

說般若思想以及其與魏晉老莊學 關係的探討

鄭 琳

一、說般若的緣起性空

「般若」一詞是梵文 Prajñā 的音譯，由於此詞所代表的內涵之豐富、廣大、淵深，以及其不可言說的義蘊，正有如我國的「道」字一樣，很難找到一個確切而完整的譯詞，故而佛經上僅從其音，譯之為「般若」，有時也勉強稱之為「無上正等正覺」、「一切智智」或者「大圓鏡智」等等，不管如何稱呼，總之，「般若」就是釋迦牟尼為了尋求解脫之道，在雪山六年苦修，最後在菩提樹下夜睹明星而大覺大悟，所證得的圓成智慧的境界。這個境界如果要想用語言文字來表達，實在是不自量力而張口即乖的。因為般若智慧畢竟空寂，非有非無，不生不滅，言語道斷，心路行絕，般若實相既是言說不得，那末，我們就以文字般若，起觀照之智，而證緣起性空之實相罷了。

實相無相，昔者蓮池大師（註一）云：古有太末蟲，處處能泊，惟不能泊於火焰之上，此以喻衆生之心，處處能緣，惟不能緣於般若之上。般若的空性也真是像火一樣是觸摸不得的。所以，無相之相，是為實相，這個無相的般若，又好比鳥飛虛空，無有足跡，如果我們按足跡而尋鳥，真是失之不知幾千萬里矣！般若心經云：「觀自在菩薩，行深般若波羅密多時，照見五蘊皆空。」五蘊皆空處，靈知不昧，即此空寂靈知之心，是爾般若實相之智慧。這即是說：若能行真正般若觀照，一剎那間，妄念頓滅，內外明澈，不惟照見五蘊皆空，即宇宙乾坤，亦無不虛空粉碎，大地平沉矣。這種境界憨山（註二）大師曾有詩為證云：

世界光如水月，身心皎若琉璃，但見冰消潤底，不知春上花枝。
如水月，若琉璃，這是空，是智論上說的「妙高峯處絕點塵」，冰消潤底，春上花枝，這是有，也是成就緣起有的自性空。摩訶般若，法無量，義亦無量，釋迦證道後說法四十九年，其中有廿二年就是說的這個般若性空的勝義，幾乎佔去了所有說法時間的一半，可見般若義蘊之廣大豐富了，它，「度一切苦厄」是斷煩惱的利劍，無論個人的了生脫死，或是廣度衆生的成就佛道，都離不開這個般若智慧。釋迦的由悟道、證道而立教說，就如同先從妙高峯頂，俯看一切大地衆生，然後順從山谷中的迷路者，給與逐步指引，以導登最高峯頂的無上勝境，而這個指引的歷程，就是般若性空

說般若思想以及其與魏晉老莊學關係的探討

的眞諦，而記載這性空眞諦的經典就是包含大小乘的般若經典。般若經典部系繁衆，卷帙亦多，我國雖有各種譯本，亦未具足。從漢末第一本道行般若被譯出之後，直到唐宋，前後八百年左右，共譯出般若部系的經典，總共七百三十六卷，佔漢譯全藏五千餘卷的七分之一，其中最著名的，當然，就是唐玄奘法師譯的大般若經了，計有六百卷之多。般若經的義趣理論，非常繁複，然而，無論大品般若，小品般若，同說一切皆空，一切皆是緣起性空。所謂「緣起」，即是因緣和合而起。一切事物的彼此之間，有因緣性、條件性，或依賴性，即經所謂：「彼有故此有，彼滅故此滅」，因爲是依緣而起，或依他而起的，故一切事物之中，從空間講，無有自性，無自性之事物，合了要分，從時間講，無有常性，無常性的事物，定了要變，無自性，無常性，故稱之爲空。無自性的事物，不從自生，不從他生，不從自他共生，即非有因而生，亦非無因而生，故云不生，同理，亦云不滅。因爲不生不滅，又可說爲非有非無，不增不減，不垢不淨等等義趣。總之，不外乎說明在瞬息萬變之一切事物中，沒有絲毫堅實自存的東西——畢竟是空。因緣的有，是無獨立不變的實在性，所以，有即是空，是當體即空的。「空」是因緣所生法的本性。中論云：「未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者」。一切法皆由種種條件和合而起，大智度論云：「乳從牛有，牛從水草而有，如是無邊，皆有因緣」。可知順著因緣去追溯，永無停止，無盡無邊，可知如此因緣相生，永無窮盡。所以，緣起的理論，可通用到一切的有情與器世間，不但有情識有生命之存在，是因緣生的，即使是無情識無生命之物，亦不例外。故云：一切法皆因緣而生，亦皆無不是空者。

因爲緣起性空，它是從緣起的事而透澈出來的空理，是虛說的理，不是實有一物作爲緣起現象的實性，可以說是一種無性之性，所以，無性之性，倒是眞實不虛的存在，故稱之爲眞如，稱之爲自性，摩訶般若經舍利品第三十七云：「諸法無所有性，是諸法自性」，無性即是自性，般若經論時常出現此種名言上的弔詭。譬如：

諸微塵，如來說，非微塵，是名微塵。

如來說世界，即非世界，是名世界。

莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴。

說法者，無法可說，是名說法。

如來說諸心，皆爲非心，是名爲心。

三十二相，即是非相，是名三十二相。

以上例句皆出於金剛般若，此原是承「一切實相無實體原是假名」的觀念而來，在此可用「現象非本體只是假名」來作一個總解釋。大智禪師曰：

教語是三句相連，如初、中、後、善，初，直須教渠發善心，中，破善，後，始明善。菩薩，即非菩薩，是名菩薩。法，非法，非非法，總恁麼也」（註三）。

這些現象都是表達「空」之理，若見諸相非相，即見如來，若見現象而不執著現象，則現象不致迷蒙其本體，而見圓成之實相矣。換言之，不滯於境相現象，則超越現象而見真理本體，真理本體復融在境相現象之中，而理亦即以事顯，所謂兩不相碍也——緣起不碍性空，性空亦不碍緣起者也。

由此說來，般若緣起的空，是由觀照而證，是認識而知的，不是現象的空，也不是實體的空，而是紛紛芸芸，艷艷瑩瑩，多姿多彩的空，由大智度論，大般若經，大般涅槃經等等的經文中可詳列出「內空、外空、內外空、空空、大空、勝義空、有為空、無為空、畢竟空、無際空、散空、無變異空、本性空、自相空、共相空、一切法空、不可得空、無性空、自性空、無性自性空」等二十種空，這都不外乎從一切方面力說其空，亦即是從一切方面力破其有之執著，所以，「空」者，是動詞，是「不」的意思。不滯於境相，破除對萬有之執著，而又超越乎邊見之斷滅空，若以「空」為單是反對「有」者，則失之於頑空的虛無主義矣。換言之，「空」者，否定而重否定之「空虛以不毀萬物為實」，如萬有真相意味之空，不是相對空而是絕對空，大般若經云：

如金翅鳥飛騰虛空，自在翱翔，久不墮落，雖依於空戲而不據空，亦不為空之所拘礙。

這即是說般若空是依於空而不據空，正由於不據空，所以才能不為空之所拘礙。正如中論云：

大聖說空法，為離諸有故，若復見有空，諸佛所不化。

故知，般若之絕對空，非是單空，是空空，是性空不碍緣起，是即有之空。也是緣起不碍性空，是即空之有，故是非空非有。「是故一切法，無不是空者」，並不是一切法無，或一切法不存在，亦非指有一物名之為空者，故「空」並非實體性之詞，此「空」是虛的抒意詞，所以不能解釋為：「般若之空，是形而上的實體」，而存在地生起諸法，故空不是諸法的本體。這一認知就區分了魏晉時代的老莊學者如何晏、王弼，以及引老莊解般若的學者如竺法深，竺法深他們的老莊學與般若思想的差異之處，毫厘千里，這也是本論文所希望能加以釐清者也。

與此理境相應的體認，就是於一切法都無所執，為無所為，行無所行，住無所住，

說般若思想以及其與魏晉老莊學關係的探討

無住無著，虛而常照，照而常虛，不壞假名而成諸法實相，正是「空虛以不毀萬物爲實」（註四），雖涉有而未始迷虛，雖致虛而不碍實相，故觸境而不染，處常而無碍，恒與諸法實相如如相應，是以，般若性空乃是泯除一切對待差別之魔境，離却意識分別之或常或斷，或苦或樂，或我或無我，或色法或非色法，而悟入平等一如之真實性體。故當代大哲牟宗三先生說般若性空云：

般若是無諍法

般若無所建立。只是一融通淘汰之精神，一蕩相遺執之妙用。

不分解地說法立教義，但只就所已有之法而蕩相遺執，皆歸實相，實相一相，所謂無相，卽是如相…故云色，色卽空，識，識卽空，乃至一切種智空（註五）。

蕩相遺執，融通淘汰，就是空，色空，識空，一切種智空，真是空之又空，諸法皆空，畢竟空寂，故般若宗亦名空宗。沿此般若性空而發展出來的一系列思想，名之爲般若思想，它自傳來東土後，與我國老莊思想相引相接，相離相異，相卽相融，相生相成，實有著不可分割與牽扯不斷的關係。

二、初傳東土後，魏晉玄學家對般若思想了解的誤差

在大乘經典的發展史上，雖然般若經是大乘佛教最早期的經典，但，無疑的，它所含蘊的境界和內容，確是大乘佛教最高度最圓滿的智慧。般若甚深，信解爲難，佛滅度後，當時印度佛教界的思想，相當混亂，大小並流，邪道競興，到了大約公元一五〇～二五〇之間，南印度有位婆羅門名龍樹者（註六），首先闡揚大乘般若思想，他所造的論中，有大智度論，中論，十二門論，都是解釋與發揚般若思想之義理的（註七）。就在此印度龍樹大師弘揚般若思想之後不久，部份般若經典，經過西域，傳來我國，逐漸發展，演成玄學模式。當然，一種外來的，且具有十分深度的思想，傳入一個本身已有高度文化發展，高度智慧的國家如我國者，確實要經過一段艱苦困擾的消化過程，才能達到攝取、融會，也才會得到高度發展而達到豐富圓成的境界。

我國傳譯般若經，始於漢末，第一部般若經是東漢靈帝熹平元年（公元一七二年），印度的竺佛朔在洛陽所譯的般若道行品一卷（註八），稍後有大月氏的支婁迦讖譯的道行般若經十卷。這個時期，由於佛教初入中國，而且是從半開化的西域所傳來的間接資料，教義大多零星淺薄，多依附道教神仙方術之說，因此不能滿足中國知識分子的心靈。其時，魏末，有朱士行比丘者，他研究佛經，最欣賞竺佛朔所翻譯的這卷道行般若

，曾一度試圖講解，但般若似火，四面不可觸，譯文又隱晦難明，他爲了要搜求原本，理解義蘊，遂發心於魏廢帝甘露五年（公元二六〇年），決志西行求取正品梵本。他西渡流沙到達于闐國時，就得到胡本九十章六萬偈的般若經。當時于闐國的許多聲聞學者，不許他帶回中國，直到西晉武帝太康三年，才由他的弟子送回洛陽，可惜他本人行萬餘里，在外二十餘年未及回國而客死于闐，真可謂爲法忘軀不惜身命者矣！其所送回的經書，幾經轉折，才由竺叔蘭，於西晉惠帝太安元年譯成放光般若經。

此外，西晉重要譯家還有竺法護，他世居燉煌郡，曾隨其師至西域，遂大量攜帶胡本而回，於武帝泰始二年至長安，沿途傳譯，又至洛陽，四十餘年間，譯經甚夥，有光讚般若、維摩經、法華經等。

放光般若被譯出後，風行各地，加以魏晉當時老莊思想，玄學清談的時代風氣，相互援引，蔚成潮流，更是極一時之盛。而名僧風格之高華，又在在與名士高標者相契合，般若理趣，神似老莊，宜乎佛家宗風，藉玄學爲先導而大振於東土。晉書王衍傳云：

魏正始中，何晏、王弼祖述老莊立論，以天地萬物皆以無爲本。無也者，開物成務，無往而不成者也。

老子云：「天下萬物生於有，有生於無」。王弼註云：「有之所始，以無爲本」，魏晉玄學家以無爲本，般若學者以空爲宗，在義理上確有某種程度的近似，於是老莊玄學與佛教玄學，相輔流行，又因老莊的用語爲大家所習知，於是在佛教譯經的初期，就以道家本無的觀念，來說明佛家諸法皆空的般若思想，支謙道行經第十四品，就名之爲「本無品」。

「一切皆本無，亦復無本無」，如此使人由世典以悟入佛理，從而般若性空之學與老莊本無之說合流。而竺法雅更提倡「格義」，以中國本有的思想，比擬配合以講說佛經，此即所謂「格義之學」，當然，比附最多最密切的就是老莊。大抵一種外來思想之傳入，總是由於固有思想中有某些近似之處作爲先導，逮至愈來愈了解愈深，研究愈趨透澈清晰，漸漸會發現兩者並不真正相同，當初是先見其同，現在就發現同之中有不同，所以後來的佛學家都反對「格義」之學，因爲「格義」難免會發生或多或少的歪曲與穿鑿。當時，以格義之方法來解釋般若性空的學者既多，各抒新義，當然不免有理解不透澈，而產生誤差的地方，據僧肇的「不真空論」與嘉祥「中論疏」（註九）的記載大約有三家：本無義、心無義與即色義。茲略述之如下：

甲、本無義：中論疏說爲竺法琛的學說，琛法師云：

本無者，未有色法先有於無，故從無出有，即無在有先，有在無後，故稱本無。

說般若思想以及其與魏晉老莊學關係的探討

他這種思想，也許由老子所云：「天下萬物生於有，有生於無」（註十）的思想而來。照這樣說，那麼，般若諸法皆空的本體是「無」，這顯然對緣生性空的理是不明白的，與般若性空的思想是有所出入的。

乙、心無義：中論疏說是蘊法師的學說。他認為般若經所謂「一切色法空」並非一切現象的空無，而是於現象上心不染著，我自無心於萬物，何妨萬物常圍繞，內停其心，故言其空，心無即能止色想，而萬物未嘗無也。這種詮釋可能根據老子「故常無欲以觀其妙」（註十一）而來，心常能「無」即能接觸諸法皆空之妙道，這乃是說的偏空的一面。與般若性空的中道觀還是有一點差距的。

丙、即色義：中論疏註云：

支道林著即色遊玄論，明即色是空，此猶不壞假名而說諸法實相，與安什本性無異也。

支道林的即色遊玄論，中論疏說它與道安，鳩摩羅什的般若本性空是無異的，惠達在肇論疏引其論云：

吾以為即色是空，非色滅空，此至言也，何者？夫色性不自為色，色不自為有故…知不以自知故，雖知知寂，此一切諸法無有自性，所以明是空異空也。

他的意思是：般若經所說的即色是空，並不是否定萬物一色的存在，何以言之呢？萬物雖然存在，但是吾人所認識的色相，並不是物的本性，因為一切的色相時時刻刻在變化，在新陳代謝，什麼是它的本性呢？它是如此的無常變易，我們不能以一時的片斷的色相為諸法的實相。吾人雖然認知此諸法，但諸法本身是空寂的，它無有自性，我們不能執著它，因為即色是空，必須遊於玄虛之境，所以明此空非彼空也。

這即是支的即色遊玄論。支道林名遁，年十五而出家，多年以後始遊學於吳國建支山寺，及至東晉哀帝時，（公元三六二年）奉詔入都駐錫東海寺，講解道行般若，三年後辭都，隱居餘姚山中，享年五十三。圓寂於東晉廢帝太和元年（公元三六六年），其餘則無從考知，有道行旨歸，即色遊玄論，莊子逍遙遊篇注等，可見他不但是通於般若的學者，也是通於老莊的學人，他的即色遊玄論雖不完全確解般若性空之義理，但已較當時其他格義學者之說為最接近於原典了。

如上所述，可見當時的三家，對般若思想的理解，都是以老莊思想來解說的，這些似是而非的理解，要皆不得般若思想的本旨，其主要障礙在於格義之學，受道家形上學的影響，每每從本體義，來看般若空義，當然會形成一些誤差，加以當時還有很多重要

的般若經，未曾譯出，自然不容易暢曉其中的玄妙。這種誤差，格義之學者並不自知，一直要到東晉，道安法師才看到了此中差距，覺察到佛老二家哲學仍是有所分別，他這一見識非常正確，於是他也用老莊思想來介紹來澄清般若性空的哲理，這就是他的本無義，但他的本無義與竺法琛的本無義大異其趣，不可同日而語，中論疏引叡法師說道安「標玄旨於性空」後，接著說：

詳此意，安公明本無者，一切諸法，本性空寂，故云本無，此與方等經論、什肇山門義無異也。」

可見道安這種見解完全合於般若性空義旨，不過語法上有點含糊，深度較弱罷了，所以道安不僅在注經詮釋上接近般若真義，在中印思想的融合上，更是一大功臣。

三、般若思想的初步理解者——道安與慧遠法師

道安法師生於晉懷帝永嘉六年（公元三三二年），十二歲時被朝廷選中為佛門小沙彌，二十歲左右，便慕名到鄴城拜佛圖澄（註十二）為師，直到佛圖澄入滅後，這十幾年間，道安都在老師那兒接受薰陶，後來遊學山西諸地，到了晚年大約東晉孝武帝時道安與弟子慧遠等五百餘人，由於襄陽名士習鑿齒的邀請，遷居到湖北襄陽，在附近的檀溪地方建檀溪寺，開始講學譯經，十五年之間，確立了他一生的功業。他把所有東傳的佛經加以釐訂，並作成目錄以確定翻譯的時間和譯者，歲講放光般若兩遍，他在摩訶般若波羅密經抄序說：「昔居漢陰凡十五載，講放光經歲常再遍，及至京師漸四年，亦恒歲二度，未敢墮息」（註十三），他著作般若諸經注疏達二十餘種之多，一時成為佛教研究中心，自從佛教傳入我國，至此已有三百數十年之久，雖然許多譯經家譯出了許多佛經，但亦僅限於經典之譯述而已，從未有人如道安法師如此之專注的探求、理解經義的內容理趣者。道安雖然潛心精研放光般若，但仍有許多不能達意之處，因此，他一心想得到竺叔蘭無羅叉所譯的光讚般若，於是託當時西行的慧常、進行、慧辨等三師，由涼州抄寄該經，他自得到抄本後欣喜若狂，盡日精心研究，並與放光般若相對照，著述了略解數種以享教界。

安公之門人中，較有名者，即是慧遠，慧遠繼承道安之本無說，而對般若有所發揮，他倆的本無說，惠達的肇論疏云：

如來興世，以本無弘教，故方等深經，皆備明五陰本無一道安本無說。

有因緣所，則無本無所，無本無所，則云本無，本無與法性實同異名也——慧遠本無說。

中國戲劇何以遲至宋金之際方始成熟

安公之本無義，是說一切諸法「空」或「無」的意義，並非否定諸法現象的存在，而是說一切現象由因緣而生，由因緣而滅，無不在時時刻刻的變化著，因此不能把一時的片斷的現象指為諸法的本性。因為本性是常的，是不變的。他這種說解頗與支遁的即色義相近。所以嘉祥在中論疏讚說道安的本無與支遁的即色，名異實同，也與後起的羅什門人僧肇的不真空論同義。

綜合上來所述，如果把道安的本無義與格義的三家學說加以對照，可以知道我國對般若思想的了解，由本無義進至心無義，由心無義進至即色義，乃至道安的本無義，並隨其與老莊玄學的相引相接，相異相融而漸次深化，最起初的本義是依老子的有生於無的哲學來說明，而以「無」為諸法本體。其次的心無義亦是依老子哲學以「無」為心空的狀態而為說的，其後支遁的即色義，乃是依莊子逍遙遊的注而發揮即色遊玄，而遊於無何有之鄉，如此，由本體空進至心空，再進至境空，最後道安的本無義，無本無所心境俱空，更是與老莊哲學的真義相即相融，從認識論來說明即色之空的，我國學者對般若的理解誠隨老莊思想的發展而逐漸發展的。魏晉老莊玄學的無是由本體論而說的，但般若的空，是由認識論而說的，這是佛與魏晉玄學的區別。可惜，早期的般若學者，昧然於此種區別，動不動即以魏晉老莊學來解說佛教，都走上了格義之學的歧途。直到支道林、道安把握到了兩家的真髓，而走上了般若緣起性空的本義，所以吉藏在中論疏中，就曾稱讚過他們對般若思想的了解，與鳩摩羅什、僧肇的立義是相同的。

然而，時至今日看來，道安還是受了時代的限制，由於還有很多重要的般若經典未被譯出，此種先天上的不足，所以他理解上雖大致不差，究竟是依據不完全的資料加以推測模想，其深度自然是不夠的。這方面的缺失，就不得不有待於後之來者了！而後來真正能完全正確消化般若思想的，至少也要等到鳩摩羅什來朝，譯出了龍樹、提婆的大乘經論，如大智度論、中論、十二門論，百論後，始能有一番如實而正確的消化與理解。

儘管如此，道安對般若思想初步的正確的理解與消化，已是一個劃時代的突破，他的名氣也因之而遍傳整個東晉，當時名士都爭以重禮聘請他去講學，但他並不屑於一些無聊的清談，都一一婉拒。在襄陽，有一次，一位文章品格都很高的名士姓習名鑿齒者，也就是請邀道安來襄陽的老友，專程拜訪，自稱「四海習鑿齒」，道安回應說：「彌天釋道安」，他們這偶然的一回一答，却在有意無意之間，構成了千古不朽的名聯。習鑿齒雖是名士，但他也不滿當時清談的鬬嘴磨牙，所以感慨的說：「四海習鑿齒」諷刺當時四海之內的人都習於鑿齒清談，而道安的「彌天釋道安」倒是宣傳佛教，認為當時烽火彌天，

只有使釋道遍佈，天下才能安居樂業。在當時的風氣，學術上充滿不務實際的清談，而五胡十六國的兵荒馬亂，更使人們亟求解脫安寧之道，這付匠心別具的妙聯，却也是這一時代心聲的素描。晉鑿齒與謝安書中謂道安有云：「無重威大勢可以整群小之參差，而師徒肅肅，自相尊敬，洋洋濟濟，乃是吾由來所未見。」這是道安在襄陽時道場的實況。這時，道安法師的聲望，非但轟動東晉，而且傳到前秦苻堅的耳中，爲了對道安的傾慕，苻堅不惜派兵十萬進攻襄陽，虜道安、晉鑿齒而去，優禮相待。道安隨苻堅至長安後，組織了一個譯場，展開大規模的譯經工作，據高僧傳說：「僧衆數千，大弘法化」，一共翻譯了二百多種經書。東晉孝武帝太元十年（公元三八五年）道安法師圓寂，享年七十四歲。

苻堅寇襄陽，時在東晉孝武帝太元三年，安公乃分散徒衆，自此慧遠兄弟受命南行，承道安之學，以般若爲本，參以禪定法門，行及潯陽，見廬山風景秀麗，遂在廬山東山起建東林寺，人傑地靈，一時文士高僧，競相依止，遂爲南方佛教中心。

慧遠，雁門樓煩人（山西省），生於東晉成帝咸和九年（公元三三四年），十三歲與其弟慧持至洛陽遊學，博通六經，尤善老莊，廿一歲時，道安立寺於太行恒山，聲名遠播，慧遠與弟不遠千里，至太行山拜謁，相見之下，大爲折服，聞道安講般若經，豁然悟，便與弟投簪落髮，委命受業，自是通無生實相之玄旨，明般若性空之妙義。高僧傳云：「釋慧遠…年廿四便就講說，有客…難實相義…遠乃引莊子義爲連類，於是惑者曉然」。可見其佛學造詣，已達圓熟之境矣。

由於當時時代的兵連禍結，慧遠追隨道安，師徒五百餘人，到處流浪，晉哀帝興寧三年，師徒南下襄陽，才算有了定居之環境，時道安年五三，而慧遠年卅二。遠公雖沉醉於佛理，但並不排拒儒道，更能兼容通貫，且曰：「內外之道可合而明」。後來道安被苻堅請去長安以後，遠公隱居廬山東林寺三十餘載，追尋般若經義，史載遠公聞羅什進關而喜形於色，羅什駐錫長安，遠公曾數致書，並致敬仰之意，羅什譯大智論出遠公爲造序，並抄其要爲廿卷。與羅什門下，亦時通音問，可見遠公於般若思想，鍥而不捨，鑽研不輟之精神。此時，南有慧遠，北有羅什，比肩而立，而宗風迥不相同，蓋羅什備受朝廷優遇，長安佛教恰如春花盛開，生氣勃發，而南方遠公則好樂幽靜，三十餘年，足不踰虎蹊一步，遠公法師卒於東晉義熙十二年，享受八十三。

四、般若經典的傳譯者——鳩摩羅什大師

道安被苻堅請至長安後，因久聞龜茲高僧羅什之名，乃建義苻堅往聘以共研佛法，

說般若思想以及其與魏晉老莊學關係的探討

符堅派使奉迎，龜茲王不予放行，符堅乃遣驍騎將軍呂光破龜茲。不料淝水之戰發生，符堅遇弒，前秦覆亡。歸途中，呂光在涼州建前涼，什羅便停留涼國達十六年之久，直到後秦姚興弘始三年十二月，羅什才來到長安，可惜此時符堅、道安俱已不在人世，緣慳一面，亦可憾矣！

鳩摩羅什，祖籍天竺（印度），約於晉康帝之世（公元三四三左右）生於龜茲，父鳩摩羅炎喪相位出家，投止龜茲，王乃以妹逼妻羅炎，既而懷什，其母即慧解倍常，生什公後，母氏即欲出家，羅炎不許，遂更產一男名弗沙提婆後，於是出家業禪得初果。時羅什年七歲，亦隨母出家，神俊通達，九歲，隨母至罽賓，遇盤頭達多，以師禮事之，至十二歲隨母還龜茲，歸稅中，什母將什至月氏北山，有一羅漢見而異之曰：當守護此沙彌，若年至三十五歲而不破戒者，當大興佛法。羅什在年十二以前，習小乘一切有部之學，其學問轉變在其停沙勒國時，博覽四韋陀典及五明諸論，陰陽星算，莫不畢盡。沙勒國因地當行旅孔道，羅什在此遇莎車大乘名僧，棄小乘而歸心方等，乃歡曰：「吾昔學小乘，如人不識金，以鑰石爲妙」因廣求義要，受誦中百二論及十二門論等。一年後，龜茲王躬往迎之歸國，廣說諸經，什爲推辯諸法皆空，聽者莫不悲歎，恨相悟之晚也。至年二十受戒於王宮。有頃，母辭往天竺，進登三果，什母臨去謂什曰：「方等深教…傳方東土，唯汝之力，但於自身無利，其可如何？」什曰：「若必使大化流轉，能洗悟蒙，雖復身當爐鎚，苦而無恨」，於是留住龜茲。

羅什因其師盤陀達多未悟大乘，欲往化之，俄而達多至，什爲師明因緣空假，觸類而陳之，一月有餘，師方信服，於是禮什爲師，曰：「和尚是我大乘師，我是和尚小乘師」，什由是「道流西域，名被東國」。

名僧傳謂道安先聞羅什在西國，每勸符堅往聘之，堅遣驍騎呂光伐龜茲，堅餞光曰：「朕聞西國有鳩摩羅什，深解法相，善閑陰陽爲後學之宗，朕甚思之，賢哲者，國之大寶，若剋龜茲，即馳驛送什」。僧傳繼云：

光既獲什，未測其智量，見年齒尚少，強妻以龜茲王女，什拒而不受，辭甚苦到…乃飲以醇酒，同閑密室…遂齧其節，或令騎牛及乘惡馬，欲使墮落，什常懷忍辱會無異色，光慚愧而止。

什公於晉太元十年隨呂光至涼，其年姚萇卽位於長安，其後九年姚興卽位，又七年爲姚興之弘治三年，什公在涼已十六年矣，高僧傳曰：

什停涼積年，呂光父子既不弘道，故蘊其深解，無所宣化，符堅已亡，竟不相見，

及姚萇僭有關中，聞其高名，虛心要請，諸呂以什智計多解，恐爲姚謀，不許東入。及萇卒，子興即位，復遣教請，姚興弘治三年三月，有樹連理生於廟庭，逍遙園蕞變爲菡，以爲美瑞，謂智人應入，至五月，興西伐呂隆，九月，隆上表歸降，方得迎什入關，以其年十二月二十日至於長安。

什至長安，姚興待以國師之禮，安置於逍遙園中，並使沙門僧肇、僧叡、道恒等八百餘人協助，展開譯經大業。長安之譯經，始於法護，盛於道安，道安卒後十六年，而羅什至。其譯經藉道安之規模及助手，必得力不少，當時譯成經書約三百餘卷，包括大品般若經，小品般若經、法華經、維摩經、金剛般若經、首楞嚴經、大智度論、中論、十二門論、百論、及成實論，羅什精通中文，能操極流利漢語，對於中國文字的運用，他自認僅次於他精通老莊之弟子僧肇，所以他譯的經論，無不義理圓通、流暢、華麗，成爲中國文學上特有之一種文體，其所盡力者爲大乘空宗，爲有系統的傳龍樹學於中土之第一人，這些般若經典的譯出，龍樹空宗學的資料，逐漸豐富，對於般若性空真義的探討與發揚具有不可磨滅的功績，也打開了頓悟法門的先聲。

羅什於主持譯經大業外，對於大乘空宗，也曾有志弘揚，從事著述。然而，當時環境使他除翻譯而外，無從發揮，却也使什公感到無限遺憾！

中華佛學至什公之時，一方面以經譯既繁，名相條目，各經所詮不一，一方面魏晉以來，佛玄合流，國人僅就其所見以臆解佛義，見不真切，自無是處，或即有所悟，然義理之爭，失之毫厘，謬以千里，大乘之微言大義，能爲人人之所了知，自又甚難，力不從心，什公衷懷，甚爲悽苦，其贈法和頌有云：

心山育明德，流薰萬由延，哀鸞孤桐上，清音澈九天。

哀鸞孤桐，乃是羅什自況，玄旨幽微，契悟者少，難免什公有「清音澈九天」之歎。其內心之寂寞，實非局外人之所能知。史載什公會欲返回本國，或者由於雖門人五千，而契心者實少之故與！僧傳云：

什雅好大乘，志存敷廣，常歎曰：「吾若著筆作大乘阿毗曇，非迦旃延子比也，今在秦地，深識者寡，折翮於此，將何所論」乃悽然而止，唯爲姚興著實相論二卷，并注維摩，出言成章，無所刪改，辭喻婉約，莫非玄奧。什爲人神情鑒澈，傲岸出群，應機領會，鮮有其匹，且篤性仁厚，汎愛爲心，虛己善誘，終日無倦。

由此觀之，什公誠有無限之潛能未曾得以發揮，懿德幽光，不克盡展其材，此與當時學術成長之環境固然有關，此外，更有一宗事實上之干擾，即是：姚主常謂什曰：大師聰

說般若思想以及其與魏晉老莊學關係的探討

明超悟，天下莫二，若一以後世，何可使法種無嗣」，姪與竟以伎女十人，迫令受之。自爾以來，不住僧坊，別立館舍，供給豐盈。一再破戒，使什公深愧平生，每念及此，即澹然不樂，故每至說法，常先自次云：

譬如臭泥中生蓮花，但採蓮花，勿取臭泥也。

可知什公對於自己涉足於污泥之中，其愧赧之心不能自已，弘始十五年，羅什世緣將盡，其與衆僧告別有云：

因法相遇，殊未盡伊心，方復異世，慳愴何言。且忘大剛身將去，不覺羅什自己剴切何言，亦使後起者深致其無限痛惜者也！後外域沙門來云，羅什所譜，十不出一，信然，羅什之學，未盡傳於世，至於弘揚般若空宗，使之在中國真正融通開展，就不得不待之於什公之門下諸生矣。

五、般若思想與道家哲學的融會貫通者——僧肇

羅什門下，有弟子三千，均兼善內外，深通老莊。其中以僧叡、僧肇、道融、道生等，被譽爲什門四哲，再加道恒、曇影、慧觀、慧嚴又稱八宿上首。這些天才思想家，相接於一堂，立刻產生交互映照的作用，他們都是深通老莊之道的思想家，一旦接受般若空宗思想後，頓覺智照靈通，別有天地，在這四哲八宿之衆多俊傑中，其最具代表性而真能完成般若思想之消化理解與發展的，就首推僧肇和道生了。羅什圓寂後，門下分散，北方以僧肇爲代表，南方以道生爲代表，羅什的功業，在於直接介紹印度思想，但僧肇和道生，却由般若以發揮老莊思想，而使般若思想本土化，僧肇的「忘言」，道生的「頓悟」這兩位弟子的一呼一應，構成了般若學的苦盡甘來。

僧肇，京兆人（長安縣西北），幼年以抄書爲業，志好玄微，以莊老爲心要，每讀老子書，以爲美則美矣，然於棲神冥累之方，猶未盡善，後讀維摩經，大爲感動，乃云：「始知所歸矣」，便決志出家，十八歲時至姑臧（甘肅武威縣）拜羅什爲師，追羅什東來長安，在逍遙園中追隨十餘載，所悟更多，輔助羅什詳定經論，而於東晉義熙十年（公元四一四年）什公寂後之次年，卒於長安，年三十一。時感惜其早逝云。

一顆彗星，一閃而逝，他從抄書時即熟讀老子莊子，然後再拜羅什，接觸般若空宗思想，他透澈出這兩方面的會通，超越格義之窠臼，深至般若與老莊之精髓，融會佛道兩家精神，然後發而爲其名著一肇論，而震古鑿今。哲學大師唐君毅先生云：

中國佛教學者之能承佛家之宗旨之重因緣，而即因緣說空，以發明印度般若宗之義，而又會通於魏晉之王郭之玄學論者，蓋唯有僧肇之啟論可以當之（註十四）。僧肇以無上甚深之莊子學養，寫了一部中國般若思想的論文——肇論，包括物不遷論，不真

空論，般若無知論近代的版本，還有第四篇，涅槃無名論，但這篇是否為僧肇所著，中日學者之考證不一，很可能為偽作，故真正的肇論止有三篇。此三論闡釋般若經義，融會中印思想，於緣起性空哲學有深切之體會，而以極優美之文字出之，為我國人確解般若學之主要文獻，堪稱無上精品。由於這三論使般若思想在中國才和玄學清談思想嚴肅的區分開來。茲略述其大義於后：

肇公的物不遷論，是說諸法之不遷性，生滅無常是動，不生不滅，湛然常住是靜，凡情以為動靜不同，但物不遷論即是說明即動即靜之義旨，在道之天地中，無有離却寂靜之動，亦無有離動之寂靜，此即為般若體用一如，即動即靜之妙諦。論云：

放光云：「法無去來，無動靜者」，尋夫不動之作，豈釋動以求靜，必求靜於諸動，必求靜於諸動，故雖動而常靜，不釋動以求靜，故雖靜而不離動，然則動靜未始異，而惑者不同。

全論證說動靜一如，即靜以觀動，即動以觀靜之意，非謂如玄學家所謂由一不動之本體，而生各色變動之現象，蓋本體與現象不可截然分開，即是說：生滅變化的現象裏可以發現永恆的本體，而永恆的本體也的確就在生滅的現象之中，此所謂即現象即本體，即生滅即永恆，即動即靜之般若性空之妙旨也。

僧肇此論直下由吾人當下所見之流動中，指出永恆之本體，是即於遷中見不遷，變中見常，於世間現象中見出佛道之功流萬世，道通永恆者也。

水流任急境常靜，花落雖頻意自閒。

詩人直下由水流任急之遷流中，以見其境之常靜，由落花雖頻之流動中，而見意之閑適，此東坡所謂「逝者如斯夫而未嘗往也，盈虛者如彼而卒莫消長也」。動在靜中見，靜也在動中存。此般若性空之妙境也。此即物不遷之意旨也。又曰：

由夫人之所謂動者，以其動不至今，故曰動而非靜，我之所謂靜者，亦以昔物不至今，故曰靜而非動，動而非靜，以其不來，靜而非動，以其不去，然則所遊未嘗異而所見未嘗同。

這些都是肇論中非常優美，非常玄妙的文字，義旨明顯，不再贅言。

再論不真空論。

格義時期之般若學有本無、心無、即色三家，不真空論即是評此三家之說者，謂本無偏於無，「情尚於無多」，所謂多者即偏於無之義，去有存無，乃本無家之偏說，即有即無，即體即用，方為大乘體用一如之妙諦。竺法溫談空，謂內停其心，不想外色，是謂萬物由我心之空而空，而萬物未嘗無，仍以客觀之物為有，而不知萬有之本性空寂，故肇

說般若思想以及其與魏晉老莊學關係的探討

公云：「惟聖人之於物也，以其即萬物之自虛，不假虛而虛物也」。即色義，以色不自色，未了色之非色，偏在有。綜上所言，從來說空，或偏向虛空，以致分割有無，而遺有以存無，色敗乃有空，但肇論曰：「聖人之於物也，即萬物之自虛」，萬物是有，其「自虛」即空。人心所當知者，亦即實知此萬物之自虛，非只在主觀心上滌除萬物，杜塞視聽作虛物工夫。又與王弼之言虛無乃要在以虛無爲用者之不同。今僧肇乃自稱爲「不真空」謂諸法假有不真也，不真即空也。

其三論爲般若無知論，羅什在譯出大品般若之後，肇公便著般若無知論凡二千餘字，呈什公，什公大爲激賞，慧遠亦歎爲得未曾有之奇文。肇公在此論文中，專描述般若智之主體境界，異於一般認知主體之主體性。論云：

道行云：「般若無所知無所見…何者？夫有所知。則有所不知，以聖心無知，故無所不知，不知之知，乃一切知，故經云：聖心無所知，無所不知，信矣，是以聖人虛其心而實其照，終日知而未嘗知也。故能默耀韜光，虛心玄鑒，閉智塞聰而獨覺冥冥者矣。

般若無知即是一片空靈。一塵不染，純明瑩潔之境界。如此故無所不知，好像鏡子，本身空無所有，才能照見形形色色，若鏡中已有形象，便不能正確的反映萬物了，般若智也是如此，因爲無知，才能正確的反映萬物，容納一切，般若無知，但其功能却是無所不知，般若知體非是吾人心思口議之所能知，而是普照一切無知無不知的大智。心無取著，自有智照之用，能於動見靜，於有知無，恒應恒寂，亦恒照恒虛，此即般若無知之大旨也。

般若無知實在並不能以文字言語來加以說明，它只是一種境界，玄妙的境界，一切法，無色於外，無心於內，無能無所，非內非外，離諸名相言語，僧肇這種無知無名之理論，乃是源自老莊思想，老子云：

道可道，非常道，名可名，非常名

明白四達，能無知乎

知，不知，上

不言之教，無爲之益，天下希及之

老子所啓示的是「無知」、「無名」、「無言」。莊子亦云：

故知止於其所不知，至矣，熟知不言之辯，不道之道？

莊子也認爲，最高的智慧就是「不知」，最好的言語就是「不言」，最高的道就是「無可奉告」，這些都與般若無知是契合的。老莊思想處處在避免直接的，勉力的追求，這

正是空的作用，也是明智的作用，是消解的，也是創造的，是即空而有，即有而空的，這與般若思想，如出一轍，是以僧肇把老莊的思想融入了佛教。以老莊解佛，僧肇並非是第一人，道安與慧遠乃至支遁，均是此中高手，但僧肇之所以高出儔輩，而是在於他不以老莊思想作偏差的誤會，他講出了老莊的真精神，而不是沿著玄學家作浮面的了解，加以他是什公的門人，此時重要的大乘般若已經譯出，或已正在譯述之中，他對般若思想亦有深至的了悟與接觸，因此他能會通佛道兩家的真血脈，作了一個完美的溝通與融會，才創造了他作品震古鑠今的價值。

尤有進者，肇公更以老莊思想以從事於佛教的革新工作，如何革新呢？即是他根據老莊的無知，不言與坐忘的精神，強調「忘言」的意義，蓋以當時研究佛學之士，多有名詞言語上爭辯談說，支離破碎，更是害道，有些名士更把佛學當作清談的資料，所以僧肇提出了「無知」，「忘言」對當時的學術風氣作一個當頭棒喝；可惜他太過早逝，他的理論無有機會推展開來，至於這種智慧如何創造新境，一種新的境界又如何能在生命上落實下來，就不得不有待於肇公的同門一道生（註十五）的頓悟了！

六、結 論

綜合上來所說，我國對般若思想的消化理解，確隨老莊哲學而展開，而漸次深進。在魏晉時代，由於老莊玄學的先導，對般若性空的哲學，漸漸有了似是而非的說解，而且生氣蓬勃，有三家，及六家七宗的般若學說，一直到東晉道安法師才察覺到老莊與般若確實有所分野，異同。由於這一覺悟，道安法師才不遺餘力的釐訂目錄，鑿研經義，才在學術思想上有了一個劃時代的突破，才對般若的真義有了初步的釐清，然而，由於羅什尚未來到長安，譯經的工作尚未展開，許多重要的大乘般若經典尚未譯出，故道安的理解般若，在先天上受了時代的限制，由於資料典籍的不夠完備，雖有所創發，有所慧解，然而，深度不夠，開展不足。這種瓶頸，必須有待於鳩摩羅什譯經大業的完成，才有所轉機，這個應運而生的會通人物就是才華橫溢，而又不幸早逝的僧肇。僧肇的時代，由於般若大乘經典，如中論、十二門論、百論、大智度論等的譯出，已漸漸能把佛道的疆界探索清楚，也漸漸的接近老莊與般若真義的把握，大抵道家以萬有的本體為「無」為「虛靜」，以萬有的現象為「有」為「有為」為「用」，以本體論宇宙論的方式來了解，而般若思想則由認識論來了解本體與現象，此即不壞假名而說諸法實相之中道義。

道安以老莊註釋佛經，僧肇以老莊思想發揮佛學，他們所成就的是中印哲思的交融

說般若思想以及其與魏晉老莊學關係的探討

，也是般若思想的中國化。一種哲學思想體系，在理論方面有了很高的智慧，就會走上躬行實踐的生命哲學，這就是道生所繼續發展的方向，他把僧肇所形成的高度的哲學智慧，用來指導人的精神生命，使人的生命從束縛中，開向自在完美，而達到成聖成佛的境界，這種生命的開展與完成，就形成了道生的佛性論，這就創造了魏晉佛學思想發展的高峯了！

高度的中國哲學智慧，結合了印度佛教的高度宗教精神，般若智慧，經過道安、僧肇、道生三個層次的發展，從北朝傳佈到南朝，經過宋、齊、梁、陳一直到隋代的幾十年裡，都是以高度的中國文化，去消化佛學，使般若性空的思想，在中國人的心中生了根，而成爲中國式的哲學智慧。從此以後，儒家、道家，以及佛家，智慧與智慧逐漸的再融合，而形成中國文化中不可分割的一個整體。於是，隋唐佛學，唐宋禪學，宋明理學，這些璀燦的奇葩，就一再地輝煌的展現在我們的文化歷史中了！

註 釋

註一：明杭州雲棲寺之僧，名袞宏，又稱雲棲大師，蓮宗第九祖，俗姓沈，初業儒，後爲僧，清雍正中，賜號淨妙真修禪師。見新續高僧傳四十三。

註二：明季高僧，名德清，憨山其別號也，禪教並通，復興曹溪道場，天啓初，卒於曹溪，著有楞嚴通議，觀楞伽經記，憨山大師全集，並註釋老子、莊子等。

註三：見林間錄。

註四：見莊子天下篇。

註五：見牟宗三先生著佛性與般若第一章第一節。

註六：龍樹生於南天竺國，年代多有異說，許多學者多謂在西元二世紀至三世紀中葉，是時小乘與外道皆盛，曾於定中得見大龍菩薩，由此得入龍宮，讀大乘經，出龍宮後，極力弘佛，壽至數百。

註七：佛滅後七百餘年，龍樹造大智度論、中論、十二門論等，是爲西天第十四祖。

註八：出三藏記集卷七。

註九：嘉祥吉藏大師，金陵人，生於梁大清三年，七歲爲法朗弟子，研鑽不倦，卒於唐武德六年，是三論宗集大成者。

註十：道德經第四十章。

註十一：道德經第一章。

註十二：佛圖澄，龜茲人（新疆），生於公元二三二年，在西晉懷帝永嘉四年，以七十高齡來到洛陽，永嘉之亂，劉曜（匈奴人）虜廢愍二帝，命手下大將石勒向南進攻，石勒生性殘暴，當他佔據葛陂後，準備進攻江南，佛圖澄冒險到葛陂規勸，顯示神通，石勒拜為國師，拯救了不少生靈，同時也奠定了佛教傳播的基礎。

註十三：僧祐出三藏記卷八。

註十四：見唐君毅先生著：吉藏般若思想之實相義。

註十五：道生部份因篇幅所限，容後再續。