行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

中國早期般若思想轉變的歷程研究—以道生和僧宗為例
研究成果報告(精簡版)

計 畫 類 別 ：個別型
計 畫 編 號 ：NSC 99-2410-H-004-192-
執 行 期 間 ：99 年 08 月 01 日至 100 年 07 月 31 日
執 行 單 位 ：國立政治大學中國文學系

計 畫 主 持 人 ：涂艷秋

計畫參與人員：碩士班研究生-兼任助理人員：梁麗儀
碩士班研究生-兼任助理人員：曾世豪
大專生-兼任助理人員：金允凡

公 開 資 訊 ：本計畫涉及專利或其他智慧財產權，2 年後可公開查詢

中 華 民 國 100 年 10 月 31 日

中文摘要：　本計畫乃延續〈僧叡對羅什想轉折〉一文，觀察自羅什圓寂後，至第五世紀結束前般若思想的變化。其中以竺道生和僧宗作為觀察對象，因為道生曾受學於羅什，而僧宗又是道生系統中法瑗的學生，可謂一脈相成。雖然如此，但它們的學問都不是單一體系的，道生雖問學於關中，但也足涉廬山；僧宗雖是法瑗的傳人，但也是法瑤的學生。因此他們兩人同時兼具著瞭解羅什學派，也明白其他學派的特點。所以般若思想在他們身上很難維持原貌，正因為如此，所以他們的思想可以代表羅什的般若學與其他學派相遇之後的變化。

道生的後半生先見到法顯譯出《泥洹經》，再遇到曇無讖的《大般涅槃經》傳入江南，面對這完全不同思維的經典，迫使道生不得不重新審視般若思想。經過道生重新檢視後，般若思想成了構成佛性思想的基礎，不再是了義經的代表。

僧宗雖屬道生系統，但是不論是遮詮方法的運用，或對佛性範疇的擴展，都不再謹守傳統的說法。雙邊否定到了他，從不著任何一邊，變成了兩邊缺一不可的肯定說法。佛性思想在道生而言是指以緣起性空的「理」所建構而成的學說，這個「理」不但是成佛後所展現的體性，也是在纏凡夫生命的實相。但到了僧宗貫串佛與凡夫的佛性，其內涵不再是「理」，而是「神明」。神明是吾人異於木石的地方，也是一闡提能夠佛的根據。此一心識可以為善，也可以為惡，為惡可至盡斷善根，為善可至證成佛道，然不論為善或為惡，此佛性永不斷。

般若思想從羅什到道生、僧宗幾經轉折。每一個轉折都與佛教中國化有關，觀察般若思想的改變，有助於吾人瞭解佛教中國化的歷程。

英文摘要：　This proposal is to extend ’From emptiness to existece: Seng-jui’s philosophy as a reflection of Buddhist philosophical Trends’, continue observing the change of the prajna thought from the nirvana of Kumarajiva to the finish of the fifth century. We regarded Zhu Dao-sheng and Seng-Tzung as the observed object, because Zhu Dao-sheng was once studied with Kumarajiva and Seng-Tzung was students of Fa-yuan who was one of students of Zhu Dao-sheng , They all belonged to the same school. but their knowledge was combined with the other system, Zhu Dao-sheng asked and studied in GuanZhong and Lushan； Seng-Tzung was a successor of Fa-yuan , and students of Fa-yao too. So both of them can understand Kumarajiva’ s thought and the characteristics of the other schools at the same time, so for them to maintain the original of the prajna thought were very difficult, just for the reason, their thoughts can represent the change of the prajna thought when it met another schools.

Zhu Dao-sheng ever saw Fa-hsien translating out a part of the

Mahaparinirvana sutra, and then met the whole book of this sutra when it spread into the area south of the Yangtzs River, that made him must face the totally different ideas between the thought of Buddhatva and prajna, and was forced to examine the prajna thought again. After he looked over again, for him the prajna thought became the foundation of forming the thought of Buddhatva, and no longer the representatives of absolute realms. Although Seng-Tzung belonged to Zhu Dao-sheng's school, neither made the application of the method, nor the expansion of the category of Buddhatva, He did't kept the traditional statement sincerely. Even though the negation of self-nature is can not fetch any side, but he turned it to become can not lose any sides. For Zhu Dao-sheng the Buddhatva was constructed by emptiness, it not only represented the state of Buddha, but also a true state of common people's life. Seng-Tzung thinks Buddha and common people have the same essence, this essence is not emptiness, but mind. The mind is the difference between human and the trees and stones, and it also is the foundation of becoming Buddha too. The mind can be a good will, and can be a devil too, but no matter how, this essence will never disappear.

行政院國家科學委員會補助專題研究計畫 ☑ 成果報告
□期中進度報告

中國早期般若思想轉變的歷程研究——以道生和僧宗為例

計畫類別：☑個別型計畫　□整合型計畫
計畫編號：NSC 99-2410-H-004-192
執行期間： 98 年 08 月 01 日至 99 年 07 月 31 日

執行機構及系所：國立政治大學中國文學系

計畫主持人：涂艷秋
共同主持人：無
計畫參與人員：　金允凡、 曾世豪、梁麗儀

成果報告類型(依經費核定清單規定繳交)：□精簡報告　☑完整報告

本計畫除繳交成果報告外，另須繳交以下出國心得報告：
□赴國外出差或研習心得報告
□赴大陸地區出差或研習心得報告
□出席國際學術會議心得報告
□國際合作研究計畫國外研究報告

處理方式：除列管計畫及下列情形者外，得立即公開查詢
☑涉及專利或其他智慧財產權，□一年☑二年後可公開查詢

中　華　民　國　100 年　10 月　31 日

目錄

摘要

壹、前言

一、 文獻回顧

二、研究動機

三、研究目的

四、研究方法

五、研究限制

六、進行步驟

貳、道生「理」的提出

一、理的內涵

二、觀理與頓悟

參、般若思想在僧宗學說中的轉變

一、遣除虛妄

二、兼納兩邊

三、遣除與兼納的結合解釋佛性

四、神明佛性的提出

肆、結論

伍、參考文獻

陸、附件

附件一：國科會補助專題研究計畫成果報告自評表

附件二：國科會補助計畫衍生研發成果推廣資料表

附件三：國科會補助專題研究計畫項下出席國際學術會議心得報告

附件四：國科會補助專題研究計畫項下赴國外(或大陸地區)出差或研習心得報告

附件五：國科會補助專題研究計畫項下國際合作研究計畫國外研究報告

中文摘要：

本計畫乃延續〈僧叡對羅什想轉折〉一文，觀察自羅什圓寂後，至第五世紀結束前般若思想的變化。其中以竺道生和僧宗作爲觀察對象，因爲道生曾受學於羅什，而僧宗又是道生系統中法瑗的學生，可謂一脈相成。雖然如此，但它們的學問都不是單一體系的，道生雖問學於關中，但也足涉廬山；僧宗雖是法瑗的傳人，但也是法瑤的學生。因此他們兩人同時兼具著瞭解羅什學派，也明白其他學派的特點。所以般若思想在他們身上很難維持原貌，正因爲如此，所以他們的思想可以代表羅什的般若學與其他學派相遇之後的變化。

道生的後半生先見到法顯譯出《泥洹經》，再遇到曇無讖的《大般涅槃經》傳入江南，面對這完全不同思維的經典，迫使道生不得不重新審視般若思想。經過道生重新檢視後，般若思想成了構成佛性思想的基礎，不再是了義經的代表。

僧宗雖屬道生系統，但是不論是遮詮方法的運用，或對佛性範疇的擴展，都不再謹守傳統的說法。雙邊否定到了他，從不著任何一邊，變成了兩邊缺一不可的肯定說法。佛性思想在道生而言是指以緣起性空的「理」所建構而成的學說，這個「理」不但是成佛後所展現的體性，也是在纏凡夫生命的實相。但到了僧宗貫串佛與凡夫的佛性，其內涵不再是「理」，而是「神明」。神明是吾人異於木石的地方，也是一闡提能夠佛的根據。此一心識可以爲善，也可以爲惡，爲惡可至盡斷善根，爲善可至證成佛道，然不論爲善或爲惡，此佛性永不斷。

般若思想從羅什到道生、僧宗幾經轉折。每一個轉折都與佛教中國化有關，觀察般若思想的改變，有助於吾人瞭解佛教中國化的歷程。

關鍵字：

般若思想、竺道生、僧宗、佛性思想、神明。

英文摘要：

This proposal is to extend “From emptiness to existece: Seng-jui’s philosophy as a reflection of Buddhist philosophical Trends”, continue observing the change of the prajna thought from the nirvana of Kumarajiva to the finish of the fifth century. We regarded Zhu Dao-sheng and Seng-Tzung as the observed object, because Zhu Dao-sheng was once studied with Kumarajiva and Seng-Tzung was students of Fa-yuan who was one of students of Zhu Dao-sheng , They all belonged to the same school. but their knowledge was combined with the other system, Zhu Dao-sheng asked and studied in GuanZhong and Lushan; Seng-Tzung was a successor of Fa-yuan , and students of Fa-yao too. So both of them can understand Kumarajiva’s thought and the characteristics of the other schools at the same time, so for them to

maintain the original of the prajna thought were very difficult, just for the reason, their thoughts can represent the change of the prajna thought when it met another schools.

Zhu Dao-sheng ever saw Fa-hsien translating out a part of the Mahaparinirvana sutra, and then met the whole book of this sutra when it spread into the area south of the Yangtzs River, that made him must face the totally different ideas between the thought of Buddhatva and prajna, and was forced to examine the prajna thought again. After he looked over again, for him the prajna thought became the foundation of forming the thought of Buddhatva, and no longer the representatives of absolute realms.

Although Seng-Tzung belonged to Zhu Dao-sheng's school, neither made the application of the method, nor the expansion of the category of Buddhatva, He did't kept the traditional statement sincerely. Even though the negation of self-nature is can not fetch any side, but he turned it to become can not lose any sides. For Zhu Dao-sheng the Buddhatva was constructed by emptiness, it not only represented the state of Buddha, but also a true state of common people's life. Seng-Tzung thinks Buddha and common people have the same essence, this essence is not emptiness, but mind. The mind is the difference between human and the trees and stones, and it also is the foundation of becoming Buddha too. The mind can be a good will, and can be a devil too, but no matter how, this essence will never disappear.

The prajna thought transfers several times from Kumarajiva to Zhu Dao-sheng and Seng-Tzung. all the changes concerned with the Buddhism's sinocized. Observing the change of the prajna thought, can help us find the path of Buddhism's sinocized.

Key word:

prajna thought, Zhu Dao-sheng, Seng-Tzung, thought of Buddhatva。

壹、前言

一、文獻回顧：

（一）《鳩摩羅什般若思想在中國》

筆者近五年來的研究，主要集中在第四世紀與第五世紀初中國佛教的發展上，研究的對象以鳩摩羅什爲中心，完成《鳩摩羅什般若思想在中國》一書。

在筆者的研究過程中，發現鳩摩羅什能夠成功的開啓中國佛教的新里程碑，並非偶然事件，那是在主客觀條件都十分成熟，且巧妙配合下的結果。從主觀條件來說，羅什本身兼具大小乘學說的背景，使他面對中國錯誤的般若思想時，能夠抽絲剝繭一一澄清。面對挑戰時，能洞悉對方觀點，並加以解釋；遇到猛烈抨擊時，能堅守理想。從客觀條件而言，由於姚興的大力支持，使翻譯工作不但在經費設備方面都不虞匱乏；同時也匯集了大江南北優秀的僧侶來共襄盛舉，因此使得譯經的品質獨步千古。當然更因爲執政者的鼓勵，使天下人都十分重視羅什的譯經工作。

筆者對鳩摩羅什的研究，除了說明他的般若思想，介紹他的翻譯精神與原則之外，還將他放在思想史的層面觀察，從他進入中國所見到的中國佛教界談起，到他圓寂之後僧團思想的轉變，以及他對僧團思想的影響，他所受到的挑戰等，希望從各個面向勾勒出一個有血有肉的鳩摩羅什。

首章緒論是背景介紹，包含羅什的生平，翻譯事業以及思想背景的介紹。其中對《出三藏記集》、《大唐內典錄》、《開元釋教錄》以及《大正藏》所收錄的羅什譯經做了比較。也對助譯僧團的工作加以說明，並指出他們對譯經的貢獻。

第二章從鳩摩羅什尚未來華前的長安談起，借由道安這位被僧叡稱爲「以今（鳩摩羅什的般若思想）驗之，最得其實」的般若研究者，來查看第四世紀末到第五世紀初中國般若思想發展的狀況。也同時解決歷來習而不察的問題，即是道安爲何能以安世高的小乘方法來修行，卻能獲得大乘般若智慧。

第三章藉由《注維摩詰經》所留下的譯場實況，說明鳩摩羅什當年的翻譯活動。此一研究乃是首次深入觸及古代佛經翻譯的方式，以及現場講授的層面，並且藉此說明了鳩摩羅什翻譯佛經時嚴謹的精神與態度。

第四章以慧遠爲代表，以《大乘大義章》爲材料，探討當時人對鳩摩羅什般若思想接納的狀況。由慧遠所提的十八個問題的內容看來，當時的中國人並非完全接納羅什的新觀點。而由慧遠提問的態度來看，當時的中國並不是只有錯誤的般若思想等待修正，恐怕已有另一種印度思想正在形成中。

對慧遠的十八個問題的研究，不但揭開當時中國人接納羅什的態度，也說明當時中國佛教界南北的差異，更重要是釐清晚年的慧遠絕不是個單純的般若學者。

第五章以《大乘大義章》與《注維摩詰經》爲材料，深入且詳細的探討羅什般若思想的內容，以及從佛法身與菩薩法身的討論中所表現出來的終極關懷。藉

此明白正確的般若思想爲何，及大乘與小乘間的距離爲何。

第六章以僧肇爲例說明當時的中國人是如何接納般若思想的。僧肇對般若的接受不是全盤的移植，而是經過深思熟慮消化吸收後嶄新的呈現。本文首次提出僧肇的思考方法，並將他的思考方法與羅什的方法做了詳細的比較，從中了解鳩摩羅什的般若思想是怎麼在中國生根發展的。

第七章旨在說明鳩摩羅什般若思想在中國的轉變。這個轉變的時間點，其實與它的發展點幾乎是同時的。轉變發生的地點也與發展的地點同樣在長安僧團當中。正應驗了莊子所謂萬物都是「方生方死」的說法，當羅什努力的傳揚般若思想，僧肇據之而發展的同時，轉變已悄悄在僧團中醞釀了，本章藉由僧叡說明了這個隱伏的發展，也說明了在般若性空的如日中天時，佛性理論快速的席捲中國的原因。

第八章以中國早期般若思想的流變概況作爲結論。

筆者不但將鳩摩羅什的般若思想詳細介紹出來，且對他的譯講佛經的方法做了深入的探討，再以此爲中心，做出縱橫兩個向度的描述。縱向的延伸向前爲道安，其後爲僧叡，說明羅什來華前中國般若思想的狀況，與羅什過世前後般若思想的轉變。橫向的開展則以慧遠和僧肇爲代表，慧遠的質問說明了當時反對的聲音，而僧肇的繼承又反映出當時的中國人對羅什思想的接納。從這縱橫兩輻確實的將鳩摩羅什般若思想在中國的開展與影響描述出來。

（二）〈論道安從格義到尋章察句的轉變〉

事實上筆者對道安的關注從未間斷過，那是因在舉世汲汲於衣食，不惜以改變佛說來迎合他人之際，道安不但嚴守戒律安於貧困，終其一生不曾逢迎過權貴，不曾折損過志節；以一介草民，卻想爲天下蒼生尋找一條安身立命之道，所以不斷的鑽研佛經，期望從中尋找到一條真正的拔苦給樂之道，這種不以個人解脫爲目的，卻以天下蒼生爲己任的襟懷，至今仍是吸引我最主要的原因。今年吾人完成上年度的計畫作出〈論道安從格義到尋章察句的轉變〉一文，討論是什麼因素促使道安反省「格義」的錯誤，又是什麼原因促使他捨棄這個使用多年的方法？[1]捨棄格義之後的道安，又用什麼方法來研讀佛經。發現道安所反對的「格義」僅限於「以經中事數，擬配外書，爲生解之例」對於六家七宗的飲用莊老之說並未反對，這可以由他自己在經序中屢用老中語詞得到證明。其次吾人也發現道安在濩澤時期，乃是使用「尋章察句」的方法來理解佛經。

首先，在離經斷句上已能清處的分析出文章的結構，但尚未出現科判與標目。

第二，在文字的整理上，已能感受到胡語的構句方式不同於漢語胡語，往往出現「句倒」的形式，而道安可以根據自己對佛經義理的閑熟，與對漢語語法的

[1] 關於道安與格義間的關係，蔡振豐的〈道安經序思想的轉折及其在格義問題上的意義〉一文有深入而精闢的見解，台大文史哲學報，第 48 期，199806，頁 251292。關於「格義」的意義及轉變，則有李幸玲〈格義新探〉一文，此文發人之所未發，對格義的內含與轉變提出獨到的解釋，見中國學術年刊第 18 期，1997，頁 127-157。但此二文對於道安爲何反對格義，以及反對格義之後採用何種方法來解讀佛經，則未深入探討，因此吾人才有空間可以對此問題加以探究。

敏銳一一加以註明，讓讀者不致因爲經文中顛倒的句法，而無法明白其中的涵義。

第三，道安在詳讀經文、詳查義理之後，對《人本欲生經》中省文與亂文的現象，都能一一加以指出。使讀者不致因爲其中的減省混亂，而無法明白十二因緣之間的關係。

第四，對於字義的訓解，道安並非依據漢語的傳統意義來解釋，而是依據佛經經文的脈絡與義理作爲詮釋的依據。因此讀者可經由註解深入經中的深義，但卻也會出現不合漢語原義的註解方法。

第五，面對經文中不斷重複的現象，他也正確的指出這是因爲胡文「言質而無慊其悉」的特色。

凡此種種都是一個不懂胡語而又好學不倦的人，想盡辦法克服萬難下，所作的貢獻，千年之後仍教我們這後生晚輩感動而敬佩。面對經義的詮釋，道安不但逐句說明，且往往超越經文的字句作出引申的說法，揭示出經文背後的深層含義，使讀者能夠更深入的理解佛教的義理。但不可諱言的，濩澤時代的道安對於佛經義理的體認，尚未完全脫離中國人固有的思考模式，所以經文中雖然指出四禪八定的目的是在獲致阿羅漢的境界，而阿羅漢的泊然寂靜則是「不復還在世間」，永離人間的煩惱苦痛。

然而道安似乎認爲「邪正止鑒」之後，脫卻煩惱、永離愛欲的層面，就是達到「無往而不愉」「無往而不恬」的逍遙，他似乎忽略了小乘佛教「不復還在世間」的理想，反而以「無棄人」「無遺物」作爲四禪八定的目的，同時認爲這種禪智才是所謂的涅槃，「故經曰：道從禪智得近泥洹，豈應也哉」[2]

道安理想中的涅槃，不但不是離世遠遁的，反而是慈悲濟眾，無棄人、無遺物的。就這點而言，道安的註文反而超越了經文原旨，指出了向上一路，使「三觀之妙」「想滅之辭」不囿於消極的層面。

（三）初描菩薩---僧肇《注維摩詰經》中菩薩形象的探討

本文旨在處理中國早期佛教在般若思想盛行下，對於菩薩與佛陀的定位。想要瞭解「菩薩」的內涵，必須先離清大小乘的區別，若不知大小乘的區別，怎能明白大小乘對菩薩的定義？然而中國人究竟到什麼時候才真正的明白大小乘的區別？

《維摩詰經》自第二世紀支謙翻譯進來後，在中國即成爲譯本受歡迎且具影響力的書籍，僧肇就是讀了這本書後視儒道爲不究竟，而後皈依佛教的。雖然讀者無數、影響廣大，但是二、三百年來卻沒有人發現這本經書旨在「讚大抑小」，從而分辨出大小乘間的不同。直到僧肇的《注維摩詰經》才明確的區分出大小乘間的不同。

從支謙到僧肇間，道安也曾使用過大乘與小乘二詞來解釋它的學說，他以小乘爲佛教的基礎知識，而大乘爲修行所欲達成的終極目標，這完詮釋中國人在傳統儒家之背景下「想當然耳」的理解方式。直到僧肇因受惠於鳩摩羅什的關係，

[2] 《人本欲生經注序》，《大正藏》冊 33，頁 1 上。

因此可以明白佛教中所謂的大乘是指「上求佛道、下化眾生」的一群修行者，直小乘則是這些修行人對那些只顧自求解脫者的稱呼，其中帶有貶抑的味道。

因爲瞭解大小乘的區分，所以大乘佛教中最具特色「菩薩」也就被僧肇刻劃出來了，菩薩那「萬物齊旨、是非同觀」、「不待身壞體滅，然後謂之一相」在僧肇的分析中，完全不同於小乘灰身滅智、此岸彼岸清楚分隔的修行法。大乘菩薩立足於實相的角度以觀諸法，發現「萬法萬形，萬形萬相」莫不從緣而生，別無真宰可言，所以能夠「萬物齊旨、是非同觀」；同時也因爲實相性空，故知「真境無言，凡有言論，皆是虛戲」。再者因爲「邪見彼岸，本性不殊」，「邪正同根，解脫一門」的緣故，所以不證涅槃，不求解脫，敢於奔走於人間，不避苦難，不辭勞苦。

但當他致力於「菩薩」意義的說明，強調出一個「上求佛道、下化眾生」，不辭勞苦、不證涅槃的菩薩容顏時，卻也同時模糊了佛陀的形象，因爲他對佛陀的理解可以說是立基在菩薩之上的，佛陀所有的內涵幾乎不超過菩薩的範圍，少數幾句說明佛陀特色的語言，也無法使菩薩相形失色。

（四）湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》

本書對於鳩摩羅什、僧肇與道生的思想都有詳細的說明，可說是進入中國早期佛教最重要的書籍之一。作者對於僧肇的般若思想分析詳盡，對於道生的佛性思想更是抽絲剝繭的深入分析，唯對法瑤與僧宗因爲資料缺乏的緣故著墨較少，但仍指出僧宗以神明說佛性的特點，乃是進入本議題時不可或缺的書籍。

（五）賴永海，《中國佛性論》

本書乃是以佛性作爲主題，觀察中國佛教兩千年來對佛性的觀點。竺道生學說中有關闡提成佛與佛性當有兩部分，有清楚的論述，但爲提及法瑤與僧宗。對通盤理解佛性思想在中國的發展，是值得參考的書籍。

（六）廖明活，《中國佛性思想的形成和開展》

本書以中國佛性教理的形成出發，討論南北朝時期的佛性學說，其中亦對於竺道生與僧宗的思想有所徵引和闡述。關於竺道生的佛性思想，書中說到曇愛（愛法師）曾經援用竺道生「佛性始有說」，又《玄義》提及竺道生主張佛性爲未來「當有」，而竺道生正是南北朝佛性論中最早出且著名的一位思想家。然後又從一闡提是否具有佛性的爭論中，詳細地介紹竺道生的說法，包括「善不受報」、「佛無淨土」、「頓悟成佛」等主張，使其成爲中國佛教思想家中具有創意的一位，竺道生鑽研佛性教說，堅持一闡提皆得成佛，凡受生者「皆是涅槃正因」，能成就最高無上覺悟，一闡提亦如是。此說使其受到撻伐，但此後反成爲佛教界共識，竺道生可說是慧眼獨具。

另外，關於僧宗的思想，本書首先提到，中國佛教長期將《涅槃經》中的佛性混同爲「神明」一辭，例如僧宗曾主張「言此神明是佛正因」，又關於一闡提

是否具有佛性，僧宗認爲，經文中謂一闡提無佛性，乃是「現在具有煩惱障」，於現時不見佛性，不能排除一闡提未來還得生佛性、善根之可能。這些論點都是值得筆者借鏡的地方。

（七）余日昌，《實相本體與涅槃境界——梳論竺道生開創的中國佛教本體理論》

本書著眼於竺道生佛學中本體理論的建構，所以特別重視實相理論的部分，從而衍生至道生的佛性論、闡提成佛、頓悟慧解與佛無淨土等理論。由於本書爲作者的博士論文，書中引文部分與附錄中「竺道生言論匯編」中資料出現錯誤外，本書在理論建構與推理上都值得參考之處。

（八）蘇軍，《道生法師傳》

本書雖然以傳記爲名，但是內容十分深入，除了討論道生的眾生悉有佛性、法身無色相等，還論及行善有無福報、二諦非實等哲學性非常強的議題，作者充分的把握道生以般若思想爲佛性理論基礎的方向，在引證與論說方面都十分具有啓發性，絕非一本入門的傳記之作而已。

（九）林明莉，《南北朝佛性思想研究》

本論爲國立政治大學中國文學研究所 2008 年 6 月的博士論文。論文主要以各家的佛性作爲討論對象。在竺道生的方面作者提出幾個澄清的論題：

1. 佛性爲如來種義：

佛性如同種子，天生而有，可以指眾生成佛的潛在能力；而實相法存在於一切法中，又是諸法皆能成佛的種性，所以稱爲是如來種。

2.十二因緣爲佛理

其次作者認爲十二因緣就是佛理，這是普遍且客觀存在法界之中的。必須藉由智慧的力量體證，方能徹悟自身中的寶藏。

3.佛性即「理」即「法身」

竺道生且認爲佛性即「理」、即「法身」，離開法理便沒有佛，又「法性」爲空，若能體認法性即能體認寂滅，也就體證了泥洹之境。

4.佛性本有與當有

在道生的學說中既稱佛性當有，又說佛性本有，作者認爲竺道生並不主張眾生本即是佛，反而強調眾生與佛、死生、涅槃的始、終差異具因果關係。竺道生「本有說」所謂悉有佛性，必當成佛之意恐有誤，其當有佛性思想應爲果地佛性當有。

作者對僧宗的說明側重在神明佛性的層面，作者認爲神明佛性中含有善與惡兩個方面，是僧宗不同於當時代其他學者的部分。

（十）謝如柏，《從神不滅論到佛性論---六朝佛教主體思想研究》

本論文爲國立台灣大學中國文學研究所 2006 年的博士論文。本論文以受報

主體作爲研究對象，從形神之爭討論到佛教在無我說的主張下，如何說明念念生滅下的行爲者與受報者。作者深入的道生理論中探討以「理」爲主的學說中，那個「得理」與「乖理」的主體爲何？論僧宗時清楚的指出「神明」的性質是「緣慮心」，也是連接前後的主體。論文中對道生與僧宗均有深入且詳細的討論，是一本不易多得的論文，更是本計畫值得參考的一本書。

（十一）國內外研究現況：

當代的專家學者對於魏晉南北朝佛教思想的研究，大抵可分兩方向，一作佛教史的研究：如湯用彤、鐮田茂雄、任繼愈、郭朋等，按照時代，分門別類敘述各種思潮與派別，這類的書籍通常將道生與僧宗分別敘述。二作思想內容的研究：如余日昌與蘇軍等，這類的作者通常以個別人物的研究爲主，竺道生的研究十分常見，但僧宗研究至今尚未出現。

若以某類思想作爲研究主題的，在南北朝通常會選佛性思想，因爲這是當時的「顯學」，佛學史學者甚至列出一支「涅槃學派」來，竺道生是涅槃學派中的「涅槃聖」，是眾所矚目的對象，因此以他作爲研究的作品也比較多，相對的僧宗的研究就少的多了，通常也只有在處理這支學派時才會論及。但我們若仔細的觀察「涅槃學派」，會發現這派的學者在論及佛性時，通常是以如來藏爲正宗，認爲佛性在藏，是如同明珠爲塵所覆；像僧宗處理神明佛性時，以爲心識可惡可善的處理方法十分少見。

從道生到僧宗這一脈屢出新見，不論是道生在尚未見到曇無讖的《大般涅槃經》，就主張闡提成佛；或是僧宗在讀了《大般涅槃經》後仍主張神明佛性，他們的共同點就是以般若思想爲基礎。然而一般以般若爲研究對象的學者，通常認爲這是一段屬於涅槃學的時代，所以便直接略過，在僧肇之後便下接吉藏；至於以佛性爲對象的研究者，大抵著眼於佛性的意義與內涵，對於般若思想對佛性說的影響，至今尚未見到有學者提出解釋，所以吾人不揣淺陋，希望以般若思想爲主軸，觀察南北朝佛教思想的發展。

二、研究動機：

自光和二年（179）支婁迦讖翻譯了《道行經》之後，般若思想便正式的傳入中國。剛開始它並沒有引起中國人的注意，到了兩晉時代，因爲玄學的發達，論及本末有無這些與般若思想相類似的議題，而帶動了般若議題的探討，使它一躍而入學術殿堂，加入了清談討論的行列。然而這並不表示般若思想在中國已經發展成熟，而是說明我們進入了摸索與探究般若思想的階段，這段時間相當的漫長，由於中印思想的基調相距太遠，即使經過一、二百年的努力，卻一直不得其要，最後因爲鳩摩羅什的來華（401），帶來了正確的中觀思想而得到了澄清。羅什的高足僧肇所作的〈物不遷論〉與〈不真空論〉等甚至被譽爲有無之辨當中最成熟的作品。

按照常理來說，中國經過了長久的摸索，對於羅什所帶來的正確般若思想，應當視如珍寶，奉爲圭臬才對，然而事實卻不然。當 417 年法顯帶回《泥洹經》之後，中國佛教界便興起一股涅槃風，般若三論立刻爲之隱沒，有關佛性的討論才是南北朝佛教界最重要的議題。換句話說，從羅什的過世（413）到涅槃經的譯出，不過短短三、四年間而已，般若學便迅速的銷聲匿跡了。這究竟是爲什麼呢？

如果我們想要理解從般若到涅槃間的轉變，竺道生（372～434）恐怕是最合宜的人選之一。因爲他曾親炙於鳩摩羅什，又與僧肇熟稔；另一方面他可能是羅什門下八哲中，少數幾位能親眼見到法顯的《泥洹經》與與竺法讖的《大般涅槃經》翻譯出的人。因爲他並沒有閉關自守，以爲天下之美盡在般若，相反的他張開雙臂擁抱涅槃新說，因此他成爲羅什門下少數幾位同時跨足般若與涅槃之間的學生。然而他究竟怎麼處理般若與涅槃學說之間的差異？如何從般若轉進涅槃？他是完全拋棄前者，接納後者？還是以前者爲基礎來接納後者？如果他是率然的拋棄前者，所持的理由何在？如果他以般若爲基礎來接納涅槃，那麼他是如何銜接？如眾所周知的，涅槃經的立論基礎完全不同於般若經，要想銜接二者勢必有所變更，那麼他變更的是般若思想，還是涅槃思想？如果他變更的是般若思想，那他的般若思想等同於鳩摩羅什的嗎？他究竟是如何改造般若思想，使它能夠銜接涅槃思想？

道生的重要性不僅在於銜接般若與涅槃思想，其實只要論及早期佛性思想時，道生就是不可不提及的一位，湯用彤先生曾以他作爲區分當時涅槃學者系統的標準，[3]將當時南方的涅槃學者分爲（一）屬於道生系統者；（二）學於北方，不屬道生系統者；及（三）系統不明者。由此可知道生在佛性思想中的重要地位。湯用彤認爲南朝的涅槃學大多承襲自道生，但我們若是仔細觀察，可以發現南朝的佛性思想和道生的主張有著明顯的差距，即使是道生這一系的僧侶，也不再持守舊說，他們提出的新看法與新主張，這個現象說明南朝佛教界已不再認爲道生的看法是唯一的標準，他們發現了新的解釋路徑，這個路徑比道生舊有的說法更切近《大般涅槃經》本身，也更切合中國固有的思路。

湯用彤先生所列的道生系統包括寶林、法寶、道猷、道慈、僧瑾、法瑗、曇愛、僧宗、慧超、慧朗、敬遺、法蓮等人。其中僅僧宗（431～494）以及少數的敬遺作品被保留在《大般涅槃經集解》當中，所以若是想明白南朝人對道生學說承襲與超越的情形，僧宗便是個重要的關鍵人物了。

僧宗被視爲道生一系的人物，因爲他曾受學於法瑗，而法瑗又祖述道生學說的關係。但他同時又是法瑤的學生，而法瑤則是東阿慧靜的門徒，所以僧宗的學問可謂匯集了南北兩路的學說，不單純只是沿襲著道生的學說而已。由於他一方面瞭解道生的學說，一方面明白其他學派的看法，所以觀察他對兩者的去取，與

[3] 「涅槃大經來自北涼，道生昌明其學，然宋初已後，南方涅槃固多出於道生，而直接來自北方者仍不少。」湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，台北：鼎文書局，民國 74 年（1985）元月三版，頁 677。

新觀念的建立，恰是明白佛性思想如何從以般若爲基礎，轉而成爲以心性爲基礎；從重視實相的佛之體性轉入重視正因佛性一途最好的觀察點之一。換句話說吾人希望能明白僧宗如何的去取？去取的標準爲何？以及保留了多少道生原有的看法？又增加了哪些新的觀點？因爲這都足以說明般若思想從作爲佛性思想的基礎，到被認爲不足涵蓋佛性內涵的軌跡。在僧宗看來佛性不能只停留在佛的體性這實相層面來解釋，而必須包括尚未成佛的凡夫，因爲凡夫的心性正是未來發展成佛的基礎，因此他認爲佛性的內涵應該包括正因佛性的層面，兩者兼具才足以說明整個佛性的內容。所以吾人認爲觀察僧宗如何擴展佛性內涵的方法，可以瞭解般若思想進入另一個轉折後所呈現的新樣貌。

三、研究目的：

本計畫是延續筆者過去對般若思想的研究，在作《鳩摩羅什般若思想在中國》一書的最後一章時，曾討論到僧叡因爲《法華經》與《泥洹經》的關係，重新審視般若經的價值，將原先視爲說明實相，呈現真理的般若經，定位爲「除其虛妄」的過程性經典，這樣的定位與他對小乘「三藏」的看法差不多，前者爲「除其虛妄」，後者爲「祛其染滯」，[4]二者都只不過是工具價值的經典而已，不再是終極目標或最後境界的代表。這說明了鳩摩羅什的過世與《泥洹經》的出現，促使中國人重新評價般若經，而般若思想經由再次的評估之後，就從真理和實相的最終代表位置上走下來，取而代之的是《法華經》與《泥洹經》。

面對 417 年《泥洹經》的出現，僧叡因此判定般若經只是「除其虛妄」的過程性指導，換句話說般若經典成了不了義經，羅什門下其他學生的是否也如此認定？這些熟稔於般若學說的僧侶，在面對完全不同體系的新思想時如何的因應？

四、研究方法

本計畫採用文獻分析法與比較法二種研究法。文獻分析法用於初步釐清竺道生與僧宗思想內含及其特色。比較法則是爲了明白前後期思想轉折與變化，因此運用二人或多人的思想比較，以凸顯道生與僧宗理論中不同於前人的地方。

由於本計畫的重心在於理解道生如何的以般若思想爲基礎，來接納新引進的佛性思想；以及僧宗如何的將道生那以般若爲基礎的佛性思想，轉變爲以心性爲主的佛性思想歷程。所以除了必須進行深入的個別化觀察外，還必須明白當時佛教界的發展，才能明白身處於當時的道生與僧宗可能受到的影響，從而評估這些影響對他們採行般若思想與改變崇奉般若思想所發揮的力量。

基於這個想法，所以針對竺道生與僧宗的思想部分擬採用文獻分析法。在道生的部分，依據現存的《維摩詰經注》及《大般涅槃經集解》中「道生曰」或「生

[4] 「三藏祛其染滯，般若除其虛妄，法華開一究竟，泥洹闡其實化。」僧叡〈喻疑〉，梁・僧佑，《出三藏記集》卷五，《大正藏》冊 55，頁 41 中-下。

曰」的部分，與《法華經疏》整理出道生有關佛性方面的基礎概念。僧宗的部分則從《大般涅槃經集解》中現存的「僧宗曰」的部分加以整理，期望整理出僧宗的主要思想。

其次再以比較法對照出竺道生與僧宗獨步前人的地方。竺道生的部分擬以鳩摩羅什與僧肇作爲對照組，以期明白道生雖親炙於羅什，友好於僧肇，但他的般若思想基本上是有別於二者的。同時以此作爲基礎說明他爲何能以此種般若思想來連接佛性思想。至於僧宗的部分，因爲他同時傳承南北兩派的思想，所以首先需釐清哪一部份是源於北方的，哪一部份是源自南方的。由於法瑗的作品已經佚失，無法作爲對照的基礎；但《大般涅槃經集解》中尚保留一部份法瑤的作品，足以讓後人一窺法瑤風貌。所以先以法瑤爲對照，以便明白他受到北方影響的部分。其次再以道生作爲對照組，經由比較之後，勾勒出道生一系在他過世後五六十年間的轉變。最後統整出第五世紀結束前，般若思想轉變的歷程。

五、研究限制：

道生作品中的一大部分已經佚失了，包含最重要的〈頓悟成佛義〉與〈佛性當有論〉等，所以當代學者通常是依據其他書籍的記載來推論道生的頓悟與當有說。對於大旨而言雖然不會錯誤，但道生有關此二義中精緻與細膩的部份，則不的其詳。

其次，任何一個選本都是選集者內在標選的展現。選擇作品時難免受到時代風潮以及個人主觀意識的影響。因此寶亮所集的《大般涅槃經集解》也就難免受限於他個人的觀點，從選集的當中，吾人並無法一窺道生、法瑤和僧宗思想的全貌，再加上法瑗作品完全失傳，法瑤與僧宗除了《大般涅槃經集解》當中的資料外，也無留下任何作品。因此想要依據有限的資料建構出完整的思想體系十分不易，吾人所能做的僅是以這些不完整的資料來做推論，希望能推究出法瑤與僧宗正確的輪廓，詳細的部份只能期待未來出土文獻，以及後之來者來補足了。

六、進行步驟：

（一）道生部份

1. 整理《維摩詰經注》中「道生曰」部份。
2. 整理《維摩詰經注》中「什曰」部份。
3. 整理《維摩詰經注》中「肇曰」部份。
4. 整理《大般涅槃經集解》「生曰」的部分。
5. 整理《法華經疏》道生思想。

（二）僧宗部份

1. 整理《大般涅槃經集解》「法瑤曰」的部分

2. 整理《大般涅槃經集解》「僧宗曰」的部分

（三）比較部份

1. 比較羅什、僧肇與道生對般若思想看法的不同。
2. 比較羅什、僧肇與道生對佛性思想看法的不同。
3. 比較法瑤與僧宗對佛性思想看法的不同。
4. 比較道生與僧宗對佛性思想看法的不同。

（四）預期完成的工作項目：

1. 完成羅什、僧肇與道生般若思想的比較。
2. 完成羅什、僧肇與道生佛性思想的比較一文。
3. 完成法瑤與僧宗佛性思想比較。
4. 完成道生與僧宗對佛性思想的比較一文。

貳、道生「理」的提出

般若思想在鳩摩羅什來華（401）之後，達到了前所未有的高峰，經過僧肇的闡述使中觀學說成爲第五世紀初中國的顯學，但好景不長，隨著鳩摩羅什（414）與僧肇的相繼去世，與涅槃經的傳入（417），中國人好不容易建立起來的正確的般若思想，再次受到衝擊，在這波衝擊中道生首當其衝，他既是羅什的學生，又訪居於廬山深知僧伽提婆之學，在羅什與僧肇逝世後，親眼見到法顯本與四十卷本的大般涅槃經，涅槃經的出現，想必對他的思想產生極大的撞擊。

他曾以羅什的學說修正過提婆的思想，在涅槃與般若交鋒時，他又會產生何種變化？此處先以道生〈注維摩詰經〉作爲觀察的對象，整理出他對涅槃的吸收與般若的改變。

一、理的內涵

道生有三方面的意涵，一是理則性，二是空性，三是佛性，以下分別說明之。

（一）理則性：

在道生的認知裡，凡事有條理，有規律的都可稱爲「理」，「理」不見得是指第一義。例如：道生在《注維摩詰經》中的「舍利弗，沒者，為虛誑法壞敗之相。生者，為虛誑法相續之相。」時云：

> 是生死之理，而不實也。[5]

[5] 《注維摩詰經》，《大正藏》冊 38，頁 412 中。

生命對某些人而言，是一連串的偶然與荒謬的歷程，沒有任何次序或邏輯性可言，但對佛教而言，生滅相續是環環相扣的必然歷程，種甚麼因必然得甚麼果，因緣果報是歷歷不爽，因此道生謂之爲「生死之理」。

「生死之理」最清楚的莫過於十二因緣，道生在《注維摩詰經》:「隨順十二因緣，離諸邪見，得無生忍。」時云：

> 情不復乖大緣理也，既順因緣理，則離有無諸邪見，順因緣理，無復邪見者，無生法忍也。[6]

由此可知，道生將十二因緣法，視爲「理」，此處的「理」，當然是指「無明緣行行緣識……」這個歷程，由於它環接著一環，具有法則性，所以道生稱之爲理，不只是流轉中的十二因緣被稱爲「理」，趨向還滅的三十七道品，由於也具有清楚的條理性，也被稱爲「理」，所謂：

> 正觀即三十七品也，三十七品觀是見理之懷也。[7]

綜合上述所引，可知「理」在道生而言，是指有規律，有法則的意思。

（二）空與不空

除了規律性、法則性之外，道生的「理」也，有「空性」的意味，從「空」來論「理」，已經將理從說明現象界事物流轉或還滅的規則，向上再推一層，到達說明事物存在的本性層次，例如：

> 自此以外大論法性理也，法有二種，眾生空，法空。眾生空，法空，理滅不殊，然於惑者取悟，事有難易，故分之也。眾生以總會成體，不實意居然可頌，故易也。法以獨立近實之趣多，故難也。[8]

道生此處將「理」視爲「法性」，在說明法性之前，他先說明「法」的內涵，他以「眾生空」和「法空」作爲「法」的內涵時，顯示出此處所謂的「法」不是指觀象界中的「諸法」，而是指諸法「實相」的層面，是針對諸法存在的樣態所作的說明。不論是「眾生」還是「法體」都是無自性空的，也就是說諸法不但沒有永恆存在，固定不變的形貌，連其賴以存在的「法體」也是「空」的。對存在樣態的說明，即是對「法性」的說明，如果上述的「法」是以眾生空、法空爲內容，那麼「法性」也應當是空，道生說：

---

[6] 《注維摩詰經》,《大正藏》冊 38，頁 416 下。
[7] 《注維摩詰經》,《大正藏》冊 38，頁 345 上。
[8] 《注維摩詰經》,《大正藏》冊 38，頁 346 上。

法性者，法之本分也，夫緣有者是假有也，假有者則非性有也，有既非性，此乃是其本分也。[9]

這顯然是以緣起的作爲法性的內容，認爲諸法皆是因緣而起，凡緣生之物皆假而不真，無自然可言，這就是法之本分也，也是「理」的一個面向。

道生既以緣起作爲「理」的內涵，在《注維摩詰經》時也就以無常、苦、空、無我來說明「理」，所謂：

無常者，變至滅也，苦者，失所愛也，空者，非己有也，無我者，莫主之也，寂滅者，無此四也。然則四為可惡之法，無之是可樂也，原夫五本為言，以表理之實也。[10]

這段引文中道生很清楚的說明理的內容即是無常、苦、空、無我和寂滅五者。同時對這五者的意義加以限定在作爲理內容的「空」，只限定爲「非己有也」，無我則是「莫主之也」，這都意指吾人對己對物都不具有所有權，無法隨心所欲的支配，由此可知，作爲「四可惡之法」的「空」，顯然不同於「眾生空」、「法空」那個層次的「空」，眾生空或法空中的「空」是從無自性上言的，而作爲「四可惡之法」的「空」，則是強調「非己有也」的層面。

前者是從「法性」的層面來討論的「空」，而後者則是從現象界的層面來說的「空」，法性的「空」是指物無自性這個大共相，而現象界的「空」則特指吾人無法恣意的擁有或支配自己與外物而言。法性層面所說的「空」，相當於「理」的層面，而作爲「四可惡之法」的空，則是構成理的內容。這個層次的「空」在指出世界的真象。是「變至滅，失所愛，非己有，莫主之」等，這兩個「空」是兩個層次上的不同，二者間的關係爲：當吾人以遮詮的方法，說明諸法時必須先預設有個「諸法實相」的存在，否則這些說明都是無意義的，作爲「四可惡之法」的空是對此內容的說明，「眾生空，法空」則是此一樣態的呈現，至於「法性」和「理」是「諸法實相」的本身，是具有本體意味的實體。道生云：

夫言無常者，據事滅驗之也，終苟有滅，始無然乎？始若果然，則生非定矣，生不定生，滅孰定哉？生滅既己不定，真體復何所在？推無在之為理，是諸法之實也，實以不生不滅為義，豈非無常之所存耶？然則無常雖明常之為無，亦所以表無無常也。[11]

道生這段注釋清楚的說明「理」是指「不生不滅」的「實相」存有的層面，

---

[9] 《注維摩詰經》，《大正藏》冊 38，頁 346 下。
[10] 《注維摩詰經》，《大正藏》冊 38，頁 313 下。
[11] 《注維摩詰經》，《大正藏》冊 38，頁 354 上。

而生滅無常則是指實相內容的層面。這個解釋法的確不同於僧肇對「空」的理解。

（三）佛性體

正因爲道生的理具有空與不空兩種特質，所以當他觀十二因緣時，同時有以生死流轉爲內容的一面，也有以它的法則性做爲觀察對象的一面在說明諸法的因具無常，無我的特質，而產生人無法擁有或掌握它的情形，這樣的說明很顯然是站在現象界的層面所做的，也就是在道生心中「理」的現象界中的無常、苦、無我寂滅真實表現。

由於道生的理是以「空」作爲內容，而後縱身而出，再以這無常、苦、空、無我所構成的實相爲「理」，所以「理」又具有不空的性質。道生云：

> 理既不從我為空，無有我能制之哉？則無我矣。無我本無生死中我，非不有佛性我也。[12]

道生在此清楚的說明他所謂的「理」，首先是破除世俗諦中的「有」，所以「不從我」，「豈有我」，以破除我之後的「無我」爲其內容，但是這個「無我」，並不完全等於僧肇掃執蕩相之後的「無我」，它還加上了「佛性我」，換句話說「理」的另一個層面便是「佛性體」。甚麼是佛性體呢？道生曰：

> 佛性體也，要當先具不空，然後見空，乃第一義。第一義空，乃有不空矣，佛始見之，故唯佛是佛性也。[13]

道生開宗明義就說明佛性體必須先見不空，然後再見空，可見道生心中的第一義是從「不空」觀點下所見的「理」，事實上道生心中的實相，也是站在這個層面上定論的。然而不論是第一義或是理在不空的形式之下，都擁有一個變動不居，沒有自性的「空」爲內容。所謂的「佛性體也」即是見此不空，亦見不空下的「空」。所謂的「體」即是上文中所謂的「佛始見之」，「見」應讀爲「現」，指體現或展現。由此可知在道生心中只有佛才能完全體證第一義，證入第一義時謂之爲「佛性體也」。

由此觀之，道生的「佛性」既不同於僧肇的「不真空」，也不同於後世的如來藏，而是他所謂的「理」。所謂：

> 法者，理實之名也，見十二緣，始見常，無常，為見法，體，法為佛，法即佛矣。夫體法有冥合自然，一切諸佛莫不皆然，所以法為佛性也。[14]

---

[12] 《注維摩詰經》，《大正藏》冊 38，頁 354 中。
[13] 《大般涅槃經集解》，《大正藏》冊 37，P.544 上。
[14] 《大般涅槃經集解》，《大正藏》冊 37，P.549 上～中。

十二因緣本是道生「理」的基礎內涵，他由流轉變動而又規律的一面稱之爲理，此處又再就「因緣具有理」的一面謂之爲「常」，認爲必須徹悟十二因緣後明白常也明白無常，方才是「見法」，而所謂的法，即是「理實之名也」。體證這個「理」的即是佛，換句話說成佛不過就是這「理」的完全體現。

體證理的方法可以分爲兩個層次來解說：首先是從「見十二緣始見常，無常，為見法也」，和「佛性體也，要當先見不空，然後見空」等處看：這個方法強調從「常」與「不空」處入手，目的在強調「理」作爲「實相」的形式層面，也就是說當般若思想進行遣蕩的時候，它必先後設一個「實相」的存在，認爲所有的「空」「無常」的遣蕩不過就是爲了說明這個「實相」。第二個層面則是證入十二因緣作爲實相內容的一面，在這個層面，道生強調的不是「見」，而是「非常非斷」的遮詮法，所謂：

> 十二因緣為中道，明眾生是本有也，若常則不應有苦，若斷則無成佛之理，如是中道觀者，則見佛性也。[15]

面對這因緣變滅，緣生而者，緣散即滅的因緣法時，吾人既不能執之謂之爲有，也不能略之謂之爲無，而是要正視它無自性的一面，稱之爲「非有」，從它聚而爲有的一面，稱它「非無」，這才算真正的見十二因緣，或「見佛性」。

從道生以十二因緣詮釋理，再以理詮釋佛性的邏輯看來，在道生是從吾人只要來解脫都不離六趣，沈淪六趣者，必然依循十二因緣法則而流轉，所以認爲十二因緣是人人皆有的「佛性」，這是從「理」上來定義佛性，尚不是從「本覺」或「自淨」的角度來定義。

二、觀理與頓悟

由於道生的佛性是以「理」爲內容，此「理」又是指十二因緣，凡六道中的眾生無一不在十二因緣的轄制之下，必然是人人都具備的，所謂：

> 十二因緣為中道，明眾生是本有也。

又

> 即生死為中道者，明本有也[16]

生死輪迴，是身爲凡夫者的本質之一，所以道生稱之爲「本有」，但卻又特別說明這本有的生死之道或十二因緣爲「中道」，目的在說明本有的十二因緣非如種姓般的固定而是具有變幻不定的特質。

---

[15] 《大般涅槃經集解》，《大正藏》冊，頁 546 下。
[16] 《大般涅槃經集解》，《大正藏》冊，頁 546 中。

（一）見理的意義

道生的佛性是「理」爲內容，而「理」又是以十二因緣的內容與法則性爲內涵，因此它一方面包含現象層面，另一方面也包含實相層面。然而無論是那一個層面，只要是十二因緣，它就涵蓋了三界六道所有的眾生，是眾生共有的基本特質，所以道生稱它是眾生「本有」的要件，所謂：「十二因緣為中道，明眾生是本有也。」[17]

從這個角度看，眾生的確是「本有」、「理」或「中道」。但是這並不代表眾生可以成佛，因爲「理」是一個法則，是個被證入的對象，想要證入它，必須擁有可以了解它的智慧，假使吾人不具備可以了悟中道或理的能力；即使自身就是中道或理的展現，仍然無法證悟其中，解脫其外。

道生了解這個關鍵的重要性，所以他必須說明有一種智慧可以了解「中道」、「理」，且這個智慧是人人都有的，這樣才能保證吾人成佛的可能性，他說：

> 菩提既是無相理極之慧，言得之者，得即是菩提相也，果是其相則非實矣，苟得非實，一切眾生亦是此之得理也，所以然者，菩提本無不周，眾生即是其相故也。[18]

能夠證入那「理」的智慧是「菩提」之智，這被佛教認爲是終極無上的智慧，是證入無自性的空慧，也是不執空的智慧。在道生看來，人人都擁有這個智慧，所以人人都可以證入「理」而得涅槃，這個認知在他那個時代是難得的，也是空前的，不但道安、慧遠未曾說過，就是僧肇也未曾言及。

但是這個菩提智慧存在於何處呢？如果我們擁有它，爲何我們仍然未覺悟？爲何無法證入「理」當中？

首先當知菩提不是一般的聰明智慧，而是指證入「空」而又不執空的智慧，當人無法了解空，尚未證入無自性的無我，無常時，是不可能產生不執不滯的智慧的，既是如此，那道生爲何認爲人人都有菩提呢？因爲在道生看來，菩提不是一種特異功能，而是吾人了解自身的能力，諸法本是變動不居，其中亦無自性可言，是吾人被這暫時聚合的形軀與事物蒙蔽，以假爲真，進而執之、取之、搶之、奪之，所謂：

> 凡愛身者，起於著我，苟是無常而苦，豈有宰之者乎？若無宰於內，復何以致戀哉？[19]

當自省吾身發現自己無法自在任意的支配自己的色身時，明白生老病死，均不是吾人所能掌控的，也不具有呼之即來，揮之即去的支配權，這是生命的真實狀況，

---

[17] 《大般涅槃經集解》，《大正藏》冊，頁 546 中。
[18] 《注維摩詰經》，《大正藏》冊 38，頁 362 上。
[19] 《注維摩詰經》，《大正藏》冊 38，頁 375 上。

也是我們天天面對具體的事實，但是我們卻可以視而不見、聽而不聞，活得像是可以完全掌控自己的生老病死，任意的爭奪自以為能永遠擁有的事物，直至頭破血流、身心俱疲。然而這個時候，卻往往是吾人反思生命真相的時刻，道生云：

> 至於在惑之時，固應患惑求通，求通之懷，必以無常獻身，然則獻身出於在惑，非理中懷也。[20]

在現實人生中的無常與禍患引發出吾人「患惑求通」的心志，這一個趨吉避凶的基本心理，其實就是走向解脫的源頭。

道生雖然主張「頓悟」，但也不會盲目的認為，只要「患惑求通」之後，吾人立刻進入菩提大智。相反的他十分務實的說明「患惑求通」只是引起吾人走向修行之道的轉捩點，想要脫離煩惱，則必須要確實修行才可能獲得，所謂：

> 夫有煩惱出於感情耳，便應觀察法理以遣之也。然始觀之時，見理未明，心不住理，要須念力，然後得觀也。念以不忘為用，故得存觀焉。[21]

道生指出「觀察法理」具有遣除惑情，消解煩惱的功能，所以是修行上最重要的法門，但想要「觀察法理」必先學會攝念於理，此處所謂的攝念於理便是如理思惟，以理來觀身、受、心法，令自己明白身心不過四大和合，何有「我」可主可宰，明白「受」乃六根六境交互下的產物，離根六根六境六識，又何來苦樂？萬一心又執「我」受「苦」，便立刻以意志力矯正此一錯誤，令自己回到正確的「理」念，這是修行初期「見理未明，心不住理」時，勉強而行的階段。這個階段強調的是意志力的訓練，原因是在這一階段我們雖然在理智上知道「理」或「中道」的內涵，但在它尚未化成生命中的基調，吾人尚無法隨心所欲的順理而行前，在道生而言，都不是「見理」。想要將那知識性的理解轉換成生命的內容，必須經過長期的修行，在修行的過程中意志力是不可或缺的要件。因為在道生看來，

> 念力而觀為造理之初，始是制惡就善者。[22]

道生認為想要修正自己錯誤的行為，使它去惡從善，必須依賴意志力的幫助，因為「念以不忘為用」，念茲在茲，直至依能完全理而行，依理而思，讓自己的視聽言動，乃至心思意念均依理而不悖，這便是「見理」。

「見理」的過程如果從「觀察法理」以遣惑情的角度來看，彷彿以外在規範來修正自我言行，但因為「理」是本有的，它雖有規則義，但卻無倫理規範義，所以「見理」不是使行為合於某種觀範的意思，而以吾人自身存在的「實相」來

---

[20] 《注維摩詰經》，《大正藏》冊 38，頁 375 上。
[21] 《注維摩詰經》，《大正藏》冊 38，頁 386 上。
[22] 《注維摩詰經》，《大正藏》冊 38，頁 386 中。

破除吾人顛倒中建構起來的，「我」及因「我」而有的執與取，同時也破除因妄想執取而來的苦樂，所以「見理」並不會因此建立一套禮法制度出來，但卻能讓吾人徹底的理解生命的底蘊及流轉的原因。

（二）頓悟的歷程

「見理」既然是徹見生命流轉的原因與形構的真相，爲何不稱之爲「徹悟」而要謂之爲爲「頓悟」？想要明白道生爲何將吾人徹底認知「理」的情形稱爲「頓悟」，必須從頓悟的歷程來了解，毗曇學說認爲不論是善法或是惡法，都是實有的，對於六根本煩惱、二十隨煩惱，都需要一個個漸次的消滅它們，所謂「損之又損，以至於無爲」；同樣的對於十二個善法，也必須不斷的累積，累積到資糧豐厚之後，方才能證入涅槃，獲得解脫，也就是說對於真理的了解，就像從此岸到彼岸，是漸行漸近、漸修漸明。

這個看法是道生所無法接受的，煩惱在道生而言，或稱之爲「惑」，或稱之爲「垢」。所謂：「夫有煩惱，出於惑情」[23]、「心垢者，封惑之情也。」[24]，不論是「垢」或是「惑」，在道生看來都沒有法體可言，它可以變化成千千萬萬種不同的形態，但不論是貪瞋痴誑掉舉，沒有一樣具有法體，就道生而言，「情不從理，謂之垢也。」[25]、「乖理為惑」[26]，也就是說「垢」或是「惑」，並非獨立的存在，而是「不從理」或是「乖理」下的呈現，換句話說，「理」的隱沒是致使吾人產生「垢」或「惑」的原因。

由於「垢」「惑」是法理不彰的呈現，所以對道生而言了解「垢」「惑」與「法」「理」是一體的兩面，即是「悟」，所謂：

> 夫大乘之悟，本不近捨生死，遠更求之也。斯為在生死事中，即用其實為悟。苟在其事，而變其實為悟始有，豈非佛之萌芽起於生死事哉？其悟既長，其事必巧，不亦是種義乎？所以始於有身，終至一切煩惱者，以明理轉扶疏，至結大悟實也。[27]

從上述所引的這段原文中，我們可以發現道生將覺悟見理的過程，比喻成一棵植物成長的過程，始悟之時，是如植物的萌芽期，成長期是「其悟既長」的階段，經過「理轉扶疏」成爲一棵大樹，最後終於「結大悟實」。這麼漫長的階段，那個階段才是「頓悟」呢？道生認爲必須要到「結大悟實」時才算「頓悟」（見下文）。

既然必須到「結大悟實」時，才算是頓悟，爲何在萌芽時，也稱爲「悟」呢？道生說明那是因爲「斯爲在生死事中，即用其實爲悟矣」，始悟之時之所以有資

---

23 《注維摩詰經》，《大正藏》冊 38，頁 389 上。
24 《注維摩詰經》，《大正藏》冊 38，頁 355 下。
25 《注維摩詰經》，《大正藏》冊 38，頁 346 上。
26 《卍 續藏》，冊 150，頁 818 下。
27 《注維摩詰經》，《大正藏》冊 38，頁 392 上。

格假稱爲「悟」，那是因爲從這個刹那開始吾人以「實」相作爲觀想的依據，不再任隨情感飄蕩，欲情執著，所以可以稱爲「悟」，雖然這個「悟」，只是看待人生觀點的改變，是走向解脫的第一步，但也是最關鍵的一步，所以道生說：「苟在其事，而變其實為悟始者，豈非佛之萌芽起於生死事哉？」在他而言能夠站在實相的角度來思惟變動不居的諸法，是成佛的第一步。

1.「變其實」「用其實」的可能

但爲甚麼沈淪在生死輪迴中的吾人，有能力「變其實」「用其實」呢？那是因爲在道生心中煩惱並非實存，也沒有法體可言，那只是心「乖理」或不從理下的一面，所謂：

> 心為事馳，無思不作，譬猶放逸之馬，難可禁制，是以波流生死，莫出其境。[28]

當心欲望橫流，是非不明時，的確如「放逸之馬，難可禁制」，然而心除了「欲」之外，它也是「理」的所在處，所謂「佛理常在其心，念之便至矣。」[29]「理」存在於心的狀態，是甚麼樣式呢？是心中有理，理自心出？還是心具認知作用，可以認知到「理」，而由於「心」自身就是「理」的一貌，所以當心反觀自我時，即可見到理？道生在注維摩詰經時，並沒有詳細說明，但以佛法來看，「佛理常在其心」一語，以後者的存在方式較可能。也就是說「心」爲諸法之一，所以生滅不已，變動不居的，但從作爲一個能夠反思，能夠判斷的主體而言，當反思到自己存在的樣態時，即明白自己也一如眾法一般都是幻生幻滅，曾無自性可言的，因此當心清明的進行它反思判斷的能力時，佛「理」自然是「念之便至矣」，但當其蒙蔽不清時，也就「心爲事馳，無惡不作」了。由此可知想要「變其實」「用其實」是可能的，一是因煩惱無自性，二是垢惑與法理同時存在於心，是心的兩種面向，心迷即垢，心悟同理，無心自己是一個具有反思判斷能力的主體，能夠看到自己的真實面目，所以當吾人想要「變其實」「用其實」時是有能力的。

2.「變其實」「用其實」的方法

「用其實」是以實相爲修行的指導原則，而「變其實」則是以實相爲改變觀思檢視諸法時的依歸。由此觀之，道生用以指導吾人解脫的原則，似乎是違逆現象界的一般原則，但道生所用的方法卻不斷的出現「順在」二字來說明自己的方法，例如：

> （1）既不見佛聞法，是受道於邪見之師。因其得為邪出家也，順在六師

---

[28] 《注維摩詰經》，《大正藏》冊 38，頁 35 下。
[29] 《注維摩詰經》，《大正藏》冊 38，頁 389 上。

之理，是悟之所由。[30]

（2）師邪見，師則入諸邪見矣。到於彼岸，本由正見入邪見者，則不到也。順在解邪見理為入也，既入其理，即為彼岸，無復彼岸之可到。[31]

（3）既入邪見，便生八難，不得無難處也。順在已解，邪見便得住，八難理中，無復復無難之可得也。[32]

（4）入邪見在八難生者，便無結不起，為煩惱所牽，不能得自異之也，愈遠清淨法矣。順在既住，八難理中心與煩惱理，冥即之為淨，無復淨之不可離也。[33]

注維摩詰經弟子品中連續出現九個「順在」，說明了道生主張的「變其實」，不是違逆事物的本性，而是清楚的看到現象背後的本質，不論是面對邪見、八難、眾生……都不能僅就眼前所見的說有說無，說生說滅，而是要順其事，解其理，了解事物的真相，才可能明白其「理」，道生的推論法則，可以他對無常、苦、空的說明作爲事例：

夫言無常者，據事滅驗之也。[34]

苦之為事，會所成也。[35]

惑者，皆以諸法為我之有也。[36]

當他要說明無常時，是從現象界所有事物都會走向衰亡的事實來看，要說明苦時也是從苦的成因是因爲有我，有人有事，有物，有得與不得，有失與不失……等種種條件聚合方才有苦出現，要說明空時，也是以人們常以爲有「我」的存在開始說明，由此可知道生的說明是先立足於現象界，以現象界的種種樣貌作爲說明的起點，這種說明的技巧的確是「順在」而非「逆變」。

「順在」不只在起點上採取和萬物同一層次而已，推理的過程也順著萬物的結構而進行，吾人同樣以無常作爲觀察的對象，道生云：

夫言無常者，據事滅驗之也。終苟有滅，始無然乎。始若果然則生非定矣。

[30] 《注維摩詰經》，《大正藏》冊 38，頁 351 上。
[31] 《注維摩詰經》，《大正藏》冊 38，頁 351 中。
[32] 《注維摩詰經》，《大正藏》冊 38，頁 351 中。
[33] 《注維摩詰經》，《大正藏》冊 38，頁 351 中下。
[34] 《注維摩詰經》，《大正藏》冊 38，頁 354 上。
[35] 《注維摩詰經》，《大正藏》冊 38，頁 354 上。
[36] 《注維摩詰經》，《大正藏》冊 38，頁 354 中。

生不定生，滅孰定哉，生滅既已不定，真體復何所在，推無在之為理，是諸法之實也。[37]

道生的推理從萬物終有一滅的事實，開始反省「滅」這件事難道是在事物終點的那一刹那才突然發生的嗎？還是它是個漸進的過程，如果是個漸進的過程，那麼應當在事物始「生」之時，就已開始走向滅亡了。若是如此，「生」就不是「定生」了，因爲並沒有一個永恆不壞的「生」存在，沒有永恆的「生」自然沒有永恆的滅，在生滅都不恆定的狀況下，我們這些忽生忽滅的諸法，又怎能擁有一個永恆不變的「真體」呢？這整個推理的過程合情合理，也合乎邏輯，這即是道生所謂的「順在」。

3.「變其實」「用其實」的目的

「變其實」「用其實」在立足點和推理的過程中，都順隨諸法存在的結構而進行，所以道生謂之爲「順在」，但是到了終點處，道生卻突然縱身一躍，從三千尺高空處下望這個過程，也就是說從始點到推論出「諸法之實」的過程都在同一個平面中進行，但到了終點，道生的立足點突然提昇了一個層次，立足於後設的觀點，重新來詮釋與定義這個過程。吾人若以無常爲例，便能清楚的看出這個變化。所謂：

生滅既已不定，真體復何所在，推無在之為理，是諸法之實也。實以不生滅為義，豈非無常之所存耶，然則無常，雖明常之為無，亦所以表無無常也。[38]

凡夫以爲諸法實有，但道生從萬物終歸一滅說明諸法無常，因無常所以證明其中沒有「真體」，最後得出「推無在之為理，是諸法之實也」，此處所謂的「實」，便是指諸法無常這個真理，道生接著說：「實以不生不滅為義，若非無常之所存耶？然則無常雖明常之為無，亦所以表無無常也。」當道生說出這段話時，他已經是從後設的觀點來檢視諸法無常這個論點了。在他看來，我們對於諸法「真體」的破除，生滅的說明都不外乎是對「實相」的一種詮釋，不論內容是甚麼，但是被詮釋的「實相」必須先存在，否則詮釋的本身就毫無意義了。所以當我們承認諸法無常這個詮釋內容的正確性時，我們已先承認了被詮釋的「實相」這個後設的存在了。從這點來看，無常的確是用以說明「常」的，而更仔細的來說「無常」至此已不是辨証說明的目的，它已變成證明「常」存在的一種方法了。

在這個高度之下，道生重新審視「無我」時，也提出了「理既不從，我為空，豈有我能制之哉。則無我矣，無我本無生死中我，非不有佛性我也。」[39]的說法。

---

[37] 《注維摩詰經》，《大正藏》冊 38，頁 354 上。
[38] 《注維摩詰經》，《大正藏》冊 38，頁 354 上。
[39] 《注維摩詰經》，《大正藏》冊 38，頁 354 中。

這個說法與「無常所以說常」的推論是不同的，從無常的說明，得知它想解釋的「實相——常」是存在的，且「實相——常」正是以「無常」的方式存在，無常便是實相的內容。依此類推，以「無我」做爲詮釋內容時，它的後設概念當是「實相——我」，無我說明「實相——我」存在的方式，但道生不是用「實相——我」作爲無我的後設，而是以佛性我作爲無我的後設基礎。仔細說來佛性我和實相我是不同的兩組概念，「實相——我」是以無我做爲它的內容，但「佛性我」的內容除了「實相——我」的部份外，還包含了能夠智解與證入這實相的能力。

認識能力來就是吾人所具有的基本構造，一般所謂的「知」是指有固定的認識主體，有認知的對象，而後在主體與對象的交互作用下產生認知行爲，但「悟」特指認知者知道自身是幻生幻滅，無我無常的，所知的對象爲如電如露，無自性可言的實相，因此無法構成一般所謂的認知行爲。所謂：「夫真理自然，悟亦冥符，真則無差，悟豈容易。不易之體，為湛然常照，但從迷乘之，事未在我耳。」[40]，不是針對真理所作的認知，或是不了解真理的心態在道生而言都是「迷」，「悟」則是以實相爲證入或「冥符」的對象。

由於「悟」與一般認知的差別在於主體的自我認知與客體性質的不同，所以「悟」並不是一種不同於凡人的特殊能力，道生因此聲稱「眾生大悟之分，皆成乎佛。」[41]，又「然眾生悉有大悟之分，莫不皆是權菩薩。」[42]道生說明「悟」的能力是人人皆有的，只是端在於有沒有轉向「實相」，有沒有證入實際而已。對於這個重要的能力，道生甚至稱之爲「因因佛性」，所謂

> 智解十二因緣，是因佛性也。今分為二，以理由解得，從理故成佛果，理為因也，解既得理，解為理因，是謂因之因也。[43]

由上述可知「十二因緣法」與「智解十二因緣」同屬於佛性的內涵，前者爲「理」，後者爲「悟」，理是諸法實相，可以外於人而存在，但「悟」則是人身上的一種能力，是無法獨立於人而存在的，因此當道生提出「悟」的時候，也同時確立了主體的存在。

由於吾人是諸法之一，所以實相的虛幻變化，無常無我都是吾人自身的特質，而吾人又具有能夠證知實相的因因佛性，因此當吾人反躬自省，呈露自身本來面目，了解自我真相時，即是悟冥符真理自然時，換句話說，「變其家」「用其實」的最後目的是指吾人以自身的力量檢視自我，認識自我，最後展現自我實相，全幅顯現佛性內涵。

因此吾人可以明白道生爲何稱「見理」爲頓悟了，事實上，在般若經中菩薩尚有十地的修行，漫漫長路中連聲聞法都需要學習，這個過程決非頓悟，道生自己也認爲見理的過程，如同一棵植物的生長，從萌芽至「結大悟實」的過程，也

---

40 《大般涅槃經集解》，《大正藏》冊 37，P.377 中。
41 《卍續藏》，冊 150，頁 824 下。
42 《卍續藏》，冊 150，頁 826 上。
43 《大般涅槃經集解》，《大正藏》冊 37，頁 547 下。

非一蹴可及，可見得道生沒有反對「見理」的過程是一段漫長的修行，但他爲何那麼堅持頓悟義？

按慧遠肇論疏卷二云：

> 第一竺道生法師大頓云：夫秤（稱）頓者，明理不可分，悟語照極，以不二之悟，苻不分之理，理智恚釋，謂之頓悟。[44]

「夫稱頓者，明理不可分」，所說的「理」，不是指「順在」層面的「理」，那個從立足點，順其邏輯可推論出的無常、苦、空、無我，而是指無常、苦、空、無我所要詮釋的實相，也就是它們的後設之「理」。如果從凡夫執以爲有的世界，到「順在」其理，而推出無常、苦、空、無我的過程是從有到空，那麼從認知無常、苦、空、無我，不過是要詮釋一個實相理而已，如果實相理不存在，無常、苦、空、無我也沒有存在的意義，便是從空向有的歷程。

從有到空，就道生而言，同一個層面中順在其理的推論過程，所以可以繁複漫長，而從空到有，則是個異質層面的跳躍，而這最後的一躍，才可能把人的主體性，悟的能力、與自身的空性完全結合，所以道生特稱之爲頓悟。頓悟之後，「空」不再是「理」的內容，而是證入「理」的方法，「理」不再是空，理是不生不滅的實相，也是自我實現的立體。

參、般若思想在僧宗學說中的轉變

如果說道生心中的般若不只是方法，也是此一方法所要達成最後的「理」，那麼僧宗的般若已不再具目的意義，而是純粹的一種思辨方法，這可以從他判教的理路上得知，他說：「如從牛出孔者，佛說小乘四諦法輪。此是成佛十二年中說也。從乳出酪者，謂十二年後，說三乘道教，大品經是也。酪出生蘇者，如思益維摩，抑挫二乘，稱揚菩薩也。從生蘇出熟蘇者，說法花破無三因果也，今此經明佛性常住，窮理盡性，如醍醐也。」[45]在僧宗的判教系統中，代表般若思想大品般若經只是「三乘通教」而已，並非大乘的終極目標，所以如同「從乳出酪」般，仍是初步階段，其品質和成熟度絕無法和代表涅槃經的醍醐相提並論。

所謂的「大乘通教」是指般若是大乘學說共同的基礎，如果以僧宗的概念來看所謂的大乘，至少要包含般若經系、思益經、維摩詰經、法華和涅槃等，這些經典各有各的側重之點，能成爲「通教」的般若，恐怕無法在終極目標的建立上形成共識，只能在方法上爲各家運用。

在這基礎認知上，僧宗對般若的運用一方面在遣除上，另一方面則在含納上，前者可謂延用中觀一派的方法，而後者則是在涅槃經影響下的轉折，以下分

---

44 《卍續藏》，冊 150，頁 858 上。

45 《大般涅槃經集解》卷 35，《大正藏》冊 37，頁 493 下～500 上。

別說明之。

一、遣除虛妄

如果說道生以般若思想來建構他的佛性理論，那麼僧宗心中的般若思想就不再用來建構，而是用以遣除。就般若思想而言，道生重視的是、性空之下所呈現的本體層；而僧宗重視的是遣執盪相的作用層。這可以從他說明十一空時的主張得知，所謂：

> 十一空，乃此經一時之教也。自大品諸經，乃有十八空。當知空無多少，以遣惑有廣狹，故教門不同耳。就十一門中，前五空遣六諦家病也。百論中言：外道計有一總有之法，與一切法合。今前五空，遣其總心。言內中無外，外中無內。有為無為亦如是，豈有總法與法合耶。第六無始，遣二十五諦家之計也，上五空迷果，此冥諦迷因也。人情謂遣向橫計，方有空生，今言不待遣橫，但其體性自空也，無所有空者。向雖言性空，何以辨耶？今以智撿，都無所有，驗所以空也[46]。

不論是以五空來「遣六諦家病」或以五空來「遣其總心」，甚至「備無以遣有」、「遣有以會空」等等……，都可以看出般若在僧宗的心中是用來遣除虛妄的。

既是用般若來遣除虛妄，那麼僧宗就不會使用小乘的分破空，他用的是「今言不待遣橫，但其體性自空也」的體空法。僧宗詳知小大乘間的差別，更明白般若智慧運用下的雙邊否定，他不但運用雙邊否定來「遣有」，也用它來「遣空」，所謂：

> 九空是遣有，唯有此空，人情生著，謂有此空。是可得故，所以遣也。是有是無者，謂汝前九空所遣之有，能遣之無。亦無此無也。為遣有故說無。豈有無之可待耶。是則有無斯空，故言空空也。是是非是，是名空空者。物情於遣著之，。展轉生患，言向以空遣有，此是相對得稱，故宜不可得也。今謂二著俱捨，此心為勝。欲保此捨心，復為患矣。是是者，指環中之旨也。若謂以此為極，亦無此也。是則心之與理俱不可得，謂空空也。[47]

「空空」的第一個「空」是動詞，第二個「空」是名詞，指的是「遣有」之後所得到的「空」，這個空是事物的本性或實相。但如果執著這個實相，認爲實有此「空」，那麼「空」又會變成另一種「有」。所以中觀學派提出必須連「空」也「空」去，方才是徹底的「空」。

---

[46] 《大般涅槃經集解》卷 38，《大正藏》冊 37，頁 499 下～500 上。
[47] 《大般涅槃經集解》卷 38，《大正藏》冊 37，頁 501 中

對於實相之「空」的仍需辨破的原因，僧宗強調那並不是因爲這個「空」中還有「假」的成份，而是因爲人對「空」所產生的執著。也就是說「空空」所要「空」的不是事物假有的部份，而是「人情生著」的部分。因爲「欲保此捨心，復為患已」，僧宗知道吾人若是執著「空」這個真理，會比執取世界事物更難以化解，因爲由概念生起的煩惱與糾結，比由執著事物而來的，更爲內在化，也更爲深層化。所以必須空去此心，因此辨破「空」，其實就是智解自身對空的執著。僧宗深諳此道，所以他說：「是則心之與理，俱不可得，謂之空空。」

同樣的僧宗在解釋「大空」時說：

> 大空者，前已遣境，今復遣智。境智雙忘，始為大也[48]。

這又是在「空空」之上，向上翻躍，說明般若智慧必須達到連「欲保此捨心」的智慧也一併去除，方才是究竟。從這個層面看來，僧宗對於般若內容的理解不可謂不深，對於遣除作用的運用更是得心應手。

二、兼納兩邊

僧宗對般若的接受，一方面在「理」的方面，一方面在方法的層面。就方法層面而言，他大量的運用雙邊否定的方法來說明事物的真相，不只包含「空」與「有」的層面，也包含對佛性、因緣果報等的說明。例如：

> 凡夫所計。理則不然。佛性之理。理非內外。先舉六入。以顯義也。若言但內二。俱不當也。今言佛性。假內假外。合用者。即有正因。即有境界因。不離此而成。故就合用之功。以為中道也。[49]

僧宗在此說明「佛性之理」是非內非外，只有內在的正因，缺乏外在的境界因是無法成佛的，必須「假內」之正因與「假外」之境界因，內外「合用」方能成佛，方能體證佛性的內含。

表面上看來僧宗用的也是雙方否定的方法，取著任何一邊都會產生錯誤，但般若的雙邊否定，是爲了避免偏見與黏滯，採用遮詮的目的是要超越語言與概念的限制，凸顯出絕對的樣貌，所以當般若經說「非內非外」時，是同時否定內，也否定外，超越內外兩邊的。而僧宗此處利用「非內非外」來說明「佛性之理」時，強調的是只取「內」的正因是不能成佛的，只取「外」的境界因也同樣無法成佛，必須以「正因」爲基礎，加上「緣因」的配合，方才可能成佛。這時般若思想中的「非內非外」的否定式命題，被轉變成「既內且外」的肯定式命題，形式上二者雖然類似，但實質上卻是完全不同的。

---

[48] 《大般涅槃經集解》卷 38，《大正藏》冊 37，頁 500 上
[49] 《大般涅槃經集解》卷 66，《大正藏》冊 37，頁 588 上

這種似是而非的現象，方法上是從「非內非外」的一層再向上跨越，期望在跨越兩方的層面上達到更圓融的解釋，在僧宗的注釋中屢見不鮮，例如：

> 言所以爾者，正以非有故非內，正以非無故非外。佛性雖有，非如虛空者。言虛空體無，故見在於人有用。佛性見雖無，而當必有，不同空也。無故不同菟角者，言菟角是永無，此性非永無，故不同也。[50]

這是以「非有非無」來解釋「佛性當有」，由於凡夫當下沒有無佛性，所以是「非有」，但未來卻當有佛性，所以是「非無」，此時的「非有非無」，也不再是同時拒斥有與無兩方面的命題，而成爲從隱顯兩個不同的角度，來說明佛性存在狀態的命題。另外，對佛性的說明中，我們可以發現僧宗在方法上的運用，已經不再拘泥於雙非雙遣，或同時兼納，他甚至橫跨有無兩面，僧宗云：「明佛性有之與無義也，有者，謂十力四無所畏，妙有之法，即是果性也。既得果則無過去諸不善無記業等。當知果時無因，因時豈有果耶，是謂定因果，不得雜也。」[51]僧宗爲了說明果地佛性的性質，一方面，以「無」說明果地已無三界煩惱，一方面又以「有」來說明，脫離三界後的佛不是一片「空」，而是「有」十力四無畏等特質，這種跨越有爲與無爲兩邊的作法，在道生的作品中尚未見到。這個用法已和般若原始的遮詮用意完全不同了。

三、遣除與兼納的結合解釋佛性

般若思想到了僧宗，的確呈現出與道生不盡相同的風貌。這個不同不只呈現在方法的上，也呈現在「空」的內容上。這個距離可以由《大智度中論》解釋諸法假合但有名字時「非內非外」的一段，與僧宗解釋「空者，所謂內空、外空，內外空」比較，即可得知，所謂：

> 須菩提！譬如外物，草、木、枝、葉、莖、節，如是一切但以名字故說；是法及名字，亦不生不滅，非內非外，非中間住。須菩提！般若波羅蜜、菩薩、菩薩字亦如是，皆和合故有；是法及名字，亦不生不滅，非內非外，非中間住。須菩提！譬如過去諸佛，名字和合故有，是亦不生不滅，但以名字故說；是亦非內非外，非中間住；般若波羅蜜、菩薩、菩薩字亦如是。須菩提！譬如夢、響、影、幻、炎、佛所化，皆是和合故有，但以名字說；是法及名字不生不滅，非內非外，非中間住。般若波羅蜜、菩薩、菩薩字亦如是。如是，須菩提！菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，名假施設、受假施設、法假施設，如是應當學。[52]

---

[50] 《大般涅槃經集解》卷 66，《大正藏》冊 37，頁 588 中
[51] 《大般涅槃經集解》卷 67，《大正藏》冊 37，頁 590 下
[52] 《大智度論》卷 41，《大正藏》冊 25， 頁 357 中。

僧宗的解釋則爲：

> 非內非外者，以眾生有為，佛性無為故也。無為故言非內也。不離眾生而有性。，故言非外也。內外空者，上二空心弱，不能並觀。今心力轉勝，故能雙觀也。八地之心，豈有強弱，示空門有次第耳。唯有佛性，不在二空者，雙觀二法。雖復內外之異，然有是同。而如來佛性三寶非有法，雖復雙觀，而內外不攝此四法也。今至雙觀時，不言無父母，但言無三寶等者，以父母始終不離內外，故不復說。而三寶非內外，故說也[53]。

吾人可以發現《大智度論》的「非內非外」主要是說明諸法無自性，不論內外都無法發現自性的存在，諸法不過是因緣和合，存在於吾人思維中的「名字」罷了。但僧宗論及十一空中的「非內非外」時，想要釐清的是佛性的性質，由於他認爲「佛性是理」[54]而空當然是理，因此十一空中的非內非外，自然可以佛性來解釋，但佛性是出於三界之外，屬無爲法的，所以非內在於人；但也同樣不離眾生而存在，所以「非外」於人。

這種以「理」爲佛性的解釋方法，雖然不同於《般若經》的說法，但卻是他承襲自道生的部分。從邏輯上來看，道生規規矩矩的以「緣起性空」的「理」作爲佛性的內容，我以當他討論「非內非外」時，說的就是三界內緣生而起的諸法，採取的就是《大智度論》的角度。但僧宗則跳過緣起性空這一段，直接切入佛性，以佛性作爲討論「非內非外」的依據，使得「理」也成爲可以用「非內非外」來討論的對象。

除此之外，僧宗對佛性的另一種說明則是採取兼納的方法來說明，最明顯的例子是他一方面認爲佛性內在於人，另一方面又認爲人無法展現內在佛性時的說明，僧宗云：「佛性理一，以人執不同，遂有九十五種，既造邪因，受四惡果，如種種味也。」，又「不與僞難，爲真性也，必不在人，不可遷轉，如停留也，圓明不偏，事同月也。凡夫薄福，不能得者，無慧以自修，雖加苦行，如持牛戒，自餓等法，去理逾遠。若是伏欲，得無想定，及非想定，計爲涅槃，遺爲乖方。故言雖復加苦，不能見也。」[55]在這說明中僧宗利用月有陰晴圓缺的道理作爲不變與變的倒證兼納了吾人擁有一個不變恒存的佛性，但卻有一個遮蔽佛性的五陰。他一方面強調五陰中有一佛性，另一方面又要強調佛性「不與僞物同體」，這種兼具肯定面和否定的邏輯，事實上是將領域跨在有爲法可無爲法當中的結果。這種誇越與傳統中分別處理有爲和無爲兩白塊的作法完全不同，也是般若方法被擴充到端下，產生的結果。

---

[53] 《大般涅槃經集解》卷 38，《大正藏》冊 37，頁 500 上。
[54] 《大般涅槃經集解》卷 14，《大正藏》冊 37，頁 435 上。
[55] 《大般涅槃經集解》卷 19，《大正藏》冊 37，頁 454 上。

四、神明佛性的提出

僧宗雖然有沿襲自道生的部份，但也有超越道生的地方，由於僧宗認爲「實相通因果」[56]，因此佛性不再僅限於佛，而會通於凡夫，所謂「佛性通因果也」[57]、「性理不殊，正以隱顯為異」[58]，這個概念說明了道生認爲十二因緣本身就呈現出緣起性空的實相，能夠自此觀察即能從中解脫。這個看法是視十二因緣爲因因，是四諦所照之境。

而僧宗則強調十二因緣中存在著一種異於木石的神明，這個神明是覺知的主體，也是使含生之屬異於木石的關鍵。在僧宗的理論中神明同時也是爲善爲惡的根源，所謂：

> 一行人，一神明，相續說用，假名為我。[59]

在僧宗看來，造業受報的「我」，不過是「行」與「神明」的和合體，「行」是「神明」造作出來的業，而神明則是連續吾人前生後世的主體，所謂「夫生死之中，雖云：無我，而性理不亡，神明由之，而不斷也。」[60]因此不論是十二因緣中的哪個階段，都有神明參與其中，也就是說當僧宗論及十二因緣時，在乎的不是他所呈現的性空之「理」，而是連貫前後的「神明」。所謂「無明即愛，愛即（受）者，始終是一個神明。」[61]

僧宗雖然認爲神明是輪迴或造業的主體，但由於他主張佛性即是理，若神明即是佛性，那麼這個神明的本質依然是無自性的，所謂：

> 此言諸法體性是空，豈假遣病耶。[62]

又云：

> 遣真諦之計也。佛法之中，皆由無明諸行，造生死苦，豈有真諦為始邪。今以解心，照知無始，明其所計是空也。[63]

這個僧宗視爲體性爲空的神明，他的本質是什麼呢？案僧宗說明第六「識」時曰：

> 或息是我者，第六即是心意止觀也，但見生滅念念流謝，豈有一神常而不

---

56 《大般涅槃經集解》卷 51，《大正藏》冊 37，頁 533 中。
57 《大般涅槃經集解》卷 51，《大正藏》冊 37，頁 532 上。
58 《大般涅槃經集解》卷 19，《大正藏》冊 37，頁 456 中。
59 《大般涅槃經集解》卷 64，《大正藏》冊 37，頁 577 上。
60 《大般涅槃經集解》卷 20，《大正藏》冊 37，頁 459 中。
61 《大般涅槃經集解》卷 65，《大正藏》冊 37，頁 581 上。
62 《大般涅槃經集解》卷 38，《大正藏》冊 37，頁 501 上。
63 《大般涅槃經集解》卷 38，《大正藏》冊 37，頁 501 上。

滅耶？何處當有受罵辱者，此明無我，但見眾法我心自息也。[64]

由此可知心識即是神明，其為空的原因是因為「但見生滅，念念流謝」，豈有自性可言？對神明而言，覺知是它的內容，[65]造作是它的結果，它可以為惡，惡到善根斷盡，惡到成為一闡提，僧宗云：

闡提斷一切善盡，唯有大惡。以其惡時無善，因時何得已有果耶。此惡即是神明，異於土木，當有成佛之義，亦得名為正因性也。[66]

但它也可以為善，所謂：

此辨正因性也，言此神明是佛正因，因此能生善五陰，乃至菩提。[67]

僧宗不是如來藏的支持者，善惡的造作在他看來均存乎一心，成為一闡提是心的墮落，成為佛則是心的開悟。心可以造萬惡，但「心能為無漏作根」，[68]當心得理轉深，移陰作根，轉根成力……，以至到阿耨多羅三藐三菩提，圓滿佛性時，僧宗便稱它作「神明妙體」，並說「此妙體絕於有無，不從因生，豈非知（真）善耶？」[69]這個真善的神明妙體是他承襲自道生，又超越於道生的創見，可能也是後來智顗所借鏡的地方。

肆、結論

般若思想從鳩摩羅什來華帶來正確的中觀思想，修正了六家七宗與格義之下的錯誤，僧肇可謂得羅什之傳，將般若思想以中國人能理解的文字與形式傳達了出來，到了道生因受涅槃經的影響，不再以為「空」為究竟，而認為「空」是如同木筩有外無內，真正的究竟之方是「理」，它是以般若空為內容建立起來的佛性，道生認為這是眾生身上不可或缺的因素，也是成佛的根據。

但到了僧宗，般若只剩「方法」層面，不再具有內容的意義，僧宗用般若那遣除諸法的利刃，時而否定是非，時而肯定是彼我，更擴大這工具性意義到跨越肯定面與否定面有為法與無為法，使命題同時兼具肯定與否定，有為與無為。至此般若完全被界定為「三乘通教」，再也不具備終極意義了。

---

64 《大般涅槃經集解》卷 28，《大正藏》冊 37，頁 479 中。
65 僧宗曰:「以覺了為佛，下（不）改名性。」《大般涅槃經集解》卷 54，《大正藏》冊 37，頁 544 上。
66 《大般涅槃經集解》卷 67，《大正藏》冊 37，頁 591 上。
67 《大般涅槃經集解》卷 66，《大正藏》冊 37，頁 586 下。
68 《大般涅槃經集解》卷 67，《大正藏》冊 37，頁 593 下。
69 《大般涅槃經集解》卷 46，《大正藏》冊 37，頁 519 中。

伍、參考文獻

一、專書

《出三藏記集》卷五，《大正新脩大藏經》，冊 55，日本：東京大藏經刊行會，1994。
《注維摩詰經》，《大正藏》冊 38，日本：東京大藏經刊行會，1994。
《大般涅槃經集解》，《大正藏》冊 37，日本：東京大藏經刊行會，1994。
卍續藏經會編，《卍續藏經》，冊 150，新文豐公司影印。
《大智度論》卷 41，《大正藏》冊 25，日本：東京大藏經刊行會，1994。
涂豔秋，《鳩摩羅什般若思想在中國》，台北：里仁出版社，2006。
湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，台北：鼎文書局，1985 元月，三版。
賴永海，《中國佛性論》，高雄：佛光出版社，1990。
廖明活，《中國佛性思想的形成和開展》，台北：文津出版社，2008.05，初版。
余日昌，《實相本體與涅槃境界——梳論竺道生開創的中國佛教本體理論》，中國：巴蜀書社，2002。
蘇軍，《道生法師傳》，中國：宗教文化出版社，2000.08。
謝如柏，《從神不滅論到佛性論---六朝佛教主體思想研究》，永和：花木蘭出版社，2010.09。

二、期刊論文

涂艷秋，〈論道安從格義到尋章察句的轉變〉，台大中文學報，第 32 期。
蔡振豐，〈道安經序思想的轉折及其在格義問題上的意義〉，台大文史哲學報，第 48 期，1998.06，頁 251-292。
李幸玲，〈格義新探〉，中國學術年刊第 18 期，1997，頁 127-157。
涂艷秋，〈初描菩薩---僧肇《注維摩詰經》中菩薩形象的探討〉，收入國立成功大學第六屆魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集，里仁出版，2010。

三、博碩士論文

林明莉，《南北朝佛性思想研究》，台北：國立政治大學中國文學研究所博士論文，2007。

國科會補助專題研究計畫成果報告自評表

請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況、研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）、是否適合在學術期刊發表或申請專利、主要發現或其他有關價值等，作一綜合評估。

1. 請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況作一綜合評估

☑達成目標

☐ 未達成目標（請說明，以 100 字為限）

☐ 實驗失敗

☐ 因故實驗中斷

☐ 其他原因

說明：

2. 研究成果在學術期刊發表或申請專利等情形：

論文：☐已發表 ☐未發表之文稿 ☑撰寫中 ☐無

專利：☐已獲得 ☐申請中 ☑無

技轉：☐已技轉 ☐洽談中 ☑無

其他：（以 100 字為限）

3. 請依學術成就、技術創新、社會影響等方面，評估研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）（以 500 字為限）

道生因受涅槃經的影響，不再以為「空」為究竟，而認為「空」是如同木筩有外無內，真正的究竟之方是「理」，它是以般若空為內容建立起來的佛性，道生認為這是眾生身上不可或缺的因素，也是成佛的根據。

但到了僧宗，般若只剩「方法」層面，不再具有內容的意義，僧宗用般若那遣除諸法的利刃，時而否定是非，時而肯定是彼我，更擴大這工具性意義到跨越肯定面與否定面有為法與無為法，使命題同時兼具肯定與否定，有為與無為。至此般若完全被界定為「三乘通教」，再也不具備終極意義了。

國科會補助計畫衍生研發成果推廣資料表

日期：___年__月__日

<table>
<tr><td>國科會補助計畫</td><td colspan="3">計畫名稱：
計畫主持人：
計畫編號：　　領域：</td></tr>
<tr><td rowspan="2">研發成果名稱</td><td colspan="3">（中文）</td></tr>
<tr><td colspan="3">（英文）</td></tr>
<tr><td>成果歸屬機構</td><td></td><td>發明人
（創作人）</td><td></td></tr>
<tr><td rowspan="2">技術說明</td><td colspan="3">（中文）
（200-500 字）</td></tr>
<tr><td colspan="3">（英文）</td></tr>
<tr><td>產業別</td><td colspan="3"></td></tr>
<tr><td>技術/產品應用範圍</td><td colspan="3"></td></tr>
<tr><td>技術移轉可行性及預期效益</td><td colspan="3"></td></tr>
</table>

註：**本項研發成果若尚未申請專利，請勿揭露可申請專利之主要內容。**

附件四

國科會補助專題研究計畫項下出席國際學術會議心得報告

日期：___年___月___日

計畫編號	NSC　　－　　－　　－　　－　　－		
計畫名稱			
出國人員 姓名		服務機構 及職稱	
會議時間	年　月　日至 年　月　日	會議地點	
會議名稱	(中文) (英文)		
發表論文 題目	(中文) (英文)		

一、參加會議經過

二、與會心得

三、考察參觀活動(無是項活動者略)

四、建議

五、攜回資料名稱及內容

六、其他

附件五

國科會補助專題研究計畫項下赴國外(或大陸地區)出差或研習心得報告

日期：___年___月___日

計畫編號	NSC　　－　　－　　－　　－　　－		
計畫名稱			
出國人員 姓名		服務機構 及職稱	
出國時間	年　月　日至 年　月　日	出國地點	

一、國外(大陸)研究過程

二、研究成果

三、建議

四、其他

附件六

國科會補助專題研究計畫項下國際合作研究計畫國外研究報告

日期：___年___月___日

計畫編號	NSC　　－　　－　　－　　－　　－		
計畫名稱			
出國人員姓名		服務機構及職稱	
合作國家		合作機構	
出國時間	年　月　日至 年　月　日	出國地點	

一、國際合作研究過程

二、研究成果

三、建議

四、其他

無研發成果推廣資料

99 年度專題研究計畫研究成果彙整表

計畫主持人：涂艷秋	計畫編號：99-2410-H-004-192-
計畫名稱：中國早期般若思想轉變的歷程研究—以道生和僧宗為例	

成果項目			量化			單位	備註（質化說明：如數個計畫共同成果、成果列為該期刊之封面故事...等）
			實際已達成數（被接受或已發表）	預期總達成數(含實際已達成數)	本計畫實際貢獻百分比		
國內	論文著作	期刊論文	0	0	100%	篇	
		研究報告/技術報告	0	0	100%		
		研討會論文	0	0	100%		
		專書	0	0	100%		
	專利	申請中件數	0	0	100%	件	
		已獲得件數	0	0	100%		
	技術移轉	件數	0	0	100%	件	
		權利金	0	0	100%	千元	
	參與計畫人力（本國籍）	碩士生	0	0	100%	人次	
		博士生	0	0	100%		
		博士後研究員	0	0	100%		
		專任助理	0	0	100%		
國外	論文著作	期刊論文	0	0	100%	篇	
		研究報告/技術報告	0	0	100%		
		研討會論文	0	0	100%		
		專書	0	0	100%	章/本	
	專利	申請中件數	0	0	100%	件	
		已獲得件數	0	0	100%		
	技術移轉	件數	0	0	100%	件	
		權利金	0	0	100%	千元	
	參與計畫人力（外國籍）	碩士生	0	0	100%	人次	
		博士生	0	0	100%		
		博士後研究員	0	0	100%		
		專任助理	0	0	100%		

其他成果 (無法以量化表達之成果如辦理學術活動、獲得獎項、重要國際合作、研究成果國際影響力及其他協助產業技術發展之具體效益事項等，請以文字敘述填列。)	此計畫案尚在撰寫中，尚無成果發表。

	成果項目	量化	名稱或內容性質簡述
科教處計畫加填項目	測驗工具(含質性與量性)	0	
	課程/模組	0	
	電腦及網路系統或工具	0	
	教材	0	
	舉辦之活動/競賽	0	
	研討會/工作坊	0	
	電子報、網站	0	
	計畫成果推廣之參與（閱聽）人數	0	

國科會補助專題研究計畫成果報告自評表

請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況、研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）、是否適合在學術期刊發表或申請專利、主要發現或其他有關價值等，作一綜合評估。

1. 請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況作一綜合評估

■達成目標

□未達成目標（請說明，以 100 字為限）

　　□實驗失敗

　　□因故實驗中斷

　　□其他原因

說明：

2. 研究成果在學術期刊發表或申請專利等情形：

論文：□已發表 □未發表之文稿 ■撰寫中 □無

專利：□已獲得 □申請中 ■無

技轉：□已技轉 □洽談中 ■無

其他：（以 100 字為限）

3. 請依學術成就、技術創新、社會影響等方面，評估研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）（以 500 字為限）

道生因受涅槃經的影響，不再以為「空」為究竟，而認為「空」是如同木筩有外無內，真正的究竟之方是「理」，它是以般若空為內容建立起來的佛性，道生認為這是眾生身上不可或缺的因素，也是成佛的根據。

但到了僧宗，般若只剩「方法」層面，不再具有內容的意義，僧宗用般若那遣除諸法的利刃，時而否定是非，時而肯定是彼我，更擴大這工具性意義到跨越肯定面與否定面有為法與無為法，使命題同時兼具肯定與否定，有為與無為。至此般若完全被界定為「三乘通教」，再也不具備終極意義了。