

中華佛學學報第 07 期 (p89-134)：(民國 92 年)，臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Studies, No. 07, (2003)
Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN:

格義佛學的翻轉

——毗曇學對慧遠的啟發

李幸玲

清雲技術學院通識中心副教授

p. 89

提要

過去的研究，偏重在慧遠佛學思想的取向，究竟是毗曇學還是般若學上，進而由此對慧遠進行「判教」式的評價，彷彿即可據此為慧遠找到了歷史定位。然而，此種研究態度卻忽略般若學和毗曇學在慧遠佛學思想中，佔有不同的分位，並非截然二擇一的對立關係，或是必須折衷融合才能並存。般若學一直是慧遠佛學的思想根本，而毗曇學在慧遠思想中的位置，則可分為兩部分而論，一是以毗曇學的佛理名相釋義取代格義佛學的不當，其二是慧遠立於般若學基礎下，吸收以成立受報主體的思想根據，其所假名施設的受報主體，仍消納在般若學的實相中道觀下。因此，慧遠仍是以般若學通貫其學思，以東林寺的般舟三昧禪法、般若經變等佛教藝術等佐證之，益足證其思想與修行一致的立場。

關鍵詞：1.慧遠 2.格義 3.毗曇 4.僧伽提婆 5.覺賢

【目次】

一、慧遠對應「格義」的立場與對策

(一) 以「連類」取代「格義」

(二) 駁斥道恆「心無義」

(三) 慧遠本無義並非六家中「本無宗」義

(四) 三玄用語與「格義」的關係

二、解經立場的堅持——由連類外書到內典法數正解

三、慧遠重視毗曇學的成因

(一) 繼承道安重視毗曇學

(二) 第一位東來的義學僧——僧伽提婆

(三) 東晉來華小乘論師漸多之影響

四、慧遠所接觸的毗曇學

(一) 僧伽提婆的毗曇學

(二) 覺賢之學兼弘大小乘

五、慧遠的毗曇思想

(一) 毗曇學在南方的弘傳

(二) 慧遠對毗曇學批判與吸收

六、毗曇學與慧遠佛學的關係

[\(一\) 毗曇論書與廬山譯典](#)

[\(二\) 「會之有宗」的諍論](#)

[七、結語](#)

p. 91

一、慧遠對應「格義」的立場與對策

(一) 以「連類」取代「格義」

慧遠在剛入道安門下不久後，安公即令登座講般若實相義。在過程中屢有客僧提問，兩人往復推移，愈增疑昧時，慧遠不得已只好用當時流行的莊子義來「連類」，則「惑者曉然」。^[1] 這個事件的背後，我們或可觀察到：當時的聽眾仍處於以外書比附佛理的思惟模式上，因此，當慧遠引外書「連類」之後，表面上看來，原本的疑惑都已迎刃而解了。不過，當進一步問：惑者所「曉」的內容，又是什麼呢？是否可能落入以「指」為「月」的語言陷阱？實則，慧遠在此情境下為引渡眾人而採用了「連類」法，或只能說是一種「方便」，並不是究竟的目的。而這樣的方法，由安公乃「特許」其不廢俗書，也表明了此非安公門下所許用的方法，只因於安公對於慧遠般若學的肯定與讚賞，所以才允許慧遠在不得已的情況下，可以用此法為時眾解答困惑。由此可看出道安治學嚴謹的態度，不僅是對當時「格義」佛學的反省，對弟子弘法態度的教育，也具有嚴格的標準。而在面對廣大受格義之風影響的群眾時，採取的是以「方便」接引進入佛教的態度，期以積學之功改易時風。

若直以「連類」等同於「格義」者，實則不然。在《高僧傳》的記載中也曾提到鳩摩羅什使用「連類」，來為他昔時在西域修習小乘學的老師盤頭達多說法：

什得師至，欣遂本懷，為說《德女問經》，多明因緣空假，昔與師俱所不信，故先說也。師謂什曰：「汝於大乘見何異相，而欲尚之？」什曰：「大乘深淨，明有法皆空，小乘偏局多諸漏失。」師曰：「汝說一切皆空，甚可畏也。安捨有法而愛乎空？」

如昔狂人，令績師績線，極令細好，績師加意，細若微塵，狂人猶恨麤，績師大怒，乃指空示曰：『此是細縷。』狂人曰：『何以不見。』師曰：『此縷極細，我工之良匠，猶且不見，況他人耶！』狂人大喜，以付織師，師亦効焉。皆蒙上賞，而無實物。汝之空法，亦由此也。」什乃連類而陳之，往復苦至，經一月餘日路，方乃信服。[2]

在這段記載中說到羅什爲其小乘師說大乘方等空義，由於無法乍然令其接受，於是只好用「連類」的方式來進行解說。慧皎這裏的「連類」一詞，是指羅什以小乘義理比附方等空理所進行的講經方法，與在說明慧遠以莊子義「連類」般若實相義時，所用的語辭是相同的。換言之，依慧皎使用「連類」一詞的情況，並非指限於以外書比附佛理，也通於用小乘義說大乘法，這一點是很重要的。因爲，在前人論述的觀點中，以爲慧遠受到道安的「特許」，可以不廢俗書來講解佛理，是「格義」的一種表現。如果我們允許羅什用「連類」來講經的方式並非「格義」的表現，而只是一種講經立場上的方便，並非講經者本身刻意對義理有溢出的詮解，那麼，當不宜以雙重標準來看慧遠的「連類」。更何況，此二例皆同是《高僧傳》作者慧皎所作，其用語之內容及外延，應是相當的。

若平等地肯定遠、什兩人的「連類」方法，都是在「方便」下的施設，那麼，即可以進一步探問：「連類」與「格義」兩者的根本差異何在？

本文以爲「格義」原開始可能只是翻譯的問題，是以類似詞語 **B** 比附外來概念 **A** 的意思，後乃至以比附所用之詞義本身 (**b**)，即爲被比附之詞語的本意 (**a**)。用符號來表示的話，原來是說 **A** (佛家的空) 很類似 **B** (道家的無) (此指漢末的格義)，但後來甚至變成：**B=A**，進而成爲 **b=a** (六家七宗之實相義即此類)。而「連類」則是在講解 **B** 很像是 **A** 時 (**B≐A**)，同時說明這兩者之間仍是不等同的 (**b≠a**)，比附的概念與被比附的概念間，乃存在著本質上的差異。

「格義」與「連類」這兩種方法之間乍看下，極為類似，但不論就方法的精神上、或義理的根本來說，是完全不同的。即便是博學深思如羅什，在遇到像昔日小乘師時，也不得不用「連類」的方式來解說大乘法，乃至往復達月餘之久，師徒兩人之間猶是佛教內部的義理高下之爭，更何況慧遠所面對的，幾乎是對佛學不太理解的聽眾呢？而這些聽眾，還擁有各自累積的思想背景？顯見用「連類」方法講經，由於講解上較為曲折，在理解上也需花費一番工夫，不過，也不至於讓聽者混淆比附及被比附二者的界限。相較之下，「格義」就顯得直接而容易多了，不必花費力氣去試圖達到忠實地說解佛教名相的原始目的，只要使用當時流行的語詞，闡發自己的見解，自立學派就好，此中已非徒求翻譯如實，多少有創造性詮釋的意思在，本質上也已多少改變。

（二）駁斥道恆「心無義」

由《高僧傳》本傳所載，慧遠曾駁斥當時主張「心無義」的釋道恆，就此看來，慧遠是反對「六家」的格義之說的；不過，到陳·慧達在《肇論·不真空論疏》對「六家」作歸納時，卻把道安與慧遠都歸在「本無宗」內。但事實上，慧遠對於「格義」的看法與立場，又究竟如何？

首先就慧遠曾在揚口與曇壹共斥道恆「心無義」事來談。據本文第二章生平事蹟所考，此事約發生於東晉升平 4 年（360）秋。慧遠受師命往江陵探視遇病的師叔竺法汰，因聽聞竺法汰告知道恆大闡「心無邪說」於揚口，應該要破斥之，乃與法汰弟子曇壹共斥道恆「心無義」。依陳寅恪所考，晉時執「心無義」的有：支愨度，道恆及竺法溫(法蘊)等三家，三人所處時代，以支愨度最早，而斷此義為支愨度所創。^[3]本文依《高僧傳》慧遠本傳已知：慧遠與曇壹所共斥之心無義為道恆一家。而本傳還說到：「慧遠設席而玄風止」，似肯定慧遠繼承道安破斥「格義」之不當的遺志。

（三）慧遠本無義並非六家中「本無宗」義

在陳·慧達作《不真空論疏》時，對於東晉僧肇《肇論》中所破「六家七宗」中的三家義，又有進一步的闡釋，認為僧肇所斥三家為：心無宗（竺法溫），即色宗（支道林），本無宗（釋道安及慧遠）。原來《肇論》中並無明指三家代表人物。至慧達始明指出各家代表人物。到唐·元康《肇論疏》中，所指的三家，與慧達所說已不同：心無（支愍度），即色（支道林），本無（竺法汰）。僧肇、慧達及元康所指三宗代表人物，簡單表列如下：

	心無宗	即色宗	本無宗
僧肇《肇論》	未明指代表人物	未明指代表人物	未明指代表人物
慧達《肇論疏》	竺法溫	支道林	道安及慧遠
吉藏《中論疏》	竺法溫	關內即色義	竺法深
元康《肇論疏》	支愍度	支道林	竺法汰

依上表，將道安師徒列於本無宗的始於陳朝慧達，在唐代元康分判三家當中，列為本無宗的是竺法汰。而隋代的吉藏在《中觀論疏》卷 2，則以為僧肇《肇論》中所評的三家心無宗（竺法溫）、即色宗（破關內即色義，非支道林一家）及本無宗（竺法深），其中，並不包括道安。吉藏談到羅什入關前，中土的本無義有三家，不過，吉藏只明白指出兩家本無義代表人物的名字，一是道安本無義、二是竺法深本無義。吉藏並說到僧肇在《不真空論》中所破的是竺法深的本無義，而認為道安本無義與羅什、僧肇師徒之釋方等深義無異：

什師未至長安本有三家義：一者釋道安明本無義，謂「無在萬化之前，空為眾形之始，夫人之所滯，滯在未有，若詫（案：詫疑當為宅）心本無，則異想便息。」睿法師云：「格義迂而乖本，六家偏而未即」，師云：「安和上鑿荒途以開轍，標玄旨於性空，

p. 95

以爐冶之功驗之，唯性空之宗最得其實。」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。次琛法師云，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，此釋為肇公不真空論之所破。[\[4\]](#)

由以上的敘述，足見復中觀三論的吉藏，對道安師徒思想的理解，是極不同於以僧肇後學自居的慧達與元康的。其等視羅什師徒與道安師徒對

般若學理解的態度，不單因其復興三論的身份，也就此一異於其他《肇論》繼承者的判斷結果，都是值得玩味的。被僧肇之末學視為本無宗的道安、慧遠，甚至是竺法汰，基本上是來自同一學統的一群人。道安與竺法汰都是佛圖澄的弟子，尤其在佛圖澄的弟子當中，道安與法汰兩人的情誼最為深厚，自離開佛圖澄後四處弘法，兩人即結伴同行，直到道安至荆襄弘法，竺法汰也都相隨左右；道安的弟子慧遠，也是自出家後即隨侍在道安的身邊，一直到安公為苻堅所獲，兩人才分開。因此，長安僧團視為本無宗的道安、竺法汰和慧遠，在學統上可說是以《放光經》為宗同一學統之學僧。

再進一步說，道安等人之被名為「本無義」的代表人物，是因為他們常講《放光經》，而《放光經》中輒以「本無」（羅什以前的譯語）名「空」（羅什譯語）之故。因此，就慧達《肇論疏·不真空論疏》云：「廬山遠法師本無義，云『因緣之所有者，本無之所無。本無之所無者，謂之本無。本無與法性同實而異名也。』」^[5]就此而言，慧遠說「本無義」，並非如「六家」的「本無宗」本體論式的以「本無」為萬物的根源，而是就「緣起性空」與「法性」的角度來說本無的。依慧達此處所引，意思是說：有之所以存在，是因緣和合而成；既是因緣和合而有，即可明白法無自性，故當體即空。所以說「本無」和「法性」是「同實而異名」的。事實上，誠如吉藏在《中觀論疏》中所明白說到的，僧肇所破本無一家，並非指道安本無義，而是竺法深。

p. 96

因此，慧達雖將道安與慧遠師徒視為是格義六家中的「本無」一家，然而，就慧達自己所引的這段慧遠「本無義」的引文，卻正足以證明慧遠的「本無義」並不是如後來曇濟在〈六家七宗論〉中「本無宗」所說的「本無義」。由此，慧遠非為「六家」中的「本無」一家，是可以確定的。換言之，慧遠駁斥道恆，乃承自師門（道安、竺法汰）反對「格義」之不當而發的。其斥「心無義」時，非執「本無宗」之義而論，是可知的。^[6]

根據《高僧傳》卷 5〈竺法汰傳〉所載慧遠斥道恆「心無義」一事，可以看出慧遠對於「心無宗」所提出「不疾而速」說法的批駁。^[7]有關慧遠在此辯論中，被節錄下來的精彩對話「不疾而速」的相關資料，在慧達及元康《肇論疏》中留有一些記載（詳本文第四章第二節），但資料片斷不全。慧遠此處所批判的「不疾而速」，原典引自《易·繫辭傳上》

的「唯幾也，故能成天下之務；唯神也，故不疾而速，不行而至。」依儒家的說法，此文謂易以寂感爲體，見微知著，開物成務；而此易體又是神應萬物，爲不疾而速，不行而至的。不過，因未詳慧遠所批判的道恆的原文爲何，故難以判定慧遠此處論及織布機上的「杼柚」的目的何爲。若配合慧遠後來在與羅什的書信中所提到的「若法身獨運，不疾而速，至於會應群粗，必先假器。假器之大，莫大於神通」來看，「不疾而速」指的是佛法身的變化妙用，爲圓應於眾生所需，而作種種變化身。由此發現：慧遠對於自己的意見說法，表現於文字或言談時，經常是隨著對象層次的不同而應機說法的。像在斥道恆心無義時，由於聽講大眾的玄談偏好及通俗之程度，慧遠即以世俗意義上能解的方式來破斥其說，基本上重點並不在發明新義，或澄清義理，而在於破斥該說而已。而在對教內者如羅什等人談話時，則表現出深厚的佛學基礎，

p. 97

例如在《大乘大義章》各章，則無不探討較爲深入的佛理議題。若能釐清慧遠此二種態度，對於解讀慧遠作品，當有莫大的幫助。

有關道恆心無義之相關論述，現已不存。但依吉藏《中觀論疏》卷 2 末所錄的支愍度心無義來看，所謂「心無」，是指「無心於萬物，萬物未嘗無」，雖謂在心的修持上不執於萬有，但仍肯定萬物本身的實有性，如此一來，已非佛教由緣起說明諸法性空之真諦。而慧遠對於心無義的破斥，有重要的意義：慧遠般若學立場是堅定的，並不同意在緣起性空的真理之外，諸法別有自性存在。慧遠依般若學的觀點，破斥實有說，實屬自然。一直到慧遠後來接觸到毗曇學，發現佛典中也有類似實有說的觀點，十分地驚訝，乃進而思索諸佛典及佛教各學派思想彼此間所可能具有的差異性，而就教於羅什。

慧皎記載慧遠破心無義後，接著並下了一個結論，說「心無之義，於此而息」。然而，六家中的心無義是否由此遂息，或不盡然，因心無義有三家（支愍度、竺法溫及道恆），慧遠所破只爲道恆一家而已，又「六家」發展至劉宋曇濟作〈六家七宗論〉時，顯然已擴展爲「七宗」；又，《祐錄》卷 12 所收錄的陸澄《法論目錄》中，載有「〈心無義〉恆敬道，王稚遠難，恆答」及「〈釋心無義〉，劉遺民」二條，桓玄與劉遺民與慧遠同時，其二人宗心無義，晚於慧遠斥道恆心無義，可知心無義並未完全止息，故上述慧皎所稱，恐爲溢美之辭。

（四）三玄用語與「格義」的關係

我們並不能由作品文字特色來判斷思想上「格義」與否。舉例而言，秦人所云「解空第一」的僧肇，在他傳世的《肇論》及《維摩經注》當中，其相當份量的三玄用語，恐怕較之慧遠作品所用的還有過之而無不及，只不過，世人還是不懷疑他佛學思想的正統性。但是，同時期作者的作品中若有三玄用語，輒屢被視為「格義」。其間差別的標準何在？

若檢視僧肇在早期完成的《般若無知論》中的文字特色：

p. 98

是以至人處有而不有，居無而不無。雖不敢於有無，所以和光塵勞，周旋五趣，寂然而往，怕爾而來，恬淡無為而無不為。[\[8\]](#)

及〈答劉遺民書〉所言：

且夫心之有也，以其有有。有不自有，故聖心不有有。不有有，故有無有，有無有故，則無無；無無故，聖人不有不無；不有不無，其神乃虛。[\[9\]](#)

其大量引用《老子》及《莊子》書中「至人」、「聖人」、「有」、「無」等概念，以有無論聖人之心，說到「至人」不但能如老子所云的聖人一樣和光同塵，竟然還能和佛教輪迴說的「周旋五趣」結合，並說「無為而無不為」，雖則我們可以盡可能「合理地」去推測詮釋：僧肇所說的「至人」、「聖人」，指的即是「佛」。不過，這樣的文字表述方式，較之於慧遠引用《莊》、《老》用語的程度，猶有過之。

由僧肇此例觀之，僧肇猶被其師羅什及時人視為對佛教有正知見的義學僧，都尚且引用三玄用語若此，更何況如《世說新語》所言當時一般不辯義理，僅愛好其談風之美的世俗大眾？因此，在某些場合使用三玄用語講談佛理，是否足以作為判定為「格義」的唯一標準，是有待商榷的。基本上，由作者完整的作品來歸納其用語習慣，及其立論主旨，可以推知該語在其語境脈絡意義上的特殊定義，進而可依此判定該用語「格義」的可能性。然而事實上，若就三玄用語的使用情形來比較慧遠與僧肇使用「格義」的可能性，僧肇的可能性是高於慧遠的。

二、解經立場上的堅持——由連類外書到內典法數正解

綜上述道安及慧遠師徒對「格義」的態度，慧遠與道安已稍有不同。道安自西元 349 年在飛龍山與僧光一席談話後，其堅持「附文求旨」，

義不遠宗，言不乖實」的解經態度，始終未有改易。但自慧遠，中國義學僧開始試圖不假求於外書，而自就佛學義理內在的疑思，展現其特有佛學理論，闡發屬於中國佛學所特有的思想特質。而其不廢俗書的教學，可謂融貫《十誦律》所特有的不廢俗書義理，才能攝服攻難的外道。[10]其不廢俗書，在印度本來是在於收服外道義理的方便上所採取的策略，到了中國，這個策略也同樣的被運用了，只不過，慧遠同時的六家七宗，完全地採用外書之學來詮釋佛理，在本質上已被「同化」。而慧遠並不如此，所以，當他以佛理說解般若實相義時，並未被時人所理解，直到他以「連類」為方便的手段時，惑者乃豁然而解。這裏的「連類」，只不過是比喻而已，並不是指等同，換言之，A 只是很像 B 而已，但並不是 B。聽聞的人，是得到具體的比喻，於是覺得自己已經明白了。不過，這惑者豁然而解的，真的是慧遠所要告訴眾人的實相義嗎？是很耐人尋味的。

事實上，慧遠的「連類」策略，只用於接引教外的世俗大眾，或是教內的初學者，若觀之於慧遠與教內高僧羅什的對話，即可以發現，慧遠所用盡為正統之內典用語。慧遠在初聞羅什入關時所作通好之書信中，盛讚羅什的入華是「梅檀移植」，「摩尼吐曜」，又說羅什在長安弘法「令法輪不停軫於八正之路，三寶不輟音於將盡之期，則滿願不專美於絕代，龍樹豈獨善於前蹤！」[11]書信中盡是佛法用語、典故，接下來兩人切磋佛法的書信中，更全然是精確的內典用語，[12]看不到「連類」之詞；而其所討論的問題，也廣及各派，深及各種異說。已非淺薄的「格義」文字或義理的比附可言。

因此，為了宣教，吸引更多人來了解佛教，道安師徒這不得已的方便舉措，背後曲折的苦心是否能為時人所領會，雖已無法得知，但這一方便，也是時人踏出離開依賴外典解佛理必要的第一步。由儘可能地不以外典解經，不得已時才引外典「連類」，到達最後完全以佛教名相來解釋佛理，

這之間的路途雖遠，但卻是必要的過渡期。而道安期以佛教名相研究佛理的理想，即表現在其重視整理詮解名相的毗曇學上。這一點，後來在

慧遠的傾向知識論興趣的分析性格中，得到相應的符契。也為天竺說一切有部義學僧伽提婆來到中土後，受慧遠之請在廬山譯出有部毗曇而大獲弘揚，預先埋藏下了種子。

三、慧遠重視毗曇學的成因

(一) 繼承道安重視毗曇學

慧遠的重視毗曇學，乃由於道安昔日反對「格義」的教誨，以及稍後道安於長安譯場弘譯毗曇論典之影響，並非單純只因僧伽提婆在廬山弘傳《阿毗曇心論》及《三法度論》二論之故。

1. 期以佛家名相證明佛理——反對「格義」

就《世說新語》所言，時人對於佛理的興趣，只是意在言辭之華美，玄談之虛妙上的皮毛浮淺，因此，「但共嗟詠二家之美，不辯其理之所在」的事，[13]也就不難理解。在這種不求甚解的風氣下，要求深入佛典義理，必待反求鑽研於佛家名相自身，而不能只爲了想達到宣教的目的，即假藉外典語詞來「格義」比配，以吸引更多加入談辯而已。因此，道安師徒欲正本清源之意向，即想以佛理名相來詮解佛法，而以佛理名相義界分析爲主的毗曇論典，即受到道安的相當的重視：

自佛即幽，阿難所傳，分爲三藏，纂乎前緒，部別諸經。小乘則爲《阿含》，四行中《阿含》者，數之藏府；阿毗曇者，數之苑藪也。其在赤澤，碩儒通人，不學《阿毗曇》者，蓋闕如也。

p. 101

……是故般若啟卷，必數了諸法，卒數以成經，斯乃眾經之喉衿，為道之樞極也，可不務乎？可不務乎？[14]

道安提到由於阿毗曇論藏在法數名相的整理及解釋，是佛典三藏中蒐羅最詳備的，因此赤澤（Kapilavastu，迦毗羅衛國之意譯，又譯爲迦維羅、迦夷羅、迦夷衛）深善義學的佛教徒，[15]莫不以修習阿毗曇爲先。尤其是研讀《般若經》，必定要悉了法數，再超越法數表層之意義，達到中觀四句不落二邊，蕩相遣執的最終目的。道安視通曉毗曇學爲佛典修習的基本要件，謂修習毗曇猶如掌握入道之樞紐。由此可看到道安對毗曇的重視，幾乎到了認爲不習毗曇，無以讀經的地步。

道安所重視的「阿毗曇」論典，梵語作 **abhidharma**，漢語作「阿毗曇」，亦作「阿毗達磨」、「毗曇」。**abhi** 有「對於」、「無比」及「勝義」等意義，**dharma** 為「法」之意，此處的「法」指的是佛所說內容，特別是《阿含》。**Abhidharma** 合起來指的是「對法的說明」，而佛所宣「法」有殊勝之義，故亦意譯為「無比法」、「勝法」，是佛典三藏經（梵語 **sūtra**）、律（梵語 **vinaya**）、論之一。阿毗曇最早的形式是歸納《阿含》當中的一些佛教名相，後來漸漸地開始解釋名相的意義，發展到後來成為以各部派義理解經的形式。尤其佛滅百年後的根本分裂（根本上座部及根本大眾部），至佛滅三、四百年後的枝末分裂（由根本上座部及根本大眾部再各自分裂，計有南傳《大史》所說的十八派，或北傳《異部宗輪論》〔《大正藏》冊 49〕所說的二十派），各派依其學說形成各自的論藏內容，意見分歧。其中，最引人爭議的即是由根本上座部分裂出來的說一切有部，其主張「三世實有，法體恆存」的觀點。繼之，由說一切有部再分裂出來的犢子部，更在因果報應的理論上借用自耆那教的「補特伽羅」

p. 102

概念，施設了「勝義補特伽羅」作為受報的主體，而備受各部派所批難。[\[16\]](#)慧遠延請至廬山，並譯出《阿毗曇心論》及《三法度論》的僧伽提婆，即是有部的毗曇學大師。提婆所譯的《阿毗曇心論》（以下簡稱《心論》）即是說一切有部重要的論藏《大毗婆沙論》的菁華，而《三法度論》在古德經錄的記載中皆云未詳哪一部部派的作品，不過，依近人印順法師的研究指出，此論所述觀點不合於有部的立場，反而較符於犢子部的觀點。[\[17\]](#)《心論》在中土數出，其中一譯即是道安在長安譯場請鳩摩羅跋提譯出的。[\[18\]](#)

道安晚年在長安譯場所出毗曇類佛典，除《阿毗曇心論》外，還有《阿毗曇八犍度論》、《尊婆須蜜菩薩所集論序》等，亦屢親為所出毗曇論典作序，如〈阿毗曇八犍度論序〉、[\[19\]](#)〈尊婆須蜜菩薩所集論序〉、[\[20\]](#)〈鞞婆沙序〉等，[\[21\]](#)可見毗曇論典在道安心中佔有重要地位。

2.對舊譯本譯語不諦之省思

由於道安曾因讀《放光般若經》而覺譯語滯礙不順，而屢停卷苦思，恨不見支竺諸公而親詢之。由於漢譯佛典譯語的統一，至少要到羅什入關，繼承竺法護、道安在長安所遺留下的譯經規模，並加以弘大，才由弟子們整理、建立起一套較為固定譯語，佛典的漢譯工作才可謂較為具體而有規則可循。然而，在支謙師徒及竺法護的時代，佛典漢譯的品質或未臻信、達之標準，或以文害意，引致後人對佛典譯文困疑的文質之爭。而關鍵即在於羅什之前的譯語，或音譯或意譯，並未統一，加以時人對於佛學名相並不十分瞭解，解讀佛典時有滯礙難通之情形。因此，引發道安師徒對譯本品質的關注，且對於釋經的毗曇論典的重視。

由於道安對毗曇的重視，屢申毗曇為閱藏之根本，[22]對於慧遠後來所以對僧伽提婆所譯毗曇之大為弘揚，可能不無影響。是以在一片以般若空觀為談論主流的思潮中，毗曇學在南方的異軍突起，實不難理解。

(二) 第一位東來的義學僧——僧伽提婆

曾先後師事道安及羅什的僧叡（364~439）在〈毗摩羅詰提經義疏序〉中，曾說到羅什入關前中土的譯經情況：「此土先出諸經，於識神性空，明言處少，存神之文，其處甚多。」並且又說：「自提婆已前，天竺義學之僧並無來者，於今始聞宏宗高唱，敢豫怖味之流。」[23]與慧遠同時期而稍晚的僧叡，

在這裏說僧伽提婆（*Samghadeva*，一作僧伽提和、僧迦禰婆，意譯眾天，未詳生卒，北天竺罽賓國人，西元 391 年至廬山）是至中土的第一位天竺「義學之僧」，是否即是就著僧叡身為毗曇論師的這一點而說的，值得進一步研究。但令人注意的是僧叡說到：僧伽提婆是天竺至中土的第一位義學僧這件事，對同樣身為以義解為取向的慧遠來說，可說是一件重要的訊息。因此，當慧遠獲知提婆在中國傳經後，即迎請僧伽提婆入山，並待之甚恭，甚至弘揚其學，除了其師道安昔日屢申毗曇為重典

之影響外，僧伽提婆身為第一位至中土義學僧的身份，也恐怕佔有很大因素。

所謂的「義學僧」，至梁·慧皎編著《高僧傳》時，將漢末至梁的中國僧人分為譯經、義解、神異、習禪、明律、亡身、誦經、興福、經師及唱導等十類，其中已列有「義解」一類。不過，慧皎所列的義解僧，並不限於指傳譯釋經之毗曇論典的僧人，而是廣義地指闡釋經旨，例如道安、竺法汰及慧遠等，或作有文句義疏的，如僧肇、道生等，或甚至是後人名為以「格義」方式傳經的竺法雅、道恆等，都被廣納於「義解」一類當中。被僧叡稱為第一位到中國的義學僧的僧伽提婆，在《高僧傳》中，反而是被列為「譯經」一類的。由在《高僧傳》中所歸納「譯經」類的僧人，全為東來的外國僧人來看，慧皎可能是以此一標準來安置僧伽提婆在僧傳中的位置。而「義學僧」的標準，由與慧遠同時的僧叡以釋經的「毗曇論師」為義學僧，發展至梁朝慧皎《高僧傳》的分類時，顯然「義學僧」的標準範圍已擴大許多。

（三）東晉來華小乘論師漸多之影響

在東晉至劉宋時期來到中國的譯經僧當中，小乘論師漸漸多起來。原因是西元二至四世紀，大乘佛教雖在印度本土興起有一段時間，但自西元前五十年至西元二世間，佛教在印度及西域仍是大小乘並弘的，而部派佛學仍存在相當的影響力。此時期，自印度或喀什米爾等地來華弘傳部派毗曇學的小乘論師，例如佛陀羅跋提（跋一作佛）、曇摩難提、僧伽提婆及僧伽跋澄等人，曾應道安之請，在長安譯場譯出《中阿含》、《雜阿含》、《三法度論》、《阿毗曇鞞婆沙》等經論，而僧伽提婆、

p. 105

弗若多羅及曇摩流支及覺賢，曾應慧遠應請，譯出犢子部的《三法度論》、有部的《阿毗曇心論》、有部的《十誦律》；曇摩耶舍譯出《舍利弗阿毘曇論》，及僧伽跋摩譯出《雜阿毘曇心論》等。[\[24\]](#)來華的小乘論師漸多，中土佛教徒接觸毗曇學的機會也相對地增加起來，慧遠所接觸過的外國譯經僧，即以小乘論師為主，例如：僧伽提婆、弗若多羅、曇摩流支，還有兼弘大小的覺賢。極重視經本蒐譯的慧遠，在這些小乘論師所譯皆以部派毗曇為主的情況下，自然對於毗曇學也多了一分關注。而因道安、慧遠師徒的弘揚，毗曇學在東晉佛教界，確實形成一股勢力。

四、慧遠所接觸的毗曇學

慧遠受到道安重視毗曇學的教示，對於後至中土傳譯毗曇論典的譯經僧、義學僧大為禮遇。因此，在接受道安般若學薰陶二十餘年後，有機會接觸到不同於安公學脈的毗曇論師時，慧遠熱誠求法入道之心情，正表現在勤勉勸請僧伽提婆及覺賢譯經、講經等弘法活動上。

而慧遠毗曇思想的淵源，大致可由慧遠接觸僧伽提婆及覺賢

（**Buddhabhadra**，一作佛賢、佛馱跋陀羅，359～429，生於中天竺，迦維羅衛國人，曾遊學至罽賓）兩位論師，並請譯出部派論書及禪經，進行考察。

僧伽提婆曾於廬山譯出《阿毗曇心論》及《三法度論》兩部論典，十分受到慧遠的重視，慧遠並曾親為之序。《心論》是濃縮《大毗婆沙論》菁華而成的論典，而《大毗婆沙論》這部達二百卷的皇皇巨著，是闡釋有部中期重要論書《發智論》的注釋書，在佛教史上，由於《大毗婆沙論》的編定，而確立了有部的地位。因此，由於《心論》精簡化《大毗婆沙論》的思想體系，而便於論師記誦，對有部思想的傳譯流通，不啻有相當大的助益。而《三法度論》為舊譯《四阿含抄解》之異譯本，為犢子部對《阿含經》所作的詮釋。換言之，慧遠從僧伽提婆那兒接觸到的是部派時期的毗曇學，

p. 106

尤其是受到其他部派撻伐為「附法外道」的犢子部的論書《三法度論》，可能為慧遠的神不滅思想提供一些思考的方向。

而覺賢在廬山所譯的《禪經》，內容雖為聲聞禪法，但依慧遠〈廬山出修行方便禪經序〉所言，覺賢於闡釋禪法時，乃以大乘般若空慧統攝聲聞禪；其次，覺賢也不只是譯出小乘禪典，曾在京師的道場寺譯出六十卷本的《華嚴經》，因此，就學統來說，覺賢亦不完全只修習小乘三藏，若將之歸為小乘論師，亦恐有不妥之處。[\[25\]](#)以下即分別就僧伽提婆的毗曇學，以及覺賢與羅什對極微討論為線索，探求慧遠毗曇學思想的可能來源。

（一）僧伽提婆的毗曇學

據梁·寶唱《名僧傳抄》卷 10 所載「慧遠廬山習有宗事」一條，即是說慧遠曾習僧伽提婆毗曇學之事，而毗曇學由於慧遠的弘揚，始自北方轉盛於江南。[\[26\]](#)《晉書》卷 65 也載有提婆講毗曇之事：「時有外國

沙門名提婆，妙解法理，為珣兄弟講《毗曇經》。」[27]即明示提婆在中國所弘傳的以阿毗曇論典為主。

依《高僧傳》卷1〈僧伽提婆〉本傳所載，僧伽提婆本姓瞿曇，出生於說一切有部根據地的北天竺罽賓國，曾為入道修學，而遠求明師，學通三藏，為有部毗曇學論師，尤其善長《阿毗曇心論》，能洞察其微旨，並常誦《三法度論》，以為入道之府。其為人俊朗有深鑒，行儀舉止溫和謙恭。約在苻秦建元中（365~384）來到長安弘法。在被慧遠迎請入廬山之前，曾於苻秦建元19年（東晉太元8年，383）與竺佛念共譯阿毗曇《八犍度論》二十卷，次年（384）應道安之請，與僧伽跋澄及曇摩難提共宣譯梵文《尊婆須蜜菩薩所集論》

p. 107

為十卷，道安並為之序，此外也譯出《中阿含》、《雜阿含》、《阿毗曇心》、《鞞婆沙》及《三法度》等論。後因道安去世（385），而未及改正諸經譯本未盡善處。待關東清平，乃與法和等眾東遊洛陽，研講先前所譯《阿含》等經，待居華稍積，博明漢語後，知先前所出經，因慕容之亂，兼及譯人造次，而未盡詳悉，乖違失旨。法和慨歎未定，乃令提婆重譯《阿毗曇心》及《鞞婆沙》眾經。[28]不久，秦王姚興自立於關中，崇佛甚篤，法和入關，而提婆則應慧遠所請而渡江南下廬山，於晉太元16年（391），應慧遠之請重出《阿毗曇心》及《三法度》。而依《高僧傳》提婆本傳中上述這些記載推知，此際提婆於廬山譯出此二論，已是提婆在中土第三次譯出《阿毗曇心論》（分別在前秦建元年間於洛陽譯出十六卷本，同於建元年間在長安與道安共譯出五卷本，於晉太元16年在廬山譯出四卷本），第二次譯出《三法度論》（第一次是在長安應道安之請所譯三卷本，此次於廬山譯亦成三卷）。[29]

依前述僧叡〈維摩義疏序〉所言：「自提婆以前，天竺義學之僧，並無來者。」提婆受到慧遠之敬重而南渡入山，一方面乃因提婆為最早來到中土的義學僧故，亦因慧遠為篤志好學之義學僧。提婆應慧遠之請後，乃於廬山精舍的般若講經臺譯出《阿毘曇心論》四卷及《三法度論》三卷，慧遠不但為之作序，並大為弘揚其學。僧伽提婆停留在廬山約六、七年期間（391~397），除講解毗曇論典，也重新校訂自己先前所出的毗曇譯本。依僧傳言提婆譯經時：「提婆乃於般若臺手執梵文，口宣晉語，去華存實，務盡義本。」可知提婆至廬山時，因至中土已十數載，乃通曉華語，於譯經時已不需漢人助譯，即可自轉梵為晉，還能務求忠實義本的翻譯標準。非但如此，僧傳還敘述到提婆譯經已「出眾經百餘萬言」，並說到提婆因歷遊華夷，備悉各地風俗，而從容機警，善於談

笑的風采。[30]由於慧遠本身不聞梵語，僧伽提婆梵漢語流利，

p. 108

談吐風雅不俗的表現，對於廬山的譯經及講經事業，或當有不少助益。而提婆所譯此二部論典，屬於印度部派時期佛教的說一切有部，其中《三法度論》的三法九真度，依近人研究，因為特別是由犢子部的觀點來詮釋《阿含經》的解脫之道，[31]而備受爭議。以下分述二論之大要。

1. 《阿毗曇心論》（Abhidharmahṛdaya-śāstra）

此論為說一切有部（以下簡稱有部）的重要論書，在西元三世紀中左右，將確立有部思想的《大毗婆沙論》濃縮為二百五十偈，分為界品、行品、業品、使品、賢聖品、智品、定品、契經品、雜品及論品等十品。《心論》之漢譯本至梁·僧祐作《出三藏記集》時，有三個譯本，一是僧伽跋摩所出的《阿毗曇心》四卷本，二是僧伽提婆所出《阿毗曇心》的四卷本，三是未詳譯者的《迦旃延阿毗曇心》二十卷。[32]但現僅存僧伽提婆於廬山所譯的四卷本。

如前所述，提婆在中土三譯《心論》，於廬山所譯已是第三譯，再加上提婆居廬山期間，又對自己前出諸論詳加校定，因此此譯本可能是提婆所出譯本中較好譯本。目前收錄於《大正藏》中的版本即此譯本。

慧遠在〈阿毗曇心序〉中曾對此論有所介紹。慧遠提到此論作者是「出家開士」法勝，「開士」梵語作 bodhisattva，開士亦菩提薩埵之意譯。

此論是以偈頌形式寫成，據說以梵文誦讀，文字精練，渾然天成而音韻華美，藝術技巧高妙，故古來素有「聰明論」之稱。慧遠對提婆誦此論的梵頌之音，多有禮讚，比之於中國雅樂：

其頌聲也，擬象天樂，若雲籥自發，儀形群品，觸物有寄。若乃一吟一詠，狀鳥步獸行也。一弄一引，類乎物情也。情與類遷，則聲隨九變而成歌。氣與數合，則音協律呂而俱作。拊之金石，

p. 109

則石獸率舞；奏之管絃，則人神同感。斯乃窮音聲之妙會，極自然之眾趣，不可勝言者矣。[33]

慧遠以鳥步獸行的精神比擬吟詠時，音聲渾然天成之美，引人情思，與之冥然若合，人神同感。其全論始自〈界品〉，訖於〈問論〉，計二百五十偈。僧伽提婆在漢譯時，沒有借助傳譯者，而是一面手執梵本，一面自譯為晉語，臨文誠懼再三，將此論譯成漢語，其形式是「標偈以立本，述本以廣義」，先以偈頌標示主旨，再於偈頌下以長行的方式詳述論旨，正猶如由根幹茂發枝條，暢於四肢一般。

此論內容上偏重於整理佛教的基本名相，例如有漏、無漏、色法、十八界、十二因緣及三十七道品等，並加以詮解。這與道安、慧遠師徒向來所極為重視，培養基本佛典名相判讀能力訓練的要求，是相符合的。因此，對於亟欲擺脫「格義」不當之陰影的慧遠來說，這樣一部綱目精簡，條理分明的論書，毋寧是適合作為基礎的佛學概論來閱讀的。這對於深於思辯的慧遠來說，滿足於其知識性的分析，亦或其探求佛理的進路之一。

2. 《三法度論》(Tri-dharmika-śāstra)

在慧遠〈三法度序〉中提到此論的作者是「山賢」(梵語婆素跋跢 Vasubhra)，婆素跋跢若依意譯，應為「世賢」，而印順法師依此假設推測「世賢」恐為犢子(vātsīputri)之音訛。^[34]「山賢」當為「世賢」之誤可明。而此論後來經過大乘開士僧伽先(Savghasena)的注釋後，傳到中國來。^[35]而慧遠所見到的本子，有本有釋，本論作者是婆素跋跢，而釋論作者即慧遠所說的僧伽先。

p. 110

依近人呂澂先生及印順法師的研究指出，過去被視為所屬部派不明，或認為是說一切有部論書的《三法度論》，由該書論義不合於說一切有部，反合於犢子部的情形，推斷此論當為犢子部的論書。^[36]此論在中國的二本異譯《四阿含暮抄解》及《三法度論》，也是犢子部僅存的兩部漢譯論書(《三法度論》及《三彌底部論》)之一。

提婆二出此論，就兩個譯本卷數上的記載來看，有二卷本及三卷本兩種。《祐錄》卷2及唐朝靜泰的《眾經目錄》卷1、^[37]及《大唐內典

錄》卷 3 及卷 9 載提婆第一次於長安譯出此論時為二卷本。[38]在隋代彥琮的《眾經目錄》卷 5、《大唐內典錄》卷 7 及 9[39]則載提婆在長安譯出此論時，是「重翻闕本」，[40]譯出的是三卷本。但至今所保存的二卷本和三卷兩種本子的譯者不同：二卷本是鳩摩羅佛提稍早(苻秦建元 18 年 8 月，西元 283 年)於長安譯出的《四阿鎔暮抄解》二卷，[41]三卷本才是提婆後來在廬山重譯，名為《三法度論》的本子。

提婆此論的初譯雖名為《四阿鎔暮抄解》，但實為以犢子部教義詮釋四部《阿含》的論書，並非抄自於《阿含經》經文的抄本。依周伯戡的研究指出，

p. 111

此論不但記載犢子部的論義，也記載了部份犢子部的律法。[42]據印順法師的觀點，這是由於早期《阿含經》成立前，形成《阿含》佛法內容的九分教或十二分教，具有經律並傳特點之故。[43]而引人爭議的「非即蘊非離蘊補特伽羅」（不可說我）的主張，則是在解決佛教無我基本教義下，為說明輪迴的可能，而依於三種必要的施設（受施設、過去施設及滅施設）所成立的受報主體。此主體既非五蘊，也不離開於五蘊的結合，因此名為「非即蘊非離蘊補特伽羅」。

而犢子部這個引人非議的「內外道」（梵語 *antaścaraṭīrthika*），[44]所以自耆那教借來「補特伽羅」（梵語 *pudgala*，數取趣，指不斷趨向輪迴的主體，原在耆那教中有濃厚的物質性）的概念，而不使用各部派所破的 *ātman*（原意呼吸，漢譯引伸意譯為「我」），是為要避免其他部派質難。不過，這個詞語及施設受報主體的觀點，還是引來相當的反對聲浪。[45]儘管如此，各部派表面上對於犢子部所提出的觀點大加撻伐，但實際上，各部派內部並非完全否定了這個思想，暗地裏悄悄地吸收了犢子部的這個觀點，並加以修改，例如隨後說一切有部即依「現有執受、相續假立」成立了「世俗補特伽羅」，[46]經量部依諸蘊可以由前世轉移至後世成立「勝義補特伽羅」等，[47]皆是接受「補特伽羅」觀點的明證。

p. 112

而對於受報主體有無的這一點，正是慧遠在弘傳因果業報說之時，經常必須面臨到中國知識份子詰難的一個問題：既然佛教說無我，又何以說有一個主體在來世受報？爲了使勸人爲善的因果業報說，能夠在理論上安立得住，慧遠不得不向佛典中求得根據，《三法度論》所設依四部《阿含》內容，以德、惡、依三法爲主綱，三法以下再區分三小類目：德（施、戒、修三真度）、惡（惡行、愛、無明三真度）、依（陰、界、入三真度），共計九真度（梵語 *khanda* 亦譯爲犍度，類別之意），綱張目舉分類闡釋解脫之道的內容，即十分符合於慧遠的需求。因此，當提婆譯出此論後，慧遠即大爲弘揚。甚至，更於後來與隱士戴逵討論因果業報說後，還作了〈三報論〉及〈明報應論〉以補前說之不足，或可能即由《三法度論》獲得思想上的根據。

此外，慧遠在〈神不滅論〉一文所言「形居神宅」，或形滅無損於「神」的觀點，也可看出是由爲了解決眾生不斷輪迴受報的理論中，受報主體的安立而發的。這一點，正與犢子部安立「非即蘊非離蘊補特伽羅」的用心是完全一致的。

（二）覺賢之學兼弘大小乘

覺賢出生於中天竺，曾遊學至說一切有部（薩婆多部）的根據地北天竺的罽賓國，修習過有部所傳的三藏，據慧遠〈廬山出修行方便禪經統序〉及其弟子慧觀〈修行不淨觀經序〉中所自云之傳承來看，覺賢具有說一切有部的師承。^[48]不過，就覺賢也曾譯出六十卷本《華嚴經》及《觀佛三昧海經》等大乘經典來看，^[49]覺賢似不專爲薩婆多部的論師。此外，就羅什與覺賢二人曾有同經（《十住經》）異出的情形來看，雖然現僅存羅什所譯的《十住經》四卷本，而覺賢所譯《菩薩十住》

p. 113

一卷本已不存，^[50]不過此部《十住經》爲現存於《大正藏》第9冊覺賢所譯六十卷本《華嚴經》的第二十二品，因此，推測覺賢之修習歷程，或可能與羅什同樣是先習小乘後轉習大乘，而兼通大、小乘經典的。

僧傳說覺賢在天竺時即以禪律馳名，禪定功夫很深，屢有神變，已達不還果，嘗至兜率天向彌勒菩薩致敬之境。後應西學求法中國沙門智嚴苦心邀請，遂愍而許之，乃辭佛法興盛之罽賓，而東行至中國。覺賢初至中土，於江南弘倡禪律，聽聞羅什在長安，乃遠道而至。羅什大爲欣悅，而與之共論法相：

因謂什曰：「君所釋，不出人意，而致高名，何耶？」什曰：「吾年老故爾，何必能稱美談。」什每有疑義，必共諮決。[51]

覺賢與羅什對話一開始，覺賢即不禮貌地批評羅什釋經的品等，而羅什只是謙虛地回答說：只是因為年紀虛長，而受人推崇罷了，並非因自己特別有精妙的言談之故。而羅什每有疑義時，也必定與覺賢共同商議討論。由此可看出羅什對覺賢之敬重。此處覺賢雖對羅什有不敬之語，羅什反而寬諒推謙，不過，可能因此而招致羅什門人之不快，其後遭長安僧團所擯之事與此事或不無關係。但湯用彤先生則以為二人學統相歧，才是導致覺賢遭擯的主要因素。[52]不過，本文以為從覺賢、羅什二人由極微論緣起性空之理來看，二人之論未必相左。以下即就二人所論觀之：

時秦太子泓，欲聞賢說法，乃要命群僧，集論東宮。羅什與賢數番往復，

p. 114

什問曰：「法云何空？」答曰：「眾微成色，色無自性，故雖色常空。」又問：「既以極微破空，復何破微。」答曰：「群師或破析一微，我意謂一爾。」又問：「微是常耶？」答曰：「以一微故眾微空，以眾微故一微空。」時寶雲譯出此語，不解其意，道俗咸謂賢之所計，微塵是常。餘日，長安學僧復請更釋，賢曰：「夫法不自生，緣會故生。緣一微故有眾微，微無自性，則為空矣。寧可言不破一微，常而不空乎。」此是問答之大意也。[53]

由於秦太子姚泓想聽覺賢說法，於是羅什與覺賢兩人採問答形式，以羅什提問，覺賢回答的方式進行。當羅什提問：「諸法何以名空」時，覺賢先談到「眾微和合而成諸色，再說到諸色既是由極微所成，可知其無自性故空。」於是羅什追問：「因緣合成諸色的眾微，又如何析破其自性？」覺賢則回答：「許多論師習慣以破一微論述空義，但我以為不論是破一微，還是（如我剛才說的）破（成色之）眾微，都是一樣的道理。」羅什又問：「極微是常住不變的嗎？」覺賢回答道：「因為一微無自性，所以和合而成的眾微，也是無自性故空的，因為眾微所成的色是緣起無自性的，所以一微也沒有自性故空的。」當寶雲在翻譯覺賢的回答時，不太瞭解其意思。眾人也咸以為覺賢認為極微是常住不變的。數日後，長安學僧又請覺賢再進一步解釋這兩句話的意思。覺賢回答：「法不自生，因緣和合故而生；緣有一微故，得以和合成眾微；而一微也是無自性的，故眾微所成色空矣。因此，析論極微寧可不由破一微常住不變入

手，而應由緣起的相依性著手，這樣一來，不論是一微、還是眾微，都能不被空掉嗎？」

覺賢在此由緣起的相依性破極微實有說，與羅什的立場並無二致。因此，當羅什聽到覺賢「以一微故眾微空，以眾微故一微空」的回答後即明白，已不再進一步提問。惟羅什的弟子們不明其義，乃更就此事而問。最後得到緣起性空互釋的答案，與先前兩句所述相同，只是眾弟子仍僅能由分析的理路來理解，

p. 115

把重點放在過去論師習以「破一微」單一面向的析空觀上，此理路影響到羅什弟子的思索進路——一心只想聽到「一微無自性故空」的結論方休，因此，發問的學僧固然記得諸法「性空」是由於諸法緣起（以一微故眾微空）之故，卻忽略了諸法所以「緣起」也由於是諸法「性空」（以眾微故一微空）之故！因此，覺賢刻意不以小乘論師所習用的析空觀入手，而選擇龍樹的「緣起性空」來詮釋法性，這一點，與羅什的立場是完全吻合的。惟覺賢在詮釋法性時，雖所釋為大乘法義，但因為仍使用到極微等語詞，極易旁生誤解，[\[54\]](#)此或其兼習大小乘三藏，而時有語詞比較援用之例，相較之下，羅什雖亦通大小乘三藏，但完全不使用極微之詞，毋寧是較為妥切的。

因此，當覺賢在廬山譯出《禪經》時，經末有一段以大乘禪觀詮釋聲聞禪法的文字，即不令人意外。在慧遠及慧觀為此經所作的序文當中，同時都提到覺賢薩婆多部的師承，不過，序中談到師承後，也論及佛大先

（Buddhasena）已重新釋了達摩多羅（Dharmatrāta）的禪法，所以，現存於《禪經》中的禪法，已非達摩多羅禪法的原貌。覺賢所傳五門禪內容，雖為聲聞禪法，但並非依部派毗曇觀點而釋，其經末附有大乘法義的詮釋，或許可以說明其學兼大小之例證。

五、慧遠的毗曇思想

（一）毗曇學在南方的弘傳

東晉時期修研佛理的知識份子當中，不乏有相當程度的，例如殷浩（？～399）

即以精研《小品經》聞名。[55]《世說新語》說他曾讀《小品》，下二百餘籤。《世說新語注》引「事數」的注解，也談到因不明經論中所說的「事數」，向人求問而得其解。曾赴廬岳與慧遠共論「易體」的殷浩，可能是到當時弘揚毗曇最力的廬山，向慧遠或小乘論師僧伽提婆問學的。

所謂「事數」，也名為「名數」、「法數」。一般以為是佛教名相中帶有數字的，即名為事數。但事實上，這些名相所以帶有數字，與論書在背誦經論時，為便於記憶，而作的方便區分，而這些便於記憶而編列的事數，也稱為「本母」，如三法印、四諦、五蘊、六入、八正道、十二因緣、十八界等。而由於這些名相法數通常帶有的明確的分析性格，而概念的定義井然，對於深於思辯的人來說，是極有幫助的。正如提供抉擇斷疑，富含義理分析特性的《中阿含經》，極受說一切有部的重視。[56]經道安師徒的督促，《中阿含經》在中土的傳譯，也有一定的影響。道安在長安譯場，曾請僧伽提婆譯出《中阿含經》，當時，慧遠的弟弟慧持並隨至一旁協助翻譯，而於稍後又回到廬山譯場。

毗曇學經過道安在長安的弘譯後，在慧遠晚年時，各部派小乘論師在中國活動頻繁，在思想的傳播上，產生相當的影響力。東晉至劉宋期間，在中國活動的小乘論師，如前所述有：佛陀羅跋提、僧伽提婆、弗若多羅、曇摩流支、曇摩難提、曇摩耶舍、僧伽跋澄及僧伽跋摩等人，期間譯出的小乘毗曇論典包括有：十四卷本《鞞婆沙論》、《八犍度論》、《阿毗曇毗婆沙論》、《舍利弗阿毗曇》、《阿毗曇心論》、《三法度論》、《尊婆須蜜菩薩所集論》、《雜阿毗曇心論》及《眾事分阿毗曇論》等。此時期所出論書，大抵以部派晚期所出論書為主，除有部初期論書《六足論》，中期的《發智論》及其解說書《大毗婆沙論》至唐方由玄奘所譯出外，毗曇論典在此時期的大量漢譯，在中國佛典翻譯史上，除了玄奘在唐代的譯出之功可比外，再無其他時期足以比擬。

而至此所出的阿毗曇，全都是聲聞阿毗曇，大乘佛學於紀元一世紀左右以《般若經》為標幟在印度興起後，[57]大乘阿毗曇學也還在發展的初期，加之傳譯路途遙遠，因此，此時期尚未有任何大乘阿毗曇傳到中國來。所以，此時所謂的阿毗曇，指的是聲聞阿毗曇，不是大乘阿毗曇。而般若沒有特別指明是大乘阿毗曇，阿毗曇一詞，大抵也就是指聲聞阿毗曇而言。

《祐錄》敘述毗曇學在此時期弘譯所造成的影響時，曾舉過一個例子。曇摩耶舍（梵語 Dharmayaśas，意譯為法明）曾於弘始 9 年至 16 年 (407~414)之間，以七年的時間與沙曇摩掘多合譯出《舍利弗阿毗曇論》，而其弟子法度因專習小乘，又自絕於偏見，有不如法之行爲，[58]甚至在提婆傳毗曇學後，還有人以方等諸經為魔書，禁讀方等的偏差之行。[59]僧祐雖亦自承於薩婆多部，但對此不當之見，仍不留情地批駁，足見當時小乘毗曇學在中土部分地區的流通日久，已有相當的影響。而這些以論理形式表現的佛典，幾經弘傳，其分析性的思惟方式，漸漸為中國知識份子所接受，為日後的中國佛學界蘊潛出如吉藏、智顛、玄奘等大思想家，提供了極有利的思惟的形式。

（二）慧遠對毗曇學批判與吸收

慧遠對毗曇學的接觸啟自提婆譯出的《阿毗曇心》及《三法度》二論。

p. 118

其中，《阿毗曇心論》是《大毗婆沙論》的菁要，代表有部的觀點；而《三法度論》所釋解脫之道，代表的是犢子部的觀點。慧遠曾為之序，當讀過此二論。以下即就慧遠作品中曾論及、或吸收到的聲聞阿毗曇思想的部分，分為三個主題來探討：一、慧遠對毗曇學實有觀的批判，二、慧遠受報主體觀之建立，三、慧遠吸收小乘佛教的重視禪律師承。

1.對毗曇學實有觀的批判

向來備受學者爭議的，是慧遠與說一切有部思想的關係。

慧遠是否因為接觸到有部論師所傳的毗曇論典，而受到有部論師的影響，承認三世諸法具有實體性呢？有關這個問題，或許可以由《大乘大義章》第十四章〈問實法有〉及第十五章〈次問分破空〉兩篇作品當中，獲得相關的線索。

《大乘大義章》第十四章〈問實法有〉中，慧遠曾就《大智度論》區分「實法有」和「因緣有」的問題而就教於羅什。慧遠認為《大智度論》以「色香味觸」為四大所造，為「實法有」，以「乳酪」為色香味觸四者因緣和合而成，是「因緣有」。然而，如果是這樣立論的話，那麼就成了「假依實」。因此，慧遠想詢問羅什對《大智度論》此處舉例的看法：

遠問曰：《大智論》以色香味觸，為「實法有」，乳酪為「因緣有」，請推源心例，以定其名。夫因緣之生，生於實法。又問實法為從何生？《經》謂色香味觸為造之色，色則以四大為本，本由四大，非因緣如何？若是因緣，復如何為實法，尋實法以心四大，亦同此疑。何者？《論》云：一切法各無定相，是故得神通者，令水作地，地作水，是四大之相，隨力而變，由以慈（案：慈字恐為茲字之誤）觀，故知四大與造色，皆是因緣之所化明矣。若四大及造色非因緣，則無三相，無三相，世尊不應說以非常為觀，非常則有新新生滅，故曰不見有法無因緣而生，不見有常常生而不滅。如此則生者皆有因緣，因緣與實法，復何以為差？

p. 119

尋《論》所明，謂從因緣而有異，於即實法為有二者。雖同於因緣，所以為有則不同。若然者，因緣之所化，應無定相；非因緣之所化，宜有定相。即此《論》〈神通章〉中說四大無定相，定相無故隨滅而變，變則捨其本。色香味觸出於四大，則理同因緣之所化，化則變而為異物。以此推，實法與因緣未為殊異，論意似旨有所明，非是窮崖本極之談，故取於君。[\[60\]](#)

慧遠認為：若視四大為實有，則依四大和合所成物，何以不是實有，而為因緣有？而質疑《智論》云「實法有」及「因緣有」的差別性。[\[61\]](#) 慧遠據四大無自性，無有定相，並由若有自性，則自為實有，不待因緣聚合，說明諸法緣起，故非實有，因此與因緣有無異。

慧遠的觀點，是符合於般若空義的，兼由緣起與性空兩面，說明法性與萬法間的關係。而文末雖謙言取決於羅什，實際上是對於《大智度論》中仍使用不少吸收轉化自外道或印度原始思想的概念（例如四大、極微等具物質性概念的使用）的批判。雖然，這些概念仍帶有相當濃厚的物質性，但因在佛典中出現得十分頻繁，歷來論者無不視之為通例，以為將之納於佛理系統下而論，視四大亦是緣起有的，使用此一語詞，只是方便施設而已。然而，對於執著於概念分析潔癖的慧遠來說，連這些帶有物質意味語詞的使用，都被視為是不妥當的。對此，羅什的回答，由區分大小乘論「空」的不同，由大乘我、法俱空，而小乘只空人我，而肯定《智論》說明實法有此例並無不妥。羅什由法空的立場回答慧遠所提出「假依實」的問題。羅什認為，只要把四大這個概念置於「法空」的層次上來看，也是必須空掉的，也就可以說得通了。因此，羅什說：

p. 120

眾緣生法，則無自性，畢竟常空，從本以來，無生相。是故佛或說眾生空，或說法空，言色等為實法，乳等為因緣有，無咎。[62]

可知，羅什是用較為圓融的態度來看待佛教授用這些繼承自印度原有的概念。而慧遠在此章對概念的分析性格，也表現無遺。因此，慧遠在第十五章〈次問分破空〉的問答當中，延續批判毗曇學的分析性格，容易在執於名相的義界分析，而承道安般若學的立場，以般若中道觀批判小乘析空觀落於以有、無兩端論空的不當：

遠問曰：《大智論》推疊求本，以至毛分，唯毛分以求原，是極微。極微即色、香、味、觸是也。此四味觸有之，色香味觸則不得謂之寄名。然則極微之說，將何所據？為有也？為無也？若有實法，則分破之義，正可空疊，猶未空其本。本不可空，則是天（校勘記「天」字當作「尺」字）捶之（校勘記「之」字後有「論」字），墮于常見。若無實法，則是龜毛之喻，入乎（案：乎一作乎）斷見。二者非中道，並不得謂之寄名。設令十方同分，以分破為空，分焉誦有，猶未出於色，色不可出故，世尊謂之細色非微塵。若分破之義推空，因緣有，不及實法故。推疊至于毛分盡，而復智空可也。如此，後不應以極微為奇名。極微為奇名則空觀，不止於因緣有可知矣。然則有無之際，其安在乎？不有不無，義可明矣。[63]

p. 121

若就慧遠所引述《大智度論》觀點的這段文字，在《大智度論》原典中問答的目的，是爲了說明不應追求唯名的假有之名（如龜毛兔角），所以說到世間名言有兩種：有相應實有的名言，及無相應實有的名言。其中第二種名言，即是有其「名」而無其「事」（無相應的實有者）的名言。因此，《大智度論》的作者認爲：不應執著於追求名言必須有相應的實有。《大智度論》肯定「疊」這個概念時立論基礎，即據此而立；但所以要施設「疊」這樣的概念，是因於理論分析上有假名施設的必要性而成立的。然而《大智度論》施設「疊」之名，並不在肯定「疊」是作爲實有的最小單位而存在，而去要求有「疊」之名，就要有「疊」之實以供徵驗。

不過，慧遠認爲《大智度論》此處的前提及推理都是有問題的。就前文引述《大智度論》推證過程，是肯定經由概念分析可以達致析空的目的。而其前提是：有時名言是無相應實體的。所以其所施設的毛分、毛、毳、

縷、疊、衣等，都是無相應實體的「假名施設」。若順《大智度論》的理路來看，《大智度論》並未說明施設這些假名（毛分、毛、毳、縷、疊、衣）的目的何在；這些假名既無相應實有，「毛分」又是如何因緣和合而成爲「衣」的呢？即便是非物質分析，而是名言分析，也應有一定的理則可循。然而，這些施設的假名，卻又是依於「極微」「色香味觸」（前述第十四章所云之實法有）而成立的。也同樣成爲「假依實」而立的問題。慧遠進而認爲：既然分析是可以達致空觀的，那麼爲何以「極微」爲奇辭怪說？假名既依於極微而立，何以不說極微也是色香味觸因緣和合的假名施設，並無相應實有，以完全符於空觀呢？換言之，慧遠深爲《大智度論》此處似肯定實有法可依析空觀而致空理的思考理路，感到不妥。

其次，慧遠認爲，《大智度論》肯定有實有法，而想用析空觀的方式達致空理，正是恰好證明無法以分析的方式達到理解諸法的真實性的。

p. 122

慧遠引用《莊子·天下》中所載名家學說中的命題，一尺之棰，日取其半，終始不竭之例說明，就理則上說，不論分析到多小的單位，木棰是永遠不會被竭盡的，這正可說明，想析空觀致空理，是不可能的。但若因此而肯定無實法，說一切都是假名施設，否定世俗諦之必要，則是入於斷見。因此，慧遠主張應以不落兩邊，不離兩邊的「中道」觀，觀諸法實相。而慧遠在上述這兩章《大乘大義章》中對部派實有觀點的肯切批判，足見慧遠在晚年深契於般若學的思想表現。

2. 受報主體觀點之建立

佛教原本在印度是爲令有情眾生解脫我執、法執之苦，而提出「無我」教說的。但傳到中國之後，因爲時人惑於弘教勸善的因果業報說，爲了要解答中國人對佛教輪迴思想的種種問題，而不得不正面去建構一套輪迴理論，以迎合時人思想上的需求。因此，自漢末佛教傳入中國以迄北朝，朝廷及民間都產生有關形神關係的討論，教內外對此事，也多有議論。[\[64\]](#)

慧遠曾針對世人不信因果業報之說，而作有〈明報應論〉及〈三報論〉，闡明緣起甚深，因果業報不虛之理。又針對世人以爲人死如燈滅，無有來世之說，而作〈神不滅論〉，說明人在五蘊集合之外，還有一個統合這些思想、感受的主體存在著，那就是「神」：

夫神者何耶？精極而為靈者也。……神也者，圓應無主，妙盡無名。感物而動，假數而行。感物而非物，故物化而不滅；假數而非數，故數盡而不窮。[65]

這裏說到「感物而非物」，「假數而非數」似乎承認在形體（五蘊）之外，

p. 123

別有獨立的「神」存在。這是慧遠爲了成立受報主體，以弘講佛法，而由世俗諦上施設一「精極而爲靈」的「神」，也就是用中國世俗能理解的話語，作爲統合人覺知思想的主體，而這主體即是在有情生命於何以會輪迴，並承受善惡業報受報主體。受報主體的觀點，固然原始佛典中已以十二緣起說明，但有系統的建立受報主體理論，則是到部派才有的事。對於慧遠在〈三報論〉、〈明報應論〉及〈形盡神不滅論〉中，依於業感緣起而肯定眾輪迴時必然有受報主體的看法，事實上並未違反佛教教義。原始佛教吸收了婆羅門教的業報思想而開展出業感緣起說，並以之構成其宇宙觀，說明其解脫之道。對於十四無記，向所不答。至部派時期，因諸外道之詰難，及僧人受國王所供養，衣食無慮，而發展出對抗外道的精細理論，此時期的佛教義理趨於繁瑣而理論化，部分佛陀時期十四無記的問題，在此時，因理論之需要及回應外道，也不得不作出正面的建構，受報主體的概念，即在此時期有了重大的發展。同樣地，這個有關死後有無存續的問題，也在慧遠所處的東晉末年，受到中國人的關注。

如果稍注意一下慧遠作以上三論的原因與目的，即不難發現：慧遠是爲了回應時人對因果報應之說的質疑，而作這些〈書〉、〈論〉。其〈書〉、〈論〉的對象，是針對於佛教義理不瞭解的世俗人如桓玄，或是對佛理無深刻思考的佛教徒如戴逵，所作的疏解。因此，追究慧遠在書寫這些關於因果報應理論的作品時的創作動機及目的，即可以發現慧遠汲引自犢子部「非即蘊非離蘊補特伽羅」（不可說我）思想的痕跡。而犢子部所成立的這種不落兩邊的受報主體觀，[66]與般若學的不離空假而說的中道觀，在思惟上的邏輯，頗爲相合。而這或許是慧遠能將毗曇（特指犢子部此說）與般若學思惟結合無間的關鍵吧！

慧遠在展讀犢子部《三法度論》後，產生探究受報主體思想的興趣，除在寫給桓玄的〈形盡神不滅論〉中可得到些線索外，在《大乘大義章》第十六章〈後識追憶前識〉當中，甚至深入去分析受報主體——「識」

（用教內使用的名相）的相續性、剎那滅性等問題。由上述，足見慧遠對於此一主題深入淺出的研究及弘講。而有關神不滅這個部分的探討，將於第四章第一章中詳論，故此不贅。

3. 吸收小乘佛教的重視禪律師承

慧遠在為覺賢所出的《禪經》作〈廬山出修行禪經統序〉時，曾批評羅什禪律沒有師承，並云其所學並未融貫，而給予「為山一簣」的評語。[\[67\]](#)在慧遠及慧觀各自為此經所作序文中，都記載了覺賢自述師承法脈的來源。另外，在自承為薩婆多部（有部）的僧祐，其編纂的《出三藏記集》當中，還特別獨立一卷載明有部師承。由這些事蹟，可以發現小乘論師十分重視師承的特點。

而這一點，或許由於符契於中國兩漢經學講求家法師法傳承的儒家傳經習俗，因此，慧遠南下欲拜范宣為師未竟，因聽聞道安講《般若經》而悟佛法才是終生依歸時，即曾說道安乃「真吾師也！」由此可看到慧遠訪求名師的渴望。因此，小乘佛教這重視師承的觀點，對於曾經作過儒生的慧遠來說，並不陌生。

尤其追隨在道安身邊二十餘年，才另立法脈的慧遠而言，十分肯定修學過程上良師的指引的必要性，以減少摸索犯錯的機會。尤其，在當時禪律道缺的情勢下，這些具體在落實到日常生活中禪律的修習，由於細碎繁瑣，更不能缺乏老師的指導。因此，強調師承在佛法修習中的重要性，也可謂為是慧遠得之於毗曇論師觀點的。

六、毗曇學與慧遠佛學的關係

（一）毗曇論書與廬山譯典

毗曇學在慧遠佛學思想中的地位，由慧遠在廬山的譯經成果，或可得到一些線索。慧遠在廬山三十年的譯經成果及著作，隋代費長房《歷代三寶紀》卷7已有所整理，唐·道宣《大唐內典錄》所載錄：「一十四部三十五卷論贊」

，[\[68\]](#)即依於費長房此《錄》而來。

依《祐祿》及《高僧傳》慧遠本傳所載，慧遠曾在廬山譯出二論（《阿毗曇心論》四卷及《三法度論》三卷）、一部經（《禪經》二卷）計共譯出三部三藏。^[69]而與有部關係密切的《十誦律》，其譯出亦深受慧遠關注。弗若多羅於長安譯出前三分之二時，未竟而逝，慧遠常以為憾。此律翻譯時由弗若多羅口誦，鳩摩羅什譯為晉語，後曇摩多羅來至關中，應慧遠修書祈請，與羅什於長安將此律補譯竟功，但目錄家多將此律錄為「弗若多羅共羅什譯」，並未載明是由曇摩流支譯竟，亦未云應慧遠所請。

慧遠不諳梵語，雖曾命弟子法領等人西行遠求經本，得梵經二百餘卷，未知這些梵經，是否曾在廬山譯出。不過，可確知的是在西元 418 年覺賢共法顯在道場寺譯出的六十卷本《華嚴經》，即是法領所攜回的這批梵經經本之一。而往來廬山聞梵語的譯經僧，如僧伽提婆、覺賢、寶雲、法顯等，甚至是取經回來的法淨、法領等人，都有可能是廬山所得梵經的譯者，不過，現存資料不足以推斷慧遠在世時，是否確實曾於廬山請人將法淨等人攜回的三藏譯出。慧遠晚年時，法顯曾在廬山居住近半年的時間，也許曾為慧遠講解梵經，或為之譯經，也未可知。

另外，就慧遠屢為廬山譯典作序之情形推測，陸澄《法論》曾載慧遠為《妙法蓮華經》作有一序，又慧遠與羅什書信亦曾就《法華經》中要義討論，推知羅什可能在《法華經》譯出後，曾請慧遠為之序。不論如何，慧遠讀過《法華經》是可確知的。

《高僧傳》慧遠傳曾云慧遠廣為蒐納譯本，而使得蔥嶺以西的佛典，得聚全至漢土。然而，就現存文獻所知廬山所出譯典不多，且皆與部派佛教有關，若僧傳所云屬實，則佚失之佛典頗多。慧遠於廬山所請出之三藏，

p. 126

計有三部：《阿毗曇心論》、《三法度論》及《禪經》等，此三部皆為部派佛教所傳，可能因為與慧遠交遊的譯經僧，多以小乘論師為主。另一方面，也可能因慧遠廣納部派譯典，有別於長安羅什的中觀譯典而受時人注意，所以在後世的經錄撰者眼中，視慧遠與部派論師間有密切關係，因此反而忽略其他所出的譯典。

因此，由以上各種角度分析以上廬山譯典，可以確知的一點是：在後世經錄撰集者眼中，毗曇學是慧遠廬山譯場所弘倡，而足以成其特點的。不過，這並不意味著：將慧遠弘揚毗曇學受時人重視一事，與視為慧遠

佛學的根本思想在毗曇學上等同起來。因為經錄所載譯典數量過少（僅一經二論），與其本傳所載時人盛讚其集經之功，相去太多。若慧遠僅譯出三部佛典，即因而倍受經錄史家稱美，則恐難令人信服。因此，被視為東晉南北朝兩大譯場的廬山、長安，為區別其所出譯典特色，史家經錄撰集，或可能即有意無意地作一對比呈現，例如羅什亦曾譯小乘論書《成實論》，在當時即被誤以為是大乘論書。所以，史傳經錄撰集者本身先入為主的觀點，時常會導致經錄的蒐羅輯撰有著不可避免的主觀性。本文推測經錄中廬山的譯典數量，所以與僧傳所載有差距，或即因此故。

（二）「會之有宗」的諍論

本文以為慧遠重視毗曇學，最大的動力是源於慧遠師承道安對「格義」佛學的破斥，反對時人以習用的中國傳統思想詞彙來解釋佛教名相，甚至進而以為二者等同之錯誤傳法的情形，因此，力求採用「以佛法研究佛法」的態度來解經。由其師道安昔時曾讚歎毗曇學為佛學基礎，[\[70\]](#)乃期待有解釋佛典名義的佛書來到中土。

p. 127

適時，天竺義學僧僧伽提婆東來，乃請譯釋經的毗曇論典，這些對於佛典名相詳加詮解的論書，對慧遠來說，正是夢寐以求，用來改革「格義」不當比附的寶書，故大加弘揚。

然而，因為慧遠重視部派毗曇學，是否即可因此詮釋慧遠作品中所說「宗」，即等同於周伯戡所言慧遠之「宗」——指宇宙的本體，或是陳廣芬所說，慧遠思想歸趨於「簡單的大乘有宗系統」？都還值得討論。

周伯戡在單篇論文〈慧遠「沙門不敬王者論」的理論基礎〉中，談到慧遠的「不順化以求宗」時，是將慧遠的學說思想定位在慧遠因為受到部派佛學的影響，所以主張實有論的立場，據此提出慧遠在《沙門不敬王者論》·〈求宗不順化〉中的「宗」，指的是「宇宙的本體」，進而又云慧遠「肯定『宗』是這世界所有事物終極的實體。」[\[71\]](#)周文由慧遠對宇宙與自我本體的認識為進路，企圖為慧遠的佛學建構一套形上理論。周伯戡認為慧遠援引《莊子·大宗師》「宗」的概念，進而言「宗」存在於「方外」——超越的世界，而不存在於「方內」。因此不能由存在於「方內」的變動中，尋找到宇宙本體變化的總動因，而必須超越於萬物的變化之外，去掌握這宇宙本體——「宗」（即周氏文中所云「宇

宙的本體」)。[72]然而，就慧遠〈求宗不順化〉文旨而觀，重點在談慧遠如何企圖以「合內外之道」

p. 128

去談沙門不敬拜王者的原因，期消弭佛教與中國政治、文化間的衝突。其釋「宗」字一詞，卻置於慧遠如何合「方內」（周氏認為方內指的是物質世界的萬物）與「方外」（周氏認為方外指的是超越的世界）來談；事實上，慧遠的區分方內、方外，是爲了說明一般世俗大眾與出家人的差別，並由沙門之服色、形容不同於世俗，以警醒沙門時時皆應有自覺，由自利利他爲責，以自別於凡俗。[73]因此，周文對慧遠〈求宗不順化〉「宗」字所作詮釋，恐已離慧遠本旨。

陳廣芬在其碩士論文《慧遠思想中般若學與毗曇學之關涉》中推斷慧遠在〈與隱士劉遺民等書〉所說「苟會之有宗，則百家同致」的「有宗」，指的不是呂澂等人所指稱的「說一切有宗」，而是「簡單的大乘有宗系統」。[74]易言之，陳氏認為慧遠思想的歸趨是在《般若經》之外，還肯定有「不空」的「法」。[75]

不過，分析陳氏所論，仍有三點疑義：首先，陳氏所謂的「有宗」一語，詞義籠統不明。其所謂的「大乘有宗系統」，指的究竟是唯識有宗，還是真常心系性宗，抑或是兼二者而有之，並沒有明確指出。其次，觀其推論過程所引慧遠作品，除「苟會之有宗，則百家同致」二句出於慧遠的〈與隱士劉遺民等書〉外，並未引任何慧遠作品以爲佐證。其三，就其論據而論，作者認為因爲當時廣爲流通，並在道場宣講不輟的佛典有《阿含》、《華嚴》、《寶積》、《大集》、《法華》及《泥洹》

p. 129

等經，[76]因此，作者由《安錄》所載錄經典，歸納推測：

雖然眾所週知，魏晉佛學是以「般若學」為研究的主要重心，但是在實際上魏晉佛學的主要而明顯的強力背景，或許應該是以「寶積」、「經集」為重心的一個思想系統，而並不純粹是《般若經》的系統。[77]

誠然，作者發人所未見地表示：魏晉佛學思想的另一種可能的面向是在《大寶積經》及《經集》，不過，這些背景資料的介紹中，卻有少許的失誤。與《華嚴經》有密切關係的《十地經》等固然在東晉以前已有譯本，然而，《華嚴經》及《泥洹經》最早的漢譯本，至少要到西元 418

年才由覺賢與法顯譯出，這時已是東晉末（東晉亡於西元 420 年）。因此，作者云此二經在魏晉時期即已廣為流通，而在道場宣講不輟，恐是早估了此二經的譯出時間之故。此二經在中國大為流傳，至少應是到南朝初年之事了。因此，本文以為陳文雖有前人所未發的創見，但就慧遠思想依歸在「有宗」（指肯定有「不空」的「法」）的推論，卻未見有正面的論據。

實則，本文以為「有宗」二字宜置於慧遠原文的語意脈絡下來看，慧遠〈與隱士劉遺民等書〉的原文是說：

每尋疇昔，遊心世典，以為當年之華苑也。及見老莊，便悟名教是應變之虛談耳。以今而觀，則知沉冥之趣，豈得不以佛理為先？苟會之有宗，則百家同致。[\[78\]](#)

慧遠對隱士劉遺民等人自敘修學歷程，回顧年少鑽研儒典名教，及見《老》、《莊》之說而以名教為虛談，至晚年此時來看，明白人生最深刻精義所趣，

p. 130

佛理中所說最為透徹。最後說到的結論，就是「苟會之有宗，則百家同致」。

就上述語序而言，「苟會之有宗」一句，是總結慧遠曾修習儒、道、釋三家學說而歸依於佛家的修學歷程而言的，其所謂的「宗」指的是佛理；「則百家同致」則指慧遠在晚年的體會當中，明白到若能將自己曾所修學的這些各家流派的思想，以其中最為認肯的一家思想去統貫起來，那麼就算博習多聞各家思想，也是所無妨礙的。實則，在稍早慧遠與何無忌論沙門袒服是否合禮的問題時，即曾說過：「道法之與名教，如來之與堯孔，發跡雖殊，潛相影響，出處誠異，終期則同。」[\[79\]](#)因此，本文以為就「苟會之有宗」一句而言，並沒有太複雜的意識形態在裏面。事實上，類似的話早在《易》及《史記》太史公的自序中就已經有「天下百慮而一致，殊塗而同歸」的說法。而慧遠既曾為儒生，或可能早讀過這些古籍，而慧遠所說二句或轉化自此，亦不無可能。

再若要由這句話來看慧遠思想的歸趨的話，筆者以為對於一個曾作過儒生，也喜好研讀《老》《莊》思想的義學僧來說，如何去看那些先於佛學而深植於其思想基礎的儒、道思想，是他在出家後所要面對的第一件事。而慧遠在晚年寫下此信，想必是應有相同背景的弟子或道俗所請

而作的，因此，在文字表達上，和與羅什交談的《大乘大義章》比較起來，就顯得應俗得多了。

如果再例舉僧叡在〈長阿含經序〉中，也曾談到「會之有宗」一句，就更可以作為本文此觀點之佐證。〈長阿含經序〉云：

夫宗極絕於稱謂，賢聖以之沖默，玄旨非言不傳，釋迦所以致教。是以如來出世，大教有三：約身口，則防之以禁律；明善惡，則導之以契經；演幽微，則辨之以法相。然則三藏之作也，

p. 131

本於殊應，會之有宗，則異途同趣矣。[80]

就語意脈絡觀僧叡「會之有宗，則異途同趣矣」二句之意，是說佛典有三藏之區別，是因佛應機說法而有別異，若求其闡釋解脫之道的宗本，則是一致無別的。僧叡為羅什弟子，未習有部之學，其「會之有宗」一句，顯然就比較不易被誤會為：將思想歸依於說一切有宗。由此觀之，不論是慧遠的「苟會之有宗，則百家同致」，還是僧叡的「會之有宗，則異途同趣矣」，都只是單純地在表述：雖然說法可以有很多種，但真理只有一個。

七、結語

在羅什來華以前，佛典的漢譯名相並不統一，文質之爭亦時有聞見，甚有以儒家思想詮釋佛典的情形，直到羅什至長安主持道安所遺留下的譯經道場，一時菁英匯集，譯出大量的佛典。中國譯經制度自道安的奠基，至羅什的確立，自此方臻完備。由於羅什譯本的廣傳，對於漢譯譯語的統一，遂形成相當的助力。而在羅什入關之前，中土所流行的「格義」佛學，仍具有廣大的影響。而兩晉以來，東來的小乘論典漸多，所帶來的聲聞毗曇論典，對慧遠來說，正是以佛法研究佛法，取代「格義」的最好工具；並且基於詮釋業報理論的需求，慧遠吸收毗曇論典施設受報主體的思想，以彌補《般若經》系統中不談受報主體之不足。而慧遠此一吸收轉化的目的，在回應時人對佛教無我教義，是否與因果業報觀存在內在矛盾的質疑。慧遠的形盡神不滅論，也是為了說明出離分段生死前的六道輪迴中，承受業報的主體並非不存在。而這部分的詮解，並無礙於慧遠對《般若經》法性思想的理解。

毗曇學在慧遠佛學思想中的位置，可以兩點概括而言：一者，毗曇學是作為以佛法研究佛法的最佳選擇，二者，曇毗論典中所假名施設的受報主體，為慧遠弘法時對大眾說明三世業報的不虛，提供了直接而積極的思想依據。

p. 132

對慧遠而言，毗曇學對名相詳盡的詮解是取代「格義」最好的工具。兩晉佛學弘傳，所以誤失頗多，乃因於過去沒有適當的詮釋佛典名相的書，至東晉時期，小乘論師東來漸多，帶來相當數量的聲聞毗曇論典，對於校正過往不當的思想比附，起了一定的影響。對慧遠來說，許多過去因譯本質量不足，所導致解讀困難或失真的問題，都因道安在前的帶動翻譯及倡導毗曇學後，得到相當的解決。而這種以佛法來研究佛法的方式，毋寧是慧遠的理想。

其次，慧遠在修習二十餘年的般若學後，得聲聞毗曇而重之，原因是很值得細細推敲的。在慧遠過去所修習的《般若經》思想中，對於在輪迴當中，如何說明在因果報應的設準下，受報主體如何能夠相續性，同時能保有其同一性（何以自作業自受報，而不由他人所受）的問題，幾乎都沒有正面的處理，因此，他由毗曇學中得到相當的助力。而犢子部為受報主體施設「非即蘊非離蘊補特伽羅」的觀點，雖由慧遠所吸收作為其立「神不滅」之「神」的概念的基礎，不過，這之間仍是有相當差距的。而慧遠有關受報主體的觀點，另有專文闡述，此不多贅。

p. 133

【參考書目】

《中阿含經》東晉·僧伽提婆譯《大正藏》第1冊

《雜阿含經》失譯《大正藏》第2冊

《增一阿含經》東晉·僧伽提婆譯《大正藏》第2冊

《十誦律》後秦·弗若多羅共羅什譯《大正藏》第 23 冊

《大智度論》後秦·鳩摩羅什譯《大正藏》第 25 冊

《四阿含暮鈔解》東晉·鳩摩羅跋提譯《大正藏》25 冊

《三法度論》東晉·僧伽提婆譯《大正藏》第 25 冊

《阿毘曇心論》東晉·僧伽提婆譯《大正藏》第 28 冊

《異部宗輪論》唐·玄奘譯《大正藏》第 49 冊

《佛祖統紀》宋·志磐《大正藏》第 49 冊

《弘明集》梁·僧佑《大正藏》第 52 冊

《廣弘明集》唐·道宣《大正藏》第 52 冊

《出三藏記集》梁·僧佑《大正藏》第 55 冊

釋印順

《初期大乘佛教之起源與開展》 臺北：正聞 1989

《印度佛教思想史》 臺北：正聞

《說一切有部爲主的論書與論師之研究》 臺北：正聞 1989

湯用彤

《漢魏兩晉南北朝佛教史》 臺北：臺灣商務 臺二版 1991

姚衛群

《佛教般若思想發展源流》 北京：北京大學 1996

〔俄〕舍爾巴茨基著 立人譯

《大乘佛學——佛教的涅槃概念》 北京：中國社會科學 1994

《小乘佛學——佛教的中心概念和法的意義》 北京：中國社會科學
1994

周伯戡

〈慧遠「沙門不敬王者論」的理論基礎〉《國立臺灣大學歷史學系學報》
第 9 期 頁 67~92 1982 年 12 月

〈三法度論初探〉《東方宗教研究》第 1 期 1987 年 9 月 頁 17~30

陳廣芬

《慧遠思想中般若學與毗曇學之關涉》高雄：中山大學中文所碩士論文
1993

p. 134

木村英一編

《慧遠研究·遺文篇／研究篇》 東京都：創文社） 960~1962

[1] 《高僧傳》卷 6·〈釋慧遠〉傳：「遠乃引莊子義爲連類，於是惑者曉然。」《大正藏》冊 50，頁 358 上。

[2] 《高僧傳》卷 2〈鳩摩羅什〉傳，《大正藏》冊 50，頁 331 上、中。

[3] 湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》引陳寅恪《支愨度學說考》，上冊。臺北：臺灣商務印書館，1991 年臺二版，頁 267。

[4] 《大正藏》冊 42，頁 29 上。

[5] 《卍續藏經》冊 150，頁 429。臺北：中國佛教會續影印卍續藏經會。

[6] 黃德昌《觀色悟空——佛教中觀智慧》一書中談到：「道安的高足弟子慧遠，也是一個以『格義』的方法去弘揚『本無』宗的佛教領袖。」。成都：四川人民出版社，1995 年 4 月第 1 版，頁 142。即僅就字面上有「本無」二字而論，並未就義理上深究。

[7] 原引文請參考第二章第一節，注 29。

[8] 《大正藏》冊 45，頁 154 中。

[9] 《大正藏》冊 45，頁 156。

[10] 《大正藏》冊 23，頁 274 上、中。

[11] 《高僧傳》卷 6 本傳，《大正藏》冊 50，頁 359 下。

[12] 詳本章第三節。

[13] 《世說新語·文學》云支道林講《維摩詰經》，當時：「支通一義，四坐莫不厭心。許送一難，眾人莫不抃舞。但共嗟詠二家之美，不辯其理之所在。」余嘉錫箋疏《世說新語箋疏》。上海：上海古籍出版社，1993 年，頁 227。

[14] 《祐錄》卷 10·道安法師〈十法句義經序〉第三，《大正藏》冊 55，頁 70 上。

[15] 《百論疏》卷上之上：「迦夷羅者，云赤澤國也。」《大正藏》冊 42，頁 234 上）。慧遠在〈阿毗曇心序〉及〈大智論抄序〉中也援用到此譯名。〈阿毗曇心序〉：「龍潛赤澤獨有其明。」《祐錄》卷 10，頁 72 下；〈大智論抄序〉：「雲翔赤澤」《祐錄》卷 10，頁 75 下。

[16] 詳細理論請參考拙稿《六朝神滅不滅論與佛教輪迴主體之研究》，（臺北：國立臺灣師範大學國文研究所，1994 年），第四章第三節補特伽羅與時空。此論文亦收錄於《師大國文研究所集刊》第 39 號，1995 年 6 月

[17] 有關《三法度論》的相關論述，請詳本節下文。

[18] 《祐錄》卷 10，未詳作者〈阿毗曇心序〉第十：「釋和尚昔在關中，令鳩摩羅跋提出此經。其人不閑晉語，以偈本難譯，遂隱而不傳，至於斷章，直云修妒路。及見提婆，乃知有此偈。以偈檢前所出，又多首尾隱沒互相涉入，譯人所不能傳者，彬彬然，是以勸令更出，以晉泰元 16 年歲在單闕貞于重光，其年冬於尋陽南山精舍，提婆自執胡經，先誦本文，然後乃譯為晉語，比丘道慈筆受。至來年秋，復重與提婆校正，以為定本。」《大正藏》冊 55，頁 72 中。

[19] 《大正藏》冊 26，頁 771 上、中。

[20] 《大正藏》冊 28，頁 721 上、中。此序依出經時地為建元 20 年長安，時長安譯場乃由道安主持，文中云：「罽賓沙門僧伽跋澄，以秦建元 20 年，持此經一部來詣長安。武威太守趙政文業者，學不厭士也，求令出之；佛念譯傳，跋澄、難陀、禰婆三人執胡文，慧嵩筆受，以 3

月 5 日出，至 7 月 13 日乃訖。胡本十二千首盧也，余與法和對校修飾。」
《高僧傳》曾載道安請僧伽跋澄譯此論，推測為道安作。

[21] 此指十四卷本《鞞婆沙》，道安所作〈鞞婆沙序〉收於《祐錄》卷 10，《大正藏》冊 55，頁 73 中、下。

[22] 道安屢為漢譯阿毗曇作序，如《祐錄》卷 10·〈阿毗曇序〉第九，（《大正藏》冊 55，頁 72 上、中）、〈（十四卷本）鞞婆沙序〉第十五，（頁 73 中、下）；慧遠也作有〈阿毗曇心序〉及〈三法度序〉，（《祐錄》卷 10，頁 72 中～頁 73 上）。

[23] 《祐錄》卷 9·〈序〉第十四，《大正藏》冊 55，頁 59 上。道安在西元 379 年為苻堅所獲而至長安弘法，道安在長安譯經時期，鳩摩羅佛提、曇摩難提、竺佛念等人在長安先後譯出有部毗婆沙（*vibhāṣā*，意譯為廣說、廣解、勝說）及《中阿含》、《雜阿含》等經論，慧遠雖居於廬山，與道安南北分隔，然道安在長安譯出毗婆沙並為作序之事，依道安於關中聲譽之隆、與慧遠親近的師徒關係，以及慧遠廣蒐佛典之熱誠三方面來推論，慧遠當無不知之理。

[24] 《大唐內典錄》卷 4，《大正藏》冊 55，頁 258 中，云此論劉宋元嘉 10 年譯於長干寺。

[25] 湯用彤先生在其《漢魏兩晉南北朝佛教史》上冊，介紹覺賢與羅什有關極微的論辯時，對於覺賢佛學應否定位於小乘學，語多保留。臺北：臺灣商務印書館，1991 年臺二版，頁 309～310。

[26] 梁·寶唱《名僧傳抄》附〈名僧傳說處〉第十，《卍續藏經》冊 150，頁 15 上。

[27] 《晉書》卷 65，頁 1758。臺北：鼎文書局。

[28] 《祐錄》卷 9，釋道慈〈中阿銓經序〉，頁 63 下～頁 64 上。

[29] 隋·法經《眾經目錄》卷 5，《大正藏》冊 55，頁 142 中。

[30] 《高僧傳》卷 1，《大正藏》冊 50，頁 328 下～329 上。

[31] 周伯戡〈三法度論初探〉，頁 17～30，《東方宗教研究》第 1 期，1987 年 9 月。

- [32] 《祐錄》卷 3，《大正藏》冊 55，頁 15 上。
- [33] 《祐錄》卷 10，《大正藏》冊 55，頁 72 下。
- [34] 印順法師《說一切有部爲主的論書與論師之研究》，臺北：正聞出版社，1989 六版，頁 456。呂澂《印度佛學思想概論》亦有相類的說法，臺北：天華圖書出版公司，民國 71 年，頁 69~78。
- [35] 《祐錄》卷 10·〈三法度序〉，《大正藏》冊 55，頁 73 上。慧遠序中云大乘「居士」之誤，亦爲印順法師所指出，應作「開士」。引書同上注。
- [36] 印順法師《說一切有部爲主的論書與論師之研究》，臺北：正聞出版社，民國 78 年 10 月六版，頁 457~458。呂澂《印度佛教思想概論》，臺北：天華圖書出版有限公司，民國 71 年，頁 69~78。
- [37] 《祐錄》卷 2 僅簡錄提婆所出《三法度論》爲兩卷，《大正藏》冊 55，頁 10 下。唐·靜泰《眾經目錄》卷 1，不但記載所出爲二卷本，還詳錄這兩卷有「三十四紙」，《大正藏》冊 55，頁 188 下。
- [38] 《大唐內典錄》卷 3，《大正藏》冊 55，頁 246 中、頁 312 上。
- [39] 《大唐內典錄》卷 7，《大正藏》冊 55，頁 301 上、中。此處還詳錄於廬山所出的《阿毗曇心論》四卷爲「六十七紙」，《三法度論》三卷爲「四十四紙」。卷 9 卻載《三法度論》三卷「四十三紙」，頁 325 上。《內典錄》各卷所錄相去一紙，或可能手抄稿本不同之故，而非版本相異。
- [40] 《眾經目錄》卷 5，《大正藏》冊 55，頁 177 下。
- [41] 《貞元新定釋教目錄》卷 5，《大正藏》冊 55，頁 807 中。「沙門鳩摩羅佛提秦言童覺西域人，以苻堅建元 18 年壬午 8 月，於鄴寺譯阿含暮抄一部，冬 11 月乃訖。佛提執梵本，佛念佛護譯爲秦文，沙門僧道僧叡曇究筆受。」
- [42] 周伯戡〈三法度初探〉，頁 21，《東方宗教研究》第 1 期，1987 年 9 月。
- [43] 印順法師《原始佛教聖典之集成》，臺北：正聞出版社，民國 80 年 5 月修訂二版，頁 479。

[44] 唐·澄觀《大方廣佛華嚴經疏》卷 28：「外道有二：一外外道，即佛法外；二內外道，此復三種：一附佛法外道，起自犢子、方廣。自以聰明而讀佛經書，而生一見，附佛法起故，得此名犢子。……二學佛法成外道……三以大斥小故。」《大正藏》冊 35，頁 713 上。

[45] 《俱舍論》卷 30·〈破我執品〉第九之一《大正藏》冊 29，頁 153 中～頁 157 下。

[46] 《異部宗輪論》，《大正藏》冊 49，頁 16 下。

[47] 《異部宗輪論》，《大正藏》冊 49，頁 17 中：「謂說諸蘊有從前世轉至後世，立說轉名，非離聖道。有蘊永滅，有根邊蘊，有一味蘊，異生位中亦有聖法。執有勝義補特伽羅，餘所執多同說一切有部。」

[48] 《祐錄》卷 9 錄有慧遠及覺賢弟子慧觀為《禪經》所作之序，慧遠〈廬山出修行方便統序〉收於頁 65 中～頁 66 上，慧觀〈修行地不淨觀經序〉收於頁 66 中～頁 67 上。《高僧傳》卷 2·〈佛馱跋陀羅〉傳云，賢少以禪名，與同學僧伽達多共遊罽賓，傳中還談及賢師承及遊歷，頁 334 中～335 下。

[49] 《開元釋教錄》卷 12，《大正藏》冊 55，頁 602 中。

[50] 《祐錄》卷 2〈新集條解異出經錄第二〉，《大正藏》冊 55，頁 14 中。

[51] 《高僧傳》卷 2·〈佛馱跋陀羅〉傳，《大正藏》冊 50，頁 335 上。

[52] 湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》上冊：「總之，覺賢之被擯，必非僅過在門人，而其與羅什學問不同，以致雙方徒眾不和，則為根本之原因也。」頁 310。

[53] 《高僧傳》卷 2·〈佛馱跋陀羅〉傳，《大正藏》冊 50，頁 335 上。

[54] 湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》上冊：「據此賢之談空，必與什公之意不同。而其主有極微，以致引起誤會，謂極微是常。而什言大乘空義說無極微。則似賢之學不言畢竟空寂，如什師也。」頁 309。湯用彤先生即據此對話，判定覺賢既是與羅什相對談，二人的立場必然是不同的，來推論覺賢必與羅什之意不同。然如本文前引，二人此處對話是應秦太子所要求，故作問答形式進行，並非二人相詰之場面；依本文所

考，覺賢所述乃「緣起性空」之理，後段羅什並未再發問相詰，可能羅什同意覺賢所論，故不再發問，二人應非完全對立的立論。

[55] 《晉書》卷 84 有傳。臺北：鼎文書局，頁 2192~2193。

[56] 印順法師《原始佛教聖典之集成》，臺北：正聞出版社，民國 80 年 5 月修訂二版，頁 491。

[57] 舍爾巴茨基《大乘佛學》，立人譯，（北京：中國社會科學出版社，1994 年 1 月），頁 58。有關大乘佛學的起源時間，今人研究說法不一，舍爾巴茨基認為是在西元一世紀左右，而姚衛群《佛教般若思想發展源流》（北京：北京大學出版社，1996 年 10 月，頁 108）以為是西元前一世紀左右，印順法師《初期大乘佛教之起源與開展》（臺北：正聞出版社，民國 78 年 2 月五版，頁 1）則認為約在西元前五十年至西元二百年間，印度是「大小乘兼暢」的時代，三人之說殊異。本文採般若經典出現時間，約計於西元一世紀左右略論。

[58] 《祐錄》卷 5·〈小乘迷學竺法度造異儀記第五〉，頁 40c~41a。

[59] 《弘明集》卷 12·范伯倫〈與生觀二法師書〉，頁 78 中，記載：「外國風俗還自不同，提婆始來，義觀之徒莫不沐浴鑽仰，此蓋小乘法耳，便謂理之所極，謂無生方等之經皆是魔書。」。

[60] 《大正藏》冊 45，頁 136 中下。

[61] 慧遠引「因緣有」之語，可詳見《大智度論》卷 1〈初序品〉中談四悉檀的世界悉檀與第一義悉檀時，曾引乳與酪為例，說明「因緣有」與「實有」的關係。《大正藏》冊 25，頁 59 下~頁 60 上。

[62] 《大正藏》冊 25，頁 137 上、中。

[63] 《大正藏》冊 45，頁 137 中。而慧遠上轉引《大智度論》之語的原典，可詳見《大智度論》卷 12：「答曰：汝言有名故有是事，不然。何以知之？名有二種：有實，有不實。不實名，如有一草名朱利（朱利秦言賊也）草，亦不盜不劫，實非賊而名為賊。又如兔角龜毛，亦但有名而無實。疊雖不如兔角龜毛無，然因緣會故有，因緣散故無，如林如軍是皆有名而無實，譬如木人雖有人名，不應求其人法。疊中雖有名，亦不應求疊真實。疊能生人心念因緣，得之便喜，失之便憂，是為念因緣。心生有二因緣，有從實而生，有從不實而生。……復次，有極微色

香味觸故有毛分，毛分因緣故有毛，毛因緣故有毳，毳因緣故有縷，縷因緣故有疊，疊因緣故有衣，若無極微色香味觸因緣，亦無毛分。」《大正藏》冊 25，頁 147 中、下。

[64] 此部份論述，請參考拙稿《六朝神滅不滅論與佛教輪迴主體之研究》，臺灣師範大學國文研究所碩士論文，1994 年。此論文亦收錄於《臺灣師範大學國研所集刊》第 39 號，頁 171~322，1995 年。

[65] 《弘明集》卷 5，《大正藏》冊 52，頁 31 中~頁 32 中。

[66] 《三法度論·惡品》談到犢子部依於滅、受、過去三種施設成立「不可說我」，《大正藏》冊 25，頁 24 中。

[67] 《祐錄》卷 9，〈廬山出修行方便禪經統序第十四〉，頁 65 下。

[68] 唐·道宣撰《大唐內典錄》卷 6，《大正藏》冊 55，頁 244 中。

[69] 廬山所出經典數量，諸史料所載相去甚多。依謝靈運〈廬山法師碑〉所言，慧遠命弟子法領等人西去求法，得經百餘部，返回後在廬山譯出禪經百餘部。《佛祖統紀》卷 26，《大正藏》冊 49，頁 270 上~下。此與《祐錄》、《高僧傳》所載數量，相去甚多。

[70] 《祐錄》卷 10·道安法師〈十法句義經序〉第三：「自佛即幽，阿難所傳，分爲三藏，纂乎前緒，部別諸經。小乘則爲《阿含》，四行中《阿含》者，數之藏府。阿毗曇者，數之苑藪也。其在赤澤，碩儒通人，不學《阿毗曇》者，蓋闕如也。……是故般若啓卷，必數了諸法，卒數以成經，斯乃眾經之喉襟，爲道之樞極也，可不務乎？可不務乎？」頁 70 上。又同卷〈鞞婆沙序〉第十五，頁 73 中、下，有類似的看法。

[71] 周伯戡在〈慧遠「沙門不敬王者論」的理論基礎〉一文中表示：「如前所述，慧遠認爲這世界與人類都是由物質所構成的，因此這世界與人類便不免於『生生』或『化化』，所以兩者是無常的。『生』或『化』，在慧遠的思想中，是指一個特有客體(事)的本體狀態，從『無』到『有』或從『有』到『無』的改變。他認爲這種改變是宇宙的定則，稱之爲『理』。慧遠接著又認爲，這種世界與人類本體的變化是從宇宙的本體中產生出來的，這宇宙的本體稱之爲『宗』。他引莊子大宗師的話，說明『宗』存在於『方外』——超越的世界，而不存於『方內』。」《國立臺灣大學歷史學系學報》第 9 期，1982 年 12 月，頁 77。《莊子》書中「方內」原指禮教的世俗世界，而「方外」則指逍遙的精神世界。事實上，周伯戡並未非依《莊子·大宗師》中「方內、外」之原意來進行詮釋，而僅

憑藉《莊子》用詞對慧遠思想所作的新詮解，固不能說是誤用，但也不符於莊學。

[72] 同上注。

[73] 慧遠《沙門不敬王者論》五篇，《弘明集》卷 5，頁 30 上～頁 32 中。

[74] 陳廣芬《慧遠思想中般若學與毗曇學之關涉》言：「由此，我們不難將慧遠與『毗曇思想』的關係看得清楚些：縱然慧遠與毗曇思惟分析的哲學之間，有值得定的關聯，其性質也應該可以確定不會是小乘有部的系統化的思想形式，而是屬於較為簡單的大乘『有宗』系統。」中山大學中文所碩士論文，頁 55。

[75] 同上注，頁 60。「也就是說，在『有宗』的意義上，『方等』經除了闡揚『般若』的『性空』之外，還有許多『不空』的『法』更受歡迎。這其中所含蘊的本體論特質，在《般若經》徹底的虛空之中，滿足了人的心理需求。」

[76] 同上注，頁 53。

[77] 同上注，頁 55。

[78] 《廣弘明集》卷 27，《大正藏》冊 52，頁 304 上。

[79] 〈遠法師答〉（何無忌難沙門袒服）《弘明集》卷 5，《大正藏》冊 52，頁 31 上。

[80] 《大正藏》冊 1，頁 1 上。