大專學生佛學論文集　頁 19-32（西元 2011 年），台北市華嚴蓮社
Collections of College Students Thesis Relating to Buddhism
Taipei Hua-yen Lotus Society

從僧叡的〈喻疑〉看中國佛教早期的判教

曾堯民
台灣大學歷史系博士班

提要：

羅什到關中之前的中國僧人多以中國思想來理解佛教義理，道安嘗試要擺跳這種錯誤，所作的努力之一是以《毘曇》作為正確理解《般若》的路徑。雖然還是不正確，但使得《毘曇》在中國佛教界有其地位。以《毘曇》來理解《般若》這樣的組合，是雅好大乘的羅什極力要去除的觀念。禪智並重的中國佛教界，希冀羅什能解決禪、智兩方面的問題，但禪法不是羅什所長，無法提出一套有體系的禪法來滿足中國僧人的需求，中國僧人依舊行有部之禪法，有部禪法之存在，使《毘曇》有繼續發揮影響力的空間。

以中國思想來理解般若義理的中國僧人，傾向於以空觀否定存在的自性後，有一個超越存在的「實有」作為最後的歸宿。當羅什以般若空觀橫掃中國佛教界時，否定了一切存在的自性，包括超越存在的「實有」，使得中國僧人陷入疑惑之中，亦為將來的佛教思想走向埋下伏筆。

《法華》譯出之後，會三歸一的格局及氣勢，超過只針對菩薩演說的《般若》，更具有普遍性，直接指出佛乘為唯一、真實的道路，為眾生開佛知見，引領眾生入佛乘，到清淨地。佛能為眾生開佛知見，暗示了佛性存在的可能性，在《泥洹》譯出，經中明言眾生皆有佛性後，將《法華》暗示未顯的地方明白揭露，使中國僧人依著佛性，解決了先前羅什般若空觀所帶來的疑惑，《泥洹》亦被認為是佛的最後真實說。

依此，經典之間的關係被認為是，雖是小乘，但作為基礎學科的《毘曇》，為進入佛教義理跨出第一步；《般若》是「因行」，作為進入大乘的基礎，在過程中以照來破除虛妄，使真實顯現；《法華》將三乘眾流收歸一佛乘中，指示出究竟的方向；《泥洹》是「果德」，標出不變佛性的存在，是《法華》指示之處，以《般若》觀照虛妄的終點所在，是以被視為最究竟的經典。

在這樣的理解下，當僧叡判教時，所安置各經典的位置自然是《三藏》、《般若》、《法華》、《泥洹》，有著循序漸進的位階。

關鍵字：
僧叡、喻疑、判教、般若、泥洹

五世紀初，當羅什（344-413）自涼州來到長安，譯出大量經典，帶來龍樹的空觀思想後，一方面糾正了原本中國佛教徒對般若的理解，一方面造成中國僧人在理解佛教義理上的困惑，形成新的問題，即所有經典既然都是佛說，為何會有差別如此大的內容？[1]如何將這些不同的經典與佛的一代說法相結合，成為羅什之後，中國僧人所要解決的眾多問題之一。

將眾多不同義理的經論在釋迦一代說法的條件下進行系統化最終透過是「判教」來完成。透過判教，將羅什等新譯出的經論與原先在中國譯出的經論放在同一個架構中，其中慧觀的二教五時判是較有系統，[2]對後世也較有影響的判教，但道生的《法華經疏》與僧叡的〈喻疑〉已經提出對經典的分判，[3]雖不若慧觀的判教有系統，但卻能了解早期對經典的分判與認識。本文主要將討論的僧叡在〈喻疑〉中對經典的分判與認識，藉以了解當時佛教思想的發展與演變。

本文分為五個部分，第一部份是關於羅什到來之前，中國僧人對般若的理解，主要是六家七宗；第二部份說明道安對羅什到來之前，中國僧人理解佛教的方式進行反思，進而作出努力，希望能正確地理解佛教思想，這一願求一直到羅什來到長安才實現；第三部份簡介僧叡的生平；第四部份討論僧叡在〈喻疑〉中對經典的分判與認識，說明各經典之間的關係及位置安排；第五部份為結論。

一、六家七宗的般若理解

在佛教進入士大夫圈子之前，許多佛教經典已經翻譯出來，但是由於譯經僧、筆受者的素養及資助譯經的護持者等因素，早期翻譯的經典品質並不高，道安時代參與譯場工作的趙政，對早期譯出的經典提出其看法，

> 昔來出經者，多嫌胡言方質，而改適今俗，此政所不取也。何者？傳胡為秦，以不閑方言，求知辭趣耳，何嫌文質？文質是時，幸勿易之。經之巧

[1] 除了羅什所譯出的經論與原先在中國譯出的經論所造成的義理上的差別之外，另外還有曇無讖（385-433）所翻譯的經論，這些經論都將透過判教予以系統化。
[2] 慧觀沒有著作流傳，二教五時判說出於吉藏（549-623）的《三論玄義》（T45，p.5c）。
[3] 竺道生在《法華經疏》（X27, p.1b）中提到四種法輪。

質，有自來矣。唯傳事不盡，乃譯人之咎耳。[4]

早期譯經的譯語傾向於質，趙政並不贊成為了易於閱讀而改更，重要的是了解經典的內容，使不失原意，否則譯師便須負起責任。

除了翻譯品質不好外，以中國的術語、觀念來翻譯、理解經典，如以「本無」來理解「空」，容易造成對經典義理的誤解。不過這也是無可厚非的，當一個社會接受一個新思想時，本來就會以社會本身所擁有思想背景來理解，經過一段吸收沈澱之後，累積了足夠的瞭解，才有能力以新思想本身的思考模式來理解，[5]當時的思想背景是玄學，佛學自然以玄學作為思想背景而逐步開展，而被稱為「格義」佛教，最早使用格義者為竺法雅，

竺法雅.....少善外學，長通佛理，衣冠士子，咸附諮稟。時依雅門徒，並世典有功，未善佛理。雅乃與康法朗等，以經中事數，擬配外書，為生解之例，謂之格義。及毘浮、曇相等，亦辯格義，以訓門徒。[6]

以經中事數，擬配外書，使得學習佛理者更容易瞭解佛書，這在當時是一個相當普遍的作法，僧叡提到當時佛教的特色時也是以「恢之以格義、迂之以配說」來說明。[7]後來起而非難格義的道安，在當時的氛圍中也是透過格義來理解佛教義理，同樣在上引的〈竺法雅傳〉中提到道安與格義的關係，

雅風采灑落，善於樞機。外典佛經，遞互講說。與道安、法汰每披釋湊疑，共盡經要。[8]

法雅與道安為同學，同師事於佛圖澄。法雅年紀大於道安，當法雅使用格義來解釋佛理時，道安自是受其影響，使用格義以與法雅、法汰等同學「共盡經要」，以理解佛教義理。

以格義方式來理解佛教，在當時較為著名的有「六家七宗」之說，六家七宗以不同的角度切入來解釋般若義理，將之歸類可分為「本無」、「色無」、「心無」三家。「本無」有本無宗與本無異宗，本無宗被認為是道安所主張，在《名僧傳抄》有一段記載提到本無宗的主張，

本無之論，由來尚矣，何者？夫冥造之前，廓然而至。至於元氣陶化，則

[4] 道安，〈毗婆沙序〉，《出三藏記集》卷十（T55，p.73c）。
[5] 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（臺北：駱駝出版社，1987）頁　234。
[6] 釋慧皎，〈竺法雅傳〉，《高僧傳》卷四（T50，p.347a）。
[7] 僧叡，〈喻疑〉，收於是僧祐編《出三藏記集》卷五（T55，p.41b）。
[8] 〈竺法雅傳〉，《高僧傳》卷四（T50，p.347a）。

群像稟行。行雖資化，權化之本，則出於自然。自然自爾，豈有造之者哉。由此而言，無在元化之先，空為眾行之本。故稱本無。非謂虛豁之中，能生萬有也。[9]

本無宗的無並非指有無的無，而是在有無相待的對立之上，有一更超越的存在，無以名之，所以只得稱之為「無」，這個超越性的無是本無宗的無。本無異宗所執的無不是非有非無的無，所以與本無宗的無不同，是直接指有無的無，而且是「實無」，萬物從無而生，所以是先有無，後有有，對空的解釋直接以有無的無來說明。

「色無」包含即色宗、識含宗、幻化宗、緣會宗四宗。即色宗主即色是空，為支道林（314～366）所主張，

夫色之性也，不自有色。色不自有，雖色而空。故曰色即為空，色復異空。[10]

色沒有辦法自己生成，須待因緣才可成；待因緣才可成，所以無自性。但支道林對於因緣假有之色亦空似乎沒有掌握，如元康《肇論疏》中提到：「當色即色，豈待色色而後為色哉，此猶是林法師語意也。若當色自是色，可名有色；若待緣色，成果色者，是則色非定色也……此林法師但知言色非自色，因緣而成；而不知色本是空，猶存假有也。」[11]在當色即空的背後，有一至極之體，以無為本，實為支道林所持「存神」之義，這一超越性的存在，與本無宗的無似有異曲同工之妙。識含宗之義為眾生所生活的三界皆如夢幻一般，一切都起於心識，在心識的背後有一更高的主宰為「神」，眾生的神都相同，不同的是心識，因此由心識所生之倒惑也不同。幻化宗可簡單的說主張「色空心不空」，但空諸法，不空心神。緣會宗認為萬法緣會故有，緣散即無。

「心無」只有心無宗，是為人非難的一派學說，為支愍度所立，簡單來說就是主張「心空色不空」，與前述幻化宗主張「色空心不空」正好相反，其中有兩個意涵，一是心空，就是心無之義，無心於萬物；二是色不空，雖無心於萬物，可是萬物未嘗無，否定的不是外在的現象界，而是內在的心識。[12]

除了心無宗之外，其他的學說主張大多認為在現象界之外有一個超越性的存在或主宰，如本無宗的「無」或即色宗的「神」，心無宗否定了這樣一個存在，

---

[9] 釋寶亮，〈曇濟傳〉，《名僧傳抄》第十六（X134，p.354c）。
[10]《世說新語箋疏》文學第四，余嘉錫箋疏（上海：上海古籍出版社，1996），頁 222，當中提到支道林造〈即色論〉，上引的這段話出自《支道林集》〈妙觀章〉。
[11] 元康，《肇論疏》卷上，（T45，p.171c）。
[12] 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁 269。以上關於六家七宗的部份皆參考該書第九章〈釋道安時代之般若學〉，頁 229–277。

以致成為當時眾人攻訐的對象，從這可看出佛玄合流的程度及以般若空觀來否定現象界的實有性之後，在現象界之上安立一個實有的存在，作為最後歸依的所在。

二、道安的反思

六家七宗的學說，是中國僧人嘗試理解佛教的成果，但對於更為正確地掌握般若空觀還有一段距離。道安察覺如此理解佛教所造成的落差，而對格義發出了非難。道安在飛龍山隱居時，與一同隱居的僧先有一段對話，可知道安當時已經認為格義是錯誤的理解方式，

> 因共披文屬思，新悟尤多。安曰：「先舊格義，於理多違。」先曰：「且當分析逍遙，何容是非先達。」安曰：「弘贊理教，宜令允愜。法鼓競鳴，何先何後。」[13]

僧先認為應該一同分析逍遙，跟著前賢的腳步，怎麼可以非難前人之說；道安則以為理解義理，要以妥切恰當為上，不必區分誰前誰後，認為以格義來理解佛教會產生許多誤解。除了自己不再用格義的方法之外，也不允許弟子使用格義來解釋佛理。《高僧傳》〈慧遠傳〉有道安允許慧遠使用格義的例外，

> （慧遠）年二十四，便就講說。嘗有客聽講，難實相義，往復移時，彌增疑昧。遠乃引《莊子》義為連類，於是惑者曉然，是後安公特聽慧遠不廢俗書。[14]

慧遠以《莊子》義來連類用以解釋實相義，聽者馬上便理解佛意，是以道安才會「特聽慧遠不廢俗書」，可見慧遠對佛教的認識在道安看來是正確的，才放心讓他使用俗書來解佛理。慧遠使用俗書既然是特聽，那表示其他人是不允許的。

道安瞭解到要以佛教本身來理解佛教，不能再透過中國思想，以後的歲月都在為這一個目標努力。當道安在 379 年到達長安之後，開始邀請如僧伽跋澄（Samghabhati）、曇摩難提（Dharmanandi）、僧伽提婆（Samghadeva）等義學僧來華，翻譯《中阿含》、《增一阿含》、《毗婆沙論》、《婆須蜜集》、《僧伽羅刹集經》等有部相關的經論，這五部經論被道安認為是「自法東流，出經之優者也。」[15] 在翻譯的過程中，為了避免再犯前人譯經的錯誤，造成對經典的誤解，所以道安對譯經的品質非常重視，文的巧質不是重點，重要的是要將經論的原意完整的傳譯不失，〈毗婆沙序〉中記載了道安對趙政參與譯經的要求，

---

[13]〈僧先傳〉，《高僧傳》卷五（T50，p.355a）。
[14]〈慧遠傳〉，《高僧傳》卷六（T50，p.358a）。
[15] 道安，〈增一阿含序〉，《出三藏記集》卷九（T55，p.64b）。

> 昔來出經者，多嫌胡言方質，而改適今俗，此政所不取也。何者？傳胡為秦，以不閑方言，求知辭趣耳，何嫌文質？文質是時，幸勿易之，經之巧質，有自來矣。唯傳事不盡，乃譯人之咎耳。[16]

表明道安對翻譯的期望是傳譯要詳盡，方是重點。

道安為了正確理解般若的觀念，而大量翻譯有部的經論，希望透過這些經論來理解般若的內涵。但是在印度佛教發展過程中，大乘與有部是處於對立的位置，《般若》與《毘曇》的義理基本上是不相容的，在當時對印度佛教的發展沒有足夠認識的情況下，道安選擇透過詳細討論、闡述佛教基本名相的《阿毘曇》來促進對佛教基本概念的認識，進而真正把握住般若的真義。在這氛圍下，毘曇類的論著被認為「大乘之典」或「傍通大乘」，道安的《婆須蜜集序》中有提到這部份，

> （婆須蜜集）該羅深廣，與《阿毘曇》並興外國。傍通大乘，特明盡漏。博涉十法，百行之能事畢矣。尋之漭然，猶滄海之無涯，可不謂之廣乎？陟之瞠爾，猶崑岳之無頂，可不謂之高呼？[17]

《婆須蜜集》被認為是傍通大乘之書，以高廣來形容並與《阿毘曇》並舉，則《阿毘曇》也是被視為傍通大乘的著作。另外《阿含》被認為是小乘的經典，同樣在道安的序中提到《阿含》是小乘，

> 自佛即幽，阿難所傳，分為三藏。篡乎前緒，部別諸經，小乘則為《阿含》。[18]

> 阿難所出十二部經，於九十日中佛意三昧之所傳也。其後別其逕，至小乘法為《四阿含》，阿難之功於斯而已。[19]

道安明白指出前賢對三藏十二部經予於分類，《阿含》被歸為小乘。雖說《毘曇》被認為是大乘或傍通大乘，《阿含》被看做小乘，但是兩者的地位或功能其實是相差不大的，阿含是「數之藏府」，[20]毘曇是「數之苑藪」，[21]皆是瞭解佛學的基礎及入門，[22]依此方能進一步深入大乘的領域。

---

[16] 道安，〈毗婆沙序〉，《出三藏記集》卷十（T55，p.73c）。
[17] 道安，〈婆須蜜集序〉，《出三藏記集》卷十（T55，p.71c）。
[18] 道安，〈十法句義經序〉，《出三藏記集》卷十（T55，p.70a）。
[19] 道安，〈毗婆沙序〉，《出三藏記集》卷十（T55，p.73b）。
[20] 道安，〈十法句義經序〉，《出三藏記集》卷十（T55，p.70a）。
[21] 道安，〈十法句義經序〉，《出三藏記集》卷十（T55，p.70a）。
[22] 關於當時人對《毘曇》或《阿含》及大乘或小乘的看法，可參見周伯戡，〈早期中國的小乘觀—兼論道安長安譯經在中國佛教史上的地位〉，《台大歷史學報》16 期（1991.06）、〈早期中國佛教

道安希望透過毘曇來把握般若，後來雖然被證明是錯的，但是這樣的訓練方式影響了之後的中國僧人，這一個傳統在道安去世後，由其弟子慧遠繼承，《高僧傳》有慧遠請譯毘曇相關論著的記載，

> 後有罽賓沙門僧伽提婆，博識眾典，以晉太元十六年（391），來至潯陽，遠請重譯《阿毘曇心》及《三法度論》。於是二學乃興，並製序標宗，貽於學者。[23]

毘曇學的重鎮由長安轉至廬山，形成羅什來華以後，除了羅什長安教團之外，另一個義學中心。

羅什在五世紀初來華，重譯《大品》、《小品》、《維摩》、《法華》等經，譯介般若空觀的的重要論書《中論》、《百論》、《十二門論》及《大智度論》，讓中國僧人瞭解正確的般若空觀。羅什十分清楚自己的立場及任務，以大乘的立場譯經、傳法，破斥小乘《毘曇》在中國的流行，[24]就如在羅什晚年譯出的《成實論》，雖然並非大乘作品，但可作為一種方便來理解大乘空觀，重要的是在文中有數處破斥《毘曇》，

> 後出《成實論》，令叡講之。什謂叡曰：「此諍論中，有七變處文破《毘曇》，而在言小隱，若能不問而解，可謂英才。」至叡啟發幽微，果不諮什，而契然懸會。[25]

羅什的努力最後沒有實現，《毘曇》還是存在，在後來的判教架構中沒有被排除在外，亦有一席之地。

三、僧叡的生平

僧叡（355-439）的生平主要是以《高僧傳》〈僧叡傳〉、〈慧叡傳〉為主，[26]僧叡在年輕時投僧賢法師出家，也曾從僧朗聽《放光經》，而獲得僧朗的讚譽，其後所學有成，便離師四處遊歷參訪，甚至到達南天竺界，學習當地語言，奠定了關於梵語方面的知識。

的大乘小乘觀〉，《文史哲學報》38 期（1990.12）。

[23]〈慧遠傳〉，《高僧傳》卷六（T50，p.359b）。

[24] 在羅什與慧遠書信往來的內容中，有提到對小乘的破斥，可見於《大乘大義章》（T45，p.p.127b、131a、135b）。

[25]〈僧叡傳〉，《高僧傳》卷六（T50，p.364b）。

[26]《高僧傳》中雖有長安僧叡與烏衣慧叡，但是這裡將兩人視為同一人，參見橫超慧日，〈僧叡と慧叡は同人なり〉，《中國佛教の研究・第二》（京都：法藏館，1980）頁　119–144。

爾後投在道安門下，當道安在長安譯經時，成為其助手之一，道安對僧叡有相當的影響，以致僧叡在後來為羅什新譯經典寫序時，時常提到「亡師」，且牢記道安譯經的「五不失」、「三不易」原則。在道安去世後，隨即關中大亂，僧叡南下止於廬山，從慧遠學習佛教義理。等到羅什入關之後，即入長安師事羅什，僧叡在師事羅什之時已經五十餘歲，思想已經到達成熟的階段，再加上之前的經歷，使僧叡在羅什教團中佔有重要的地位，而對於梵語的掌握，也讓僧叡成為羅什譯經的重要助手，許多重要的新譯經論都由僧叡為其寫序。當羅什過世後，僧叡又回到了廬山，在慧遠過世後，轉往江南，住於烏衣寺。除了將自己一生的學問知識作一整理之外，亦於烏衣寺從事經典的講說。

在當時佛教界，對大小乘並沒有正確的認識，也不知到兩者之間的關係，有一些僧人以小乘的觀點來非難大乘，如慧導不相信《大品》，而生疑惑；曇樂非難《法華》，被斥為偏執。[27]尤其是《泥洹》，最初被譯出流傳時，並不是很順利，遭到不少僧人的反對非難，為了使《泥洹》能廣為流傳，出現了表示《泥洹》神聖性的故事，在僧叡的〈喻疑〉中有這麼一段故事，

> 此《大般泥洹經》既出之後，而有嫌其文不便者，而更改之，人情小惑。有慧祐道人，私人正本雇人寫之容書之，家忽然火起，三十餘家，一時蕩然。寫經人於灰火之中求銅鐵器物，忽見所寫經本在火不燒，其及所寫一紙陌外亦燒，字亦無損。餘諸巾紙，寫經竹筒，皆為灰燼。[28]

以在火不燒的神驗，來說明《泥洹》是佛真實說，為顯示究竟之道，斥責那些執著於小乘，不肯進趣大乘，求無上道的人。另外如僧淵毀謗《涅槃》，而有舌根銷爛的說法出現，用以警惕世人不可疑謗《泥洹》，否則現世果報不爽。[29]僧叡在這環境中，為顯揚大乘而寫下〈喻疑〉一文，斥破群迷。

四、〈喻疑〉對經典的分判

在僧叡的〈喻疑〉一文中，有一段文字對當時主要的經典作了分類，並敘述經典的意旨所在，現收於《出三藏記集》中，

> 大聖隨宜而進，進之不以一途。三乘雜化，由之而起。三藏去其染滯，《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

[27] 僧祐，〈小乘迷學竺法度造異儀記〉，《出三藏記集》卷五（T55，p.41a）。
[28] 僧叡，〈喻疑〉，《出三藏記集》卷五（T55，p.42a）。
[29] 僧祐，〈小乘迷學竺法度造異儀記〉（T55，p.41a）。

遺矣。[30]

這一段文字具有判教的早期型態，雖不若後來的慧觀那麼清楚、有體系，但也表示佛教界已對這些不同的思想系統進行消化並做出反應。

在這當中，僧叡選擇了三藏、《般若》、《法華》、《泥洹》，放在四個位置上，對這樣的分類可以從幾個方面來討論。第一是大、小乘，小乘是三藏，指的是《阿含》、《毘尼》、《阿毘曇》三者，大乘是《般若》、《法華》、《泥洹》三經。從佛教思想進入是上層知識份子的圈子開始，對佛教的關注一直是「禪智並重」，在「智」的部份以《般若》為主，道安之後以《毘曇》作為理解《般若》的基礎，使《毘曇》在中國生根。但《般若經》中所要破斥的主要對象就是《毘曇》，中國僧人並不瞭解這一點，羅什卻十分清楚，來到關中之後，譯出般若空觀經論，宣說正確的空觀，為的就是要去除《毘曇》在中國佛教思想界的影響，但是並沒有成功，原因在「禪」的部分。

中國僧人的禪以有部禪法為主，當羅什到關中時，中國僧人渴望他解決的疑惑不只是至，還有禪的部分，如僧叡曾感嘆的說：「經法雖少，足識因果，禪法未傳，厝心無地。」[31]所以羅什在 401 年 12 月 20 日到長安，僧叡在 12 月 26 日即從羅什受禪法，並請譯出《禪經》，[32]可見對禪法需求的急迫。但是，羅什是重慧輕禪的，禪法非其專長所在，所以在禪法方面，羅什的影響力不如在義理方面，無法提供中國僧人需要的禪法，這讓有部禪法有機會延續下去，《毘曇》與有部禪結合，作為基礎學科，依舊發揮影響力。

僧叡在道安的長安教團、慧遠的廬山教團時，除了習禪外，《毘曇》也是學習重點所在，在這期間打下堅實的基礎，當羅什翻譯《成實論》後，令僧叡講解，對僧叡說，

> 「此諍論中，有七變處文破《毘曇》，而在言小隱，若能不問而解，可謂英才。」至叡啟發幽微，果不諮什，而契然懸會。[33]

僧叡不問羅什而發現《成實》中七處破《毘曇》之文，如果不是對《毘曇》有深厚的了解，怎能不問羅什即能發現《成實》中破《毘曇》之處。僧叡深厚的毘曇學，代表著道安、慧遠教團的知識體系。當羅什無法摧破《毘曇》在中國所擁有的地位時，對經典進行分判的僧叡就必須把小、大乘放在同一個架構中來合理解釋，以融合道安、慧遠與羅什間的知識體系。

---

[30] 僧叡，〈喻疑〉（T55，p.41b–c）。
[31]〈僧叡傳〉，《高僧傳》卷六（T50，p.364a）。
[32] 僧叡，〈關中出禪經序〉，《出三藏記集》卷九（T55，p.65a）。
[33]〈僧叡傳〉，《高僧傳》卷六（T50，p.364b）。

再來是在大乘中《般若》、《法華》、《泥洹》三經的位置，首先是當時的佛教界自道安以來即渴望正確地瞭解《般若》思想，那為何在羅什帶來正確的《般若》思想之後，當僧叡在判教時，《般若》卻被安排在大乘最初的位置，而非最高？這要從當時是如何理解《般若》及《般若》與《法華》的關係來說。在羅什之前所翻譯的經典，由於多以中國思想及名詞來理解、翻譯佛經，所以當翻譯到例如「空」這個概念時，就以玄學中「本無」的觀念來理解，被理解成與玄學的「本無」相同是一個實有的存在，如僧叡在一篇經序中提到，

> 此土先出諸經，於識神性空，明言處少，存神之文，其處甚多。[34]

存神之文甚多，即是說六家七宗以來，中國僧人努力地理解般若空觀，縱使眾說紛紜，而對於到達般若這一最高心智狀態時，即以空否定一切存在的自性之後，到底是什麼境界，給予的答案都是「實有」的存在。

羅什譯出《般若》及相關經論後，打破了原本以實有來理解空的方式，卻也產生新的問題，既然般若並非一實有的存在，那要如何理解及表達般若的存在或狀態，這一問題在《法華》譯出之後得到部份的解決，動搖了《般若》原本作為最高經典的地位，底下將會說明《法華》譯出後，《般若》如何被重新定位，以解釋與《法華》之間的關係。

《般若經》的對象是利根菩薩，對菩薩直接宣說無上甚深大法，不對聲聞、緣覺及一般凡夫宣說，因為教法太過深奧，就如大雨打在小草上，小草無法負荷。若直接對聲聞、緣覺及一般凡夫宣說，不但無法瞭解，甚而可能退道心，所以《般若》有特定宣說對象的。正因為《般若》有特定對象，不夠普及，無法照顧到聲聞、緣覺等志願卑小、意志薄弱的人，不符合佛陀慈悲，救濟一切眾生的宏願，在這一點上，《法華》彌補了《般若》的不足，

> 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。若有先聞者，心無疑難。而諸阿羅漢，謂所願以畢，佛亦說言，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，一者秘法華義故，多令眾生樂小法者，得於解脫。二者欲使菩薩直趣佛道，不令迂迴。[35]

佛先說《般若》，當眾生根熟，於涅槃時開演《法華》秘藏，宣說三乘之說是方便，唯有一佛乘才是真實，將被《般若》遺漏的聲聞、緣覺收納進來，且對諸羅漢授記，使知將來成佛之時空、名號，讓這群樂小的眾生，俱得解脫；又可使菩

[34] 僧叡，〈毘摩羅詰提經義疏序〉，《出三藏記集》卷八（T55，p.59a）。
[35]《大乘大義章》卷中（大正四十五，134a）

薩直趣佛道，避免如樂小者般的迂迴。一般眾生亦可「聞妙法華經一偈一句，乃至一念隨喜者，我皆與授記。」[36]完全體現佛陀普遍的慈悲，在這樣的觀點下，《法華》被認為比《般若》更接近佛陀的真實本懷。

般若是諸佛成佛之道，菩薩亦以般若入佛道，那麼《法華》中為佛授記將來成佛的諸羅漢也一樣以般若入佛道，羅什在《大乘大義章》針對這個方面予以說明，

> 是《般若波羅蜜經》經中，讚嘆般若波羅蜜故，有菩薩離般若波羅蜜，但以餘功德，求佛道者，作此喻者，雖有無量功德，無般若漚和，如鳥之無翅，不能遠至。如是成阿羅漢，到於涅槃，大願於滿，不能復遠求佛道.....今阿羅漢欲以聲聞法入涅槃，或於中道，以有漏禪，生增上慢，如無翅鳥，不得隨願，便當墮落。若能隨佛所說，與禪定智慧和合行者，得入涅槃。是名阿羅漢中有二事，以禪定為方便，無漏慧為智慧。[37]

《般若》宣說智慧方便，菩薩能入佛道，證得涅槃者，在於擁有智慧方便；阿羅漢所以如無翅之鳥，不能上求佛道，入得涅槃，就是因為沒有智慧方便，被視為焦芽敗種。《法華》既然授記羅漢，明白宣示阿羅漢也可成佛，只要能隨著佛所說，與智慧方便和合行者，便可得入涅槃。

法華開三顯一，三乘只要掌握般若，皆可同入佛道，在這樣的觀念下，般若被看成是一個過程，在這過程中，求佛道者要努力學習般若，以達圓滿。菩薩若是沒有經過這一過程，無法上求佛道，還會退墮入小；反之，若聲聞、緣覺經過這一過程亦可成佛證道，僧叡在〈小品經序〉提到，

> 《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。終而不泯，則歸途扶疏，有三實之跡；權應不夷，則亂緒紛綸，有惑趣之異。是以《法華》、《般若》，相期以待終，方便實化，冥一以俟盡。[38]

《般若》用以解懸理趣，是菩薩道，被當作努力過程的「因」，乃「窮理盡性之格言，菩薩成佛之弘軌也。軌不弘則不足以冥群異，指其歸；性不盡則物何以登道場，成正覺。」[39]在菩薩前進佛道的過程中，需要般若來窮理盡性，使登道場、成正覺，弘揚菩薩道，遠離群異，指出其歸宿所在。《法華》則鏡本凝照，直接揭示出真實的「本」。僧叡將《般若》、《法華》作了比較，

---

[36]《妙法連華經》卷四，〈法師品〉第十（大正九，30c）
[37]《大乘大義章》卷中（大正四十五，133c–134a）
[38] 僧叡，〈小品經序〉，《出三藏記集》卷八（T55，p.54c）。
[39] 僧叡，〈小品經序〉（T55，p.54c）。

> 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》之用徵。[40]

《般若》是照，除其虛妄，《法華》闡其實化，開一究竟；《般若》以適化為本、善權為用，在菩薩道上努力地窮理盡性以達到《法華》所闡述的真實。因此《般若經》被判在《法華》之前。

《法華經》雖是羅什弘揚的主要經典之一，但其學問的最精彩處仍在《般若》與四論，前面說到羅什以龍樹空觀來摧破一切時，將先前 中國僧人所建立起來的實有，如本無或識神也一併摧毀，使中國僧人瞭解以前對般若的理解是錯誤的；但了解以前的理解是錯的，不表示對正確的理解就能了解或接受。事實上真正體達空義的人不多，這使羅什感到無力，在晚年譯出《成實論》，以作為眾人進入大乘的橋樑。對於少數能深解空義的學生，是否願意如羅什一般，在以般若否定一切存的本性在之後，就停留在「言亡慮絕」的不可說境界？僧叡在這一點上似乎與羅什不同，期望進一步了解在般若這一最高心智狀態中，是否有一「不變」的存在，僧叡為此曾多次詢問羅什關於這方面的問題，

> 每至苦問：「佛之真性亦復虛妄，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？」……而亦曾問：「此土先有經言，一切眾生皆當作佛，此當云何？」答言：「《法華》開佛知見，亦可皆有為佛性。若有佛性，復何為不得皆作佛耶？但此《法華》所明，明其唯有佛乘，無二無三，不明一切眾生皆當作佛。皆當作佛，我未見之，亦不抑言無也。」[41]

僧叡似乎為空觀連佛之真性都否定，感到疑惑，如此一來積功累德的主體性為何，似乎沒有一個可以歸宿之所。雖說《法華》開權顯實地指出真實，又為眾生開佛知見，欲使眾生皆入清淨之地，但開佛知見之說只是些許地帶到佛性問題，沒有直接表明一切眾生皆有佛性，所以羅什也沒有肯定地回答。一個超越性的存在是中國僧人關心的焦點所在，羅什自然不會認為有一個超越性的存在，因此羅什的學問和譯經無法解決這方面的疑惑，這要一直等僧叡等到了南方，才解決這個問題。

羅什過世後，不久北方亦陷於混亂，僧叡輾轉來到了南方。當他看到了法顯與佛陀跋陀羅（Buddhabhadra, 359～429）在 418 年共同譯出的六卷本《大般泥洹經》之後，所有疑結便豁然開朗，因為經中提到一切眾生皆有佛性，

---

[40] 僧叡，〈小品經序〉（T55，p.p.54c–55a）。
[41] 僧叡，〈喻疑〉（T55，p.42a–b）。

> 今《大般泥洹經》，法顯道人遠尋真本，於天竺得之，持至揚都，大集京師義學之僧百有餘人，禪師執本，參而譯之，詳而出之。此經云：「泥洹不滅，佛有真我。一切眾生，皆有佛性。皆有佛性，學得成佛。」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。[42]

在《法華》開權顯實而將小乘納入唯一佛乘之後，《泥洹》又進一步指出「一切眾生皆有佛性，皆有佛性，學得成佛」，在表現佛陀普遍慈悲的意義上比《法華》更進一步，包含除了一闡提之外的所有眾生，可說完全表露佛陀真實本懷的經典。更重要的是佛性一說「正是法華開佛知見，開佛知見，今始可悟，金以瑩明，顯發可知」，[43]將《法華》稍微提到卻未明白指出，而為僧叡深所疑惑的超越性存在這一空缺補上，明白點出「佛性」的存在，《泥洹》是以置於僧叡分判經論的最高位置。

當有人對《泥洹經》宣說的一切眾生皆有佛性提出批評時，[44]僧叡予以反駁，從反駁中可以看出僧叡如何看待《泥洹》與《般若》的關係，

> 般若之明，自是照虛妄之神器，復何與佛之真我？法身常存，一切皆有佛之真性……但知執此照惑之明，不知無惑之性，非其照也。[45]

般若的觀照對象是在於虛妄，在摧破虛妄的過程中，顯露出不變的佛性，而觀照作用之本也在佛性。既然般若是在照虛妄，那無惑不妄的佛性自然不是般若所照的對象。若是執此照惑之明，來否定無惑的佛性，便是邪見。

佛性常存不變，被認為是「果德」；般若照破虛妄，則為「因行」，以此來顯明佛性真我；《法華》則指出真實，開示究竟。三者各有所顯，又相輔相成，再加上作為基礎學科的《毘曇》，構成三藏、《般若》、《法華》、《泥洹》的判教架構。這一架構代表僧叡對幾個不同的經典脈絡所進行的融合，及解釋彼此之間的關係。後來的判教對此一架構變動不大，經典的前後順序及地位大致上相似，《泥洹》處於最高的地位，縱使《法華》崛起，在天台系統中，其地位已超過《涅槃》，但智顗在判教中還是將《法華》、《涅槃》置於同一位階。

---

[42] 僧叡，〈喻疑〉（T55，p.41c）。
[43] 僧叡，〈喻疑〉（T55，p.41c）。
[44] 僧叡，〈喻疑〉（T55，p.42b）。
[45] 僧叡，〈喻疑〉（T55，p.42b）。

五、小結

羅什到關中之前的中國僧人多以中國思想來理解佛教義理，道安嘗試要擺跳這種錯誤，所作的努力之一是以《毘曇》作為正確理解《般若》的路徑。雖然還是不正確，但使得《毘曇》在中國佛教界有其地位。以《毘曇》來理解《般若》這樣的組合，是雅好大乘的羅什極力要去除的觀念。禪智並重的中國佛教界，希冀羅什能解決禪、智兩方面的問題，但禪法不是羅什所長，無法提出一套有體系的禪法來滿足中國僧人的需求，中國僧人依舊行有部之禪法，有部禪法之存在，使《毘曇》有繼續發揮影響力的空間。

以中國思想來理解般若義理的中國僧人，傾向於以空觀否定存在的自性後，有一個超越存在的「實有」作為最後的歸宿。當羅什以般若空觀橫掃中國佛教界時，否定了一切存在的自性，包括超越存在的「實有」，使得中國僧人陷入疑惑之中，亦為將來的佛教思想走向埋下伏筆。

《法華》譯出之後，會三歸一的格局及氣勢，超過只針對菩薩演說的《般若》，更具有普遍性，直接指出佛乘為唯一、真實的道路，為眾生開佛知見，引領眾生入佛乘，到清淨地。佛能為眾生開佛知見，暗示了佛性存在的可能性，在《泥洹》譯出，經中明言眾生皆有佛性後，將《法華》暗示未顯的地方明白揭露，使中國僧人依著佛性，解決了先前羅什般若空觀所帶來的疑惑，《泥洹》亦被認為是佛的最後真實說。

依此，經典之間的關係被認為是，雖是小乘，但作為基礎學科的《毘曇》，為進入佛教義理跨出第一步；《般若》是「因行」，作為進入大乘的基礎，在過程中以照來破除虛妄，使真實顯現；《法華》將三乘眾流收歸一佛乘中，指示出究竟的方向；《泥洹》是「果德」，標出不變佛性的存在，是《法華》指示之處，以《般若》觀照虛妄的終點所在，是以被視為最究竟的經典。

在這樣的理解下，當僧叡判教時，所安置各經典的位置自然是《三藏》、《般若》、《法華》、《泥洹》，有著循序漸進的位階。