左右由菩提流支和勒那提摩分別譯出。世親是唯識大家，使此經論看來似乎是唯識系統下的法華註疏。然而根據橫超慧日的研究，此經論的思想根據和唯識不同，很可能是他人託世親之名而作。參見橫超慧日，《法華思想》（京都：平樂寺，1986，212-223。勝呂信靜也指出唯識和法華在「心」的看法不同。〈唯識思想と法華經の交涉〉，《法華經の文化と基盤》（京都：平樂寺，1982）157～192。

4 林屋友次郎譯，《國譯一切經・和漢撰述部，出三藏記集》（大東，1938），216～217。由於中國古文沒有現在標點符號，林屋友次郎沒有讀出僧叡在引用《般若》各經本的品名。他的譯文多有望文生義之誤。

5 中嶋隆藏，《出三藏記集序卷譯註》（京都：平樂寺，1997），108～111。例如他說他不解序文中「三撫」、「九增」的意義。

臺灣大學學術期刊資料庫

進而影響他對文理的瞭解。

第二、在文章的內容上，此序名爲〈小品經序〉，但是文中討論《小品般若》不過區區一百五十字左右，而且只談《小品般若》的翻譯；和此文所要表達的思想重點關係不大，讀者若從篇名推測此文內容，根本無法理解此文。

第三、在文章的論述的論域上，此序名爲〈小品經序〉，但在討論般若波羅蜜教義的本質時，是在《大品般若》和《大智度論》思想的影子下進行，序文的主角《小品》幾乎不佔什麼地位。再進一步考察僧叡所引的品名，當我們發現它們出於先前各種譯本的《般若經》中，反而不見於新譯的《小品》時，我們才理解到，僧叡不過是藉著這個〈序〉，來表達他對佛教思想的新理解。這個新理解正是此論文開始所言，它代表中國佛教思想一個新的轉折，即《般若》和《法華》的結合。這個新認識已經見於兩年前《法華》翻譯出來後，僧叡所寫的〈法華經序〉中，這裡藉著《小品》的新譯，再重提此觀念，可見僧叡多重視，佛教終極的真理得透過這兩部經才能顯示（參見後文討論）。結果是，一個人若只通《般若》或《法華》，就不能通讀此序。

要理解此序代表中國佛教思想一個新的轉折，我們必須要把此文放在當時特殊的時代思想背景中予以認識，這兒牽涉到羅什佛教思想、一切有部、[6]以及前一個世紀的中國格義佛教。此外，爲了同時照顧到此序文的詞彙含意以及僧叡論述的習慣，我在這論文裡分成下面幾個部分進行。第一、作者僧叡的生平。第二、註解並討論此序文。第三、闡述此序文在中國佛教思想發展史上的地位。

二、僧叡的生平

對於僧叡在中國佛教思想發展上所代表的意義性，我們從近代學者對於下面之課題的討論而瞭解：慧皎《高僧傳》裡的僧叡和慧叡是同一人或是不

6 有部義學僧僧伽提婆在羅什來華之前和之後，在中國佛教義學僧和玄學圈內極爲活躍。羅什去世之後，他在南方攻擊《般若經》爲「魔書」。《弘明集》，T52:78b。《大智度論》所破佛教內部諸說主要爲一切有部。

臺灣大學學術期刊資料庫

同的兩人。在《高僧傳》裡，慧皎把僧叡和慧叡看成兩個不同的人，分別爲他們列傳。[7]經過學者間長期的辯論，現在一般公認僧叡和慧叡是同一人，南方的慧皎不熟悉北方的佛教活動，才把一人誤認爲兩人。[8]在這個結論上，我們可把僧叡的生平整理如下。

僧叡於354年生於魏郡長樂（今河南安陽縣），死於439年建康。得年八十五歲。[9]372年，僧叡年18歲，他從僧賢出家，開始他六十八年的佛教僧侶生活。他的僧侶生活可以分成三個主要時期：第一時期，372-401年，影響他最大的人是道安；第二時期401-417(或418)，影響他最大的鳩摩羅什；第三時期，417(或418)-439，他獨立在建康活動，散佈關中大乘佛教思想，寫了〈喻疑論〉一文，破斥代表一切有部的「小乘」佛教，同時受到法顯所譯的《涅槃經》眾生皆有佛性的影響，在中觀佛教思想的基礎上加上了如來藏的教義。由於僧叡第三時期的佛教思想相當複雜，並且和要討論的序文無關，此論文對此只作表述，暫時不作分析。

甲、第一時期

僧叡十八歲從僧賢出家後，二十二歲就以「博通經論」聞名於時。[10]他到泰山聽僧朗講《放光》，與僧朗發生爭難，得到僧朗的賞識。就此事件而言，有兩點可以注意，第一、《放光》爲當時佛教義理討論的重心，並且透過《放光》的討論，佛教和當時的知識貴族士族所提倡的玄學相互交流，僧叡顯然年輕的時候就是屬於思考型的僧侶。第二、僧朗在370年左右是北方

7 僧叡列在《高僧傳》，卷6，T50:364a～b.慧叡，列在卷7，T50:367a-b。

8 學人的討論見鎌田茂雄，《中國佛教通史》，第二冊，關世謙譯，（台北：佛光），304～306. 鎌田本人也主同人說。又見 Arthur Wright, "Seng-jui Alias Hui-rui", *Sino-Indian Studies*, Vol. V, parts3 & 4, 1957, 272～274. "Biography and Hagiography, Hui-chiao's Lives of Eminent Monks," *Silver Jubilee Volume of the Jimbun Kagaku Kenkyujyo* (Kyoto, 1954), 393-432.

9 關於僧叡卒年的問題，最早的資料，《高僧傳》，作「元嘉中卒」。（T50:367b）並沒有說出一確定的年份。論文是根據陳援庵，《釋氏疑年錄》（台北：廣文重印本，1975）之說。陳氏自言他是根據《十八賢傳》。鎌田茂雄《中國佛教通史》根據橫超慧日的考證（〈僧叡と慧叡は同人なり〉，橫超慧日，《中國佛教の研究》第二冊，（京都：法藏館，1974），119～144）作436年卒。

10 T50:364a。

臺灣大學學術期刊資料庫

唯一的高僧，受到前秦符堅的推崇，他能受到僧朗的賞識，顯然學識出眾，才思敏捷。

376年之後，僧叡遊歷各地，到處講學，已有大群的「知音之士」。但是他感嘆當時的禪法不傳。我們不知道他所「博通經論」中的「經論」是何經何論，但是他所關心的禪法——即人出四禪四定後得解脫——此佛教義理的問題性，是當時義學僧共同感受的。此問題我會在第三節的甲項中再談。

379年道安被符堅擄到長安，主持長安譯場。25歲的僧叡仰慕道安的學識，很快就加入道安的譯場，向道安學習請教。此時道安的佛教學識，獨步中國，在長安深受符堅的器重，令國內學者，「內外（典）有疑，皆師於安。」[11]事實上，從379年到385去世爲止，道安一生中最後的五年，對佛教教義有兩點深刻的認識。第一、他對佛教語言和翻譯的重視。他理解到，一個人對佛經的理解不能契合原文，就不能正確的掌握佛教義理。因此他主張，佛典的翻譯必須忠於原文，如實地反映原來經典的文義和文風，這比翻譯的中文是否通順優美更重要。[12]因此在381年，道安揭示了中國第一個佛教翻譯的原則，「五失本三不易」——原來的佛教文本經過翻譯，有五種失真；如實地翻譯，有三種困難。[13]僧叡時年27歲，把這原則熟記在心。403年他做鳩摩羅什《大品經》的筆受時，他自稱在翻譯時，無時無刻不以此原則提醒自己。[14]

382年，道安在鄴，令鳩摩羅佛譯出《四阿含暮鈔》，年輕的僧叡有機會磨練翻譯的技巧，道安令他做此經翻譯的筆受。[15]我們不知道僧叡此時梵文的語言能力有多好，從我們看到此經現在的中文譯本，此經的譯文和道安主持翻譯下的中文翻譯的佛經一樣，詰屈聱牙，難讀得很。

---

11 T50:353a。

12 道安，〈毗婆沙序〉：「趙郎謂譯人曰：『《爾雅》有〈釋古〉〈釋言〉者，明古今不同也。昔來出經者，多嫌胡言方質，而改適今俗，此政所不取也。何者?傳胡爲秦，已不閑方言，求知辭趣耳，何嫌文質，文質是時，幸務易之，經之巧質，有自來矣，爲傳事不盡，乃譯人咎耳。』眾皆稱善。斯眞實言也，遂案本而傳，不令有損言遊字。」T55:73c。

13 〈摩訶般若波羅蜜經鈔〉，T55:52b-c。

14 僧叡說：「感竭微誠，屬當譯任。執筆之際三，爲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。」〈大品經序〉，T55:53a-b。

15 〈四阿含暮鈔序〉，T55:64c。

臺灣大學學術期刊資料庫

第二、道安對佛教一切有部有了深刻的瞭解。到了385年二月道安去世前，道安主持的譯場陸續翻譯出幾部佛教基本的經典和一切有部的論書。382年，竺佛念譯出《鼻奈耶》，383年僧伽跋澄譯出《毗婆沙》、《阿毘曇八犍度論》，384年僧伽跋澄出《婆須蜜菩薩所集經》、《僧伽羅剎所集經》、曇摩難提譯出《中阿含》、僧伽提婆譯出《阿毘曇心論》。385年，道安去世前，曇摩難提譯出《增一阿含》。道安此時認爲，要讀懂《般若經》得透過《阿毘曇八犍度論》。[16]並認爲，佛教學者應該把《毗婆沙》隨時放在身邊。[17]這種結合有部論書和大乘《般若經》毋寧是一個奇怪的思想組合。

385年九月，前秦亡，長安大亂，僧叡大約此時離開長安。三十一歲的僧叡可能這時決心前往印度研讀佛典和梵文，他從哪條路徑達到印度我們一無所悉。不過旅程並不順利，他在四川西部被人所擄、爲人牧羊，然後被商人贖出，才再繼續他印度求學之旅。之後，他「音譯詁訓，殊方異義，無不畢曉。」[18]我們沒有他在印度求學的記載，極可能他只在印度專研語言。即使研讀了佛教的義理，恐怕也不是很有系統。

我們不知道他何時回到中國，不過至少在401年這年，這位邁入中年的僧侶（47歲），已從印度回到同是道安弟子廬山慧遠處。此時的僧叡，具備了研讀原本佛教經典的語言能力，也熟知傳統佛教的基本概念，但對於年輕時迷惑他的佛教義理，即透過禪法而得解脫，並沒有任何進展，所以401年他一聽到鳩摩羅什來到長安，便立刻從廬山啓程，前往長安，請求羅什譯出禪定的作品。他當時或許不知道，他將見到的不只是一位通曉禪定的僧侶，而是一位學養豐富，具有獨特思想的佛教學者。從401年到羅什去世，羅什廣博深邃的佛教思想豐富了這位好學深思的中國僧侶。對羅什而言，他非常高興見到一位兼通漢梵兩種語言，並具備了佛教基本觀念的中國僧侶。僧叡很快地成爲羅什翻譯的首席筆受。[19]

---

16 「阿毘曇者數之苑藪也，其在赤澤碩儒通人，不學阿毘曇者，蓋闕如也。夫造舟而濟者，其體也安，粹數而立者，其業也美。是故《般若》啓卷，必數了諸法，卒數以成經。斯乃眾經之喉衿，爲道之樞極也，可不務乎！可不務乎！」〈十法句義經序〉，T55:70a-b。

17 〈毗婆沙序〉，T55:73c。

18 T50:367b。

19 羅什曾對僧叡說：「吾傳譯經論，得與子相值，眞無所恨矣。」T50:364b。

臺灣大學學術期刊資料庫

乙、第二時期

401年的冬天裡，僧叡在廬山聽到鳩摩羅什來到長安，他花了六日時間打包，便動身前往關中。十二月二十日，抵達長安，立刻要求羅什傳他禪法，正月五日羅什譯出第一部中文佛經《坐禪三昧經》。48歲的僧叡得到此經，「日夜修習，遂精鍊五門，善入六淨。」[20]

402年起，羅什從一些非哲學性的作品翻譯起。二月八日，羅什譯出《阿彌陀經》。三月五日譯出《賢劫經》。同時又譯出《思益梵天所問經》，僧叡爲筆受。[21]當僧叡開始爲羅什的筆受時，他對羅什的中文翻譯頗有微詞，羅什此時的中文或許尚未達于臻至。[22]四月，《百論》翻譯時，只完成初稿，就擱了下來。夏天，開始譯《大品》的註釋《大智度論》，僧叡爲筆受。第二年，羅什開始重譯《大品》，僧叡仍爲爲筆受。對僧叡言，這是極適當的工作，他年輕時就和僧朗討論《大品》早期的中文譯本《放光》，他的導師道安也以通曉《般若經》聞名於世。新譯的《大品》初稿直到第二年四月二十三日完成，但是經過多次的改正，定稿要到406年完成。[23]此經和《大智度論》互校，所以《大智度論》拖到405年十二月二十七日才譯畢。其間羅什陸續譯出《佛藏經》（405年六月）、《雜譬喻經》（十月）、《菩薩藏經》和《稱揚諸佛功德經》、《千佛因緣經》。

406年起，羅什的翻譯校定似乎成爲集體研究的成果，《大品》校訂後，羅什和眾沙門校訂改正《百論》。[24] 夏天，譯《法華》，翻譯是「與眾詳究」。[25]此年的某時，譯《維摩詰》，譯文也是「道俗虔虔，一言三復」，

---

20 T50:364a。

21 〈思益經序〉，T55:58a。

22 同上註：「詳聽什公傳譯其名，翻覆輾轉，意似未盡，量由未備秦言名實之變故也。」T55:57c。僧肇，〈百論序〉說羅什初譯《百論》：「方言未融，至令思尋者，蹉躓於譯文。」T55:77b-c。又在翻譯《大品》時，僧叡不斷和羅什討論譯語的恰當性，僧叡，〈大品經序〉，T55:53b。

23 梁武帝說羅什譯此經：「三譯五校，可謂詳矣。」〈注解大品序〉，T55:54b。梁武帝抹殺筆受的貢獻。

24 〈百論序〉：「姚嵩…集理味沙門與什考校正本。」T55:77c。

25 慧觀，〈法華宗要序〉，T55:57b。

臺灣大學學術期刊資料庫

一群人參與工作。[26]筆受的名字不見於所譯的經序。僧叡肯定是其中的一員。407年，羅什重新校正《禪法要》，並譯畢《自在王經》。

408 年，羅什譯出《小品》。409 年，羅什譯出《中論》、《十二門論》。413年，羅什去世。[27]

除上面羅什翻譯的經典可確定時間外，尚有十七部佛典譯出的時間不詳，但是僧叡一定都知道這些新譯出的典籍。

羅什譯出的佛典可分成兩類，一是過去已經有的中文譯本，一是過去沒有的中文譯本。有中文譯本的經典主要是前一個世紀中國義學僧誤解大乘佛教義理的佛典，所以羅什譯《大品》、《小品》和《法華》等，從這些經典翻譯的時間來看，羅什投注在《般若經》的時間最多。而過去沒有中文譯本的佛典則是他主動譯出的中觀哲學作品，《大智度論》、《百論》、《中論》和《十二門論》。此四部作品都極難讀，羅什願意主動譯出，顯然他認爲，一個人若對中觀思想不熟習，就無法理解般若的義理。這幾部作品毫無疑問變成關中教團的核心作品。這可見於下列序文中。

僧叡〈中論序〉：

> 云天竺諸國，敢豫學者之流，無不玩味斯論，以爲喉衿。…《百論》治外以閑邪，斯文（《中論》）祛內以流滯，《大智釋論》之淵博，《十二門論》之精詣。尋斯四者，眞若日月入懷，無不朗然鑒徹矣。予玩之味之，不能釋手。[28]

僧叡〈大智度論序〉：

> 有鳩摩羅什法師者…常杖斯論爲淵鏡，憑高致以明宗。[29]

僧肇〈百論序〉：

> 有天竺沙門鳩摩羅什…常味斯論，以爲心要。[30]

僧叡在長安受教於羅什時，值四十七到五十九歲思想成熟的階段。羅什的佛

---

26 僧肇，〈維摩詰經序〉，T55:58b。

27 羅什生歿的時間恐怕是無解，學者的討論請參見鎌田茂雄的《中國佛教通史》，第二冊，221～234。論文訂爲 413 年爲湯用彤所定，姑且從之。

28 T55:77a。

29 T55:75a。

30 T55:77b。

臺灣大學學術期刊資料庫

教思想遠超過他最初只想和羅什學禪法的動機。僧叡自己在參與《中論》翻譯後說：「睹斯論之宏曠，則知偏悟之鄙倍。幸哉，此區區赤縣，忽得移靈鷲以作鎮，險避之邊情，乃蒙流光之餘惠。而今而後，談道之賢，始可與論實矣。」[31]毫無疑問，他深受中觀哲學的影響。

416年，他的同學廬山慧遠去世。或許是這原因，隔年(417)或再隔一年(418)，64或65歲的僧叡第二次離開戰亂中的長安時，選擇前往建康，住烏衣寺，而不是到廬山去。

丙、第三時期

418年的建康仍受格義佛教及一切有部佛教思想影響下，邁入晚年的僧叡帶著關中佛教思想，在建康很快就有一席之地，他「講說眾經，皆思徹言表，理契環中。」[32]關中的中觀思想能向南方傳布，僧叡扮演關鍵性的角色。

在建康，他接觸到法顯所譯的《涅槃經》。此經提倡眾生皆有佛性說，對僧叡而言，此教義補充了關中佛教思想，在理論層次上保證每個人都可達到解脫。[33]從420年到424年的某時他寫了〈喻疑論〉一文。[34]在此論中，他一方面破斥代表一切有部的「小乘」，一方面綜攝了各種佛教義理，做出了中國最早期判教的雛形，並且把眾生皆有佛性視爲大乘佛教的義理基礎。此點變成以後中國佛教發展的主軸。

可能在424至428之間的某時，僧叡爲謝靈運撰《十四音訓述》。[35]這是中國第一部討論梵語的作品，現不存。唐詩韻律的發展是受到梵文的影響，第五世紀末南齊以文宣王蕭子良爲核心所形成的永明文學，吸收梵文偈文韻律的特色，創造出中文的梵唄，對唐詩的出現有重要的助力。[36]蕭子良的文

31 T55:76c-77a。

32 T50:367b。

33 實際上，中觀思想和如來藏思想的結合，在義理上有很多問題，中國僧侶透過《大涅槃經》的註釋，企圖消解兩者之間結合的困難。結果是，完成在第六世紀初的《大涅槃經集解》的內容比經本身還龐大。有關《涅槃經》註釋的問題來日再寫論文討論。

34 參閱荒牧典俊，〈南朝前半期における教相判釋の成立〉，收在《中國中世の宗教と文化》，（京都：京都大學人文科學研究所，1983）。

35 只有這個時間，謝靈運身在建康，並且擔任主管圖書的秘書監一職的官，喜好佛法的謝靈運可能在整理圖書時，和精通佛教義理和語言的僧叡有了來往。

36 Victor H. Mair & Tsue-lin Mei, "The Sanskrit Origins of Recent Style Prosody," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 51:2 (1991).

臺灣大學學術期刊資料庫

學集團能創作中文的梵唄，其前提是得對梵文的音韻有相當的瞭解。僧叡此書應該扮演一重要的關鍵。

439年，他去世，得年85歲。

三、序文註釋

這節將處理序文本身。序文共分六段。第一段，從序文始「般若波羅蜜經者」至「何莫由斯道也。」說明《般若經》所揭示的般若波羅蜜在成佛地位的重要性。第二段，從「是以〈累教〉殷勤」至「及此而變一切智也。」廣引先前《般若經》各譯本諸品的內容來證明此經闡釋般若波羅蜜的精妙。第三段，從「《法華》鏡本以凝照」至「未足惑也。」說明《法華》和《般若》兩者在闡明終極的真理上是相互扶持的，偏廢都不足以瞭解佛法。第四段，從「有秦太子者」至「未詎多也。」說明《小品》翻譯的原委和結果。第五段，從「斯經正文」至「乃是天竺之中品也。」說明各《般若經》的文本。第六段，從「隨宜之言」至「略其華而幾其實也」，說明翻譯的文體風格。

直接和《小品》翻譯有關的文字只有第四段和第六段。其他各段是僧叡藉著羅什《小品》的新譯，提出他對般若波羅蜜新的認識。

我將先對序文中的詞彙進行註解，然後說明僧叡用字的特色、整段的大意，如有必要，我將把它譯成白話文。其目的是要說明僧叡用當時中國玄學界流行的字彙，來表達佛教的觀念。就內容而言，這不是格義。原序文用楷體標示出。

甲、第一段

此段將涉及第五世紀初中國佛教內部對菩薩以及般若的看法。在菩薩上，有「大乘」和「小乘」之別；在般若上，有「大乘」和「格義」之別。

般若波羅蜜經者，窮理盡性之格言，菩薩成佛之弘軌也。

《易・說卦傳》：「窮理盡性，以至於命。」此處「理」，也如《易經》所言，指支配現象世界活動的原理；但是「性」指的是「法性」，即是

臺灣大學學術期刊資料庫

諸法的本質。諸法的本質是「實」或「空」，是當時佛教義學界相爭的課題。關中的羅什主張「空」，南方的廬山慧遠，受到一切有部的僧伽提婆的影響，主張「實」。南方的慧遠於是有〈法性論〉，北方的羅什有〈實相論〉；此二論現在都不存。[37]格言，即真理。《抱朴子・審舉》：「格言不吐庸人之口。」「窮理盡性之格言」意爲「澈底闡明現象世界諸法本質的真理。」

「菩薩」這裡係指未成佛時的釋迦牟尼，由於《大智度論》廣引佛陀本生的故事，使菩薩的含意可以擴大成所有尚未成佛的佛教修行者。根據《大智度論》，《般若經》是釋迦牟尼成佛後，爲四眾、菩薩、十方諸佛所說，他在過去時雖處於菩薩地位，但是他的宗教實踐和對各種解脫之道的認識都在般若波羅蜜中，所以最後能夠成佛。基於此點，《大智度論》破斥有部說釋迦牟尼過三阿僧祇時才爲菩薩說。《大智度論》宣稱釋迦在第二阿僧祇劫未結束時，燃燈佛授記他再過一劫時未來當得佛一事，證明釋迦牟尼當時已經是菩薩。[38]並且說，從釋迦牟尼在三阿僧祇劫的行爲來看，他已經理解了般若波羅蜜，因爲「般若波羅蜜明三世諸佛母，能示一切法實相。」[39]若說釋迦牟尼在過去三阿僧祇劫無私捨己的行爲是體現他對般若波羅蜜的理解，成佛的因緣就不限於他最後一生的修行和追求。僧叡此序文的破題，就直指

37 雖然兩論不存，但是我們仍可從他人或本人其他的作品中，推得兩論的大意。羅什的〈實相論〉認爲「空」乃是事物的本質；而慧遠認爲諸法實有，此爲我們認知不斷變化的現象世界的根據。正如他所推崇的《阿毘曇心論》所說：「說曰：法相應當知。何故應知法相者?常定知常定相。……問：……云何說法相應當知？答：世間不知法相，若世間知法相者，一切世間亦應當決定；而不決定法相者，常定不可說知法相而不決定，若然者不決定，亦應決定。……問：前說法相應當知，此法云何？答：若知諸法相，正覺開慧眼，亦爲他顯現，是今我當說。」T28:809a。慧遠〈阿毘曇心序〉說：「又其爲經（阿毘曇心論）……要有三焉：一謂顯法相以明本，二謂定己性於自然……」T55:72c。學者常引〈慧遠傳〉一段資料：「先是中土未有泥洹常住之說，但言壽命長遠而已。遠乃嘆曰：佛是至極，至極則無變，無變之理，豈有窮耶。」因著〈法性論〉曰：「至極以不變爲性，得性以體極爲宗。」羅什見論而嘆曰：「邊國人未有經，便闇與理合，豈不妙哉。」T50:360a。認爲南北佛教對佛教眞理認識的結果是相同的。其實不然，從收集慧遠和羅什兩人來往信件的《大乘大義章》中，我們看到慧遠對佛教眞理的認識是在一切有部中的論證中進行的，這和羅什中觀佛教的論證方式完全不同。羅什主法空，但是般若是「實」；此外第一義諦、和世俗諦兩個概念範疇在羅什佛教系統中相當清楚。

38 《大智度論》，T25:91c～92a。

39 《大智度論》，T25:93a。

臺灣大學學術期刊資料庫

問題的核心，說出中國佛教思想一個重要的課題，詳情見後面第三節。

「弘軌」是對應「大乘」的另一個名詞。

軌不弘則不足以冥群異，指其歸；

「群異」指的是各種不同解脫的義理，即三乘——聲聞、緣覺、菩薩。「冥群異」指大乘能泯滅各種不同種類解脫之道的差異性，指出佛教最終的目的。[40]

性不盡則物何以登道場，成正覺。正覺之所以成，群異之所以一，何莫由斯道也。

「道場」(bodhimaṇḍa) 原指佛陀成道處。這兒指開悟的場所、境界。「正覺」係「阿耨多羅三藐三菩提」(anuttara-samyak-saṁbodhi)的中譯，即無上正等正覺之意。「物」原來泛指「任何一個修行者」，這兒強調的是未成佛，仍屬菩薩身份的釋迦。「一」指「一乘」。此句說，修行的菩薩若要能達開悟的境界，達到無上正等正覺，必須要徹底了解諸法的本性。能把各種解脫之道含攝於一乘中，必須得從[理解]般若波羅蜜這途徑得到。因爲菩薩的修行從初地到十地，都是以般若波羅蜜貫穿。我們可從《大智度論》釋〈發趣品〉可知。

乙、第二段

這段中所引的《般若經》品名大部分和羅什所譯的《小品》無關。更有趣的是，這些品名散見於先前所譯的各版本的《般若經》中（詳後）。這點說明，僧叡是以合本讀經的方式讀《般若經》，即把各種不同的譯本放在一起對照的讀。這種讀經的方法在第四世紀流行於中國義學僧中；當時若一個僧侶不懂佛教原始語言，或無法得到原文佛典，這種讀經法有助於他瞭解佛教義理。在當時的僧人中，有支敏度以此法讀《維摩詰經》[41]、《首楞嚴經》[42]，

40 「冥」實際上還有含攝的意義，白話翻譯中有時我會使用含攝義。

41 〈合維摩詰經序〉，T55:58b-c。

42 〈合首楞嚴經序〉，T55:49a-b。

臺灣大學學術期刊資料庫

僧叡的老師道安亦以此法讀《般若經》[43]。因此我們看到僧叡說羅什在翻譯《大品》時：「其事數之名與舊不同者，皆是法師以義正之也。如「陰」、「入」、「持」等名，與舊乖故隨義改之。「陰」爲「眾」，「入」爲「處」，「持」爲「性」，「解脫」爲「背捨」，「除入」爲「勝處」，「意止」爲「念處」，「意斷」爲「正勤」，「覺意」爲「菩提」，「直行」爲「聖道」。諸如此比，改之甚眾，胡音失者，正之以天竺，秦名謬者，定之以字義，不可變者，即而書之。是以異名斌然，胡音殆半，斯實匠者之功謹，筆受之重慎也。」[44]但是和《大品》互校的《大智度論》，仍屢見舊的譯名，顯然筆受僧叡在整理《大智度論》時，因爲習慣舊的文本，把舊的用語仍摻在新譯的《大智度論》中。[45]這種新舊譯名的雜用正可以呼應這段他廣引過去各《般若經》品名來理解般若的敘述方式。

是以〈累教〉殷勤，三撫以之頻發。

〈累教品〉品名不見於《小品》，但見於《道行》（第二十五品）、《大明度》（第六十六品）、和《大品》（第六十六品）中。[46]「三撫」指佛陀三次託付阿難記下佛說《般若經》的內容並且傳布之。根據《大品》，第一和第二次囑託見於《大品》的〈累教品〉，第三次囑託見於〈囑累品〉中。在〈累教品〉中，佛第一次囑累阿難，說「供養般若波羅蜜則是供養

43 〈合放光光讚略解〉，T55:48a-b。道安到了 382 年，在先前合本對讀《放光》、《光讚》的基礎上，再和梵文本的《般若經》相互比較，做了一個《經鈔》，他說：「與《放光》、《光讚》同者，無所更出也，其二經譯人所漏者，隨其失處，稱而正之，其義異不知孰是者，則併而兩存之，往往爲訓其下。」〈摩訶鉢羅若波羅蜜經鈔序〉，T55:52b。

44 僧叡，〈大品經序〉，T55:53b。

45 在《大智度論》中，「陰」和「眾」skandha 新舊譯文雜用。「五陰」見下列各頁：T25:64c、65b、65c、82b、96c、117c、120b、145a、149c、164c、239c、364a、365b、374a、376a、675a、676a。「五眾」見下列各頁：T25:59c、61a、62c、72a、81c、99c、100b、104c、110a、111c、117c、133b、148b、138b、133b、751b、627a。「解脫」和「背捨」雜用，「八解脫」見下列各頁：187a、221a、233b、238c、250c。「八背捨」見下列各頁：97a、111c、121a、177c。「意止」和「念處」混用。「意止」見下列各頁：91b、173a、255b、「念處」見下列各頁：62c、201b、201c、218b、404c、405b、62b、66c、74b、174b、177c。

46 對應各經而出現在《小品》的是〈囑累品〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

我，亦供養過去未來現在佛已。若有善男子善女子聞說深般若波羅蜜，信心清淨恭敬愛樂，則爲信心清淨恭敬愛樂行過去未來現在佛已。」[47]

第二次佛囑累此經於阿難時，佛說：「阿難，是六波羅蜜是諸佛無盡法藏……十方諸佛現在說法，皆從六波羅蜜中，學得阿耨多羅三藐三菩提，過去未來現在諸佛弟子，皆從六波羅蜜中學得滅度，以得今得當得滅度。」[48]接著，佛在此品中進一步強調忘掉其他經典中某一句，過失還不大，但是決不可忘掉此經任何一句。

在第三次囑累時，佛告訴阿難，「般若波羅蜜在世，當知…有佛在是說法…若有人書般若波羅蜜，受持、讀頌、正憶念爲人廣說、恭敬、尊重、讚嘆，華、香、幡、蓋、寶、衣、燈、燭種種供養，當知是人不離見佛、不離聞法、爲常親近佛。」[49]

〈功德〉疊校，九增以之屢至。

〈功德品〉此品的品名不見於《小品》，而見於《道行》（第三品）、《大明度》（第三品）、和《摩訶般若鈔經》（第三品），相應在《小品》是〈塔品〉。此品的內容是三十三天的統治者釋提桓因和佛討論比較學般若波羅蜜和下列九種供養七寶塔何者功德來的多：一以好花、香、瓔珞、塗香、燒香、末香、雜香、蓋幢幡供養佛舍利，二、供養塔，三、閻浮提人供養塔，四、四天下人供養塔，五、一千中世界人供養塔，六、二千中世界人供養塔，七、三千中世界人供養塔，八、三千大千世界人供養塔，九、十方恆河沙等世界人供養塔。經過九次的比較，佛以下列的話結論研讀《般若波羅蜜經》勝過供養佛塔的宗教行爲：「若善男子、善女子，供養般若波羅蜜經卷，恭敬、尊重、讚嘆，華香乃至伎樂供養，於前功德，百分不及一分，千分、萬分、百千萬億分不及一，乃至算數譬喻所不能及。」[50]《大智度論》特別提到此品，「復此，分別生身法身供養果報故，說《般若波羅蜜經》，如〈舍利塔品〉中說。」[51]以標示法身供養勝於生身供養。

47 T8:363a。
48 T8:363b。
49 T8:424a。
50 T8:542b～543b。
51 T25:59b。

臺灣大學學術期刊資料庫

如〈問相〉標玄而玄其玄，

〈問相品〉不見於《小品》，而見於《大品》（第四十九品）、《放光》（第五十品）中。根據《大品》，此品以在家的諸天子的問題開始「何等識身般若波羅蜜相？」，即僧叡所說的「標玄」，來探討般若波羅蜜的特質。佛的回答是「無相、無作、無起、無生、無滅、無垢、無淨、無所有法無相、無所依止虛空相。」接著佛說，佛對眾生以世間法解釋，都不是第一義，般若波羅蜜超出語言之外。因爲「相不能破相，相不能知相，相不能知無相，無相不能知相，是相是無相。相、無相、皆無所有，謂知相、知者、知法皆不可得故。」[52]，佛以虛空做比方，「虛空無有相可說，虛空無爲無取故。」這兒說明般若經的「空」指的是認知者（knower,因認知的器官是「意」，六根之一），認知(knowing，由「意識」引起的認知的活動，六識之一)，和被知的對象(the known,這兒指的是抽象的「法」，概念，六入之一)的本質，在佛教十八界中都是變動無常的。能了解如此認知的性質，而把心智推到最高狀態，稱之爲「般若波羅蜜」。此心智狀態下，了然自我、認知、和認知的對象皆不是永恆不變，所以是「空」。而此空也無任何觀念或特質（相）可指涉，因此是「無作、無起、無生、無滅、無垢、無淨」。此種空的狀態和有佛無佛無關，因此佛結論「有佛無佛，相性常住。」「佛得如實相性故，名爲如來。」[53]它是「諸佛母」、「諸佛所乘之道」。因它超過語言、概念的描述，所以「玄之又玄。」

〈幻品〉忘寄而忘其忘，

〈幻品〉此品名只見於《光讚》，對應在《大品》是〈幻學品〉。此品的主題有二：一、人若是虛幻的（「幻人」），那麼幻人如何學諸法，入般若波羅蜜，而得一切智？二、新發意菩薩若知一切法都是虛幻，不是覺得恐怖，不知道如何學佛法？佛以歸謬的方式回答第一個問題是，構成人認知的六種感官，六根，眼耳鼻舌身意；和存在的狀態的五蘊，色受想行識；以及

52 T8:325b。

53 T8:325c。

臺灣大學學術期刊資料庫

認識的對象，從色到法，都沒有本質。因而理解學的對象如同學者皆是虛幻（忘寄），所以「學」不是從實有的主客對立的方式進行，如此就不構成不能理解般若波羅蜜。對第二個問題，佛的回答是，新發意菩薩得以方便了解諸法。方便是指承認佛教內的諸法有益於提升心智對生死輪迴的觀察[54]，但是菩薩不得著於觀察的本身、觀察的結果、觀察的對象，因爲觀察的對象和結果是因緣合和的結果，它們的本質也無自性；此外，理解諸法無自性的本身也不能成爲一種有自性的觀念。結果，方便不但是成爲諸法和般若波羅蜜爲畢竟空的手段，也是反應畢竟空的心智狀態。[55]全品以否定（空、或忘）形式的論證進行，無疑地，方便就等於這種否定的形式，也就是中觀的歸謬證法(reductio ad absurdum)。這種藉著以不斷否定的手段，來顯般若的超越和不著相，即是僧叡這裡所說的「忘其忘。」

〈道行〉坦其津，

〈道行〉此品品名見於《道行》、《摩訶般若鈔經》的第一品，《小品》稱爲〈序品〉。此品提出所有般若經中的主要問題：菩薩如何定義？爲何是菩薩以般若波羅蜜成就菩薩，但是我（須菩提）不見菩薩，也不見般若波羅蜜？如何瞭解菩薩的思惟是沒有本質（或目的）的思惟（菩薩心非心）？從這兒，展開般若波羅蜜與空、不二的論說。僧叡明顯地根據中國佛教圈以〈序品〉稱爲〈道行品〉的習慣，稱〈序品〉爲〈道行品〉。所以他說「道行坦其津。」[56]

〈難問〉窮其原，

「難問」品的品名只見於《道行》。此品以釋提桓因率諸天子問須菩提：「菩薩如何住般若波羅蜜中？」須菩提回答：「菩薩以空法住般若波羅蜜，…如如來住一切法，非住不住。」說明般若波羅蜜是一種辯證式的心智狀態，不定於達到某一特定的修行階段如斯陀含，或一定的受、想、行、識

54 《般若經》稱之爲「助道法」。

55 此品的後半段佛認可須菩提所說：「菩薩摩訶薩形般若波羅蜜無方便，隨惡知識聞說般若波羅蜜驚怖。」並說無方便，惡魔隨學習佛法而至。T8:241a-c。

56 道安有「道行經序」一文，指的是支讖所譯的《道行般若》。僧叡此處不是指全經，而是一品。

臺灣大學學術期刊資料庫

中，此心智狀態否定一切的觀念甚至如涅槃，所以「涅槃和夢幻無二無別」[57]。菩薩在此辯證式的心智中，「不壞假名，而說實義。」在釋提桓因和須菩提討論中，佛的四大弟子，舍利佛、富樓那、摩訶拘絺羅、摩訶迦旃延加入討論，問哪種人可以理解。須菩提說，阿毗拔致菩薩。僧叡認爲透過此品諸大聲聞，以及釋提桓因和須菩提相互的討論和追問（「窮」），般若波羅蜜的根本性質才完全被揭示。

〈隨喜〉忘趣以要終，

此品只見於《大品》（第三十九品）。此品討論的主旨是，菩薩行所有的宗教行爲，或見他人行宗教的行爲，如布施、持戒、修定等，所得到的快樂和功德，應迴向阿耨多羅三藐三菩提，那麼生心迴向，是否即是取相？藉著彌勒菩薩之口，經分別舉出久行六波羅蜜菩薩和新發意菩薩兩種對此事處理的方式。「久行六波羅蜜，多供養諸佛種種善根，與善知識相隨，善學自相空法，是諸菩薩是緣是事，諸佛諸善根隨喜福德，不取相迴向阿耨多羅三藐三菩提，以不二法非不二法，非相非不相，非不可得法非不可得法…是名迴向阿耨多羅三藐三菩提。」至於新發意菩薩，「念諸佛及僧，於是中不生佛想，不生僧想，無善根想，用是心迴向阿耨多羅三藐三菩提，是心中意不生心想，菩薩如是迴向，想不顛倒，心不顛倒，見不顛倒。」換言之，要「知是諸法盡滅，所迴向處及法亦自性空。」即一個人行迴向，不應抱有目的或一定的受益對象，這是僧叡所言，隨喜的法和迴向處都要否定（「忘趣」），這才和終極的真理（阿耨多羅三藐三菩提）吻合（要終）。[58]

〈照明〉不化以即玄。

此品分別見於《道行》（第十品）、《大明度》（第十品）、《大品》（第四十品）、和《放光》（第四十一品）。根據《大品》，此品說明般若

57 T8:540c。

58 這裡讓我們想起錢新祖先生說佛教使用語言的技巧是 self-erasing. Edward T. Chien, *Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the Late Ming* (New York : Columbia University Press,1986).

臺灣大學學術期刊資料庫

波羅蜜超越因緣諸法（不化），處在最高的境界中（即玄）。所以般若波羅蜜「能照一切法，畢竟淨故。」「不著三界」「能除闇冥」「能示諸法性」等性質。此品明白說明般若波羅蜜不是一個超越的實體(entity)，而是一種最高辯證式的心智狀態(the highest dialectical mental state)。因爲是辯證的，所以對諸法的認知是絕對必要的，但也不著於任何法，所以它「能照一切法。」

章雖三十，貫之者道。

分章成三十是《道行》，而不是《小品》。《小品》只有二十九章。僧叡在做序時，顯然仍以《道行》的章節數爲考慮的基礎。

「道」，是中文對梵文marga的譯語。這兒應指菩薩道，這是呼應《般若經》爲菩薩而說之意。因此僧叡說「貫之者道。」

言雖十萬，佩之者行。

《小品》翻譯成中文，其字數約七萬多一點，此處是約數。由於經中常言「常不離般若波羅蜜行」,或說「菩薩摩訶薩與般若波羅蜜相應」，所以僧叡說「佩之者行。」

行凝，然後無生。

「行凝」，指菩薩精進地修行般若波羅蜜。「無生」指「無生法忍」，菩薩到第七地得無生法忍。《大智度論》釋〈發趣品〉說：「菩薩摩訶薩乘是乘，知一切法，從本已來，不來不去，無動無發，法性常住故。」[59]以此貫穿修行的十地。最初的三地的修行是慧多定少，再經過以定多慧少的次三地，到了第七地，「於無生滅諸法實相中，信受通達無礙不退，是名無生忍。」[60]這時，「今眾生空、法空、定慧等故，能安隱行菩薩道；從阿鞞跋致地，漸漸得一切種智慧地。」「令住七地，意情寂滅。」並得無礙智者，「無礙智者，菩薩得般若波羅蜜，於一切實、不實法中無礙；得是道慧，將

59 T25:411a。

60 T25:417c。

臺灣大學學術期刊資料庫

一切眾生令入實法，得無礙解脫、得佛眼，於一切法中無礙。」[61]根據《大智度論》所說，「菩薩住七地中，破諸煩惱，自利具足。」[62]一旦自利具足，在八地、九地才能利益他人、教化眾生、淨佛世界。

道足，然後補處。及此而變一切智也。

「補處」，即「一生補處」，菩薩此時處於兜率天，再經一次轉世，即可成佛。前言菩薩入第七地得無生法忍，修到第九地，入兜率天。《大智度論》在此廣引佛入兜率天各種故事。[63]接著《大智度論》敘述傳統釋迦誕生、離家、求道、悟道故事，在樹下悟道，釋迦達到第十地，法雲地。《大智度論》如是敘述：

> 菩薩坐如是樹下，入第十地，名爲法雲地。譬如大雲澍雨，連下無間；心自然生無量無邊清淨諸佛法，念念無量。爾時，菩薩作是念：欲界魔王心未降伏，放眉間光，令百億魔宮闇蔽不現。魔即瞋惱，集其兵眾來逼菩薩。菩薩降魔已，十方諸佛慶其功勳，皆放眉間光，從菩薩頂入；是時，十地所得功德，變爲佛法，斷一切煩惱習，得無礙解脫；具十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法、大慈大悲等，無量無邊諸佛法。[64]

「及此」指釋迦在樹下開悟一事。「一切智」指「一切智人」，即是「佛」。《大智度論》在此評論佛開悟：「十方諸佛、諸菩薩、天人，大聲唱言：某方某國某甲菩薩，坐於道場，成具佛事，是其光明。是名十地當知如佛。復次，佛此中更說第十地相：所謂菩薩行六波羅蜜，以方便力故，過乾慧地，乃至菩薩地，住於佛地。佛地，即是第十地。菩薩能如是行十地，是名發趣大乘。」[65]所以僧叡說「及此而變一切智也」。

---

61 T25:418a。

62 T25:419b。

63 T25:418c～419a。「處胎成就者，有人言：『菩薩乘白象，與無量兜率諸天圍遶，恭敬供養，侍從入母胎。』有人言：『菩薩母得如幻三昧力故，令腹廣大無量，一切三千大千世界菩薩，及天龍、鬼神皆得入出；胎中有宮殿、臺觀，先莊嚴床座，懸繒幡蓋，散華燒香；皆是菩薩福德業因緣所感，然後菩薩來下處之。亦以三昧力故，下入母胎，於兜率天上如故。』」

64 T25:419b-c。

65 T25:419c。

臺灣大學學術期刊資料庫

丙、第三段

此段正式提出佛教的真理必須由《般若》和《法華》相互扶持才能被彰顯。僧叡在此藉〈序〉表達此新義。

《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，告其終也。

「冥末」即是「冥群異」，僧叡雖然用玄學的「末」這詞彙，但是此處的「末」指的是三乘解脫之道，表達的是佛教的內容。

這兒說《般若經》的功能爲「解懸」,也就是《大智度論》所說：「有人應可度者，或墮二邊；或以無智故，但求身樂；或有爲道故，修著苦行。如是人等，於第一義中，失涅槃正道。佛欲拔此二邊，令入中道，故說《摩訶般若波羅蜜經》。」[66]或惑於聲聞、緣覺，不知佛「於一法中作三分，分爲三乘以度眾生」，[67]所謂的三乘都是一乘。[68]

「菩薩道」指的是般若波羅蜜經所說菩薩的行法，《大智度論》說：「佛於三藏中，廣引種種諸喻，爲聲聞說法，不說菩薩道。…佛今欲爲彌勒等，廣說諸菩薩行，是故說《摩訶般若波羅蜜經》。」[69]

前釋〈照明品〉中已言般若的本質是「照」，能攝「群異」於「一」，這是佛智的表徵。根據羅什的認識，佛智的應用即是方便，同時這也是佛慈悲的顯示。把這點開展出來的是《法華》。方便的形式一方面是「種種因緣、譬喻、言詞…而爲說法」，[70]即是《法華》的九種譬喻；[71]一方面把佛教各種解脫說法化約成三乘。並且說雖然是三乘，但解脫的目的則一。[72]如此，

66 T25:59b-c。

67 T25:132c。

68 「生身菩薩不斷結使，或離欲得五神通。得六神通者，不生三界，遊諸世界，供養十方諸佛。遊戲神通者，到十方世界度眾生，雨七寶；所至世界，皆一乘清淨，壽無量阿僧祇劫。」T25:342a。

69 T25:57c～58a。

70 佛「知諸眾生有種種欲，深心所著，隨其本性，以種種因緣、譬喻、言詞方便力，而爲說法。」T9:7b。

71 即把論理的 logos 和喻說的 mythos 相結合。

72 「十方佛土中，唯有一佛乘，無二亦無三，除佛方便說，但以假名字，引導於眾生。」T9:8a.

臺灣大學學術期刊資料庫

三乘既是表達方便的形式，也是佛陀智慧和慈悲的象徵。以喻說表達佛以三乘拯救眾生最有名的爲三界火宅之喻，佛以鹿車、羊車、牛車，拯救不知身在苦難中的眾生。此外，從第四品的〈信解〉到第九品的〈授學無學人記〉，佛宣稱從聲聞弟子到仍在學習佛法的一般人，不分男女、出家或在家，未來都能成佛。結果，透過《法華》的故事，原來《般若波羅蜜經》內駁雜、抽象的解脫信息——佛「於一法中作三分，分爲三乘以度眾生。」——被清楚地呈現出來。

然而，《法華經》並未脫離《般若經》所說佛最高的智慧，在〈方便品〉中說：「佛…究盡諸法實相。所謂諸法：如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟。」[73]並且說佛「但以一乘道，教化諸菩薩，無聲聞弟子，汝等舍利佛，聲聞及菩薩，當知是妙法，諸佛之密要。」[74]佛能以一乘化爲三乘解救眾生，因爲佛已「成就第一希有難解法」「唯佛與佛乃能知。」不是我們凡夫俗子所能理解，這是「諸佛之密要」。也因爲如此，僧叡在〈法華經後序〉開宗明義說：「《法華經》者，諸佛之秘藏，眾經之實體也。」[75]

由於《法華經》致力反映（凝）把統攝三乘爲一體的般若（照），以喻說的方式表達佛教的真理（鏡本），所以僧叡在此說《法華經》完成佛陀各種說法終極的目的（告其終也）。

---

73 這句讓人懷疑是羅什自己的解釋。梵文原文沒有對應的句子。原文如下：ye ca te dharmāḥ yathā ca te dharmāḥ yādṛśa ca te dharmāh ca te dharmāḥ yal-lakṣaṇś ca te dharmā yat-svabhāvāś. Shoko Watanabe, *Saddharmanpuṇḍarika Manuscripts Found in Gilgit*, Part 2, p.20. 英譯如下:"Which the dharmas are, how the dharmas are, what the dharmas are like,of what appearance the dharmas are, and of what essence the dharmas are." Leon Hurvitz(tr.), *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma* (New York: Columbia University,1976), 350.《大智度論》中提到法性只有九種：「一一法有九種：一者、有體；二者、各各有法；如眼、耳雖同四大造，而眼獨能見，耳無見功；又如火以熱爲法，而不能潤；三者、諸法各有力；如火以燒爲力，水以潤爲力；四者、諸法各自有因；五者、諸法各自有緣；六者、諸法各自有果；七者、諸法各自有性；八者、諸法各有限礙；九者、諸法各各有開通方便。諸法生時，體及餘法，凡有九事。」T25:298c。

74 T9:10b。

75 T55:57b。

臺灣大學學術期刊資料庫

終而不泯，則歸途扶疏，有三乘之跡。權應不夷，則亂緒紛綸，有惑趣之異。

僧叡進一步說明《法華》、《般若》一乘解脫之道和三乘之間的關係。《般若經》說般若波羅蜜是三乘的總相，[76]正如《法華經》所說的「一乘」，兩經的經義都共同指向佛陀同一的目的（終），兩經也不否定以三乘名相存在的解脫之道，所以「歸途扶疏，有三乘之跡」。但是假如一個人不能瞭解，佛對應不同的人而說不同的解脫之道，因而不能平等地看出三乘是佛陀權變對應之說（權應不夷），那麼各種解脫之道紛紛雜陳，人就會被這些不同的說法所困惑。

是以《法華》《般若》相待以期終，方便實化，冥一以俠盡。

因此僧叡結論，《法華》和《般若》得相互扶持，我們才能期望瞭解終極的義理。兩經都以方便爲真實的教化，徹底地（把三種解脫之道）含攝於一乘中。

論其窮理盡性，夷明萬行，則實不如照，取其大明眞化，解本無三，則照不如實。

這兒僧叡比較兩經在解脫表達上的特點。他說，說到窮盡解說各種解脫的義理，徹底闡明法性，公正的說明萬種解脫的修行，「具體的喻說」（實，指《法華》）不如「反思的呈現」（照，指《般若》）；但是要說佛法（大明）真實的教化，瞭解解脫的根本，沒有三乘之分，那麼「反思的呈現」（般若）不如「具體的喻說」（法華）。

是故嘆深，則《般若》之功重，美實則《法華》之用徵。

比較後的結論是，所以要讚嘆佛教思想的深沈，那麼《般若》的功勞重；若要顯示「具體喻說」的美，《法華》的功用較顯著。

76 「九地所聞乃至初地所聞，各各不同，般若波羅蜜總相是一，而深淺有異。」T25:754b。

臺灣大學學術期刊資料庫

此經之尊，三撫三囑，未足惑也。

最後僧叡說，由於《般若經》如此的尊貴，佛陀對阿難三次的託囑，我一點也不會懷疑。

丁、第四段

這段說明《小品》翻譯的始末。

有秦太子者，寓跡儲宮，擬韻區外，玩味斯經，夢想增至，准悟《大品》，深知譯者之失。會聞究摩羅法師，神受其文，眞本猶存。以弘始十年二月六日，請令出之。至四月三十日，校正都訖。考之舊譯，眞若荒田之稼，芸過其半，未詎多也。

秦太子指的是姚泓，鳩摩羅什翻譯計畫的贊助者，後秦國王姚興的太子。《晉書》說他：「孝友寬和而無經世之用……博學善談論，猶好詩詠。」[77] 顯然是個喜好文學和哲學甚於武功的人，所以僧叡說他「擬韻區外」，但在當時戰亂的時代，不適於做一個政權的領導者，416年即位後，第二年爲東晉劉裕所滅。

建立後秦的羌人姚興，是個奉佛的君主。他的奉佛使他統治的疆域內「事佛者十室而九矣。」[78]他攻下西涼，取得羅什，爲他在長安建立譯場，他本人並且親自參與《大品》的翻譯。《大品》的翻譯，使北方的義學僧受益匪淺，參與者深知過去誤譯情形的嚴重。由於如此《大品》譯完兩年後，姚泓要求羅什重譯《小品》，而長安又有《小品》的原文。《小品》在當時的佛教貴族間是一本極流行的佛經。

從「神受其文」一句，可知當時人對羅什中文和梵文佛典的理解已有了神話般的看法，不需等到《高僧傳》出現記載他神話式求學的經過。

「以弘始十年二月六日，請令出之。至四月三十日，校正都訖」來看，這次翻譯所用的時間很短，翻譯連校對共花了八十四日，這是因爲先前已經

77 《晉書》，卷119，〈姚泓載記〉，頁3007。

78 《晉書》，卷117，〈姚興載記〉，頁2985。

臺灣大學學術期刊資料庫

有翻譯《大品》的經驗。

我們把新譯本和舊譯本對照，僧叡說「考之舊譯，真若荒田之稼，芸過其半，未詎多也。」不是誇大之詞。舉一個例子來看，第一品中開場時，須菩提問佛爲何請他爲菩薩說般若波羅蜜。

《小品》的翻譯如下：

> 世尊！佛使我爲諸菩薩說所應成就般若波羅蜜。世尊！所言菩薩菩薩者，何等法義是菩薩?我不見有法名爲菩薩。世尊！我不見菩薩不得菩薩，亦不見不得般若波羅蜜。當教何等菩薩般若波羅蜜?若菩薩聞作是說，不驚、不怖、不沒、不退，如所說行，是名教菩薩般若波羅蜜。復次，世尊！菩薩行般若波羅蜜時，應如是學：「不念是菩薩心。」所以者何?是心非心。心相本淨故。[79]

《道行》的翻譯如下：

> 佛使我爲諸菩薩說般若波羅蜜，菩薩當從中學成。佛使我說菩薩，菩薩有字便著菩薩，有字無字，何而法中字菩薩，了不見有法菩薩，菩薩法字了無，亦不見菩薩，亦不見其處，何而有菩薩，當教般若波羅蜜，作是說般若波羅蜜，菩薩聞是心不懈怠，不恐、不怯、不難、不畏，菩薩當念作是學，當念作是住。當念作是學：「入中心不當念是菩薩。」何以故，有心無心。[80]

比較這兩者翻譯，《道行》的文句與義理真是雜亂無章，令人難以理解。

戊、第五段

此段和《小品》的翻譯無關。僧叡在此討論《般若經》各種版本。我們把他對《般若經》版本的認識和先前比較，僧叡的認識無疑地大大超越了先前。

> 斯經正文，凡有四種，是佛異時適化，廣略之說也。其多者云有十萬偈，少者六百偈。此之《大品》，乃是天竺之中品也。隨宜之言，復何必計其多少，議其煩簡耶？

79 T8:537b。

80 T8:478c～479a。

臺灣大學學術期刊資料庫

他的說法有兩點值得吾人注意。第一、說明何以有各種《般若經》的版本。第二、瞭解到中亞和印度對《般若經》版本分類的標準，以偈文數爲標準。

先說第一點，在僧叡之前，中國佛教界對《大品》（放光）和《小品》（道行）兩者之間的關係共有三說。第一說，《小品》從《大品》抄出；[81]第二說，《大品》、《小品》都是從另一個六十萬言的本品中抄出，而《小品》先抄出，《大品》後抄出。[82]第三說爲支道林主張，根據他的比較，大、小品各有特色，[83]一個人若瞭解兩者的思想其實「本一」，義理不但不違背而且互補。[84]但是爲什麼會有不同的本子，支道林沒有表示意見。這裡僧叡明說不同的《般若》文本是「佛異時適化，廣略之說也。」

僧叡的廣略之說，就當時中國佛教徒對《般若經》的看法，這是新說。他否認了哪本《般若經》是根據哪本《般若經》發展出來的。這是他受《法華經》的影響，即佛對不同根機的人說不同法的結果。

既然有廣略之說，那麼就有不同的文本，這就和第二點有關。在僧叡之前，中國僧侶標示不同《般若經》版本的方式是用第一品的品名爲經名，如〈道行〉、〈放光〉、〈光讚〉等。其中又分成兩系，大品、小品。大品指《放光》、《光讚》，因爲字數較多；小品指《道行》，其中又包含《大明度經》和《摩訶般若經鈔》兩種不同譯本，因爲字數較少。[85]最先認知偈文數與經本有關的人是道安。道安在〈摩訶般若波羅蜜經鈔序〉中說：

---

81 支道林，〈大小品對比要抄序〉：「蓋聞出《小品》者，道士也。常遊外域，歲數悠貴，未見典載，而不詳其姓名矣。嘗聞先學共傳云，佛去世後，從《大品》之中，抄出《小品》。」T 55:55b。

82 同上註：「惟昔聞知，曰，夫大、小品者，出於本品，本品之文，有六十萬言，今遊天竺，未適於晉，今此二抄，亦興于大本，出者不同也，而《小品》出之在先。」T55:56a。

83 同上註：「《小品》引宗，時有諧異，或辭倒事同，而不乖旨歸；……《小品》至略玄總，事要舉宗。……《大品》雖辭致婉巧，而不喪本歸。……《大品》事數甚眾，而辭曠浩衍，本欲推求本宗，明驗事旨，而用思甚多勞。」T55:56b-c。

84 同上註：「是以聖人標城三才，玄定萬品，教非一塗，應物萬方或損教違無，寄通適會，或抱一有，寄文明宗……是以至人，於物遂通而已，明乎小大之不異，暢玄標之有寄，因順物宜，不拘小介。往有不同者，或《小品》所不載，《大品》之所備，《小品》之所闕，所以然者，或以二者之事同互相以爲賴明其一。」T55：56a-c。

85 同上註：「文約謂之小，文般謂之大。」T55:55c。

臺灣大學學術期刊資料庫

會建元十八年，正卓師前部王，名彌地來朝。其國師字鳩摩羅跋提，獻胡大品一部，四百二牒，二十千首盧。首盧三十二字，胡人經數也。即審敬之，凡十七千二百六十首盧。殘二十七字，都並五十五萬二千四百七十五字。[86]

道安仔細的數首盧(śloka) 數目當然知道這和《般若經》版本的不同有關。此處僧叡以偈文數來區分出四種《般若經》版本，又比道安更進一步。當然這是從鳩摩羅什處學來的。問題是這四種《般若經》，指的是哪四種。今天我們知道最多的十萬偈指玄奘所譯的《大般若經》，當時並沒有傳入中國，僧叡也知道此點。[87] 其他兩個版本當然指的是羅什所譯的《大品》和《小品》，此兩版本《般若經》相當《放光》和《道行》，今日我們知道此兩版本相當於梵文本的兩萬五千頌[88]和八千頌的般若經。但是最少的六百偈指的是哪一本《般若經》？干瀉龍祥認爲是《文殊師利所說般若波羅蜜經》，或梵文本的七百頌（ *Saptaśatikā- prajñāpāramitā* ）。[89] 此本未爲羅什所提起，此經到第六世紀初（506～520）才爲從扶南來的僧伽婆羅所譯出。

由於僧叡知道有四種版本的《般若經》，中國以字數分《般若經》爲大、小品就不是絕對的。所以他說漢譯的大品不過是印度的中品。

己、第六段

梵本雅質，按本譯之，於麗巧不足，樸正有餘矣。幸冀文悟之賢，略其華而幾其實也。

僧叡年輕時在道安下受翻譯訓練，當然知道轉梵爲漢的困難，因此原文

86 《出三藏記集》，T55:52b。

87 《大智度論》，「《大般若品》有十萬偈。」T25:756a。我們不能確定支道林是否知道有這一文本的般若經。〈大小品對比要抄序〉：「爲昔聞知曰，夫大、小品者出於本品，本品之文有六十萬言，今遊天竺，未適於晉。」T55:56a。「六十萬言」不能和「十萬偈」相對應。「十萬偈」般若經對應梵文本 *Śatasāhasrikā-prajñāpāramitā* ，此版本直到唐朝才爲玄奘譯出。

88 更精確地說，羅什所譯的《大品》只有二萬二千偈，見《大智度論》「如此中般若波羅蜜品有二萬二千偈。」 T25:756a。

89 Ryūshō. Hikata, *The Suvikrāntavikrāmi-paripṛcchā Prajñāparamita-Sūtra*, Fukuoka: Kyūshū University, 1958), xxi.

臺灣大學學術期刊資料庫

意義正確的表達比譯文的優美更重要（請參見前節）。僧叡在此做此敘述，應該暗含著對支謙翻譯的批評，《小品》曾爲支謙以華麗的中文翻譯。現以對應上述（丁）段所引的《小品》的句子，看看支謙的翻譯：

> 善業白佛言：「吾以爲菩薩者其不可見，名亦不可得，又所匡政，皆不可見不可得者。當何爲菩薩說法，如是世尊，所疑有著，吾與物也，斯不可得，貨貨費耗皆非有得，但以名爲菩薩，至于佛亦名也，然不住非不住，所以者何名不可得？是故名者非住非不住，若爲菩薩說明度意，不移、不捨、不疲、不息、不有惡難、不驚、不怛、不以恐受，以體解而性入，是爲住不退轉。應於無處當以知此。」[90]

道安批評支謙的翻譯：「斲鑿之巧者也，巧則巧矣，懼竅成而混沌終矣。」[91]比較上述相對的經文，支謙的翻譯把原來的文句斲鑿成爲當時士大夫所喜愛中文文句，也因此造成對般若的誤解。僧叡說「梵本雅質」，這是事實，見下面對應的梵文原文：

> atha khalv āyuṣmān Subhūtir Buddhānubhāvena Bhagavantam etad avocat / yad Bhagavān evam āha / pratibhātu te Subhūte bodhisattvānāṁ mahāsattvānāṁ prajñāpāramitām ārabhya yathā bodhisattvā mahāsattvāḥ prajñāpāramitāṁ niryāyur iti / bodhisattvo bodhisattva iti yad idaṁ bhagavann ucyate / katamasyaitad Bhagavan dharmasyādhivacanaṁ yad uta bodhisattva iti / nāhaṁ bhagavaṁs taṁ dharmaṁ / samanupaśyāmi yad uta bodhisattva iti / tam apy ahaṁ Bhagavan dharmaṁ na samanupaśyāmi yad uta prajñāpāramitā nāma / so'haṁ Bhagavan bodhisattvaṁ vā bodhisattvadharmaṁ vā'vindann anupalabhamāno 'samanupaśyan prajñāpāramitām apy avindann anupalabhamāno 'samanupaśyan katamaṁ bodhisattvaṁ katamasyāṁ prajñāpāramitām avavadiṣyāmy anuśāsiṣyāmi /api tu khalu punar Bhagavan saced evaṁ bhāṣyamāne deśyamāne upadiśyamāne bodhisattvasya cittaṁ nāvalīyate na saṁlīyate na viṣīdati na

90 T8:479a。

91 道安，〈摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序〉，T55:52c。

臺灣大學學術期刊資料庫

viṣādam āpadyate nāsya vipṛṣṭhībhavati mānasaṁ na bhagnapṛṣṭhībhavati nottrasyati na saṁtrasyati na saṁtrāsam āpadyata eṣaiva bodhisattvo mahāsattvaḥ prajñāpāramitāyām anuśāsanīyaḥ / eṣaivāsya bodhisattvasya mahāsattvasya prajñāpāramitā veditavyā/ eṣo ' vavādaḥ prajñāpāramitāyām // saced evaṁ tiṣṭhaty eṣaivāsyāvavādānuśāsanī //

punar aparaṁ Bhagavan bodhisttvena mahāsattvena prajñāpāramitāyāṁ caratā prajñāpāramitāyāṁ bhāvayatā / evaṁ śikṣitavyaṁ yathā 'sau śikṣyamāṇas tenāpi bodhicittena na manyeta // tat kasya hetoḥ / tathā hi tac cittam acittaṁ prakṛtiś cittasya prabhāsvarā//[92]

這段平實的敘述（雅質），Edward Conze的翻譯扣著原文，把它的平實性表達出來：

Thereupon the Venerable Subhuti, by the Buddha's might, said to the Lord: The Lord has said, 'Make it clear now, Subhuti, to the Bodhisattvas,the great beings,starting from perfect wisdom, how the Bodhisattvas, the great beings go forth into perfect wisdom!' When one speaks of a 'Bodhisattva,' what dharma does that word 'Bodhisattva' denote? I do not, O Lord, see that dharma 'Bodhisattva,' nor a dharma called 'perfect wisdom.' Since I neither find, nor apprehend, nor see a dharma 'Bodhisattva,' nor a 'perfect wisdom,' what Bodhisattva shall I instruct and admonish in what perfect wisdom? And yet, O Lord, if, when this is pointed out, a Bodhisattva's heart does not become cowed, nor stolid, does not despair nor despond, if he does not turn away or become dejected, does not tremble, is not frightened or terrified, it is just this Bodhisattva, this great being who should be instructed in perfect wisdom. It is precisely this that should be recognized as the perfect wisdom of

92 轉引自副島正光，《般若經典の基礎的研究》（東京：春秋社，1981），67~68。

臺灣大學學術期刊資料庫

that Bodhisattva, as his instruction in perfect wisdom.
When he thus stands firm, that is his instruction and admonition.
Moreover, when a Bodhisattva courses in perfect wisdom and develops it, he should so train himself that he does not pride himself on that thought of enlightenment [with which he has begun his career]. That thought is no thought, since in its essential original nature thought is transparently luminous.[93]

對照梵文和英譯，我們可以看見支謙譯文中，爲士大夫所喜愛的句子如「又所匡政」，和玄學相通的句子如「應於無處當以知此」，根本不見於梵文，因此在翻譯中都被改正（參見前面第四段所引對應的《小品》譯文）。僧叡在此說羅什的翻譯「麗巧」不足，實在是對此翻譯的肯定。他擔心那群受支謙翻譯影響的士大夫，不熟習直譯梵文的中文句子，因此在序文的結尾，對他們說聲抱歉，希望他們重視的是實際的思想而不是中文的華麗。

四、思想史上的意義

此序中除在註釋中提到僧叡對《般若經》的新認識外，還有兩件在中國佛教發展史上的要事，需要進一步特別提出討論。第一、格義式般若諸說的結束。第二、般若和法華的結合。

甲、格義般若諸說的結束

第四世紀，中國佛教義學僧和世族的知識份子對佛教的興趣集中在安般守意的禪修和般若思想兩個課題上，此爲中國佛教研究學者的共說。然而當我們從佛教教義本身進一步探究，何以是「小乘」的安般守意的禪修會和「大乘」的般若思想結合，就沒見到學者說明此奇特的現象。略知佛法的人都會知道，當時大乘禪法的般舟三昧已經傳入中國，但是爲何不是般舟三昧和般若結合?這兒捲入中國格義式的佛教解脫觀。這個解脫觀對般若認知的

93 *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary*, tr. by Edward Conze (San Francisco: Four Season, 1973)，83～84.

臺灣大學學術期刊資料庫

前提就是錯誤，它以當時中國玄學形而上的觀念爲基礎，來看待般若（見後面的討論）。所以當它以爲要達到般若，得以安般守意爲手段時，安般守意也充滿了玄學的色彩。[94]就因爲此認識和佛教義理有太多扞格之處，所以僧叡向羅什學習禪修。然而在這篇序文中，我們看到原格義式的思想模式在這兒有了重大的轉折，解脫不完全是修行的結果，而是智識活動最高的表現。原格義式中國佛教裡，具有實體意義的「道」、「聖」、「我」等概念在這兒已被揚棄。

把佛教引入中國思想的介面是玄學，一種探討一個人如何能掌握支配存在世界活動原理（「道」）的學問。這學問假設有一得道的聖人存在。對玄學家而言，佛教的《般若經》說佛是一切智人，是符合玄學的思想取向。

當王弼藉著註釋《老子》、《易經》一轉漢學從宇宙論到本體論時，[95]玄學的基本架構和形而上的觀念在此定型。對《老子》第四十二章：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。」王弼做如下的解釋：

> 萬物萬形，其歸一也。何由致一?由於無也。由無乃一，一可爲無?已謂之一，豈得無言乎?有言有一，如二如何?有一有二，遂生乎三。從無之有，數盡乎斯，過此以往，非道之流。故萬物之生，吾知其主，雖有萬形，沖氣一焉。[96]

此處已假設萬物萬形都是從一本體演化而出。聖人得其一，則「不出戶，知天下，不闚牖，見天道。」（《老子》四十七章）因爲「事有宗而物有主，途雖殊，而其歸同也。」[97]道—物（行）之關係，乃是母—子或本—末之關係。[98]

---

94 在《大乘大義章》中，我們看到廬山慧遠不能理解般舟三昧，並且覺賢來到廬山後，他推崇的是從安般守意更進一步發展出來的《達摩多羅禪經》。不過慧遠把安般守意從玄學的世界中解放出來，讓它重回佛教的世界中，相關的問題得來日撰文處理。

95 湯用彤，〈言意之辨〉，收在《湯錫予先生文集》，（台北：廬山，1978），23~24。

96 樓宇烈，《老子周易王弼注校釋》，（台北：華正，重印本，1983），117。

97 同上註，126。

98 同上註，139。王弼對《老子，五十二章》「天下有始，以爲天下母。既得其母，以知其子，既知其子，復守其母，沒身不殆」的解釋如下：「母，本也。子，末也。得本以知末，不舍本以逐末。」

臺灣大學學術期刊資料庫

此架構一旦確定，問題是聖人如何「得道」，而「得道」的心智狀態又如何。這個問題由郭象透過註釋《莊子》得到解答。郭象解釋〈大宗師〉的「坐忘」時說：「夫坐忘者，奚所不忘哉！既忘其跡，又忘其所以跡者，內不覺其一身，外不識有天地，然後曠然與變，化爲體而無不通也。」[99]這種坐忘的最高狀態即神人的逍遙：「夫體神居靈而窮理及妙者，雖靜默閒堂之裏，而玄同四海之表，故乘兩儀而御六氣，同人群而區萬物。苟無物而不順，則浮雲斯乘矣，無形而不宰，則飛龍斯御矣。遺身而自得，雖淡然而不待，坐忘行忘，忘而爲之，故行若曳枯木，止若聚死灰，是以云其神凝也。其神凝，則不凝者自得矣。」[100]「坐忘」是指一個人的心智從一個較低的階段昇華到較高的階段時，消除（忘，cancel）掉較低階段中的經驗。這是有一目的性和價值性的昇華，最後是和宇宙的本體合而爲一。這兒假設人的「神我」存在，由它乘兩儀御六氣，與自然同遊，否定掉的是與「身」相連的經驗或感覺。

玄學固然對「聖人」或「神人」心智狀態有所描述，也提出了「坐忘」的方法，但沒有具體地說明人的心智如何在坐忘中一步一步提升到聖人的過程；換言之，玄學缺乏修行的步驟。

當佛教教義吸引中國世族的知識分子時，在《般若經》中，一切智人對法不即不離的描述活像是玄學對聖人與物合而爲一的翻版。更重要的是早期翻譯的佛陀傳記對「得道」這課題提供了解答。根據當時最流行的佛傳，《太子瑞應本起經》，使釋迦開悟成佛的方法是他在菩提樹下的禪定修行，「一心誓言，使吾於此肌骨枯腐，不得佛終不起。」[101]「成四禪行，譬如陶家，和埴調柔，中無砂礫，任作何器，精進開發，無所不能，以得定意，不捨大悲，智慧方便，究暢要妙，通三十七道行之品。」[102]這使得第四世紀和中國世族往來的中國義學僧對從禪定，特別是安世高所介紹的安般守意，充滿了極大的興趣。

99 郭慶藩，《莊子集釋》，285。
100 同上註，30。
101 T3:476c。
102 T3:477a。

臺灣大學學術期刊資料庫

安世高的安般守意不像玄學的坐忘沒有什麼具體實施的步驟，它有清楚的進階，數、隨、止、觀、還、淨。當它在中國知識份子圈內一開始流行，就被視爲「諸佛之大乘。」[103]或「三乘…殖栽於始（安般守意）也。」[104]從安般守意出四禪四定所達到的境界根據道安的說法：「安般寄息以成守。四禪欲骸以成定也。寄息故有六階之差，寓骸故有四級之別。階差者，損之又損之，以至於無爲，級別者，忘之又忘之，以至於無欲也。無爲故無形而不因，故能開物，無事而不適，故能成務。成務者，即萬有而自彼。開物者，使天下兼忘我也。彼我雙廢者，守於唯守。」[105]這就是「般若」，也是得道聖人的心智狀態。在這境界，聖人的舉止，「舉足而大千震，揮手而日月捫。疾吹而鐵圍飛，微噓而須彌舞。斯皆四禪之妙止。」[106]效果比玄學的神人還驚人。[107]佛教的「般若」一詞不但填補了玄學缺乏對此得道狀態適當名詞的表達，並且更加強此狀態的戲劇效果。

然而，借用佛教的般若來說明玄學意義下聖人的「智」是有問題的。第一、玄學中的「智」是假設宇宙有一終極的實體，而佛教中菩薩的成佛的「智」是理解宇宙是因緣而成，根本沒有一有恆的實體。玄學和佛教各有不同的形上學。第二、玄學內的觀念仍是實有，它是藉著另一個較高層次的實有來「忘」掉低層次的實有，這是一種心靈不斷昇華的過程。大乘佛教認爲所有的觀念是因緣和合而成，並不具有實有。佛經所言的法，或觀念，相對於中觀思想的真諦，則是世俗義，或爲方便說，或爲助道法；所以諸法平等。

關中教團的僧肇曾批判當時最流行的三種般若諸說：本無、心無、即色。[108] 心無說似乎在第四世紀七〇年代在湖北受到慧遠的批評，力量受

103 康僧會，〈安般守意經序〉，T55:43a。

104 謝敷，〈安般守意經序〉，T55:44b。

105 道安，〈安般注序〉，T55:43c。

106 道安，〈安般注序〉，43。

107 《莊子》中的神人是：「肌膚若冰雪，綽約若處子，不食五穀，吸風飲露，乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。其神凝，使物不疵癘而年穀熟。」郭慶藩，前引書，28。

108 參見僧肇，《肇論・不眞空論》，T45:152b。僧肇挑選這三家批評是因爲此三家在當時的僧團和士大夫中的勢力最大。

臺灣大學學術期刊資料庫

挫。[109]即色爲支道林所主張，在世族的知識份子圈內極受歡迎（甚於本無和心無）[110]，並以「三幡」（或「三行」）之說，以顯般若。[111] 此說根據Whalen Lai的觀察，其論證的前提是持「神我」，[112]因有「神我」，所以能與自然同遊，故能「物物而不物於物，則遙然不我得；玄感不爲，不疾而速，則逍然靡不適。」[113] 本無之說爲道安主之，（此說應和另一個「本無異」說不同）或稱「性空」。僧叡說「亡師安和上，鑿荒塗以開轍，標玄旨於性空，落乖蹤而直達，殆不以謬文爲閡也。亹亹之功，思過期半，邁之遠矣。」[114]僧叡之說固然讚揚他老師比起他同時代有過人的看法，但也說「思過期半」，未得全貌。道安晚年把有部和般若大乘空的思想結合，恐怕是對般若空性未得究竟的原因，所以羅什必須要譯出《大智度論》、《百論》和《中論》以矯正中國義學僧對般若錯誤的認識，以印度中觀學派的歸謬證法，來顯一切智或最高心智狀態的般若的超越性和辯證性。這種理解般若的進路不是道安從有部的進路所能知道的。前已經說過，這三部論是羅什自己主動翻譯出來，並且是關中教團論學的核心。

由於《大智度論》、《百論》和《中論》的特色是，藉著分析、破斥觀念和語言沒有一客觀對應的自性，[115]來闡明般若與諸法不即不離。般若是我們對於當下存在（即輪迴）最高的理解，若最高的理解是涅槃，那麼涅槃存在於輪迴中，非離輪迴而存在。此外，最高的理解是求知的結果，而非完全依賴禪定。它承認世俗諦，也要求菩薩應知世俗諦，才能成就一切智。

---

109 心無宗的理論也和玄學有關，見郭象註：「夫聖人之心，極兩儀之至會，窮萬物之妙數。故能體化合變，無往不可，旁礴萬物，無物不然。世以亂求我，我無心也。我苟無心，亦何爲不應世哉！」（郭慶藩，《莊子集釋》，31）有關此說的起源和破斥，見陳寅恪，〈支敏度學說考〉，《陳寅恪先生論文集》（下）（台北：九思，1977），1229～1254；湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，266～273。

110 從《高僧傳》來看，支道林似乎未有弟子承襲其說，但他在士大夫中極爲活躍。

111 參見湯用彤，前引書，258～259。

112 Whalen Lai, "The Early Prajba Schools, Especially 'Hsin-wu' Reconsidered", *Philosophy East &West,* 30, no. 1, 1983。

113 郭慶藩，《莊子集釋》，1。

114 僧叡，〈大品經序〉，T55:53a。

115 請參閱 Karl H. Potter, *Presuppositions of India's Philosophies* (Westport: Greenwood Press, 1963)有關中觀哲學的部分。

臺灣大學學術期刊資料庫

在此序文中，從僧叡所引的章節和它們的內容來看，僧叡確實掌握羅什中觀空義。從關中佛教的術語，事物是「非有非無」：「非有」因爲物沒有本質；「非無」因爲物存在。因爲「非無」，必須知它；因爲「非有」，必須不著。有此認識的心智狀態，才是最高的心智狀態，稱爲般若波羅蜜。在此狀態中，「我」或「神我」根本不存在，因爲「我」只是存在而無實有，它與萬物諸法平等無二；既在空中，當然「無生」也「無滅」，物當下即玄，不須以「色色而後爲色」來說色空（僧肇破即色義）。序文用了「忘趣」這玄學的詞彙，對照相對的經文，此處的「忘」指的是法的空性，或爲中觀思想下的「破」；人不得視法爲實體，依賴它而得到般若。這內容是大乘的。

僧叡是道安的學生。他從晚年的道安處學到格義般若的最高層次的解釋。在〈小品經序〉裡我們看到僧叡對般若的看法超越了道安，無疑地宣布了道安本無說在北方的結束（南方的慧遠仍承襲其思想傳統）。此外，此序文也說明關中僧團以智慧甚於以禪定，成就無上正等正覺。

乙、 般若和法華的結合

中觀學派在印度的哲學界常被人誤認爲虛無學派，因爲此派在指出他人所使用的觀念或語言的侷限性，無法顯示出真理後，拒絕回答什麼是真理。[116] 對此派言，他們自己若要以語言或觀念來說明真理，那就犯了遭先前他們批評其他學派同樣的錯誤，因此他們以「默」來對應。[117] 但是這給人一個印象，中觀思想是種虛無的思想，即使佛教內部也難以避免這種看法，所以唯識興起，以避免佛教給人故弄玄虛的感覺。

羅什在引入印度中觀思想，當然也會帶進中觀思想負面的影響。在《般若經》中也不斷地說，般若波羅蜜不應該爲初發意菩薩講；菩薩若聽到般若波羅蜜能不驚不怖者，若不是前世供養諸佛並且聽過《般若經》，就是已達

116 中觀學者這種態度對印度哲學家帶來很大的困擾，Śaṁkara 說不必花唇舌和佛教學者辯駁。Ingalls, "Śaṁkara's Arguments against the Buddhists," *Philosophy East & West*, 3, no.4, 1954, 302～303。

117 這是爲何羅什要重譯《維摩詰經》的原因。

臺灣大學學術期刊資料庫

到不退轉的境界。[118]但是這種負面的表達法究竟不能充分地對一般凡夫信徒說明般若波羅蜜的境界爲何。在這個關鍵點上，羅什把般若的最高境界和《法華》的開佛知見相互結合，結果使佛教的發展在中國立在一個與在印度絕然不同的軌道上進行。在先前的般若諸說中，《法華經》完全不受重視，特別是道安系這一支。從這一支出身的僧叡，在羅什的教導下，提出中觀哲學下的法華思想，這是中國佛教思想的一大決定性的發展。

在此序中，僧叡把《法華》和《般若》同列爲瞭解佛教終極之義兩本不可分離的經典是第二次。第一次是在406年，也是兩年前，《法華》翻譯出來後，在他的〈法華經後序〉中提到：

> 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，皆以適化爲本；應物之門，不得不以善權爲用。權之爲化，悟物雖弘，於實體不足，皆屬《法華》。

比較這兩次的提法，基本的論點是相同的。我們知道《法華》幾乎是在《大品》和《大智度論》定稿之後，就立刻翻譯出。因此僧叡說《般若》顯佛陀的智，《法華》顯佛陀方便權化之說必然見於《大智度論》。

根據《大智度論》說，菩薩若是鳥身，方便和智慧就是鳥的兩翼；缺一翼，鳥就不可飛行。[119]僧叡顯然把這二翼轉化成《般若》和《法華》兩經。《般若》闡釋迦智慧之深，《法華》嘆佛陀方便之用。沒有方便之用，佛陀

---

118 見《小品般若波羅蜜經》〈迴向品第七〉：「彌勒言：須菩提！如是迴向法，不應於新發意菩薩前說。所以者何?是人所有信樂恭敬淨心，皆當滅失。須菩提！如是迴向法，應於阿毗跋致菩薩前說。」T8:548a。〈不可思議品第十〉「爾時釋提桓因作是念：若人得聞般若波羅蜜者。當知是人已曾供養諸佛，何況受持讀誦如所說學。如所說行。若人聞說深般若波羅蜜。受持讀誦如所說行。當知是人已曾多供養佛，廣問其義，於過去諸佛聞深般若波羅蜜不驚不怖。」T8:553c。《摩訶般若波羅蜜經》〈聞持品第四十五〉：「爾時舍利弗白佛言：世尊，若有善男子善女人聞是深般若波羅蜜不驚不怖不畏，聞已受持親近如說習行。當知是善男子善女人如阿惟越致菩薩摩訶薩。舍利弗白佛言：世尊，是般若波羅蜜甚深甚深相，難見難解不可思量，不應在新發意菩薩前說。何以故?新發意菩薩聞是甚深般若波羅蜜，或當驚怖心生疑悔不信不行。是甚深般若波羅蜜，當在阿惟越致菩薩摩訶薩前說。是菩薩聞是甚深般若波羅蜜，不驚不怖心不疑悔則能信行。」T8:313b-c。

119 「是鳥初出，羽翼未成，意欲飛去，即時墮落。中道心悔，我未應飛，欲還住本天，上舍摩梨樹上。是鳥身大，羽翼未成，不能舉身。鳥身，是菩薩身。大者，世世廣集五波羅蜜功德。無兩翅者，是無般若波羅蜜、無方便。」T25:566b。類似的句子也見於羅什的《大品》、《小品》中，T8:336b、T8:280a-b。

臺灣大學學術期刊資料庫

智慧之深無以顯，[120]因此《大智度論》說般若有顯密兩部分。顯的部分爲三乘共有，如《大智度論》所言：「問曰：云何（聲聞乘的）須陀洹亦學般若波羅蜜，乃至一切種智得到彼岸？答曰：此中六波羅蜜、三解脫門、三十七品等，乃至一切種智，此非獨菩薩法，三乘共有，各隨分學。」[121]然而般若也有密的部分，「般若有二種，一者共聲聞說。二者但爲十方住十地大菩薩說，非九住所聞，何況新發意者。」[122]《大智度論》在此打個比方，「譬如軍立密號，有知者，有不知者。」[123]這個密的部分，依《法華經》說，唯有佛與佛才能知，因爲最深的智慧超過世俗語言或觀念（相）所能描述，唯有喻說，才能顯其密。[124]這兒《法華經》的九種喻說充分說明《般若》的「一乘之教」或《法華》所說的「歸三顯一」，《般若經》在喻說上的不足（實體不足），由《法華》補足。在反映般若的「密」上，羅什也承認，佛經中只有《法華經》當此任務。[125]

羅什翻譯《大品》和《大智度論》來矯正中國格義式的般若說，並駁斥印度一切有部說。他對抗有部的法有說和格義佛教的世界觀（假設存在世界內有一絕對的實體）的武器是《法華經》的「開三顯一」；中觀哲學下的般若並不虛無，只是神秘，一種超越語言不可描述的「不可思議」。具體表現佛教這神秘的最高智慧是《法華經》的「一乘」。該經的喻說十足反映了般

120 「菩薩道有二種，一者般若波羅蜜道，二者、方便道，……般若波羅蜜中雖有方便，方便中雖有般若波羅蜜，而隨多受名。般若與方便本體是一，以所用小異，故別說。譬如金師巧方便故，以金做種種異物，雖皆是金，而各異名。菩薩得是般若波羅蜜實相，所謂一切法性空無所有寂滅相，即欲滅度以方便力，故不取涅槃證。」T25:754b-c。

121 T25:466b。

122 T25:754b。

123 T25:336c。

124 《大智度論》，「佛雖種種分別說諸法，但已言說欲令眾生得解，心無所著。若二佛共語，不應說諸法名字，以眾生無及佛者，欲牽引令解故，說是善是惡。如《法華經》說火宅以三乘引出諸子，但以名相說諸法不壞第一義。」T25:648b-c。

125 見羅什回慧遠的責難。羅什說：「阿羅漢還生者，唯《法華經》說，無量千萬經皆言，阿羅漢於後邊身滅度。而《法華經》是諸佛密藏，不可以此義難于餘經。」木村英一，《慧遠研究・遺文篇》，32。羅什回答的根據，見《大智度論》，「般若波羅蜜非秘密法，而《法華》等諸經說阿羅漢受決作佛。」T25:754b。

臺灣大學學術期刊資料庫

若經的「方便」教義。[126] 在這層意義下，羅什說佛法是「實」，是「一味」，它不虛，也不雜，不會令人無法捉摸。僧叡的這篇小序見證了這套特殊的羅什佛教思想。此外，《法華經》的翻譯，羅什是「與眾詳究」，因此僧叡之說一定爲許多人共同認知到。這點羅什的另一個弟子，道生，在422年寫了中國第一部《法華經》的註解，《法華經疏》，也表達了同樣觀念：

> 下明一致之道，繁柯既亡，貞幹存焉。隨宜所說，適物而言，雖復說三，而情存表一。故言意趣難解，唯以一大事因緣故，出現於世。上以髣髴示宗，此則復爲說也，既云三乘是方便，今明是一也。佛爲一極，表一而爲出也，理苟有三，聖亦可爲三而出，但理中無三，唯妙一而已。故言以一大事出現於世。欲令眾生開佛之見，故微言云旨，意顯於茲。[127]

中觀哲學中般若的辯證性，在羅什的思想中，和法華的開三顯一相結合，奠定中國大乘佛教的宗教基礎。

羅什對龍樹中觀哲學的解讀當然有異於印度本土的中觀哲學。[128]到目前爲止，我們尚沒有發現龍樹和他以後印度中觀學派的學者對《法華經》做過研究或引用經文於中觀作品中。[129]在第五世紀初期，羅什以他優異的佛教學

---

126 我們不要忘了，早在《道行》和《放光》，方便就是一探討的主題並且被立爲一品的品名。在《道行》中是第四品〈漚惒拘舍羅勸助品〉，在《放光》爲第七十品，〈漚惒品〉。但是在羅什之前，方便從未被賦予宗教的解釋。

127 《卍續藏》，150冊，400。

128 一個重要、但是尚未爲學術界討論的課題是對《中論》中文和梵文註疏的比較，羅什是採用青目的註，而印度中觀哲學多採用 **Candrakīrti** 的註。

129 請參閱下列諸書，Peter Della Santina, *Madhyamaka Schools in India* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1986); C.W. Huntington Jr., *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Mādhyamika* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1989); Gadjin Nagao, *The Foundational Standpoint of Mādhyamika Philosophy*, tr. by John P. Keenan, (Suny: State University of New York Press, 1989)。在這些回顧性的書中，《法華經》從未被提及。David Seyfort Ruegg 在 *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981, 55～56)，提到 **Rāhulabhadra** 曾爲《法華經》寫過頌文，此頌文爲一如來藏作品的《寶藏經》 *Ratnagotravibhāga* 所引用，然而，Ruegg 教授也承認 "**Rāhulabhadra** represents a fairly distinct current in early Madhyamaka thought that was not elaborated in the theoretical scholastic texts of the classical school based on the MMK." 換言之，縱使中觀學派有人可能提出和《法華》有關的觀念，但絕對沒在印度中觀佛教思想內成爲主流。

臺灣大學學術期刊資料庫

養和語言能力，和一群傑出也精通梵文的中國義學僧相互討論佛教思想，鋪下了以後中國佛教思想發展獨特的軌道。

五、結論

408年僧叡藉著〈小品經序〉表達了佛教終極的真理得由《般若》和《法華》兩經共同承當的觀念。我藉著解這篇小序，表達決定中國佛教發展的一個歷史樞紐。當中國佛教思想處在一個緊要的困境時，一個傑出的外國義學僧鳩摩羅什，透過講經和譯經的方式，提出一個新的、對應的解釋，而其解釋的視域具有更大的包容性，結果使中國佛教進一步的發展在這新的解釋視域中進行。僧叡的〈小品經序〉和以後中國佛教的發展就是明證。第六世紀晚期出現的天台宗，其教義結構基本上已經在第五世紀初被關中教團框架起來。關中教團對中觀哲學的理解固然不和印度中觀學者相同，但也絕沒背離中觀哲學的基本原則。《法華》和《般若》的結合決不是中國義學僧所能見到或發明的，這來自羅什個人或中亞佛教的解釋。[130]第六世紀初託世親之名出現的《妙法蓮華經憂婆提舍》，並未帶給中國佛教有任何的衝擊，因爲羅什解釋的架構已在中國佛教內確立不搖。

此外，從第二節對序文的解釋中，我們可以明確地知道僧叡並沒有以玄學的觀念對佛教進行「格義」。玄學的詞彙爲當時所有使用中文的思想家共同所分享。格義作爲理解佛教義理的方法只存在第四世紀以般若爲理解對象的中國佛教圈內，第五世紀初受到僧肇的抨擊後，這個解釋的方法就在義學僧圈內衰落下去。這可從第六世紀的僧佑不明「格義」一詞之義可知。[131]有趣的是，發現「格義」在中國佛教發展第一階段意義的湯用彤，似乎也對「格義」方法採取一個曖昧的態度，他一方面承認「及至羅什時代，經義大

130 日本學者湯山明 Yuyama Akira 認爲，中亞佛教的經典中常混雜有註釋，這是中亞佛教的特色。參見氏著，〈從中亞地區對佛教典籍的接受情況來看羅什漢譯妙法蓮華經的特色〉，《世界宗教研究》，no.2, 1994, 55～63. Akira Yuyama,"The Six Perfections and the Bodhisattva in the Lotus Sutra, An Example of Philogical and Philosophical Question," *Sramana Vidya: Studies in Buddhism* (Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1987), 30～40。

131 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，238。

臺灣大學學術期刊資料庫

明，尤不須藉俗理相比擬。」[132] 一方面又承認中國佛教仍繼續使用「格義」，他以《提謂波利經》爲例。[133]中外學者對中國佛教的發展也多以「格義」來說之。[134]對這個擾人的問題，我認爲我們要區分佛教各種不同的面，正如Melford E. Spiro 所觀察到佛教至少可從宗教的行爲者和教育水平，分成三個面，Nibbanic Buddhism, Kammic Buddhism和Apotropaic Buddhism。[135]Nibbanic Buddhism 屬於佛教的菁英義學僧，企圖以一邏輯的說法，貫穿佛教各種教義，僧叡就是這類代表。至於其他兩類的佛教屬於和在家眾有關的佛教思想和行爲，佛教在這方面一直容納它所傳入地區當地文化認可的價值觀（以中觀哲學的術語來說，這是「世俗諦」）。這點或可以說是「格義」，但從佛教佈教的觀點來看，這是「方便」。在編輯《高僧傳》的慧皎就清楚知道這個分界，僧叡是編在「義解」中，而不是「興福」等類中。而影響中國佛教思想發展的是像僧叡這類義學僧。他們對佛教義理的解釋或許不和印度的僧侶相同，但是絕對知道內學（佛教義理）和外學（中國的哲理）之分。我們不能以印度佛教教義爲標準，來論斷在中國發展的佛教思想是「格義」（在中國佛教史上，這個字帶有貶抑的味道）的，或是「中國式」（這個詞帶有佛教被中國思想所污染的味道）的。在宗教義理的解釋上，如基督教，那有一「客觀」、「正宗」的解釋？[136]

（責任編輯：王俊中　　校對：朱開宇、孟淑慧、黃照明）

132 同上註，237。

133 Tang Yung-tung, "On Ko-yi" in *Radhakrishnan Festschrift: Comparative Studies in Philosophy in Honour of His Sixtieth Birthday* (London: Allen& Urwin, 1952), 276～86.

134 略舉下列兩件作品；林傳芳，〈格義佛教思想之史的開展〉，《魏晉南北朝佛教小史》（台北：大乘，1979），65～134。Whalen Lai, "Limits and Failure of Ko-I (Concept-Matching) Buddhism", *History of Religion*, 18, 1979, 238～255.

135 Melford E. Spiro, *Buddhism and Society* (New York: Harper & Row, 1970).

136 論文論證的一個重要文獻基礎是《大智度論》，此書的作者是否爲龍樹，或是鳩摩羅什，是國際佛學界的一個大題目。1993 年我在一個國際學術場合讀了一篇至今仍在修改的英文論文："Authorship of Dazhidulun"。（應該在一年內會定稿）我認爲此論基本上有一個梵文的底本，但是羅什在翻譯的過程中，不斷和僧叡討論譯文，後又經僧叡編纂，才成爲今天的容貌。它混雜著羅什的翻譯和講經。此論決不是羅什所作，當是羅什講經和譯經的紀錄。梵文原文是否爲龍樹所作也不是重點，重點是此論矯正了當時中國佛教受格義與一切有部影響，對般若思想所造成的誤解。

臺灣大學學術期刊資料庫

Treading a New Course: Coalescence of the *Saddharmapuṇḍarīka* and the *Prajñāparamitā* in Sengrui's "Preface to *the Small Version of Prajñāparamitā*"

Chou, Po-kan

Abstract

By deciphering Sengrui's "Preface to the *Small Version of Prajñāparamitā*," this paper presents a departure point where the Buddhist development in China differed from its counterpart in India. In the beginning of the fifth century, Chinese Buddhism was dominated by two modes of interpretation of the *Prajñāparamitā*: native concept-matching(geyi) and Indian Sarvāstivadā. Kumārajīva diverted the interpretation to the Madhyāmika philosophical discourse by introducing four Madhyāmika śāstras and retranslating many Mahāyāna sūtras (including *Saddharmapuṇḍarīka* and two versions of *Prajñāparamitā*). To antagonize concept-matching and Sarvāsitvādin Buddhist thoughts, while avoiding the nihilist aftermath of Madhyāmika, Kumārajīva brought up the doctrine of ekayāna and argued that it underlay in both the *Prajñāparamitā* and the *Saddharmapuṇḍarīka*. With the doctrine of ekayāna, Kumārajīva demonstrated the Buddha's wisdom and compassion as a unity represented in the *Prajñāparamitā* and the *Saddharmapuṇḍarīka* and asserted that the coalescence of these two scriptures was the full unfolding of Mahāyāna Buddhism. Such an argu-

臺灣大學學術期刊資料庫

ment, noted in Sengrui's Preface, was never seen in Indian Madhyāmika Buddhism, but it since became the foundation of the subsequent Buddhist development in China.

Keywords:*Saddharmapuṇḍarīka, Prajñāparamitā*, Kumārajīva, Sengrui, Madhyāmika, *Mahāprajñāparamitodeśa*, concept-matching, Sarvāstivāda

臺灣大學學術期刊資料庫