

鳩摩羅什門下由「空」到「有」的轉變 ——以僧叡為代表

涂 艷 秋*

摘 要

本文旨在探討第五世紀初長安僧團在佛教思想上的轉變，此處所謂的長安僧團乃是指鳩摩羅什來華後，幫忙他譯經以及聽經聞法的弟子而言。這些人在羅什來華之前，大都已有良好的佛學根柢，對於般若思想也有格義式的了解，後來因為羅什的介紹下而能正確的理解般若思想，但從格義到正確的了解，中國人事實上經過了一、二百年的等待，為何在羅什去世後的四、五年間立刻從中觀的空宗，走入「大乘有宗」¹的佛性世界，其中一個原因當然是因為《泥洹經》的傳入，但筆者認為這只是引起變化的表象，真正的原因當起自僧團內部，所以筆者試以羅什最重要的弟子之一——僧叡做為探討對象，希望能對此一現象提出一個說明。

為了要探究這個轉變的軌跡，筆者必須先行了解僧叡這位關鍵性的人物，釐清他與慧叡之間的關係，並確定 喻疑 一文的作者。其次，透過僧叡對《般若經》及《法華經》的態度，來理解中觀空宗及佛性有宗在他心中地位的轉變，此部分大抵可以分為三個階段來分析，在第一階段中僧叡是以「般若納法華」的，也就是援引《般若經》中的觀點來看待《法華經》中有關佛陀實體的部分。到了第二個階段，僧叡則視「般若與法華為各自獨立」的經典，最後一個階段是指僧叡接觸到《大般涅槃經》之

* 作者係國立臺北師範學院語文教育系副教授。

1 本文所謂的「大乘有宗」並非指一般的唯識宗而言，而是指有關佛性妙有一派認為有主體性實體的如來藏思想，由於此派學說與中觀派認為畢竟空寂，無有自性有顯著的實體性意味，故本文姑以「大乘有宗」一詞稱之。

後，此時的僧叡對《般若經》的態度只保存了它祛除虛妄的作用，但在虛妄盡除之後，他卻認為還存在著一個法身的實體。這三個階段可以視為僧叡漸次離開般若，而逐漸走向佛性有宗歷程，同時也可以作為早期中國佛教由「空」入「有」轉變的軌跡之一。

關鍵詞：僧叡、空、有、般若、法華

一、前言

(一) 研究目的

《般若經》在中國最早的翻譯作品，當屬漢代支婁迦讖所譯的《道行經》。此經又稱為《摩訶般若波羅蜜多經》，共 10 卷、30 品，由於第一品為道行品，所以簡稱為《道行經》。按僧佑《出三藏記集》所載「道行經後記」云：

光和二年（179）十月八日，河南洛陽孟元士口授，天竺菩薩竺朔佛時傳言者譯。
月支菩薩支讖時侍者南陽張少安、南海子碧，勸助者孫和、周提立，正光二年（255）
九月十五日洛陽城西菩薩寺中沙門佛大寫之。²

由此可知般若經的翻譯可能起自漢末至三國之時。自此之後，不斷的有人重新翻譯，也不斷引起人們的關注。魏晉南北朝時，中國人大抵藉著「格義」的方式來理解般若，由於「格義」是藉由中國原有的老莊詞語來比附佛經語彙，使得讀者易於理解，如「空」譯為「本無」，因此使得佛經中許多原創性的思想，和許多與老莊不同的義理都在這種「格義」的方式，輕易的被忽略了。但許多用心的人卻明白印度的思考模式與中國傳統的思考模式有別，他們也知道縱然老莊與般若之間可能有些相似之處可以互相比附，但彼此的差異卻不是這些比附所能取代的。例如釋道安就曾清楚的指出「先舊格義，於理多違」，³但在經書與傳譯者皆不足的情況下，「格義」事實上有它存在的必要，否則道安就不會容許慧遠在講經時仍然使用格義的方法。但到了西元

² 梁·僧佑，《出三藏記集》卷 7，《大正藏》第 55 冊（臺北：新文豐出版公司，1988），頁 47c。

³ 《高僧傳》卷 5 釋僧先，《大正藏》第 50 冊，頁 355a。

401年，由於鳩摩羅什帶來了大量的般若典籍，同時也正確的翻譯與講授出般若經典的原始意義，使中國佛教界從此擺脫「格義」的拘牽，得以直接而正確的理解般若經典。

此一貢獻絕非三言兩語所能盡述，按照常理來說，中國佛教界在經過了漫漫一、二百年如長夜般的摸索後，對羅什所帶來的正確義解當視之如珍寶，奉之如圭臬才對，然而究其事實卻不然，當西元417年法顯帶回了《大般泥洹經》之後，中國佛教界快速的興起一陣涅槃風，般若三論也就為其所湮沒了，此時距離羅什逝世不過四年而已，這個變化，其速度之快可謂迅雷不及掩耳。如果說《大般泥洹經》的傳入，是促使這變化發生的外來原因，那麼就處於般若空宗之下的中國人而言，又提供了何種足以接納涅槃思想的內在條件呢？當時的中國佛教界若是沒有提供足以接納涅槃思想的沃土時，何以能夠如此快速的接納一種與般若空宗完全不同的新思想呢？因此吾人懷疑就在般若空宗主導之下的氛圍中，那個變化的潛在原因已經在蘊釀、在成長了。然而從401到417年間，這種變化的軌跡究竟如何？長期以來，很少有人從事此方面的研究，所以筆者企圖以空宗的代表——關河僧團來做為觀察對象，因為希望藉此可以明白由「空」到「有」的轉變之跡。

（二）研究方法

筆者在羅什所領導的僧團中選擇僧叡作為代表，是因為關河弟子舊有「四聖」、「八俊」、「十哲」之秀，其中「八俊」、「十哲」都是以「四聖」為主，再增加其它人數所產生的稱謂，因此若說四聖是羅什弟子的主要中堅人物實不為過。而所謂的「四聖」是指僧叡、僧肇、道融、道生四個人。其中僧肇的學說以發揚羅什所傳的般若空宗為主，有《肇論》傳世，其思想偏向闡釋般若空宗的一面，較無法確切的由《肇論》中觀察出由「空」到「有」的轉變。道生則因「頓悟說」與「一闡提具有佛性說」而揚名立萬，但其學說又多偏向對「有宗」常住佛性的闡釋，若想要以此作為觀察羅什門下由「空」到「有」間轉變的軌跡較不清晰；至於道融，由於現今所存的資料太少，所以無法從中釐出任何的軌跡，來描述他面對「般若空宗」與「大乘有宗」同時並存時的因應之道；只有僧叡，他每每在鳩摩羅什譯出新的經典後，隨即為之作序，不論羅什所翻譯的經典是般若空宗之屬，還是「大乘有

宗」之類的經典都可以看到僧叡為之所做的序文，因此連續觀察僧叡的序文，即可以勾勒出他在面對般若空宗與佛性有宗時所作的轉變，這就是為什麼筆者選定僧叡作為代表的原因。

其次由時代來看，由於僧叡曾親炙於彌天釋道安，接著又師事鳩摩羅什，所以就般若思想而言，他是得以中觀般若的方式來檢視道安時代的般若學說的。到了羅什入滅後，他又曾親見法顯所攜入的《大般泥洹經》，這本與空宗持論完全相反的經典，這個震撼使他必須重新審視般若是不是佛經中唯一的了義經，而大半生以來所接觸到的佛教經典，包含《阿含經》、《法華》等，難道真的都可以以般若空宗的思考路數來理解嗎？換句話說，僧叡必須重新建構他的認知理路。而他個人認知理路的重塑，不但代表著羅什門下的改變，其實也代表著中國人在接納般若空宗之後，初初面對「大乘有宗」時所受到的衝擊與由之所產生的調適。本文即期望能由對僧叡的檢討，明白兩晉的中國人在短短二十年間，面對「般若空宗」與「大乘有宗」這兩種完全不同的思想時所採取的因應之方。

由於代表僧叡理解《阿含》、《般若》、《法華》、《涅槃》的作品 喻疑，在作者方面一直存在著許多的爭論，有人認為作者是僧叡，有人則以為是慧叡，從而產生慧叡是不是僧叡的檢討，近代的日本學者境野黃洋與布施浩岳都以為僧叡與慧叡是分別的兩個人；而伊藤義賢則主張僧叡與慧叡是同一人，橫超慧日在檢討境野黃洋、布施浩岳與伊藤義賢諸公之說後，最後判定僧叡即是慧叡。橫超的這個說法，後來為李察羅賓遜，⁴ 鎌田茂雄⁵ 等所採用，我國的劉貴傑也直接引用其說法。⁶ 然而橫超的結論真的是顛撲不破的真理嗎？試圖去重新檢視這個說法的可行性，也期望由此說明來理解前輩研究早期中國佛教的艱辛。當 喻疑 一文的疑慮澄清之後，才能針對僧叡所作的前後經序，檢討其中思想的轉變。在檢討思想轉變的過程中，筆者擬以般若思想為主軸，藉著般若思想在經序中地位的轉變，來說明僧叡接觸到大乘佛性有宗經典後，所做的因應之道。

⁴ Richard H. Robinson, *Early Madhyamika In India And China* (Madison, Milwaukee, and London : The University of Wisconsin Press, 1967).

⁵ 鎌田茂雄著，關世謙譯，《中國佛教通史（二）》（高雄：佛光出版社，1987），頁 304-305。

⁶ 劉貴傑，僧叡思想研究，《中華佛學學報》，3（1990.4），頁 237-260。

二、 喻疑 作者的檢討

由於僧佑在 喻疑 篇前的小序裡，說明此文是慧叡的作品。所謂：

昔慧叡法師久嘆愚迷，製此 喻疑 防於今日，故存之錄末，雖於錄非類，顯證同矣。⁷

但又在 喻疑 第六下面題上「長安叡法師」五字，似乎所謂的「長安叡法師」就是指慧叡，但是筆者試由僧佑的寫作慣例，與經序和 喻疑 的內文比較，似乎又得不到如此的結論。

(一) 題名的檢討

筆者首先對僧佑的行文習慣加以檢討，藉以明白他本文下題名所謂的「長安叡法師」，究竟是不是慧叡。當筆者詳細將《出三藏記集》有關「長安叡法師」、僧叡、慧叡的目次與本文下的署名相對照，可得出下表：

篇名	目次	本文下題名
1 小品經序第二	長安叡法師	長安釋僧叡
2 小品經序第四	長安叡法師	釋僧叡作
3 法華經後序第九	長安叡法師	僧叡法師
4 思益經序第十一	長安叡法師	釋僧叡法師
5 毘摩羅詰堤經義疏序十四	長安叡法師	僧叡法師
6 自在王經後序第十五	長安叡法師	僧叡法師 ⁸
7 關中出禪經序第十三	叡法師作	僧叡法師 ⁹
8 大智釋論序第十九	叡法師作	釋僧叡 ¹⁰
9 中論序第一	長安僧叡	釋僧叡
10 十二門論序第四	長安僧叡	僧叡法師 ¹¹

7 《出三藏記集》卷 5，《大正藏》第 55 冊，頁 40a-40b。

8 以上為《出三藏記集》卷 8 之目次與文下題名。

9 此為《出三藏記集》卷 9 之目次與文下題名。

10 此為《出三藏記集》卷 10 之目次與文下題名。

11 9、10 乃是《出三藏記集》卷 11 之目次及文下題名。

由上表看來，不論是長安叡法師、釋僧叡、僧叡法師、叡法師等，都是僧佑對僧叡的稱呼，吾人詳細檢視《出三藏記集》，發現其中唯一被稱為長安叡法師的人，不是慧叡而是僧叡。這個結果與 喻疑 篇的記載是不符的，因此必須再檢視僧佑這種以地名冠在人名之前的使用法，筆者發現這種使用法在《出三藏記集》中出現的機率並不多，除了「長安叡法師」之外，還有「涼州朗法師」¹²、「荊州隱士劉虬作」¹³、「江陵玄暢作」¹⁴等三個例子。其中，《大涅槃經序》特別標明是「荊州隱士劉虬作」，其目的可能是為了突出劉虬的隱士身分，以說明他並非出家眾。至於「涼州朗法師」之所以特別標明地域，乃是因為朗法師的稱號不只限於涼州的釋道朗。案《高僧傳》卷 5 有：

「(苻)堅後沙汰僧眾，乃詔曰：「朗法師戒德冰霜，學徒清秀，崑崙一山不在搜例。」¹⁵

此處所謂的「朗法師」是指苻堅時代的僧朗，僧朗的高風亮節不只為他贏得「朗法師」的稱謂，甚至連他所住的金輿谷也被稱為「朗公谷」。除了這位「朗法師」之外，涼州的道朗與泰山的僧朗也被稱為「朗法師」，於是僧佑特別將地域標出以示區別。另外，當時還有位攝山高麗「朗大師」的僧朗，也被稱為「朗法師」。為了要清楚的標示這麼多個「朗法師」，最好的方法就是加上地域來加以區分了。至於 訶梨跋摩傳序 的作者玄暢，僧佑特別指出是「荊州暢公製傳，頗徵事蹟」，文下特別題名為「江陵玄暢」。是因為玄暢原為北方人（河西金城），在涼州出家，當魏太武帝抑佛尊道殘害佛門時，南下潛遁，後止於荊州長沙寺。僧佑特別標明荊州玄暢，或許是因為玄暢能大揚佛法之地是在南而非在北。

由此看來，僧佑特別標明「長安叡法師」，想必有其深意。若不是認為僧叡的活動地點或事業重點是在長安，即是為了要與另一個「叡法師」做區別。或者兩者皆具也說不定。關於第二點，《高僧傳》卷 7¹⁶載有同一時代冀州存在著的另一位叡法師——慧叡，為了區別兩位「叡法師」，以僧佑的行文習慣而言，他是會將地名冠於人名之上的，但以《出三藏記集》而言，所謂

12 《出三藏記集》卷 8 大涅槃經序第十六，《大正藏》第 55 冊，頁 52 b。

13 《出三藏記集》卷 9 無量易經序，《大正藏》第 55 冊，頁 68a。

14 《出三藏記集》卷 11 訶離跋摩傳序第八，《大正藏》第 55 冊，頁 76c。

15 梁·慧皎，《高僧傳》卷 5，《大正藏》第 50 冊，頁 354b。

16 《高僧傳》卷 7，《大正藏》第 50 冊，頁 367a。

的「長安叡法師」指的是僧叡。那麼僧佑在《喻疑》篇名下特別標明「長安叡法師」，顯然他認為此文的作者是僧叡。

（二）經序與《喻疑》的比較

雖然僧佑在文下題名寫的是「長安叡法師」，但在文前的小序中卻說明《喻疑》的作者是慧叡，這又是為什麼呢？

案《出三藏記集》沒有僧叡及慧叡的傳記，而時代稍晚的梁僧慧皎所作的《高僧傳》，則分立《僧叡傳》及《慧叡傳》，這是最接近此二人的傳記資料，也是現存最早的資料。在慧皎的《高僧傳》中，說明慧叡的著作為「十四音訓敘」，¹⁷ 僧叡的著作則為

著大智論、十二門論、中論等諸序，并著大小品、法華、維摩、思益、自在王、禪經等序，皆傳於世。¹⁸

二者都沒有曾作《喻疑》的紀錄。橫超慧日曾經比較過《喻疑》的筆法與僧叡經序的筆法，認為二者的基調是一致的，經詳細的比較僧叡的經序與《喻疑》之行文，可得到以下數種相關面相：

1. 同稱道安為亡師

僧叡在其所著的《小品經序》中云：

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，為足喻也。¹⁹

其中所謂的五失、三不易曾是僧叡執筆之際引以為誡的師訓。而所謂的五失、三不易是指什麼呢？按《摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序》中釋道安曾云：

譯胡為秦有五失本也。一者胡語盡倒而使從秦。一失本也。二者胡經尚質，秦人好文，傳可眾心，非文不合。斯二失本也。三者胡經委悉，至於嘆詠，丁寧反覆。或三或四。不嫌其煩。而今裁斥。三失本也。四者胡有義記，正似亂辭。尋說向語，文無以異，或千五百刈而不存。四失本也。五者事已全成將更傍及，反騰前辭已乃後說而悉除。此五失本也。然般若經，三達之心覆面所演，聖必因時，時俗有易，而刪雅古以適今時，一不易也。愚智天隔，聖人叵階，乃欲以千歲之上微言。傳使合百王之下末俗。二不易也。阿難出經去佛未久，尊大迦葉令五百六通迭察迭書。今離千年而以近意量截，彼阿羅漢乃兢兢若此，此生死人而平平若此，豈將不知法

17 《高僧傳》卷 7，《大正藏》第 50 冊，頁 36b。

18 《高僧傳》卷 6，《大正藏》第 50 冊，頁 364b。

19 《出三藏記集》卷 8，《大正藏》第 55 冊，頁 53a-53b。

者勇乎。斯三不易也。涉茲五失經三不易。譯胡為秦，詎可不慎乎。²⁰

由此可知五失本、三不易本是釋道安在翻譯佛經時所常遇的困難，以及因之所引起的戒懼。那麼 大品經序 中僧叡所謂的「亡師」當是指道安了。同文中僧叡還說道：「亡師安和上，鑿荒塗以開轍，標玄指於性空。」²¹ 這位主張性空的安和上也當是指「道安」才對。

另一方面， 喻疑 的作者則認為他的「亡師」是利用了「附文求旨」的方法來理解經文，且能因此而掌握經文的原義。然而究竟什麼是「附文求旨」呢？按僧佑《出三藏記集》道安傳 中云：

初經出已久，而舊譯時謬，致使深義隱沒未通，每至講說，唯敘大意，轉讀而已，安窮覽經典，鉤深致遠，其所注般若、道行、蜜跡、安般諸經，並尋文比句，為起盡之義，及析疑、甄解，凡二十二卷。序致淵富，妙盡玄旨，條貫既敘，文理會通，經義克明，自安始也。²²

僧佑認為佛經能夠條理清晰，文理通暢，且深義大明，是從道安開始。但道安用了什麼方法使向來「深義隱沒」的佛理能夠重見光明？大抵是在各種譯本中「尋文比句」之後，再為他所做的析疑與甄解。所謂的「尋文比句」是利用不同的經本相互比較，從中來求取名相意義與全經旨趣的方法。這種方法的使用，比對的經本愈多，所得的正確性也就愈高，下的工夫愈深，所掘發的旨趣也就愈清晰。這種的「尋文比句」的功夫，其實即是 喻疑 中所說的「附文求旨」。現存「附文求旨」最有名的例子，即是道安的合文比對「放光般若」與「光讚般若」一事。由此看來， 喻疑 中所稱的「亡師」也是指道安了。

2. 以「究摩羅法師」稱鳩摩羅什

僧叡在經序中對鳩摩羅什往往是以「究摩羅法師」，這個個別且特殊的方式來稱呼，吾人試將經序中關於鳩摩羅什的稱謂羅列如下：

大品經序：「究摩羅什法師，慧心夙悟，超拔特詣。」²³

關中出禪經序：「究摩羅法師以辛丑之年十二月二十日，自姑臧至常安。」²⁴

²⁰ 《出三藏記集》卷 8，《大正藏》第 55 冊，頁 52b-52c。

²¹ 《出三藏記集》卷 8，《大正藏》第 55 冊，頁 53a。

²² 《出三藏記集》卷 15，《大正藏》第 55 冊，頁 108a。

²³ 《出三藏記集》卷 8，《大正藏》第 55 冊，頁 53a。

²⁴ 《出三藏記集》卷 9，《大正藏》第 55 冊，頁 65a。

小品經序：「會聞究摩羅法師，神授其文，真本猶存。」²⁵

法華經後序：「既遇究摩羅法師，為之傳寫，指其大歸。」²⁶

思益經序：「幸遇究摩羅什法師於關右，既得更譯梵音，正文言於竹帛。」²⁷

毘摩羅詰堤經義疏序：「既蒙究摩羅法師正玄文，摘幽指，始悟前譯之傷本，謬文之乖趣耳。」²⁸

由此可知僧叡大抵上是以「究摩羅法師」來稱呼鳩摩羅什的，這個稱呼法在當時是比較特別的，因為與僧叡同時的人大部分是以「童壽」或「鳩摩羅什」來稱呼他的。例如慧遠稱羅什為鳩摩羅什²⁹或直接稱之為童壽³⁰，時代相距不遠的僧佑在作《出三藏記集》時，也稱羅什為鳩摩羅什。³¹稱羅什為鳩摩羅什的，除了慧遠、僧佑之外，還包括羅什門下的兩名學生，僧肇及慧觀。僧肇的《百論序》云：

有天竺沙門鳩摩羅什器量淵弘，俊神超邁。³²

慧觀的《法華宗要序》云：

有外國法師鳩摩羅什，超爽俊邁，奇悟天拔。³³

可見當時對羅什法師的稱呼以「鳩摩羅什」為常態，而《喻疑》的作者提及羅什時，卻不是以這個常態說法來稱呼他，《喻疑》云：

究摩羅法師自龜茲持律三藏集自寶，禪師徒眾尋求亦並集關中，洋洋十數年中，當是大法後興之盛也。³⁴

《喻疑》的作者也以「究摩羅法師」這個較個別化的稱呼來指稱羅什，行文的習慣上類似於僧叡。

3. 以道安之學為「實」

僧叡在《毗摩羅詰堤經義疏序》中曾云：

25 《出三藏記集》卷 8，《大正藏》第 55 冊，頁 55a。

26 《出三藏記集》卷 8，《大正藏》第 55 冊，頁 57c。

27 《出三藏記集》卷 8，《大正藏》第 55 冊，頁 58a。

28 《出三藏記集》卷 8，《大正藏》第 55 冊，頁 58b。

29 東晉·慧遠問、羅什答，《鳩摩羅什法師大義》，《大正藏》第 45 冊，頁 122b。

30 東晉·慧遠，《大智論抄序》，《出三藏記集》卷 10，《大正藏》第 55 冊，頁 76a。

31 《出三藏記集》卷 14 鳩摩羅什傳第一，《大正藏》第 55 冊，頁 100a。

32 《出三藏記集》卷 11，《大正藏》第 55 冊，頁 77b。

33 《出三藏記集》卷 8，《大正藏》第 55 冊，頁 57b。

34 《出三藏記集》卷 5，《大正藏》第 55 冊，頁 41b。

自慧風東扇，法言流詠已來，雖曰講肆，格義遷而乖本，六家偏而不即性空之宗，以今驗之，最得其實。³⁵

毗摩羅詰提經義疏序 中僧叡所說的性空之宗指的是道安一派的學說，僧叡認為以今驗之，最得其實，也就是以鳩摩羅什所傳進來的般若空宗理論來衡量，道安的性空之說仍然是標準的；而 喻疑 的作者也說：「附文求者，義不遠宗，言不乖實，起於亡師。」³⁶ 喻疑 的作者雖然沒有說明道安的理论宗旨為何，但卻也覺得道安雖然處於格義的環境之下，然而於他採用了附文求旨、甄解析疑等方法來理解佛經，竟然也達到了「義不遠宗，言不乖實」的結果。換句話說以他的標準看來，道安所理解的般若正是正確的。這樣的論斷，與僧叡在 毗摩羅詰提經義疏序 中的見解若合符契。

由 喻疑 與僧叡經序之間有著太多的相同點，因此筆者以為 喻疑 的作者當是僧叡才是。

三、僧叡與慧叡是否為同一人

由上所論 喻疑 當為僧叡所作，但僧叡和慧叡之間的關係又是如何？根據慧皎的《高僧傳》看來，他認為這是分別不同的兩個人，所以分別為他們立傳，其中記載僧叡為魏長樂郡人，卒年為 67。而慧叡為冀州人，卒年 85。近代日本學者橫超慧日為了解決 喻疑 作者的問題，提出僧叡即是慧叡的主張，此想法是因為羈絆於僧佑在 喻疑 篇前的小序與題目下題名不同的記載，而做出的因應之方。但這個做法真的能一舉解決所有複雜的糾葛嗎？觀諸高僧傳，除了上述所說的分別之外，還記載著僧叡曾為羅什得力的助手，而慧叡則有著一段被劫而牧羊的艱辛歷程。二人的生平大要可謂南轅北轍，但橫超慧日硬將兩傳合為一傳，這一個方法除了使 喻疑 一文名正言順的成為僧叡的作品外，卻因此節外的衍生出許多問題，此下分就幾個方向來討論這個合傳方法的可行性如何。

³⁵ 《出三藏記集》卷 8，《大正藏》第 55 冊，頁 58c。

³⁶ 《出三藏記集》卷 5，《大正藏》第 55 冊，頁 41b。

(一) 卒年的討論

《高僧傳》中記載僧叡歿於六十七歲時，橫超慧日則以為此處所記載的六十七歲並非僧叡真正的卒年，而是他逃離長安的年齡。到了江南之後的僧叡則改名為慧叡，卒年是八十五。若真如橫超所言，那麼慧皎在寫僧叡傳時對於他南下逃亡的事實應當詳加記載，如玄暢傳，或因無法確切的交代而採取語帶模糊、一筆帶過的方法來處理。但慧皎不但沒有記載他南下逃亡的事件，而且確切的記載了他的卒年與將入滅時的種種行止：

後自知命盡，忽集僧告別，乃謂眾曰：「平生誓願，願生西方」，於是入房洗浴，燒香禮拜，還床向西方，合掌而卒。是日，同寺咸見五色香煙從叡房出。³⁷

顯然僧叡的去世並不是毫無人知，也不是尋常方式。姑且不論這些異象是否存在，然而他在命終之時，曾經召集僧眾，相告誓願，然後還入房洗浴，燒香禮拜，還床向西方，合掌而卒。這些清晰的描繪，若不是確有其事，如何可以胡謔？假如說僧叡真的在長安陷落時南向逃亡，而慧皎又不知他南下而逃，無法記錄，那當屬於「不知所終」之類，既然不知所終則傳記中就不應當有卒年、卒事的記載。對於這類「不知所終」的僧侶，慧皎通常是採取實事錄的方法加以敘述，例如：

僧伽跋摩：「元嘉十九年，隨西域賈人舶還外國，不詳其終。」³⁸

佛馱什：「以宋景平元年（423年）七月，屆於揚州，先沙門法顯於師子國得彌沙塞律梵本，未被翻譯。而法顯遷化，宗邑諸僧聞什既善此學於是請會出焉。至明年四月方竟，什後不知所終。」³⁹

浮陀跋摩：「有頃，魏虜託跋壽西伐姑臧，涼土崩亂，經書什物皆被焚蕩。跋摩避亂西反，不知所終。」⁴⁰

由此看來，如果僧叡在67歲時未亡而南逃，以僧佑《高僧傳》處理「不知所終」的方式上，當不可能如此清楚記載卒歿的各種事項。

(二) 入長安時間的討論

僧叡與慧叡都曾在長安從羅什受教，如果僧叡即是慧叡的話，二者到長

37 《高僧傳》卷6，《大正藏》第50冊，頁58c。

38 《高僧傳》卷3，《大正藏》第50冊，頁342c。

39 《高僧傳》卷3，《大正藏》第50冊，頁339a。

40 《高僧傳》卷3，《大正藏》第50冊，頁339a。

安的時間應當相同，但筆者從《關中受禪經序》看來，早在西元 401 年僧叡就已身在長安了，《關中受禪經序》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。

想來僧叡當在 401 年 12 月以前就在長安了，如此方能在羅什一進長安後，立即跟隨羅什受教。而慧叡的入長安，根據《出三藏記集》卷 15 道生法師傳的記載則是：

隆安中移入廬山精舍，幽棲七年以求其志。常以為入道支要會解為本，故鑽仰群經，斟酌雜論，萬里隨法，不憚嶮遠。遂與始興慧叡，東安慧嚴，道場慧觀同往長安，從羅什受學。⁴¹

依此記載看來，慧叡的北上與道生、慧嚴、慧觀等同行的。但道生的北上是在 403 年之後的事，因此若是從進入長安的時間上來看，僧叡與慧叡應當不是同一人。由於橫超慧日主張僧叡與慧叡是同一人，因此對這段記載他採取了迂迴的解釋，認為此四人並非同行，而是分別前往，導致僧佑的這個說法本身在橫超看來是不夠嚴謹的。但是現存的任何資料都不可能推翻僧佑的這個說法。橫超的說法是預先設定慧叡即是僧叡，再根據僧叡在 401 年即在長安從羅什受教，道生的北上則是 403 年之後的事，而推論出慧叡、慧嚴、慧觀、道生是在不同時間前往長安的結論，從而判斷出僧佑的此段紀錄是不嚴謹的。但是這種事先預設立場下倒果為因的推論，恐怕才是不夠嚴謹的。相反的，依照中國人的語法中「某甲與某乙同往某地」的句型，的確是指某甲與某乙同時前往某地，而不可能在分別前往下用此一句型。僧佑的記載想必有他的根據。

（三）傳記的比較

僧佑所著的《出三藏記集》沒有僧叡與慧叡傳，慧皎《高僧傳》中的記載，二者之間除了籍貫、卒年的不同之外，最大的不同在於慧叡是個行旅四方，足遍南天竺的僧侶，而僧叡是個博通經論，長於機難辯論的人，也就是說僧叡是個頗具魏晉清談中機鋒流暢、語致清玄的長才，二者的經歷與特長都有相當大的分別。

⁴¹ 梁·僧佑，《出三藏記集》卷 15，《大正藏》第 55 冊，頁 110c。

但是僧佑所寫的《鳩摩羅什傳》與慧皎的《鳩摩羅什傳》，卻對同樣是「常隨羅什傳寫」一事與「論析西方辭體」之事有著完全不同的歸屬，僧佑認為那位與鳩摩羅什商討的是慧叡，慧皎則認為是僧叡。《出三藏記集》卷 14，《鳩摩羅什傳》云：

初沙門慧叡，才識高明，常隨什傳寫。什每為叡論西方辭體，商略同異，云⁴²

《高僧傳》卷 2 的《鳩摩羅什傳》則云：

初沙門僧叡，才識高明，常隨什傳寫。什每為叡論西方辭體，商略同異。⁴³

細觀《出三藏記集》與《高僧傳》這兩段文字，除了慧皎有意將慧叡修正為僧叡外，這兩人的文字如出一轍。如果參之史實，吾人可以明白慧皎的修正應當是正確的。首先就「常隨羅什傳寫」的層面來考慮，《高僧傳》僧肇傳云：

姚興命肇與僧叡等入逍遙園，助詳定經論。⁴⁴

又《高僧傳》僧叡傳云：

什所翻經，叡並參正。⁴⁵

由此可知，跟隨羅什翻譯經典，並隨時商略異同的是僧叡而非慧叡。而由流傳後世的經序看來，隨侍羅什左右，且為他所翻譯的經典寫序的人的也是僧叡而非慧叡。其次就「論西方辭體、商略同異」的層面來看，《僧叡傳》云：

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：「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：「時然，其領域標出皆此類也。」⁴⁶

由這段對話可知羅什的為難不是在於梵漢的相譯，而是如何使漢文流利華美。因此他的「商略同異」主旨也在於此，而不是純粹翻譯的問題。另一位慧叡由於曾至南天竺，所以音譯詰訓、殊方異義無不通曉。他曾因謝靈運的

42 《出三藏記集》卷 14，《大正藏》第 55 冊，頁 101c。

43 《高僧傳》卷 2，《大正藏》第 50 冊，頁 332b。

44 《高僧傳》卷 6，《大正藏》第 50 冊，頁 365a。

45 《高僧傳》卷 6，《大正藏》第 50 冊，頁 364b。

46 《高僧傳》卷 6，《大正藏》第 50 冊，頁 364b。

關係作了「十四音訓敘」，條例梵漢，昭然可了。⁴⁷ 在音譯詰訓、殊方異義上面需要商量斟酌的是不懂梵文的謝靈運，對於羅什而言，則不須為他條例梵漢，而是需要幫助他如何使譯文更為流利通順與文質彬彬了。

因此不論從經序、傳記或才能上的考慮看來，《出三藏記集》將羅什商略的對象做慧叡都是錯誤的，而慧皎這一蓄意的修正恐怕也是多方面考慮之下的結果。也因此《高僧傳》將慧叡與僧叡列為不同的傳記，想來必有一定的原因。何況時代愈接近，史料的正確度愈高，豈有時代相距不遠的慧皎所不清楚的，到了宋代志磐寫佛祖統記時反而清楚的道理。志磐將慧叡視為僧叡當是後世傳寫之誤。

另外，慧皎《高僧傳》的 釋慧義傳 中又提及另一位祇園寺的僧叡，案 釋慧義傳 云：

及泰義 義迺移止烏衣，與慧叡同住。宋元嘉二十一年終於烏衣寺，春秋七十三年矣 後祇洹寺又有釋僧叡，善三論，為宋文所重。⁴⁸

這位祇園寺的僧叡與長安僧叡、或慧叡間的關係為何呢？以下分為數點討論：

1. 設長安僧叡即慧叡時

若依橫超慧日之說以僧叡為慧叡，視二者為同一人，在長安時稱為僧叡，到了南方改稱慧叡，則當慧義移止烏衣寺時，所遇到的當是已改稱為慧叡之後的僧叡，既是如此，當時就不當再有一個僧叡的出現；假如說，此一僧叡是在慧叡過世之後才出現的，那麼就更不可能與慧叡是同一人了。

2. 設長安僧叡非慧叡

如果長安僧叡並不是慧叡的話，雖然可能產生記載慧叡的事件後，再出現僧叡的記載，但由於僧叡傳中曾云：「至年二十四遊歷名邦、處處講說。」⁴⁹ 通常吾人依此設定僧叡在二十四歲之後得遇釋道安，遇釋道安的年歲，最早不超過二十四，假如此年恰好是釋道安在世的最後一年，也就是西元 385 年，那麼到西元 401 年鳩摩羅什入長安時，僧叡至少已經四十歲了，等到元嘉 5 年（428）釋慧義離開祇園寺時，僧叡應該是六十七歲，也就是他逝世的

⁴⁷ 《高僧傳》卷 7，《大正藏》第 50 冊，頁 367b。

⁴⁸ 《高僧傳》卷 7，《大正藏》第 50 冊，頁 368c-369a。

⁴⁹ 《高僧傳》卷 6，《大正藏》第 50 冊，頁 364a。

那一年，那麼在慧義離開祇園寺之後（元嘉 5 年之後），才到祇園寺的僧叡，也就不是長安的僧叡了。

祇園寺僧叡的出現，說明了南方也曾經出現過一位僧叡，這位僧叡不是長安的僧叡也不是南方的慧叡，或許正為這個緣故，所以僧佑的《出三藏記集》會在僧叡之作下，特別標明「長安叡法師」，以區別於這位祇園寺的僧叡。

由 喻疑 的用語、內涵來看，此篇作品的作者當是僧叡，但這並不代表僧叡與慧叡為同一個人。相反的，由傳記資料的分析看來，恐怕也很難支持橫超慧日的觀點，因此筆者暫時保守的視僧叡與慧叡是分別不同的兩人：僧叡是活躍於北方的人，他年輕時曾當過道安的學生，年過不惑時又隨羅什受教，若以春秋來看，當在羅什過世後的十年間逝世；而慧叡則是南方的僧侶，曾與道生、慧嚴共同北上長安，受教於羅什，後返回南方。至於 喻疑 篇前的小序與目次題名的不同，吾人毋寧認為那是僧佑的筆誤所至，以避免過多的糾葛。

四、僧叡的般若思想

魏晉時期關中僧侶的思想，隨著不同類型經典的譯出不斷的轉變著。這個改變的歷程可以僧叡為代表，因為僧叡每每在羅什譯出新經之後，隨即寫出經序加以介紹，因此可以由前後的經序中，清楚的看出僧叡思想的轉變，除此之外當《泥洹經》傳入之後他也寫了 喻疑 一文，重新檢討般若思想下的佛性與真我，這個轉變正如當時大勢所趨一般，是從般若空宗走向「佛性有宗」的方向，因此吾人可以從僧叡思想的改變，明白當時中國僧人由「空」入「有」轉變的軌跡。以下分就數端來說明僧叡的般若思想。

（一）非心非待說般若

後秦弘始 6 年（404）4 月 26 日羅什翻譯出 大品般若經 後，僧叡隨即為之作 大品經序 ，在此文中他曾讚嘆道：

摩訶般若波羅蜜者出八地之由路，登十階之龍津也。⁵⁰

50 後秦·僧叡， 大品經序 ，《出三藏記集》卷 8，《大正藏》第 55 冊，頁 52c。

此乃是將般若視為吾人成為十住菩薩的不二法門。這個方法他用大、慧、度三個層面來做解釋；所謂：

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。斯三名者，雖義涉有流而詣得非心，跡寄有用而功實非待。⁵¹

此時僧叡首先視般若為一種可以收納有無、照本息末，而又可以度人於彼岸的方法。但是這個方法的本身卻不可以視之為實有，而執著不放，因為般若本身是「非心非待」的。所謂「非心非待」是說它雖然在兼納有無、照本息末、度人於彼岸時，呈現出有跡可尋的樣態，但這個「有」並非是實有的有，那只是菩薩所行的「幻有」而已，因為菩薩即使運作著八萬四千法門，但當他在運行時卻是不執不著，所以是「非心非待」的，能夠「非心非待」那是因為萬物皆無自性，包含工作者、工作所運用的方法與工作的結果均是如此。由此可知此一階段僧叡對般若的理解，主要側重在消解執著，不落有無的方面。正是因為他確實能夠掌握鳩摩羅什所傳的中觀學的精髓。

（二）無明非明說般若

然而我們如何才能真正的消解執著、真正的不落有無？首先必須明白有無的區別與執著究竟起自何處？只有對症下藥，才可能真正藥到病除，僧叡認為「心」正是決定吾人超拔與沉淪的關鍵，中論序云：

夫滯惑生於倒見，三界以之而淪溺，偏悟起於厭智，耿介以之而致乖。⁵²

關中出禪經序云：

夫馳心縱想，則情愈滯而惑愈深；繫意念明，則澄鑒朗照，而造極彌密。心如水火，擁之聚之，則其用彌全；決之散之，則其勢彌薄。故論云：「質微則勢重，質重則勢微。」如地質重故勢不如水，水性重故力不如火，火不如風，風不如心。心無形，故力無上，神通變化，八不思議，心之力也。⁵³

僧叡認為吾人的沉淪三界，周流火宅，是心「決之散之，奔流無度」所造成的結果，所謂的「決之散之」是指心毫無節度的縱情恣欲及馳心縱想，這是造成吾人倒見橫生，情執深重的主因。因此他刻意的對「心」採取「擁之聚

⁵¹ 同上註，頁 53a。

⁵² 《出三藏記集》卷 9，《大正藏》第 55 冊，頁 76c。

⁵³ 後秦·僧叡，關中出禪經序，《出三藏記集》卷 9，《大正藏》第 55 冊，頁 65b。

之」的訓練工夫，以期能超拔三界。所謂的「擁之聚之」，其實就是「繫意念明」的禪定功課，它的目的在使奔馳散亂的心能趨於一致、或定於一處，從而使滯重不明的心，因此能擺脫昏亂顛倒，而漸次趨於清明澄澈。這個清明澄澈的心是吾人能脫離煩惱的基礎，也是般若能否產生的原因，因此僧叡接著說：「心力既全，乃能轉昏入明。」⁵⁴ 此處僧叡清楚的說明人心經由禪定的工夫，可以由亂而趨定，由昏而入明，但由此所產生的「明」，並不就是所謂的「般若」，僧叡十分確定地說這個「明」充其量只是般若的先決條件，但決不是般若本身，因為般若的本身是「無明之明」，是超越「明」之後的狀況，這個「無明之明」是沒有一個「明」之境可以確定，也沒有一個「明」之境可以確實指陳的，所謂：「明雖愈於不明，而明未全也，明全在乎忘照，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。」⁵⁵ 詳而言之，在吾人祛除心執、心馳等蔽病後，心力就能夠能到達不散、不馳的狀態；這個不散不馳的狀況，即是僧叡所謂的「明」。「明」雖然已是清明澄澈，了然事物的境界，可是這個境界還不是所謂的「般若」，「般若」是在這個境界之後，再對此一境界進行「忘照」的工夫，所謂的「忘照」也就是不再執著這個清明的境界，連所有的澄澈清明也一併剝除淨盡的工夫，使「明而無明」、「無明非明」，經過這番「忘照」的工夫之後，心中所呈現的無所執著、朗朗如現的境界即是所謂的「般若」。

（三）假號照真說般若

僧叡的般若觀中有一大特色即是「假號照其真，應行顯其明」⁵⁶ 這種直接由「假號」的本身來透顯事物的實相，事實上即是《般若經》中所強調的「不壞假名而說諸法實相」的概念。「假號」是指名言概念，換句話說是指事物的自性而言。「自性」乃是思維建構之下的產物，並不是事物的本身，他只是事物的代號，自性所具有的恒定狀態，其實只是思維所賦予的，並不是事物本身的實相，事相的本身當是非有非無的，因此自性也不可稱為事物從本以來就已具有的內涵，因為那只是吾人思維之所建構出的假象，這個假象

⁵⁴ 同上註。

⁵⁵ 同註 53。

⁵⁶ 後秦·僧叡，大品經序，〈《出三藏記集》卷 8，〈《大正藏》第 55 冊，頁 53a。〉

附屬於人類的思維，一但離開了人類的思維概念系統後，事物立刻回復到它原來的相貌。「非有非無」。所謂的「非有非無」則是說從條件聚合成物的方面而言，事物是「有」的，但事物的本身卻只是這些條件相互依存產生的暫時相貌，它的本身沒有恒定的自性可言，則又是「無」，所以說事物的本身是「非有非無」的。

僧叡所謂的「假號」，就是鳩摩羅什所謂的「假名」。「假名」在鳩摩羅什看來是非實有的，所謂：「凡和合之法則有假名，但無實耳。」⁵⁷

這個說法主要的立論點在於：主張在般若的觀照之下，主體者是經由「假號」即可直接明白事物是「非有非無」的，且不因這「非有非無」的特性而否定事物的存在。因為「非有」「非無」所否定的，只是事物並不具有思維建構中那永恆存在的特性，並因此確認事物無自性可言而已，所以吾人雖然在日常生活中運用「假號」「假名」，卻不會為「假號」「假名」所束縛。這就是般若的功用。

對於事物本身應當是無自性可言的層面，僧叡還在《大智釋論序》中云：「夫萬有本於生生而生，生者無生，變化兆於物始而始，始者無始，然則無生無始物之性也。」⁵⁸所謂「無生無始」是就萬物的自性本是寂然無有的層面來理解的，也就是由事物本身乃是由條件的相互依存所形成的這個事實，來直接判斷事物本來即是「空」，不再經由分析事物的組成條件，再破析這些條件，最後才決定事物是「空」的路徑，般若空觀中的「假號照其真，應行顯其明」也是同樣的看法。這個說法好像只是沿襲了羅什的說法，鳩摩羅什曾說：「大乘經中說生是畢竟空如夢幻，但或凡夫心耳。」⁵⁹羅什此語將萬物「無生無始」的本然狀況一語道出，同時也指出生滅等概念也只是存在於人們心中的自性而已。僧叡與羅什的看法可謂如出一轍。而這些相同點都在在的說明，作為鳩摩羅什弟子的僧叡的確是精確而詳實的理解了羅什的所傳。

57 東晉·慧遠問、羅什答，《大乘大義章》卷下，《大正藏》第45冊，頁137c。

58 《出三藏記集》卷10，《大正藏》第55冊，頁74c。

59 東晉·慧遠問、羅什答，《大乘大義章》卷中，《大正藏》第45冊，頁135bc。

五、般若與法華的關係

由於僧叡對羅什的教學理解精確而詳實，因此他對待《般若經》與《法華經》態度的轉變，就具有由「空」入「有」的代表性。因為《般若》是空宗主要的經典，而《法華》是大乘有宗的代表之作。而有趣的是這兩本流傳廣泛的經典都在鳩摩羅什的手中重新翻譯出來的。那麼僧叡在羅什門下是以何種態度來看待這兩本宗旨完全不同的經典呢？筆者希望經由探討他對《般若》與《法華》態度的改變，以便達到了解羅什弟子由「般若空宗」到「大乘有宗」轉變的歷程。

（一）鳩摩羅什與《法華經》

然而在探討僧叡對待《般若》與《法華》的態度之前，必須明白重新翻譯這兩本經書的鳩摩羅什，究竟是以何種態度來看待《法華經》，這個態度是否也影響了僧叡的看法？首先鳩摩羅什認為《法華經》是佛陀將入涅槃時所講授的，他將此經定為佛陀講授的最後作品，這與一般的概念是不同的，一般人認為佛陀將入滅時所講授的作品是《涅槃經》，這個差異的原因，可能是羅什被呂光拘執的漫長歲月裡，並沒有辦法接觸到中亞最新的佛學作品，所以他可能沒有見過《涅槃經》，因此他說：

又佛說般若波羅蜜時，未說法華經，是諸佛欲入涅槃時，最後於清淨眾中，演說秘藏。⁶⁰

他不但視《法華經》為佛陀講授的最後一部作品外，還認為它是一部「秘藏」，何謂「秘藏」呢？鳩摩羅什說：

而法華經，是諸佛秘藏，不可以此義，難於餘經，若專執法華經，以為決定者，暨聞三藏及餘摩訶衍經，寢而不用。⁶¹

可知作為「秘藏」的《法華經》，是存在著一些其它經典所沒有的理論，然而這些獨特的論點卻不是最後的依準，它只不過是佛陀因眾生根器的不同所作的秘密之傳與適應之說而已，換句話說，在鳩摩羅什看來，《法華》仍是一

⁶⁰ 同上註，頁 134a。

⁶¹ 東晉·慧遠問、羅什答，《大乘大義章》卷中，《大正藏》第 45 冊，頁 133 b。

部不了義經，是不能做為最後取決的依據的。

既然《法華》只是一本不了義經，那麼佛陀為何到臨入滅時還要宣講它呢？鳩摩羅什言：

若有先聞者，心無疑難，而諸阿羅漢，謂所願以畢，佛亦言說，阿羅漢末後身滅度，菩薩聞已，於阿羅漢道則有畏，今略說二因緣故，佛有此說，一者祕法華義故，多令眾生樂小乘法，得於解脫。二者欲使菩薩直趨佛道，不令迂迴，所以者何？阿羅漢雖疾證無為法，盡一切漏，得到苦邊，後入苦道時，不根明利，習大道為難，以所資福德微薄故。⁶²

顯然地鳩摩羅什認為，佛陀宣講《法華經》的用意有二：一是為了使眾生究竟解脫，及使令菩薩直趨佛道，避免落入迂迴的小乘之道，因此《法華經》講授的目的只是為了使樂於小乘法者能夠轉趨大乘，或使菩薩能堅決的直趨佛道，所以他只是一本指出方向或道路的經典，並不是最終境界的展現，這才是羅什翻譯與講授《法華》的重心。

（二）以「般若納法華」

鳩摩羅什對於《法華經》的看法是否也影響到僧叡對《法華經》的觀點呢？僧叡在《法華經後序》中首先提出了：

法華經者，諸佛之祕藏，眾經之實體也。⁶³

僧叡的視《法華》為「諸佛之祕藏」，顯然承襲了鳩摩羅什的概念，不以《法華》為了義經，那麼在視《法華》為不了義經之下，他又為何視之為「眾經之實體」？所謂的「實體」又是指什麼呢？僧叡云：

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，然則壽量定其非壽，分身明其無實。⁶⁴

所謂的「實體」，在此顯然是指「佛」而言，《法華經》與《般若經》最大的不同，是佛壽無量、分身無數的提出，所以在此僧叡提出佛壽與佛身來做為討論對象。由於《法華經》中所謂的佛壽是無量的，佛之分身又是無數的。⁶⁵乍看之下無量壽與無數身的佛似乎是有形有像，可以指陳，可以捉摸的，但

⁶² 同上註，頁 134ab。

⁶³ 後秦·僧叡，《法華經後序》，《出三藏記集》卷 8，《大正藏》第 55 冊，頁 57b。

⁶⁴ 同上註，頁 57c。

⁶⁵ 後秦·僧叡，《法華經後序》，《出三藏記集》卷 8，《大正藏》第 55 冊，頁 57c。

僧叡對這無量的佛壽，與無數的佛身卻是以「永劫未足以明其久也，萬形不足以異其體也。」的方式去做消解，使其從無量無數的無限大，頓時變成「壽量定其非壽，分身明其無實」的無限小——「空」。這當中由無限大變成無限小的轉變之因，在於無限大的本身大而不可限量，所以不可指陳，而無限小的本身，也因為小到無法可見，同樣的不可指陳，但最重要的卻不在此，而是因為無論或大或小，其本質皆是「非有非無」。既然由實相的層面而言，二者是相同的，當然可以由此理解無量壽之佛與無數分身之佛中，所謂的壽與身都不是實言其數，而是在本質上直言其不可言宣，不可指陳。這種消解的方法是其來有自的。鳩摩羅什在《大乘大義章》中曾云：

又大乘經中，隨凡夫說微塵名字，不說有其定相。如極麤色不可得，極細色亦不可得。⁶⁶

無限大，或無限小的東西在鳩摩羅什看來都是「不可得」，如果有，也只能說其「名字」，而不可謂其定相。也就是認為這些都只是人類思維概念中的存在，而不是實際經驗中的事物，人們能說明的也只是概念中的樣態。至於那個「實體」又何曾握得，何可言宣。那麼他們的實相又是如何呢？鳩摩羅什說：

微塵色，皆無所有，不復分別是實是假，又不可謂色等為常相。⁶⁷

也就是說極小之微塵事實上不可說它是實，也不可說他是假，同時它也沒有恒定的常相可言，為何？因為它們「從本以來，無所有，畢竟空」，那麼，屬於時間性的無量之壽，與屬於空間的無數之身，從本質上而言也都是「無所有，畢竟空」的，若把羅什這個推理的方法，拿來與僧叡的推論方式比較，可以發現二者大抵上是一致的，因此吾人可以說此時的僧叡，在面對《法華經》所提出的「佛」這個實體時，他所做的理解，基本上是根據鳩摩羅什所傳的般若空宗的理論來做理解的。

僧叡還用另一段話來說明身與壽的實質面向，所謂：

夫邁玄古以期今，則萬世同一日；即百化以悟玄，則千途異轍。夫如是者，則生生未是以期存，永寂亦未可言其滅。⁶⁸

66 東晉·慧遠問、羅什答，《大乘大義章》，卷中，《大正藏》第49冊，頁137b。

67 同上註，頁137c。

68 後秦·僧叡，《法華經後序》，《出三藏記集》卷8，《大正藏》第55冊，頁57c。

這裡由生滅的實質來看無量壽、無數身的方式，更直接印證了僧叡援引般若空宗中諸法實相的直觀方式，來看待《法華經》中的「實體」——佛。

細觀僧叡的推理與認知結構，可以知道這與鳩羅摩什的理論可謂不謀而合。因此可以大膽的假設，此段期間的僧叡可謂執守羅什的教學，從而以之為指導。

這種以「空」為「有」的內涵的看法，使《般若》與《法華》間存在著互為表裡的關係，在弘始 8 年（406）夏，鳩摩羅什於長安大寺譯出《法華經》後，僧叡於《法華經後序》中曾云：

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。⁶⁹

由此觀之，此時期的僧叡也指示視《法華》為諸佛之「祕藏」而已，他的功能在指出三乘非實，唯一乘方為實，是一本不足以做為取決標準的過渡型經典罷了。真正的大無不該，深無不極，可以使人乘而濟之的經典，還是般若經。這個現象反映出當時的中國僧侶在接納了羅什的般若空宗後，即順著羅什的解釋，從羅什的角度來看待「大乘有宗」的作品，視之為不了義經，同時只有般若空宗的經典，才是真正的指導，唯一的了義經。

（三）《般若》與《法華》各自獨立

對鳩羅摩什的教學亦步亦趨的日子，僧叡維持的時間非常的短，不過才經過一年多，到了弘始 10 年（408）4 月 20 日羅什譯出《小品般若經》後，僧叡作的《小品經序》中，就呈現出一種對「般若」與「法華」的修正傾向：

法華鏡本以凝，般若冥末以解懸。解懸理趣，菩薩道也；凝照鏡本，告其終也。終而不泯，則歸途扶疏，有三實之跡。權應不爽，則亂緒紛綸，有感趣之異。是以法華般若相待以期終。方便實化冥一以俠盡。論其窮理盡性，夷明萬行，則實不如照；取其大明真化，解本無三，則照不如實。是故歎深則般若之功重，美實則法華之用微。⁷⁰

此處僧叡將《般若經》定位在「冥末以解懸」的位置，也就是止息紛亂奔競

⁶⁹ 《出三藏記集》卷 8，《大正藏》第 55 冊，頁 57b。

⁷⁰ 同上註，頁 54-55a。

的心識作用，消解自性名言等概念。從而使諸法實相自然呈現，並使人自顛倒虛妄中解脫出來，因此僧叡說它是一本「凝照鏡本，告其終也」的經典。

但弘始 10 年的僧叡又是如何看待《法華經》呢？按上文所言，僧叡似乎仍延續弘始 8 年的《法華經後序》一般，視之為「應物」、「善權」之作，吾人如果將此二時期所謂的「應物」、「善權」的看法作一比較，即可明白前後二期的差別，在《法華經後序》中，不論佛陀以無量之壽、或無數之身來從事無窮無盡的教化工作，在僧叡看來其最後的目的都在於「尋幽宗以絕往，則喪功於本無，按心嚮於乏味，則志期於二地。」⁷¹也就是終極的目標在於使二乘人能入佛乘，能明實相而已。換句話說，所有權變之門的目的即在於使人明實相，解懸理。在這個觀點中，僧叡的焦點放在被教化的二乘人身上。由二乘人的角度來看，佛陀的應務之道和善權之方只是他們走向佛乘，證得佛果的過程。但是在《小品般若經序》中，僧叡的目光轉而聚焦於行使應務之道和善權之方的佛陀身上，從而發現「應務之道」、「善權之方」，不是吾人在追求佛道中所經歷的過程。相反的，它是佛陀到了終極之處，再由實相層面下至人寰後，隨順其大悲之心而發的拯濟世人的舉動。也就是說，它是指佛陀在「凝照鏡本，告其終也」之後，所展現的「終而不泯」的行跡，這行跡雖然有跡可尋，但此跡已不是不化之前，顛倒之下，所行的黏著而虛妄的行跡。反之，這個應務化權的行跡中，透顯著佛陀的極致光明智慧（終），而表現為不捨眾生的慈悲（不泯），也就是說應務之道善權之方，事實上是佛陀力求解脫到達終極境地——涅槃寂靜之後，由於大悲徹心的緣故，所以不泯其跡，反而下化眾生的行徑。

這個觀點還給了《法華》應有的地位，使它不再困籠於《般若》的光環之下，更有甚者，當他說：「歎深則般若之功重，美實則法華之用微」時，吾人可以明白，《般若》與《法華》在他心中彷彿已變成各有所長，同等重要的兩部經典了。細看其文，吾人可以發覺當他宣告一個是直指實相，令眾生免於顛倒沉淪的「冥本解懸」之鑰，一個是在懸已解，本已冥之後，竟然因為悲心徹髓的緣故，而不願耽溺於個人的清涼愉快，再回到五濁惡世，以教化眾生的經典時，二者的高下，已判然可見。但僧叡畢竟沒有立刻宣告這個判斷，他只是說「是以《法華》《般若》相待以期終」看似平等對待，然實

71 後秦·僧叡，《法華經後序》，《出三藏記集》卷 8，《大正藏》第 55 冊，頁 57c

有高下之別。

(四)《般若》為用，《法華》為實

但當羅什於西元 413 年逝世後，僧叡於 417 年以後接觸到了法顯所帶進來的《大般泥洹經》，思想上再次受到極大的衝擊，這個震撼迫使他不得不重新審視畢生所接觸過的經典，同時重新調整認知結構中的先後次序，此時的他藉著 喻疑 篇說：

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，但優劣存乎人，深淺在其悟，任分而行，無所臧否。⁷²

這一段看來又像是對佛經無所臧否的評論。似乎在僧叡的認知裡，《三藏》、《般若》、《法華》、《泥洹》諸經都只是佛陀應機說教時，針對雜染濁世中易離易動的眾生所作的不同適應而已。其差別在於深者適於聰慧的人，淺者適於重濁的人；隨著眾生根器的不同，而有不一樣的經典出現。這些經典分別就祛其染滯、除其虛妄、指陳理想與應化眾生的層面而展現各自不同的功效。重濁的人因為情執深重，所以需要去其染滯，如果面對這類根器的眾生施教時，不給與可去除濁染的《三藏》經典，反而給予說明開權顯實的《法華經》，不但不能發揮功效，反而更加深其染滯。所以就面對不同的眾生，必須給予相應的不同經教而言，這的確是「無所臧否」的；但這個概念卻不代表僧叡否認經典間有深淺之別。

由於《大般泥洹經》正面的肯定一切眾生皆有佛性，同時承認有常樂我淨的法身存在，這個看法與般若經的思想大異其趣，但卻與法華經的某些思想看來像是一致的，這本經典的出現，使得僧叡必須再重新認真地去思索他在 法華經後序 中所謂的「實體」——佛的相關問題，這個「實體」的內涵真的是抖落有無，不滯不黏的「空」嗎？還是如《泥洹經》所說的，真的有一個常樂我淨的實體存在？而《大般泥洹經》所說的實體又是指什麼呢？對於這個方面，僧叡在 喻疑 中的反省是：

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，而復致疑，安於漸照而排拔真諦，任其偏執，而自幽不救，其可如乎？此正是法華開佛知見，開佛知見，今始可悟。⁷³

⁷² 後秦·僧叡， 喻疑 ，《出三藏記集》卷 5，《大正藏》第 55 冊，頁 41b-41c。

⁷³ 《出三藏記集》卷 5，《大正藏》第 55 冊，頁 41c。

僧叡在《喻疑》篇中清楚而認真的承認「佛有真我」、「泥洹永存」，這兩個論點的提出，似乎有意在回應《法華經後序》中所提到的「無量佛壽」與「無數分身」的問題，使我們不禁要問，此處所謂的「佛有真我」、「泥洹永存」，是不是還是以「從本以來，無所有，畢竟空」的方式存在？僧叡此處特別要就《法華經後序》的論點做一回應，是不是試圖要修正其中的看法，或者試圖解決某些懸而未決的問題？而這個問題如果從僧叡「此正是法華開佛之見，開佛知見，今始可悟」一語中所表現的深切感慨看來，這個問題似乎長久以來就困擾著僧叡，他並沒有因為明白佛身佛壽是「從本以來，無所有，畢竟空」而釋懷，反而是到了見到《大般泥洹經》才忽然間豁然開朗，這個情緒性的表達裏，反映出僧叡對《大般泥洹經》一見如故，相契合的感受。

但是讓我們懷疑的是「佛有真我」的「真我」，一方面是「泥洹永存」的「應照」之本，一方面是積功累德與做為超凡入聖的主體，這個主體是佛教做為一個信仰的根本中心。鳩摩羅什這個偉大的佛教傳播者怎可能不加以申明解釋呢？但在《喻疑》中，僧叡顯然認為並沒有自鳩摩羅什那兒得到想要的解答，《喻疑》云：

每至苦問佛之真主，亦復虛妄，積功累德，誰為不惑之本，或時有言，佛若虛妄，誰為真者？若是虛妄，積功累德，誰為其主？如其所探，今言佛有真業，眾生有真性，雖未見其經，證明評量意便為不乖。⁷⁴

很明顯地鳩摩羅什那種隨說隨掃、不黏不滯的遮遣式的回答，並沒有解決僧叡的疑難。但是對於佛的「真我」、「真本」鳩摩羅什真的沒有任何正面的解答嗎？根據大乘大義章卷上「次問真法身壽量并答」羅什曾云：

今重略敘法身有二種，一者法性常住虛空，無有為，無為等戲論，二者菩薩得六神通，又未作佛，中間所有之形，名為後法身。⁷⁵

但不管是法性的法身或是菩薩的法身，凡是法身的特質就是「法身可以假名說，不可以取相求」⁷⁶即使是佛法身都是由眾緣所生，無有自性，畢竟空寂的，《大乘大義章》卷中云：

而經說諸佛身皆從眾緣生，無有自性，畢竟空寂，如夢如化。⁷⁷

74 《出三藏記集》卷5，《大正藏》第55冊，頁42a。

75 東晉·慧遠問、羅什答，《大乘大義章》，《大正藏》第45冊，頁126b。

76 同上註，頁127a。

77 同註75，頁134c。

又云：

法身義以明法相義者，無有無等戲論，寂滅相故，得是法者其身名為法身，如法相不可戲論，所得身亦不可戲論，若有若無也。⁷⁸

由《大乘大義章》中可知鳩摩羅什並非沒有對佛之「真我」「真本」加以解釋，相反地，他曾試圖大力的加以疏解，只是他的疏解都是以中觀的實相無相的方式為基礎所做的。因此佛的「真我」在鳩摩羅什看來，即是遠離有無等戲論的寂滅相，是如夢和幻的畢竟空寂。這個說法可以為弘始 8 年時的僧叡所接納，但到了弘始 10 年他已經認為有一個「告其終也」的主體，並且能以「應務」「善權」的方式，行使「終而不泯」的大悲之行。此時的他就不見得會再接納一個「無所有，畢竟空」的佛陀了。再加上羅什入滅後，才傳進來的《泥洹經》，大力的宣揚「泥洹不滅，佛有真我，一切眾生皆有佛性」的看法。僧叡顯然更不認為羅什的見解是徹底的，他甚至反過來認為《泥洹經》可以解決這類問題帶給羅什的困擾，他說：

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，便當應如白月朗其胸衿，甘露潤其四體，無所疑也。⁷⁹

羅什若是讀了《大般泥洹經》之後，會不會如僧叡所說的真的產生「如白日朗其胸衿，甘露潤其四體」般的醍醐灌頂之感，吾人不得而知，但是僧叡此時所理解的佛之「真我」「真本」絕對與羅什的理解不同，卻是不言而喻的。他說：

則有真性，為不變之本，所以陶練既精，真性乃發，恒以大慧之明除虛妄，虛妄既盡，法身獨存，為應化之本。⁸⁰

其中所謂的能除虛妄的「大慧之明」是指般若。至此般若在僧叡心中已從法華經後序的時代，那個虛妄盡除之後，所呈現的諸法實相了。轉身而成「除其虛妄」時所用的方法而已，僧叡云：

般若之明，自是照虛妄之神器。⁸¹

78 同註 75，頁 130a。

79 《出三藏記集》卷 5，《大正藏》第 55 冊，頁 42a。

80 後秦·僧叡，喻疑《出三藏記集》卷 5，《大正藏》第 55 冊，頁 42b。

81 同上註。

般若從代表實相到成為達到實相的方法，說明「般若」在僧叡心中的升降。而真正的諸法實相僧叡不再以般若稱之，而是以「法身」稱呼之。乍看之下，僧叡對「法身」的說法好像與鳩摩羅什對法身的定義是相同的。但對僧叡而言，他所謂的「實相」內容可不僅是非有非無，畢竟空無而已，更重要的是其中含有一種主體性。它一方面可作為積功累德的主體，另一方面也可做為「應務、善權」的主導者。這當中已具有某種程度的實體之意，恐怕與羅什所傳的般若空宗差距十分遙遠了。由此來看，做為「應化之本」的「法身」其內涵也遠不是弘始 8 年時僧叡心中那個「般若」所能籠罩的了。它不但脫離了被般若所涵攝的陰影，反而使「般若」成為它到達時所必須的工具。它除了具備了原始 法華經後序 時「般若」所擁有的特質，更在其中加上了主體性，使得「法身」的概念更為明確化。

另外就眾生而言，那個「大化不泯」永不遷異的「真本」，是指存在於眾生身上那個永不褪失的「佛性」。所謂：「一切眾生 別有真性，為不變之本。」不論從佛有真我的一方來看，或從眾生有真性的層面來看，僧叡所謂的「實體」都不再強調是以般若「空」為內涵，因為如果如同 小品般若經序 時一樣，強調一種不壞假名而說諸法實相的般若精神時，雖然承認了佛有真我、眾生有真性，但那個真我、真性就必須是以非有非無、非執不著的狀態存在，然而到了 喻疑 的時代，僧叡強調的是可以做為應化之本的「實體」，可以積功累德的主體。

如果吾人仔細比較第一階段 小品般若經序 時代與 喻疑 的差別，可以發現同樣在強調般若的作用，然而 小品般若經序 時僧叡只是單純的在強調般若，並且以般若為「實體」的內涵，這個概念一直延續到《法華經》譯出的年代。但《法華》中佛身、佛壽的問題看來也曾經困擾過僧叡，只是他承襲了羅什的看法，諸法實相的般若，來解釋佛身佛壽這個實體的問題。從而使這個「實體」消解在般若空觀之下。此方法的使用使《法華》淪為不了義經，而在 小品經序 中，僧叡重新給了《法華經》一個公允的位置，至少是能與《般若經》並駕齊驅的狀況。同時正視《法華》中的「終而不泯」不是般若空觀所能包含的事實。等到六卷本《大般泥洹經》譯出後，僧叡重新再審視「般若」時，只留存它所具有的祛除虛妄的作用，可是卻將在虛妄盡淨之後，所獨存的實體性存，歸屬於法身。由此看來僧叡思想的轉變，是

由以般若為主導，漸次離開，逐漸走向「佛性有宗」的方向，與當時中國佛學的走向大致相同。

六、結 論

（一）文獻資料的檢討

由於僧佑在《喻疑》前的小序與目次下題名的不合，導致引發僧叡與慧叡是不是同一人的紛爭，橫超慧日為了主張二者為同一人，故將慧皎《高僧傳》中的《僧叡傳》與《慧叡傳》合而為一，反而由此滋生許多難以排解的問題，今吾人從僧佑的寫作慣例、諸多經序與《喻疑》的比較上，確認《喻疑》的作者的確是僧叡，而僧叡與慧叡為個別不同的兩個人，至於僧佑在《喻疑》前的不同，則只好視之為筆誤。

（二）思想層面的檢討

羅什的來華，使中國人第一次脫離格義的影響，而能正確的理解般若，但這種以般若為主導的時光，事實上十分短暫。以僧叡而言，從弘始 8 年到 10 年間（406-408），那段視《法華》為不了義經的時間裡，是真正的以般若為主導的時刻。但從弘始 10 年起，即使羅什尚在，羅什門下似乎已不認為《般若》是唯一的不了義經，他們已重新地去思考《法華》所代表的意義。等到《大般泥洹經》傳入後，那個不泯的「真性」、不變的「真我」，再次的引起國人的注意，就以此時的僧叡而言，我們毋寧保守一點的認為，他的「《般若》為用，《法華》為實」中，《法華》所呈現的「實」是具有實體的意義，而非以般若為內涵中，所呈現的「從本以來，無所有，畢竟空」的那種「實」了。

From Emptiness to Existence: Seng-jui's Philosophy as a Reflection of Buddhist Philosophical Trends

Tu Yen-chiu

Abstract

This paper discusses why and how the Ch'ang-an Buddhist sangha changed their emphasis from the Buddhist concept of emptiness ("k'ung," *sūn-yatā*) to that of existence ("yu," being). Founded and led by Kumārajīra (344-413), the sangha advocated using the concept of emptiness to understand the Buddha and his teachings. The sangha, however, started propagating the concept of existence after Kumārajīra died. The shift can be traced from some of the key figures in the sangha and their intellectual journeys, and Seng-jui, one of the most important disciples of Kumārajīra, can be used as an example to illustrate this point.

The first section of the article delineates the relationship between Seng-jui and Hui-jui. I argue that Seng-jui and not Hui-jui wrote "Yu-i" (喻疑), one of the most important texts that clearly demonstrates the change in Buddhist philosophical thought in early fifth century China. In the second section, I maintain that Seng-jui's change in thought underwent three stages. At first, Seng-jui added the *Saddharma-puṇḍarīka sūtra* (Fa-hua ching 法華經) to the *Prajñā* (Po-je ching 般若經). Later on, he approached these two sutras and their philosophical thoughts separately. In the end, he espoused his new concept, "Saddharma-puṇḍarīka for foundation, *Prajñā* for practical application" (Po-je wei yung, Fa-hua wei shih 般若為用, 法華為實).

By changing his philosophy, Seng-jui left Kumārajīra's emphasis on

emptiness to develop his own way of understanding the Buddha and his teachings. With his espousing of the concept of existence, Seng-jui's new way of thinking can be used to examine the overall shift in Buddhist philosophical thought during early fifth century China.

Key Words: Seng-jui 僧叡, emptiness, existence, Prajñā, Fa-hua