

魏晉南北朝佛學的脈絡發展構造與歷程：
中國佛學的基礎形構

Wei-jin South-North Dynasty's Buddhism System
Development and Process：
Chinese Buddhism's Foundation Building

歐崇敬*

Ou Chung Ching

摘要

佛學在東漢明帝起傳入中國，其對中國首要的貢獻或衝擊即是對古典中國漢語文法、詞彙的新生命注入。而這整個譯經的總體內涵，正是影響東亞佛教文明的〔漢譯佛典〕編制，如此研究中國佛學有三個重點：第一，所保存的漢譯經典編制；二是，中國佛學家自發原創的作品¹；三是，真正影響了漢傳佛教的印度典籍之研究（主要在五十種以內）²。這三項特質，使得中國佛學與西藏佛學、印度佛學、南亞佛學、日韓佛學成為世界佛學研究的五大重要主流之一。

關鍵詞：中國、佛學、魏晉、南北朝、存有論

* 南華大學宗教學研究所(與生死學系所合聘)助理教授。

¹ 如《肇論》、《摩訶止觀》等即是。

² 如《華嚴經》、《中論》等即是。

Abstract

Buddhism from East-Han dynasty king-min ages passed into China. The most important thing to China is change Chinese grammar and words system. The whole translation system also affect to East-Asia. Chinese translation system got three point. The first is maintain the whole system of Buddhism. The second is that happened many creative test. The third is we can find only fifty important affect to whole system .

Keywords : Chinese, Buddhism, wei-jin, south-north, dynasty, ontology



前 言

佛學在東漢明帝起傳入中國，其對中國首要的貢獻或衝擊即是對古典中國漢語文法、詞彙的新生命注入。而這整個譯經的總體內涵，正是影響東亞佛教文明的〔漢譯佛典〕編制，如此研究中國佛學有三個重點：第一，所保存的漢譯經典編制；二是，中國佛學家自發原創的作品³；三是，真正影響了漢傳佛教的印度典籍之研究（主要在五十種以內）⁴。這三項特質，使得中國佛學與西藏佛學、印度佛學、南亞佛學、日韓佛學成爲世界佛學研究的五大重要主流之一。

那麼，研究漢傳佛教，也就不能只是研究中國人的自身創作，如：《中論》⁵、《攝大乘論》⁶、《大乘起信論》⁷、《楞嚴經》、《大品般若經》、《金剛經》⁸、《心經》、《楞伽經》⁹、《法華經》¹⁰、《華嚴經》¹¹等作品即變得十分重要。就漢魏晉南北朝佛學而言。我們的研究應分爲：傳譯時代約兩百五十年左右，自東漢〔安世高〕到東晉A.D.四〇〇年前，第二階段即是第一個具有中國佛學研究性的學派與學人的出現，約有二百年左右。在此，我們要論述的譯經過程只舉出主要的數量與經典譯介的時間，以及其所受到重視的對象；而華人的學派若無原創作品，則僅作歷史敘述，而具原創內涵者則作創造轉化的發展，以期發現：中國佛學內涵在二十一世紀中尚具有發展意義的哲學內容。而主要的內涵，其實集中在〔存有學、解脫論、生死智慧、生命哲學、價值論〕五項哲學內涵上面。以下乃就各個脈絡所構成的四百五十年「中國佛教形構基礎」作一歷程上的分疏。此一時期的佛學發展正是日後隋唐兩宋七百餘年的中國原創佛教哲學之基礎所在。

³ 如《肇論》、《摩訶止觀》等即是。

⁴ 如《華嚴經》、《中論》等即是。

⁵ 龍樹著；爲三宗論之重要理論依據作品。

⁶ 此爲攝論宗極唯識宗的重要理論依據作品。

⁷ 此爲華嚴宗、禪宗的重要理論架構來源。

⁸ 此爲六祖慧能起的禪宗重要思想根據著作。

⁹ 此爲禪宗初祖列五祖之間的理論依據著作。

¹⁰ 天台宗的天台三大部原創作品：《摩訶止觀》、《法華玄義》、《法華文句》。

¹¹ 此爲華嚴宗的思想來源著作，特別是六十品的華嚴經。

第一節 東漢明帝到東晉中期

(一)從東漢末年安世高到三國時期的佛學發展與歷程

中國佛教的第一個譯經者是：安世高，同時期的譯者尚有〔安玄、佛調〕兩人，而佛調乃是世高之弟子。稍後的重要譯者有：〔支謙、陳慧、唐僧會〕。相傳安世高曾譯文數百萬字。安世高原為安思國太子，安世高到中國的時間約莫是A.D.一四五年左右，並在東漢桓帝到靈帝（A.D.一四八至一六九）的二十二年間以其精通的漢梵二語譯經於長安、洛陽二城。後因宦官之爭，董卓攻入洛陽，安世高乃出洛陽，遊於江南，包括南昌、廣州等地。

其譯經最重要的是：《安般守意經》（一卷本），其餘尚有三十四種，共三十五種；史冊上曾有四十一卷為道安所列；但道安所記者今存僅二十部，二十三卷。可確定為安世高所譯之經尚有：〔《陰持入經》、《人本欲生經》、《大道地經》〕不過，今在《大正藏》中則收錄五十五部經書，確為其譯者，有十七部。

其他重要經典有：〔《禪行法想經》、《四諦經》、《八正道經》、《五法經》、《十二因緣經》、《阿毘曇九十八結經》〕；最重要者仍是《安般守意經》的〔救息、抑隨、止、觀、還、淨、四諦〕以及〔四意止、四意斷、四神足、五根五力、七覺意、八行為淨〕在這部經中，已有六識、五蘊、四諦的範疇，也就是以西方哲學的內涵而有新哲學範疇敘述地進入中國，是在東漢末年，但要有所發展則尚在其譯經後的二百到三百年以後。

東漢繼安世高之後的重要譯者，除〔安玄、佛調〕外，尚有〔支婁迦識、竺朔佛、支曜〕等經中亞而來的譯者。其中〔支婁〕由大月氏國而來，以謹守戒律，精進甚勤、弘揚佛法為志。其所譯經典最重要者有：〔《般若道行品》、《首楞嚴經》、《般舟三昧經》、《寶積經》〕，依《出三藏記集》其譯有十四部，二十七卷，今僅存九種。此外尚有《大阿彌陀經》。其所譯文乃皆為大乘經典，而無小乘經典。

A.D.二〇八年《般舟三昧經》譯成中文，其後《首楞嚴經》的大乘禪觀二者皆在魏晉時期即開始受到極大的重視。而《光明三昧經》亦是其譯的重要大乘禪觀經典。

此外，值得一提的是〔嚴佛調〕是中國佛教史之第一位出家人。在三國時期的譯經者有：〔康僧會、朱士行、維祇難、竺特炎、白延、曇柯迦羅、唐僧鎧、曇諦、支彊梁接、安法賢〕等十位，其中〔白延〕在正始年間重譯《首楞嚴經》（二卷）但已佚失。

而朱士行在A.D.二六〇年到于闐得〔九十章本〕的六十餘萬言之《小品般若經》又名爲《放光經》，於A.D.二九一年譯出，二十卷本。此外，吳國的〔支謙〕在A.D.二二二至二五三的三十年中則譯了三十六部經，四十八卷。其中最重要者有：〔《維摩詰經》、《本業經》、《法句經》、《阿彌陀經》、《了本生死經》〕等。

這個時期內，尙有《四十二章經》、《牟子理惑論》，二部有時代意義，但作者不明確的著作。而印度空宗的般若經系統，真正開啓了其在中國的流行乃因《道行般若經》（支婁迦讖譯），及《大明度經》（支謙譯）。

對這兩部經的「真如」之理解，此階段乃用老莊學說「本無」來格義或取代。也就是在三國時代裡，〔真如〕的思想已逐漸地興起。

（二）兩晉的譯經與佛教發展到鳩摩羅什的譯經前脈絡

自A.D.二六五至三一六年約五十二年階段，西晉譯經者有十二人，寺院建造有八十所，出家人約三千七百人；《洛陽伽藍記》中即記西晉永嘉末年洛陽有四十二處佛寺。其中最重要的譯者是：竺法護。

這期間十二僧人共譯了三百三十部經典，五百九十卷；其中，竺法護有一百七十五部，三五四卷。最重要的譯本是《光讚般若經》而〔竺叔蘭《放光般若經》〕亦是關鍵作品。同時期中尙有〔王濤所作的《老子化胡經》〕（A.D.280）。

東晉（A.D.三一七至四一八）約百年左右，而北方五胡十六國則自A.D.三一七至四三九年才由北魏統一。而北方在五胡十六國階段，以「後趙佛教」的石勒、石虎王朝爲中心，其間重要的弘法者是：〔佛圖澄〕（A.D.二三二至三四八），其於A.D.三一〇年到達洛陽，共弘法了三十八年。

另有釋道安（A.D.三一二至三八五），其與佛圖澄首在鄴城中相會於A.D.三三五年。道安的重要貢獻是爲經典注釋以及作序。其經序計有十

五篇，皆收在《出三藏記集》中。道安的工作確立了中國華北的佛教理論基礎。

而東晉前五十年（A.D.三一七至三六七）的主要活動僧人則是：〔尸犁密、竺道潛、竺法義、康法暢、支敏度、康僧淵〕等六位，而當權官員〔王導、庾亮〕即是經常與沙門交往者；而這個時代有另一位重要的格義僧人：〔支遁〕（A.D.三一四至三六六）亦即支道林，通曉〔《道行般若經》、《慧印三昧經》、《維摩經》〕並以老莊理解佛經。目前保存的支遁作品有十六種如：〔〈大小品對比要鈔序〉、〈逍遙遊論〉、〈妙觀章〉、〈即色遊玄論〉、〈與桓太尉論州符求沙門名藉書〉、〈八關齋會詩序〉、〈釋迦文佛像讚〉、〈阿彌陀佛像讚並序〉、〈善思菩薩讚〉、〈善宿菩薩讚〉、〈月光童子讚〉、〈維摩詰贊〉〕等，皆屬短篇的論述。

這是第一位溝通般若經系（道行、放光、光讚、小品、小品般若經）與莊子學的佛道哲學家。支遁提出了〔本無、忘無、妙存、盡無、忘玄、無心、無存、至無、本無〕等九個經般若經互動後的「新玄佛學」理論。支遁是運用〔至人與逍遙〕¹²理論來消化上述五種般若經。並且再加上了《安般守意經》的禪觀思想，此及《正法華經紀》的「三乘觀」思想。這是一個相當於郭象所在的世代。

如此，我們可以說在A.D.一四七至三六七年這兩百二十年之中，重要的佛典乃是：〔《安般守意經》、《首楞嚴經》、《般若三昧經》、《維摩經》、《道行般若經》、《禪行法想經》、《光讚般若經》〕等七種。換言之，真正起了作用的前二百二十年佛學發展，是由上述七部經典所構成的主要影響。而〔道安與支遁〕是這段時期南北二位的各自完成理論建基者。

而在支道林同時期，東晉即興起了〔六家七宗〕的般若學派：〔（本無宗→道安）；（本無異宗→竺法琛、竺法汰）；（即色宗→支道林）；（識含宗→于法開）；（幻化宗→道壹）；（心無宗→支敏度、竺法蘊、道垣）；（緣會宗→于道邃）〕而其中最重要的是〔心無、即色、本無〕三派。

〔心無〕宗的理論基礎是：一切意識以終極基礎是虛無，內在意識能全然不被外物支配，並可達到不反應任何事物而保持其純粹之本然的虛無狀態。這個學派三傳至道垣而終。

而〔即色〕宗乃是指現象（色）即是本體（空），一切現象都沒有

¹² 此二概念出自於《莊子·逍遙遊》的首段中。

確定的根本屬性，都是本體的轉化；如此「即色」與「本無」的理論也就十分接近了。

〔本無宗〕強調：〔非有、有即無、非無、無亦無〕「無」是一切現象的本質之空寂屬性，這個理論被三論宗大師〔吉藏〕所繼承了。同一時代中有〔孫綽〕(A.D.三一四至三七一)與支道林往來密切，主要著作爲〔〈喻道論〉、〈遊天台山賦並序〉〕孫乃以老莊思想爲主軸，稍後尚有〔戴逵〈釋疑論〉與慧遠〈三報論〉〕以及〔周續之〈難釋疑論〉〕至此，第一個時期的中國佛學成就是九部主要經典與〔道安、支道林、支度敏、孫綽、戴逵、慧遠〕等六位哲學家所共同形構的。

第二節 自鳩摩羅什到慧遠、僧肇及《起信論》

(一)鳩摩羅什與僧肇、慧遠的佛學發展脈絡

羅什自A.D.四〇一年到達長安¹³，同時期有佛馱跋陀羅譯《華嚴經》、《新無量壽經》A.D.四一二年到中國的曇無讖也譯了《大般涅槃經》。而羅什最大的貢獻是有系統地譯了空宗論師：龍樹、提婆的中觀理論，特別是：〔《中論》、《大智度論》、《百論》、《新小品經》、《妙法蓮華經》、《維摩詰經》、《首楞嚴經》、《十住經》、《無量壽經》、《彌勒下生經》、《金剛般若經》、《成實論》、《坐禪三昧經》、《十二門論》、《十住論》、《十誦律》〕等共三十五種二百九十四卷。

而上述所列十七種都成爲後來漢傳佛學的重要作品，其中與前代相重即有五種，使得重要經典至此合有二十種（去除重疊者）。羅什門下則有：〔僧肇、僧叡、道生、道融、曇影、慧嚴、慧觀、道標、道常、僧契〕¹⁴等十位高足發揚其佛學精神。

其中〔道生→創〈涅槃宗〉〕，慧觀、慧嚴活躍於江南；另有同時期的〔僧導→創〈成實宗〉〕，〔僧嵩→創〈三論宗〉〕，而僧肇則是第一位中國佛學的原創思想家，著有《肇論》，這是一位深通〔《老》、《莊》、《維

¹³ 見中村元等著《中國佛教發展史》(上)P.p68~76. 台北，天華，1984。其中對此段歷史有詳細的敘述。

¹⁴ 參見同上註及鎌田茂雄著，關世謙譯《中國佛教通史》(卷二)P.p292~321，台北，佛光，1986。

摩》、《般若經》、《中論》、《十二門論》]等六部著作的佛教哲學家。而僧叡則將〔《般若經》、《法華經》、《涅槃經》〕比較研究。僧叡並評定《法華經》才是完美的經典教法。

而，《大般泥洹經》〔《大涅槃經》〕乃由「法顯」帶入中國，這是羅什在世所未譯的經典，此經在江南一出，形成閱讀風潮。與羅什同時期，師承道安的慧遠¹⁵乃在廬山，建立山林佛教，以《般若經》及禪觀法門，力修禪定，嚴守戒律，提倡「三世報應論」。並著有《大乘大義章》，與羅什多篇書信往返論學。慧遠在其所在地，並建立「念佛結社」成爲中國淨土宗始祖。

(二)南北朝佛教各種經典的譯介歷程

有別於羅什所譯介的空宗、中觀系統經典¹⁶，在南朝起有其他的譯師完成譯文，最重要的是〔覺賢→《華嚴經》(六十品)〕¹⁷與〔曇無讖→《涅槃經》〕，前者闡述〔一即一切、一切即一、月印萬川、重重無盡〕的形而上學或說存有論思想；而後者則提出〔頓悟成佛的佛性論〕，以《涅槃經》在東晉南朝說法成爲重要第二代（支遁爲第一代）佛教哲學家的〔竺道生〕即以〔眾生皆有佛性〕引起了其時代的論辯。進而，在南朝乃形成「涅槃宗」¹⁸。

而《華嚴經》被正式譯出以前實已有十四種屬於《華嚴經》的局部篇章被譯出如：〔〈名號品〉、〈淨行品〉、〈十住品〉、〈十地品〉、〈性起品〉、〈離世間品〉、〈本業經〉、〈十住經〉、〈羅摩伽經〉、〈莊嚴菩提心經〉〕而覺賢則是在A.D.四一八年由支法領所攜的《華嚴經》梵文本組織〔法業、慧嚴〕等一百多位僧人在〔道場寺〕中翻譯所謂「三萬六千偈」的六十品，五十卷本的《華嚴經》直到A.D.四二一年才譯校完工¹⁹。

覺賢所譯經典尙有十種，今存者有：〔《佛觀三昧經》(八卷)〕，《禪

¹⁵ 參見出處同上註，鎌田茂雄《中國佛教通史》(卷二)之P.p325~418。

¹⁶ 指龍樹、提婆一系的空宗經典。

¹⁷ 此有別唐譯之八十品《華嚴經》。

¹⁸ 「涅槃宗」有十分眾多的論師，見屈大成著《大般涅槃經》。

¹⁹ 見川田態太郎等著，李世傑譯《華嚴思想》P.p451~481，台北，法爾，1989。其中具有完整的華嚴經架構的分析。

經修行方便》(二卷),《大方等如來藏經》(一卷),《出生無量門持經》(一卷)]。

與佛圖澄在西域皆稱「大咒師」,擅長於咒術的曇無讖是位誦讀大小乘經典二百餘萬字的僧人。《出三藏記集》記其所譯經典有十二種,最重要的有:[《大般涅槃經》三十六卷;《大集經》二十九卷;《悲華經》十卷;《金光明經》四卷;《菩薩地持經》八卷;《優婆塞戒經》七卷]等,共有百一十七卷。而上述六種經對於中國佛學界都是有具體影響及發展於華人佛學著作中的經典。巧合的是《大般涅槃經》譯成的時間亦是A.D.四二一年;只是其翻譯場地是在涼州。如此兩大譯師又是分屬一南一北。

而涼州稍後有另一大譯師安陽侯,今存有十七種譯經,最重要者為:《治禪病秘要法》;涼州被北魏攻佔後,安陽侯避居江南,而曇無讖則僅四十九歲即因政治因素而被殺,可見南北朝時期的譯經是在一種艱苦的環境中逐步完成的。值得記載的是《涅槃經》翻譯過程,曇氏乃先由天竺帶了[初分],再由于闐國得到[中分及後分],後得消息,知此經未完整,正要啓程取經以補不足,卻因政治問題被刺客所殺。

同一時期的重要譯經大師尚有:[法顯(記有六種);智儼、寶雲(後二人合譯四部經)→《不退轉經》、《四天王經》、《法華三昧經》、《無盡意菩薩經》]其中以《不退轉經》、《法華三昧經》二部有較大的流傳及影響。

在東晉到南朝宋代的佛教發展有一個明確的統計數字[(寺院東晉一七六八所,劉宋有一九一三所);(譯經者東晉二十七人,劉宋二十三人);(譯經數量,東晉二六三部,劉宋二一一部);(僧人東晉二萬四千,劉宋三萬六千)]可見東晉一百年的發展,劉宋方六十年國祚中即已有相同成就,佛教的發展在劉宋朝可謂盛大。而在東晉時,也已經超過了[玄學→新道家]所擁有的發展規模。

而南朝齊代則有寺院二〇一五所,譯經者十六人;共譯七十二部經,出家眾有三萬二千人。可見譯經最關鍵的時期是在A.D.四〇一至四八〇左右的八十年之間。而整個南北朝的對中國佛教哲學的重要影響經典也幾乎都在這八十年之間譯出,除東漢魏西晉時期的七種主要經典外,這個時期又增加了:[《中論》、《大智度論》、《百論》、《十二門論》

²⁰、《法華經》、《無量壽經》、《金剛經》、《成實論》²¹、《坐禪三昧經》、《大般涅槃經》、《華嚴經》、《佛觀三昧經》、《如來藏經》、《悲華經》、《大集經》、《金光明經》、《優婆塞戒經》、《治禪病秘要法》、《不退轉經》、《法華三昧經》等二十種，總其前由A.D.一四七至A.D.四八〇的二百三十年中共完成了中國佛教哲學史上主要譯著並獲得發展的經論二十七種。

不過在南朝梁代的佛教信仰人口乃有了極大的突破：寺院達二八四六所，僧人為八萬二千餘人。這是因為蕭氏王族大規模地接受佛道兩教而形成一種廣大的宗教信仰之社會風氣，特別是梁武帝的禮佛是一重要標示；在南朝宋齊梁三信仰佛教者有謝靈運、沈約。梁武帝精通〔玄、佛、儒、文、史〕等當時代一切的哲學、文學、史學、宗教內涵，因而能真的為當時代的人文學與社會哲學保持、創造出一個先秦以後少有的研究環境及文化氛圍。佛教哲學與道教哲學都在這個時代有關鍵地發展，並且提供給隋唐佛道教哲學一個最關鍵的基礎。

梁武帝蕭衍是位真誠的宗教徒，如他與茅山派道長陶弘景的交往，幾達事事請益；而其個人力守佛教戒律，一日一餐，不食肉品，只吃豆類、菜湯、糙米飯，五十歲起斷房事，亦即不近女色、衣素服、戒酒、不聽宮廷演出音樂，只在宗廟祭祀時才由樂團奏宗教音樂。在中國帝王史上五百八十餘位中僅梁武帝一人有此自律品格，而其文化修養則可與戰國的齊宣王相比；在文化成就上王者少有人能有此風範及寬闊的文化胸懷。

梁武帝並且要求僧人編纂、注釋佛典十七種，多達七百多卷本，如〔《眾經要抄》八十八卷；《經律異相》五十五卷；《大般涅槃經注》七十二卷；《義林》八十卷；《法集》一百四十卷；《出要律儀》二十卷；《續法輪論》七十多卷；《大涅槃經講疏》一百零一卷〕值得注意的是《涅槃經》在此代的受到重視，是一個涅槃宗發達的現象之一。此外，武帝最愛好的是《金字三慧經》並在A.D.五四一年開講，百宦皇戚，外國使節，名僧一千三百六十多人參與聽講。這個時期中《勝鬘經》亦受到重視，並加以注譯。亦重視《大智度論》及《成實論》。

²⁰ 此為龍樹弟子提婆所著。

²¹ 此為「成實宗」與成實論師所根據之作品。

其子梁簡文帝則編有《法寶聯璧》三百卷。這個風尚到了A.D.五五五年陳武帝即位後，略有改變，文風不若梁代之盛，但陳武帝仍信仰佛教，陳朝三十四年中寺院有一二三二所，僧人三萬二千人；譯經者三人，僅譯出十一部。陳氏重視〔《大品般若經》、《中論》、《百論》、《十二門論》〕。武帝子文帝修治六十寺院，寫經五十藏，度僧三千，並重視三論學者：〔慧勇〕；文帝並傳有八種〔經典懺文〕，文帝並多次舉辦法會。至了，陳代末期，則已出現天台智者大師於天台山創建禪修道場，這已可屬於隋唐佛學的範圍了。

北方佛教，在十六國階段，如前所述自佛圖澄A.D.三一〇年到達洛陽，並受到石勒、石虎所重，門人上萬，佛寺建八百九十三所，這是一個階段性的重要標示。其後是〔道安、竺法雅、僧朗〕三位最受王室禮遇。

在北魏宣武帝之際，延昌年間（A.D.五一二至五一五）統計寺院有一萬三千七百所，遠超過南朝的任何時代，A.D.五二二年更有僧人惠生帶百七十部經論回到洛陽，而洛陽永寧寺的建造更代表北朝佛教的至高峰，單洛陽一城即有一千二百多所寺院，這個數字可能是歷代最大的規模。到了北周武帝經過三次大規模的宮廷大辯論於儒釋道三家對治國的有效性，終使北周武帝在五七四年決定在中國華北地區下令而毀佛，以富國強兵為由，防止寺院建構而浪費國家資源，亦同時防止逃避兵役；這個毀佛運動持續到A.D.五八〇年；但正因此次毀佛，反而使得放棄了印度佛學的路線，而接著在隋代有「復佛運動」，在這時吉藏、智者、慧遠、杜順等真正的中國式佛教哲學出現了。

南朝中有兩位重要的譯經者：求那跋陀羅、真諦；而北朝則有勒那摩提、菩提流支、佛陀扇多；其中〔求那跋陀羅譯→《勝鬘經》²²、《楞伽經》〕因而自此中國有了如來藏系之經典，〔真諦譯→《攝大乘論》〕因為印度有宗，唯識學能引入中國，並依此論而建立了「攝論宗」²³。〔菩提流支譯→《無量壽經論》、《十地經論》〕引進了有宗之世親一系的思想，而亦因《十地經論》而成立了「地論宗」。〔曇鸞依《無量壽經論》乃作《往生論注》〕是而使淨土宗有興起的可能性。

²² 此經在唐代唯識宗發展過程中依然受到重視。

²³ 真諦與玄奘二者的唯識學尚區分為〔有相/無相〕的學說分野。

求那跋陀羅生於A.D.三九四至四六八，共譯經十三部，七十三卷經。其中最重要的是：《雜阿含經》五十卷；這部重要的原始佛教經典，在中國卻未嘗受到有效地重視。其原因是，同一時期的玄學理論已高度成熟，中國人們要吸收的內涵是具備玄學理論水平，並且同時具有新範疇架構之較具體系性的作品，此外尚需是「玄學典範」屬性的內容。於是其另外兩部譯經《勝鬘經》、(四卷)、《楞伽經》就獲得高度的重視。《楞伽經》更發展為早期禪宗六祖前的重要前身宗派：「楞伽宗」。中國顯然選擇了接近「玄學典範」的印度如來藏系經典；包括後來的《大乘起信論》，《華嚴經》等皆具有此屬性。

另一位重要的譯經家則是：真諦；A.D.五六二年譯《金剛般若經》，A.D.五六三年譯成《攝大乘論》；A.D.五六七年重譯完成《俱舍論》真諦的唯識學風與南朝建康佛學風比〔般若經、三論〕為主體的空宗發展尚是不相融的。同時，真諦之學亦全然不合於「玄學典範」。真諦只能自嘆生不逢時，不過其逝前預言，北方大國將會接受其學；果不其然，《攝大乘論》被曇遷作為基礎而建立了攝論宗。真諦在梁陳二朝的二十三年中譯有六十四部經傳，共二百七十八卷。

而其譯的《大乘起信論》在曇遷、曇延、慧遠的數十年講述後，終在隋唐代華嚴宗法藏哲學扮演了骨幹的架構地位。也就是說法藏華嚴哲學體系真正的支柱是《起信論》，而不是《華嚴經》。《起信論》於A.D.五五四年譯成，即已立刻受到關注，特別是其「一心開二門」理論與「玄學典範」的可連接度極大。但此傳說是有所爭議的，《起信論》亦可能是華人的自創而史冊托於真諦。

縱觀自A.D.四〇一年到隋統一中國近二百年的時間裡，中國佛學家最具原創性的應屬：〔僧肇、道生、慧遠〕三位；而影響中國佛學理論的關鍵性中國式宗派論著：《起信論》亦應視為中國佛學的一部分而作創造轉化。至於整個南北朝的佛學，其實在這兩百年內最盛行的經典是《涅槃經》與《成實論》二者。

由《涅槃經》而形成講述集團的「涅槃宗」則有三個系統：〔道生系統→寶林、法寶〕等十三位；〔北方系統→法瑤、曇斌〕等十二位；〔其他非系統所屬者有道籥、覺世、靜林、慧定、僧慧、智順、智藏、梁武帝、慧令、明駿、道琳、智秀、法智、慧勇、警韶、寶瓊〕

等二十三位，合計可考者即已有四十八位。

而道生倡頓悟，慧嚴、慧觀主漸悟，三人皆是涅槃宗之創始人，這是在A.D.四三〇至四三九年之間所興起的學派。

接著研究《華嚴經》的風潮則在A.D.四二一年譯成後三十年，A.D.四五〇年方興盛起來；《成實論》最盛期則於南朝梁代，梁朝三大僧人：智藏、僧旻、法雲即皆是成實論師。而《成實論》在南北朝亦被簡稱《成論》；而相對於《毘曇》則簡稱為《數論》許多成實論師，同時也是「毘曇論師」。

於北朝中另有以《十地經論》為宗的「地論學派」，並因解釋方法不同而分為〔北道派、南道派〕，後在唐代被華嚴宗所完全吸收。北道派曾有弟子千名以上，後為「攝論學派」所消融；南道派由慧光（A.D.四六八至五三七）開創光大，而在淨影寺慧遠（A.D.五二三至五九三）其著作中《大乘義章》（十四卷）可謂其代的佛學集大成之作品。

至此，我們看到自〔六家七宗〕到南北朝受到重視的經典與學派之建立，重要經論對中國佛學自A.D.一四七至五八〇這段三百三十年左右的時間裡，很明顯僅三十餘種。而在天台、華嚴、禪宗建立為隋唐的主流學派後，中國佛教哲學真正根據的印度經典更加減少。中國佛學雖然譯經千種以上，但喜好化繁為簡的中國人，在「判教理論」的長期發展下，也終成就出一個獨特於印度的佛教哲學，這個保留一五七四種漢民族自晉代起的創作，這個只在五十部以內由印度經典影響下成立的作品。

（三）《大乘大義章》〔慧遠與鳩摩羅什〕之思想

在〔僧肇、竺道生，《起信論》〕這三個東晉南朝的重要創造性佛學哲學體系出現之前，而在六家七宗的素樸般若學發展之後，其實尚有一個主要的環節：《大乘大義章》的出現。此書原名為：《慧遠問大乘中深義十八科並羅什答》，又有《鳩摩羅什法師大義》、《遠什大乘要義問答》等名稱。

其中由慧遠（A.D.三三四至四一六）發出佛學問題，而此乃在其師〔道安（A.D.三一二至三八五）〕「本無宗」的般若學基礎，加上其自

身《老》、《莊》二書的修為而提出各種思辯問題。慧遠在東晉孝武帝太元六年（A.D.三八一）起於廬山講學三十六年，使得慧遠成為南方佛教的領袖。而其重要的哲學發展則是將〔般若學〕與〔老、莊〕作充分地對話。

來自龜茲國的鳩摩羅什（A.D.三四三至四一三），羅什五十八歲時到達北方十六國中的後秦首都長安，並得國師之位，由此年至其逝世的十一年中譯經三十五部使其成為〔般若學〕的關鍵傳入者，亦使其成為與〔真諦、玄奘、不空〕齊名的四大譯經者。其門下有四大或十大哲人之說，而參譯者多達五百餘人，門人有二三千。

《大乘大義章》（三卷）共十八章二十七問答；約四萬字。在此書中慧遠由〔玄學典範〕提出其理解的印度佛學，而羅什則在中觀空宗立場回答，亦即〔南遠、北羅〕的佛教論學活動。但此作品其重要內容經轉化敘述後僅一主軸，此僅就其主軸討論之與哲學相關的主題作一敘述。→所謂〔法身〕即一切時空的根本本質，如同涅槃的基礎，是不存在流變狀態的；其中沒有任何元素或識體存在，並且可以永恆地存在。一切本質內涵只有「清淨相」，是語言文字指涉之外的內涵。代表此內涵者有二重，一者是其自身，另一者是在最高境界的存有者內在的能力。

禪定所成就的境界只有同一層級或更高層級者方可識見；《法華經》是諸經中最深奧的經典，需以此經為標準來作佛學教理的判斷，並對境界的內涵作一界定。一切存有者，一切時空系統都基於「空」的徹底「空虛」性之中。

佛教哲學常用：「無我」；「空法」來說明，前者是指人的存在只是由一切DNA，各種元素長期發展的構成；後者是指一切存在項都由基本粒子構成，而不存在固定不變且永恆的類屬性。〔法身〕的存在是永恆的，〔有／無〕皆不是根本屬性，而是〔非有非無〕的〔空性，法性〕的涅槃境界，獨立世界。

本書中，羅什乃以《法華經》來運用「會三歸一」解釋大小乘佛學間的問題；慧遠則主張〔非有非無，形盡神不滅、因果報應〕而成為具備中國佛教哲學建構的芻形。

而慧遠〔求實有〕，羅什講〔一切皆空〕，慧遠接受了中觀的理論，但基於〔玄學典範〕上的基礎，慧遠乃建立了「神」作為業報主體，

堅守了靈魂不滅的道家理論，空宗乃始終如同有宗，未能中國化；中國化的佛學仍在《起信論》的基礎中進行。

（四）僧肇《肇論》的思想轉化論述

僧肇（A.D.三八四至四一四）是繼王弼之後的另一位青年天才哲學家，亦是同在鳩摩羅什門下與道生皆可創造出一家之言的第一代原創性中國佛教哲學家。明代智旭大師所編《閱藏知津》乃定《肇論》是中國大乘經論的首部，並認為僅有〔慧思、智者〕二位大師可與其相比，而共為三大原創佛學大師。

智旭把僧肇的原創力放在超越了：〔玄奘、法藏、宗密、吉藏、慧能〕；進而認為只有上述三位等同於印度的〔馬鳴、龍樹、無著、天親〕（此處馬鳴即指《起信論》內容的代表著作人）。這一定程度上表述了僧肇《肇論》的成就。

僧肇運用了《般若經》，及龍樹的中觀學理論，建構了第一個空宗創造性哲學，一定程度上也開啓了吉藏的創造性思維源泉。僧肇的《肇論》依其創作次序乃由〔〈物不遷論〉、〈不真空論〉、〈般若無知論〉、〈涅槃無名論〉〕由此而有了其四大論證：〔物不遷、不真空、般若無知、涅槃無名〕理論。

僧肇的時代裡，三國西晉到東晉（A.D.四一〇至四一四）的羅什與僧肇活動的時代）所流行的是「小乘禪法」；南方流行〔《道行般若》、《放光般若》、《維摩經》〕，僧肇有效地吸收了南方經典而在A.D.四〇五～四一三年之間完成了《肇論》的四篇論文。

而其論述的〔（有相／無相）、（有知／無知）、（真諦／俗諦）、（境／智）、（有／無）、（有名／無名）、（道／自然）、（動／靜）、（真／幻）〕等內涵皆可以說是《莊子》哲學或說〔玄學典範〕的延伸與變造討論。僧肇且如同道生一樣由《般若經》走入《維摩經》，並且呈現出如禪宗的〔（動／靜）、（真／俗）、（有／無）、（真／偽）〕相即相入的哲學態度。如是，僧肇不僅是中觀學派的繼承人，而更是與竺道生共同為中國式佛教哲學的第一代創造者。

以下，我們乃就《肇論》約六千字文本作轉化的敘述：

在此〔本無、實相、法性、性空、緣會〕五個詞組的實指內涵皆為同一者，只是從不同的側面去描寫而有五個名詞的運用。萬物都是基本粒子，夸克所構成，是以都是「因緣合和」而產生的存有物，在基本粒子形成之前，世界不存在任何現象界，亦不存在任何存有者。

任何一類一種事物自身在演化的過程中逐步形成其自身的屬性，而一種屬性落實在單一個存有者內在時，即會形成其特有的運動方式、規律與可存在於世界的時間性。也就是終將消滅而返回基本粒子性之中。如此，萬物的本性皆可謂「性空」。萬物也就基於同一本源的「法性」或說「萬法本性」→基本粒子性。

那麼，基本粒子性是〔有或無〕呢？對於現象界的不可觀察屬性而言，其乃〔非有非無〕；萬物的存有是有暫時的形象及組成內容而沒有不變的形式，亦沒有現象是永恆永在的。

能夠觀察，能夠以意識的純粹寧靜而見到存有物的本質：非現象界基本粒子與更隱含於其中的暗物質、暗能量之際，有修為的「心靈」也就能不受限於感官知覺所接觸的現象界之形象事物。能有此觀看能力、有此純粹意識構造內涵者才稱為具有「般若」智；能出入於「究竟存有界」與「現象界」之間自在無所阻礙的人心或特殊境界的心靈構造，才能看到「涅槃」（究竟存有的純粹基礎），也才能看出「生死構造」是現象界為本體界所造成的暫時現象。

現象界萬物，表面上四季相替狀態中變化著，人要追尋存有的最高境界必需能夠看穿現象界生滅構造背後，那個永恆不變的真實存有內涵，這是一個〔純粹，絕對寂靜〕的所在。而任一現象的形成即皆在這個〔絕對寂靜所在〕的內部，所以一切的變化沒有〔去或來〕的問題；於是〈物不遷〉是指，存有物無論如何變化都內在於此究竟存有內涵內部。

如此，過去的時間或事物從來沒有過去，也沒有消失，未來的事物、存有者乃不是未來，而是已經本然即在此。實相是可以透過禪定而在意識純淨、寂靜至極的時候洞見的。在此一切的「因果律」，一切的「時間連續性」或「空間的幾何性」都會完全失去其有效性。〔以上為〈物不遷論〉〕

於是虛靜而無任何行動意向性，所見到的非時間，非空間性的內涵乃是在純粹意識中由於禪定鍛鍊而達到返回基本粒子性生成前的狀

態；基於此，人乃能識得究竟存有、第一諦、最深義。

以此最深、最純粹的意識返回現象界面對萬物乃能看出一切流變的規律，而沒有任何規律會被隱含不見，但以一事一物，任何現象界的存有物也就都能呈現究竟存有的內涵之一種現象狀態。如此，真理與世俗是同一個源頭。如果《維摩經》所說，一切事物與時空系統的基礎皆是「空」→究竟存有；於是〔有／無〕的基礎是共同的，萬物在實質上也就不可能區分彼此，於是能有於究竟存有境界智慧者，任萬物如何流變都不會受到改變，不會困惑。真實存有實況不需有任何運動，萬物自然依基本粒子性而因緣合和變化萬千。如此〔現象界與本體界〕不是對立的，而是相依相存的，〔不真空論〕。

人內在的大腦意識構造之「般若智」實體不是現象界可觀察的內涵，而是一種暗物質、暗能量的基礎構造，並基於基本粒子性，夸克的屬性而存在，其不受到物質界DNA的影響這是人內在一個〔超越生滅〕的真實實體。也是使人可以無所不知的基礎，並且可以返回「無意向性」、「不動念」的狀態中，進而也就是應接萬物，洞見一切現象界存在事物；這個絕對清徹、明亮的所在因為超越一切因果性與時空屬性，故能解析一切因果關係項及時空內在的存在項。在沒有意向性、沒有形相性的所在處觀看一切，一種純粹觀照即瞬間而知的能力是此究竟存有者的真實智慧之作用，沒有任何事物是其所不能照明解析的，此純粹意識已超越生死、生滅之意向性，故不受現象界的侷限。於是〔般若智〕是可既超越又內在於萬物，既獨立又連繫於萬物；在此〔動／靜〕合為一體，世界不再二分，而歸於究竟存有與究竟智慧之中。〔以上〈般若無知論〉〕。

〔涅槃〕是〔無聲、無形、無為、無邊際〕其本源是無可名指的究極存有內涵，心靈越寂靜，可照察事物的程度也就越高，禪定與智慧的基礎終究即是〔般若智〕，在感官知覺系統中的雜質（五陰）能在禪定的鍛鍊中完全去除的基礎中，「涅槃」這個究竟存有的內涵即可呈現，「究竟存有處」不存在「有或無」。「無餘涅槃」與「有餘涅槃」即是回歸究竟所在，以及對神妙存有者的稱謂。

二者，前者面所是純粹的究竟本體，後者則是以究竟存有內涵觀照現象萬有。能徹悟世界究竟存有內涵就能將〔有／無〕、〔天／地〕、〔萬

物／我〕同等對待，眾生是源於→究竟存有的，而涅槃也在任何時間性中未與眾生分離。

（五）《大乘起信論》的全新中國式佛教時代及其內涵轉化：一個舊佛學時代的結束與一個新佛教哲學時代的開始

《起信論》²⁴既已被強烈質疑為非由印度所傳譯本，而為中國人自著，且被認為非真諦所譯，而又影響陳隋兩代的新興起之中國式哲學思想，如：慧思、智者、禪宗祖師。那麼，無論其作者為何國人，《起信論》真正代表的意義則已出現了：這是一個全新時代的開創性著作。自《起信論》起，中國的佛教哲學之原創性哲學家，除吉藏、真諦、玄奘仍為印度哲學之繼承轉化以外。其餘幾乎全然地以《起信論》為理論主軸，再配合〔止觀、禪定、法界觀法、頓悟與漸悟修持〕的各種不同途徑，而產生了〔天台、華嚴、祖師禪、曹溪禪、五家七宗禪〕等數十位的原創性中國哲學家²⁵。

這是第三個時期與〔新道家、新道教〕哲學並列為中國寶藏的原創性哲學時代，由陳代到南宋末約經歷了八百年的時間，也就是中國哲學的第三個八百年的原創思想乃由是開啓的，而〔新道家、新道教〕的開啓自《無上秘要》到宋元明內元哲學則長達一千兩百年的發展時間，其中一樣出現了數十位的原創性哲學家，他們的成就都不亞於新儒學運動自十一世紀到十八世紀的七百年發展時期之儒門哲學：約三十位的原創性哲學家。

另一方向則是美學自隋唐起到清末亡國與《人間詞話》出現為止的一千四百年「美學第二時期理論發展」了。

《起信論》有效地整合了〔如來藏、中觀（空）、瑜珈（有）〕三大派，而使中國佛教哲學由〔般若智、涅槃寂靜〕之究存有學問題轉向「心性論」→意識哲學、心靈哲學為基礎的存有學討論，而這個方向正是〔天台、華嚴、禪〕這三大派中國自創的佛教哲學派別之共同立場。

²⁴ 見印順著《大起信論講記》，台北，正聞，1987。P.p1~21有詳細的分析。

²⁵ 亦即自隋代到南宋之間的真正中國原創性佛教哲學的出現。

這就與〔竺道生、(慧遠、鳩摩羅什)、僧肇〕的立場全然不同，在《起信論》的同一個時代裡，尚存在著另一位慧遠(A.D.五二三~五九二)以及三論宗的終極成就者：〔吉藏〕的過渡性狀態。然而一旦到了智者大師之後，佛學進入唐代，中國佛教哲學就全然地轉向了〔意識哲學、心靈哲學〕的立場，甚至是外來的法相唯識宗《成唯識論》的成就亦然。

《起信論》全文約一萬字左右，在此我們乃就其文本作一當代創造轉化的敘述→〔法〕的定位是指一切人類的意識與心靈構造(眾生心)；由此意識構造發掘一個〔不生、不滅、絕對清淨〕之共同存在的內在質性。意識構造能顯現世界一切現象的雜多，如此也就顯現了存有界的本質，可能性與作用。

從〔體、相、用〕三個立場的最廣大基礎而反思即可知，是在基於一切意識構造是基於究竟存有(真如)而沒有任何存有立場上的缺乏；二者是基本粒子(如來藏)是有無限性的組合可能性存在的；三者是，一切現象界與本體界的因果與規律都以究竟存有為共同基礎，而達到最高境界存有者的基礎亦源於此。

〔意識構造〕(心)有兩個主要層次：(心真如)意識的純粹存在區域；意識面對一切現象事物的生滅變化的意向性區域(心生滅)。由這二者的任何一個向度都可以擁有整個意識構造的內涵。

前者可以指向事物的共同本質，〔意識構造(心)與心靈(性)構造〕是基於一個本然不變永恆的基礎，只因為意識與心靈中的情緒與偏執意向而產生差別極大的分別樣式。只要能脫離情緒與偏執意向，能解構〔語言、文字、意識型態〕就能返回世界的究竟存有狀態。

究竟存有(真如)的所在既可以使一切意識構造都可以呈現其純粹基礎(如實空)；而又可使存有者：人的意識之各別構造有其獨立的存有基礎(如實不空)。

「空」→存在者的純粹共同基礎，是一切現象界一般意識構造所不能對應關連的。因為這個內涵是不存在任何非純粹性的意向。究竟存有(真如)是超越二元對立；〔(有/無)、(非有/非無)、(一/異)、(非一/非異)〕之結構的意識區域。

在基本粒子性基礎中的意識構造中乃是可以有各種雜多現象呈現的一般感官知覺與一般意識區，一般意識區既可以是〔覺／不覺〕→理性與非理性的狀態反應內涵。

〔覺〕→純粹理性狀態，是可以解除意識型態與情結的力量，理性的力量若能返回一切意識的共同純淨狀態則可稱為〔本覺〕→理性的自在純化力量，而與此相關的狀態乃與〔始覺與不覺〕→理性自在純化的實踐啟動，與理性運用的缺乏；一般世人乃屬後者，而少數能自律規範自身的存有者乃屬前者。

意識構造（心）是沒有開端性的，不存在數學上的線段起點之狀態的，可稱其唯一起點的是〔非意向性〕（無念）。是以一般人的意識構造是〔無好無明〕→一個沒有時間性可言的超理性狀態。只要能返回〔無念〕→那個沒有意向性的起點則立刻可以照明意識構造中所反應的〔生、住、異、滅〕之現象雜多。而這都是〔平等〕的反應現象界狀態而已。

由純粹理性的徹底實踐而解構意識中的一切情結、意識型態，並可終止意向性，使意向內涵懸置的能力乃可稱為〔智淨〕；非理性的意識包括了世界現象的雜多或純淨與雜多的綜合思考狀態，是以〔非理性〕的意識狀態，亦內在於究竟存有的純粹意識區域中。使用純粹理性乃能產生世界一切知識，策略上的偉大發明（不思議業相）。

一切意識構造的反應皆與〔心、意、意識〕→〔一般意識構造、意識流、神經感知系統〕相關，而〔意識流〕（意）乃可分為〔業、轉、現、智、相續〕五個層次來分敘：絕對非理性的質地；依非理性而產生的意向性；依非理性而產生的各種意識內部的凝眾形象；非理性內部的可自律性與紛亂屬性；意識流動特質中的「綿延」現象。

而感官知覺的一般意識狀態乃是造成各種心理情結以及各種憂慮、執著的來源。人類意識構造中存在著一種力量：基於純粹存有意識的本在影響力，會排斥非理性所支配的一般意識區域，於是世人乃可以藉此力量而獲得啓蒙、理性化，走向全面地自律，成為純粹理性的實踐者，這時，人本身的意識構造成分（DNA）與外在所處環境、資訊知識的刺激、親朋友人的接觸，與教育的訓練過程就成為一個重要的啓動理性化程度高低的關鍵。

如是，純粹理性的內在基礎也就是基本粒子的純粹屬性而非交互屬性，這是一個可以照明一切由交互屬性構成的現象意識狀態之基本內涵。純粹理性與純粹存有意識區並不能反映現象界任何暫時性的全面構造，而是可以返回究竟存有的內在。

而《起信論》所名為「大乘」之「起信」的理論基礎而就在上述理論的可實踐性，在人類意識中自律與善行實踐的可能性而非絕對性之中；關於絕對性的完成則是人類境界、人類靈魂淨化的最高度目標。（以上為創造轉化之敘述，以下則再作相關論述）。

《起信論》在當代中國佛學界幾乎已論定其為偽造，並且是「創造性的偽造」，甚至是「最偉大的創造性偽造」，這部書對〔空、有〕二字以「心」學→心靈意識指學作以突破性的整合，並且深深影響中國式的佛教三大宗派〔天台、華嚴、禪〕。

傳說中的第一個《起信論》譯本是真諦（A.D.四九九至五六九）於南朝梁代所譯，約是在A.D.五三〇以前而A.D.五三〇之後出現的作品，現有最早的解釋性作品出現在陳朝。是故，其屬南朝梁代時期在中國出現已無誤。由於此書不見梵、藏三譯本而令人起疑，且其論述風格十分具備中國哲學之獨特性格。

中日學者如望月信亨、松本文三郎、村上專精、梁啟超、歐陽竟無、呂澂皆認為其為中國人自造之作品，反對者為：常盤大定、羽溪了諦、章太炎、太虛、唐大圓。視其為偽作的原因乃認為此書是依《楞伽經》（十卷本）而轉化創作。因為二書的中心命題皆屬「如來藏緣起」。並以為如來藏與阿賴耶識可以是分離為二的。但兩者亦在某些狀況下可二者為一；如此，如來藏既可有生死結構的現象界存有，又是涅槃的通道依據。

「如來藏」是一切存有物之共同基礎→也就是「基本粒子屬性」；由此屬性乃建構〔阿賴耶識緣起與如來藏緣起〕二重緣起觀於書中。如此，《起信論》是使用了唯識學派，但不同於〔攝論派、地論派、法相唯識宗〕，也不同於〔真諦攝大乘學〕。

在唯識宗的「真如」是不受熏習的，而《起信論》則是真如可受熏習，可變化於清濁之間；其〔心、意、識〕三主要的心靈哲學主題內涵也略有不同於唯識學；即有〔意〕五項意識：〔業、轉、現、智、相續〕五種意識上。

《起信論》若有偽造的必要，則必基於調合〔地論派與攝論派〕二者之矛盾；在地論師南道派為阿賴耶與如來藏同體，且是絕對純淨，但在〔攝論派〕中則阿賴耶第八識是染污識，而尚有第九識〔阿摩羅識〕，是以如來藏與阿賴耶二者不同。

《起信論》則認為〔如來藏與阿賴耶〕非異非同，於是才有一心開二門之論。也就融合了〔空宗：《中論》、《十二門論》〕；有宗：《瑜珈師地論》、《攝大乘論》四部主要經典的爭論。《起信論》以〔地論派〕之「開真合應論」而建構〔體、相、用〕三大，其〔三身論〕則由〔攝論派〕而來。

《起信論》對於天台宗的「真如緣起論」，有直接的影響，於其〔如來藏緣起論〕，進而天台提出「一念三千」理論、而智者之師：慧思（A.D.五一五至五七七）《大乘止觀法門》則始終闡述《起信論》思想，以〔心生萬物〕、〔一切諸法依心所有〕而呈現其思想，在天台以〔智者、湛然、知禮（九六〇至一〇八二）〕亦都受到《起信論》的影響。

華嚴宗哲學體系的創造者；法藏（A.D.六四三至七一二）即曾著《大乘起信論義記》（三卷），《大乘起信論義記別記》（一卷），並由其「法界緣起觀」作細部的法界觀門分疏說明。在此基礎中則再建構「十玄緣起」，此由二祖智儼（A.D.六〇二至六六八）之理論。

而在五祖宗密處，其〈原人論〉、〈禪源諸詮集部序〉亦皆受到《起信論》的影響。另一方面，禪宗初祖到四祖道信之間乃皆以《楞伽經》譯成悟心，到五祖弘忍（A.D.六〇一至六七四）才改用《金剛經》，而慧能的「真如緣起觀」，亦可溯至《楞伽經》，《起信論》既可能源於《楞伽經》，並同確實理論上與之相契，那麼禪宗與《起信論》的源頭關係也就可確認，而在五祖弘忍的〈最上乘論〉與六祖慧能的〔本心、本識〕亦皆源自於《起信論》，是以整個禪宗修行上的方法與《起信論》〔一行三昧〕或神秀北宗的〔離念門〕皆本於此書。

如此，《起信論》幾乎可以說中國佛教哲學的樞紐，這是一部完全符合〔玄學典範〕，又〔能吸收空宗、有宗〕長處的作品，在中國人深層意識中很自然地對這樣「兼融並蓄」的經典，有高度認同。歷代對此書的注釋超過三十種以上，即可看出其重要性。

第三節 反省兩晉南北朝影響中國佛學建構的主要經典與原創的中國佛教哲學源頭

(一) 經典反省與〔道生哲學的轉化〕及「中國佛學中心議題的發展」

兩晉南北朝影響中國佛教界建立：中國原創佛教哲學的經典是什麼？這是一個中國哲學史上的關鍵問題，用今日的語言來說也就是：作為西方哲學的印度佛學經驗在千種以上的四百三十多年譯經史（A.D.一四七至五八〇）中，是哪些經典、經論對中國哲學界產生了觀念上的新血注入作用，以及引起全新的哲學命題思考呢？這是必需在這個階段的哲學史中作全面地反省性敘述的。

這些經典分別可列舉為：〔《維摩詰經》、《大般涅槃經》、《法華經》（羅什四〇六年的譯本，而非二〇六年法護之譯本）、《華嚴經》（六十卷本）、《大乘起信論》、《中觀論》、《楞伽經》、《金剛經》、《小品般若經》〕共九種。

此九種，關鍵性地建立了真正的中國式佛學：〔天台宗、禪宗、華嚴宗〕三大派，而唯識宗則始終保持在延伸印度唯識法相的討論，三論宗亦承中觀學派而未有真正地中國式的哲學建構，換言之，真諦或玄奘、窺基、圓測四者的唯識學解釋於《攝大乘論》都只可看作是對西方哲學的一種再討論，而沒有真正的哲學體系新建構。即使是真諦與玄奘各自有極高創意的《攝大乘論》解讀，並且玄奘有《成唯識論》新組合地式中文表述，但都仍在《瑜珈師地論》及無著、世親、護法等各代印度有宗大師的體系中作出反省而已。不過，更嚴格的立場則有禪宗是純粹中國的原創佛教哲學。

同樣的如：〔《安般守意經》、《坐禪三昧經》、《成實論》、《俱舍論》、《十地經論》、《勝鬘經》、《楞嚴經》、《無量壽經》〕都曾經在這段時期中扮演重要的角色，但並未對中國式佛學的原創思想產生決定性的影響。而同屬三論宗所重視的〔《十二門論》、《百論》、《大智度論》〕雖亦屬三論宗原創的源頭，但基本上，《中觀論》與《小品般若經》誠為其中的主幹與關鍵體系概念轉化的來源。

如此，我們在這裡，除了於A.D.四〇一至五八〇之間獲得第一代的三個中國的原創性佛教哲學家：道生、僧肇、慧遠外，我們尚需對上述八部經典的重要性作一歷史性的省思。

在《維摩詰經》上共影響主要在士家大族與知識階層中。此譯本於三國吳支謙已譯出《維摩詰經》(二卷)；這部受到上層結構、貴族、王室重視的經典一直持續其影響力到達唐宋以後。

而其能受到歡迎，關鍵因素，當然是其屬性符合〔玄學典範〕理論架構並有可連接處，並且又可證明：〔在家修行可不遜於出家修行〕；同時此經，又可表現出如同〔易、老、莊〕的超越型智慧基調。維摩詰居士，其個人有大批財富、大型莊園、妻兒成群，又有卓越的神通能力，佛教哲學造詣高遠；文殊菩薩，以智慧聞名者都要對他禮遇有嘉，進而其知識亦使出家僧人感到相比於其為在家居士，並行人欲者，都無法忘其向背。這樣的背景及哲學條件，當然會先受到兩晉士家大族與朝廷顯貴的歡迎。也可為佛學可被接收的重要線索。

而《維摩經》存在於〔佛國〕的純淨精神世界，而這個淨土空間是在現實生活世界的人間中而不是在遙遠的天際。這一項理論，當然又十分符應中國清談人士的口味；因「心」的純淨化而實踐人間淨土佛國的存在必然性。這不就與《莊子》之〈人間世〉或〈應帝王〉、〈德充符〉、〈齊物論〉、〈大宗師〉的理論以及《老子》的「聖人無常心」之「心」論可以完全溝通了嗎。僧肇對此經注曰：「萬事物形，皆由心成，心有高下，故丘陵是也。」換言之，《維摩經》已經先行打開了一條中印哲學、〔玄佛〕會通的第一渠道。這是完全可以直接轉化為中國式佛學的經典。

(二)《涅槃經》《般若經》《中論》與竺道生哲學的轉化敘述

《涅槃經》系統，先有《小乘涅槃記》(一卷)本，再有《佛般泥洹經》二卷本，晉代自法顯又譯《大般涅槃記》(三卷本)(已佚失)求那跋陀羅譯《般泥洹經》(二卷)；竺法護譯《方等泥洹經》。而最重要的當是曇無讖的《大般涅槃經》四十卷，之北譯本。此外尚有覺賢的《大般泥洹經》(六卷)。

而以其後的二種四十卷本（A.D.四一四至四二一年譯成），及六卷本受到較大的重視。而在此二種譯本出現之後，南朝宋，（慧觀、謝靈運）則將此刪為三十六卷本；而稱為《南本涅槃》。而這二個譯本出現之前，東晉竺道生（A.D.三七二至四三四）先獨自創造了全新理論，而被稱為第一個中國的原創性佛教哲學家，並以「佛性論」論著，在其時代被稱為「涅槃聖」。

《涅槃經》在南北朝被推稱為「真宗、常住教」，並有涅槃學派，東晉末年法顯於四一八年譯六卷本，此為涅槃學的起始點，接著四二一年曇無讖在北方的姑臧城譯出四十卷本。其間有竺道生（三五五至四三四）作《泥洹經義疏》且被稱為涅槃聖的最早疏本，道生又著有《佛性當有義》及《辯佛性義》研究涅槃經。同時代的第二個疏本乃為北方的「道朗」為著。四十卷本傳入南方則由「慧觀」（四二四至四五八）修訂為三十六卷本。

其後在史料可考者即有三十多位僧人曾為此經作註或集解，其中有慧光將《華嚴》、《涅槃》並列為「常住宗」。此經的主要哲學命題為：「一切眾生皆有佛性」；以此，本經乃開創了「中國佛性論」的議題。

我們不妨說《涅槃經》的興盛歷史長達二百年：由四一八到六一八隋代亡正好有兩百年的歷史，後期活動於隋代的本經注譯有：慧遠（淨影寺）、吉藏、灌頂（天台智者之弟子，五六一至六三二）。

到了唐代，《涅槃經》的崇高地位被《法華》、《華嚴》、《金剛》等經所取代。自吉藏起，就持《法華》為佛法最高教理的觀點，是以本經到了隋代之際，實已進入尾聲。此經除強調「人人有佛性」外，尚重視：〔護持佛法、戒律、涅槃及（常／樂／淨／我）〕並有著名的「一闡提亦可成佛」理論。

歷史上將法顯所譯六卷作為本學派（法顯本）起點，而曇無讖本為「北本」，「北本」約在四三〇年傳到江南，同年《南本》出現，但《涅槃經》尚有「後分」但在唐代才在中原出現，時間約在六六七至六七六年之間。

在此，「北本」有十三品、四十卷，「南本」為二十五品、三十六卷，《法顯本》為十八品，六卷。「北本」強調「涅槃、常樂淨我」，「南本」經謝靈運等人修改成為更加流通，且文字通順的譯本。這部約成立印度

三世紀中晚期到四世紀末，(亦即約四〇〇至五〇〇年之間)，但「前分、後分」則可能在四百年初才在中印度到北印度間流傳。值得一提的是歷史上(四二四年)另有「智猛」譯《二十卷泥洹經》但已佚失。曇無讖、法顯、智猛皆於中印度取得《涅槃經》的「前分」，而「後分」則在北天竺的「于闐」由曇無讖取得。這表示《涅槃經》可能成立於中印度而流向北印度。這部以「本性清淨」為主軸的經典，事實尚反應著許多印度佛教當時代的處境、狀況及社會問題，為解決這些時代問題，因而在「戒、定、慧、律則與修持原則」上面提出了許多論點。

但中國佛學界並沒有完全走了《涅槃經》的全方位路線，而是選擇了「佛性」與「成佛」理論來作主要的思辨。同時也思辨「無常、苦、無我、涅槃、如來、常樂、淨我」等哲學問題。

「涅槃」原意譯應為「不識／不吹／不去／不縫／煩惱／滅盡／毒火滅盡／寂滅／離開煩惱／離開密林／離臭穢／離繫縛／愛欲滅盡／執取滅盡／老死滅盡」等十五意涵。於是涅槃是快樂的，是無疾的，是最清淨的。即使存有者進入涅槃仍是存在的。是一種絕對歡愉的存在。

若說大乘經書分為「初(西元〇至二五〇年)、中(二五〇至五〇〇年)、晚(五〇〇年以後)」三期，則初期最重要的乃是《般若》、《法華》，而中期最重要有《大集經》六十卷、《華嚴經》六十卷、《大寶積經》一百二十卷，以上皆由初期大乘經典匯編，同為中期的重要經典尚有：《大法鼓經》、《如來藏經》、《金光明經》、《勝鬘經》、《解深密經》、《楞伽經》、《大乘密嚴經》與本經《涅槃經》共十一種經書。

合初、早二期共有十三種重要經典。《涅槃經》在中國僅次於《般若經》而獲得廣大的重視。本經對佛陀的「恒存、祥樂、絕對自在、清淨」的「如來我」之「無邊際、無疑惑、無虛妄、無造作、無(喜、怒、哀、樂)的支配束縛、不生、不滅、無生死輪迴、無煩惱、無罪惡」等十餘種特質，同時並述及「十力、四無所畏、三十二相、八十種美好」的內涵，一個可斷除無量煩惱、成就無上正覺的成佛理論，會獲得中土人士的廣泛愛好是有其原由的。

道生創造了兩個最關鍵的命題：〔一闡提皆可成佛〕→徹底不信成佛可能性的人之存有，亦可達到最高存有的成就。另一個關鍵命題則是：〔頓悟成佛〕，這乃引起了禪學革命的先聲，早於慧能數百年。

而這兩個命題的創造也〔引起了中國大乘佛學的建立起點〕，其論述的時間一直持續到唐代中期禪學南北宗，進而到宗密、神會二禪學大師的時代，都尚在持續這個〔佛性論〕的討論。道生並著有《大般涅槃經集解》傳世。進而，在中國東晉及南北朝的二百年左右的時間中出現了「涅槃宗」。

道生尚存之著作又有《維摩經義疏》及《妙法蓮華經疏》。如此，其何以成爲對一位中國式佛學的創造轉化建構者，是乃由於與其所選擇的〔維摩、法華、涅槃〕三經這些全然可以結合於〔玄學典範〕的主要經典之三者有關聯。

道生所運用的哲學工具，實即當代英美的語言分析技術，透過語言分析的技術，使得「佛性」的詞意，徹底的中國哲學問題意識化，且被全面地與「玄學典範」展開新的中國哲學語言以相互對話。

道生並且以〔三因佛性、三身佛性〕作語意分析爲一哲學架構使整個〔佛性〕的存有學內涵得以展開於「般若實相觀」→智慧純粹照察於時空系統的觀看法。道生關注到〔法、理〕與成佛的存有彰顯與存有者自我實踐的問題而提出「悟理成佛」在於存有者提升其存有內在質性的關鍵地位。

如是，道生的〔法、理〕論可以看作是對於〔時空系統與時空原理〕的客觀性理解與主觀內在的意識質性之相互對應，進而使之成佛的可能性得以證成。而這個理論正如同《莊子·大宗師》的「真人真知論」以及在〈逍遙遊〉的「至人大知」論，是同一個哲學基礎。而其「般若實相論」也就如同〈應帝王〉的「渾沌之知」的世界真相把握了。

因此，竺道生的創造轉化印度空宗佛學，的確是依「玄學典範」知識系統而建構的。而道生能運用語言分析的技術則是一個極重要使其可突破印度佛學成就，而成爲一個中國式之佛教哲學建造者的原因；在這裡是《莊子》在戰國時代所構造的成就，大約八百年後（中間有《淮南子》、《阮籍集》²⁶、《嵇康集》²⁷、《郭象注莊》）及支道林出現的第五個重要的創造轉化結合式的發展。

²⁶ 見林家驥著《新譯阮籍文集》台北，三民，1996。

²⁷ 見崔富章註譯《新譯嵇中散集》台北，三民，1996。

對於道生而言，由《大品般若經》走向「涅槃學」（六卷本）這個關鍵的哲學轉析是十分重要的，而其中《維摩經》自然扮演了一個與〔玄學典範〕可完全溝通的橋樑。在六卷本譯出之際，「涅槃經」中尚無「頓悟成佛」之觀念，到了A.D.四三〇年（四十卷）本傳遞廣泛後，才發現，道生是有先見式發現的，並且與印度佛法相容，這時距離吉藏、天台智者二位大師的出現，已僅距百餘年多而已。可以說，道生的出現，已預告了中國佛教將可以成就自身的哲學派別。

由於「般若經」的存有論是在「徹底的空」之內涵上作辯證思維，但《涅槃經》則轉向一切時空系統與一切存有者質性的分析，也就是一個由〔「有」到「空」〕的重要管道。而《般若經》是將一切事物分析到其「基本粒子性」，甚至是「夸克」那般地無自身的「類屬性」（自性），而眾人卻會執著於現象可見的事物表象屬性；若僅述此內涵之際，是必需有《涅槃經》的理論協助方能由存有者、時空系統，向〔基本粒子性、夸克〕及更根本的起點處之〔空〕過渡。

道生由《般若經》向《涅槃經》的過渡是一個十分重要的理論藉用。這個成就在《中觀論》、《百論》、《十二門論》、《大智度論》中是不存在的，當然在各個相關的「般若學」系統中不存在這項成果。也就是，空宗或說中觀學派，般若經系統太關注於「終極存有論」，而缺乏了「普通存有域的分析」（佛性常存）。而道生同時也如同胡賽爾一般地「返回生活世界」的運用《維摩經》以取得〔智慧在生活世界的照明一切存有物之能力〕（般若實相）；另一方面也運用《法華經》「真實法輪」之世界時空系統的實在屬性來作為介於《般若經》與《涅槃經》的過渡。

終於建構出道生的〔法身無色、佛無淨土、善不受報〕的一種即內在即超越，既內在又超越的存有者與時空系統屬性的理解，亦即：一種關於任何〔現象、價值、區域〕都不能局限的至高境界成就者的內在質性說明。

進而道生可以提出〔實物無相、涅槃生死不二、佛性不二、佛性非神明〕一種最超越性、也最本質性二者合一的內涵，使一切現象與本質合一，存有者的至高終極成就也就不存在任何形式，在此中的存有狀態是生即死，死即生，並且是超越一切有形存有者（神明）的。

在三因架構中〔佛性當有（正因）、悟理成佛（了因）、應有緣論（緣因）〕是而展開了，一切存有者必在時空系統基本屬性之中（佛性當有），而人可以在理解世界構造中返回時空系統的質性（悟理成佛），並且觀看出一切存有者的構成原理（應有緣論）〕如此，竺道生乃有效地對〔世界與存有〕問題提出一理論物理學與本體論合一的思想。

整個竺道生的哲學基礎就實而論，乃「般若學」的「般若實相觀」以道生所論乃為：〔觀一切法、不合不散、無色、無對、無相對相、實相一相，所謂無相〕→一種「非存在的存有基礎狀態」。

而一切的現象皆是基本粒子的機率性組合關係（緣起性空），佛以任何存有物皆不存在其〔類屬性〕（萬法空無自性）。既然如此，一切心靈結構中的情結都缺乏恆久性的基礎；是故任何情緒皆可被分解、瓦解，這是基於其不存在的任何絕對固定質性所致。〔（顛倒以無住為本）、（以不實為體是自無住）、（從無住本立一切法）、（一切法莫不皆然）〕。

一切的（來／去；因／果；生／滅；異／一；內／外）等對立元結構都是可被解構的，而解構的關鍵工具乃是〔實相／寂滅相／空〕一種〔非存有的終極存有基礎〕。一個絕對，沒有分離關係的在基礎點。事實上，在《般若經》上的把握而言，竺道生可說是扣緊原典，而後有創造，只是精純地表述，亦稱不上轉化，是以，可說其乃將《般若經》作為一基礎。並認為這是唯一且絕對的最高真理。

竺道生由「般若實相」等同「涅槃法身」一論述乃是為溝通《般若》與《涅槃》二經的有效論證。同時道生又說：〔（佛者，無定實形）；（方形同致，古今為一）；（無時不有，無處不在）〕又認為：〔（應化無方，為佛之道）；（應道無方，皆是佛之道）〕→此處的「佛」已成為時空基本屬性的本質，是故可無所不在、無所不應、無窮變化，並且是一切形式之根源而當然是無形式的內涵。

如此，凡存有者皆在時空系統屬性之中（眾生皆有佛性，佛性本有），這也就使竺道生完成了其特屬的「涅槃佛性論」也就是分析存有者追回存有終極之可能性的理論思考。

若是〔佛性當有〕則〔人人皆可成佛〕→〔人人皆可為堯、舜、聖人〕或〔人人皆可為至人、真人、神人〕乃得到後設理論上的證成，竺道生尚曰：〔（我即佛性）、（佛性即我）〕，並且在〔無我〕中言說〔我〕

之指稱意涵；如是，其哲學轉化表述可為：「凡存在的人，在去除自我意識所主導的意識型態基礎中，人的存在即等同於一切時空系統屬性的純粹質性，亦或是說時空系統的純粹質性即與人自身的本質質性相通（佛性即我）。」

以此，「無我」在此可進一步地說，無執著於現象界存在意義之自我意識，亦是不被生死結構所支配的現象界存在性之自我意識。以此「自性純淨，空性，緣起性空」對於人的存在而言乃皆可被進一層地證成了。而最徹底、完整的實踐則達到「如來、真我」或與「真如」合一。

亦即是，人內在質性中最純粹至極的內涵，被「法理觀」照察清徹，洞見宇宙本源的根基本質（如來、真如）。以此，要達到這個成就，道生認為「不可斷十二因緣」而由「十二因緣」中去洗鍊，終而達成「無明斷滅」，否則就會變成一種錯誤的「斷見之惑」。這是因為十二因緣是人存在於時空的基礎範疇，把基礎範疇斷滅，當然會成為虛無主義者，但佛教哲學不是虛無主義立場，而是「徹底的時空系統與自我意識之解構顯明世界本質」之立場。

只有由這條路線在「十二因緣」中洗鍊自身的無明，而終使內在性追回「一切時空系統」成立之前的更根本純性之中。亦即「基本粒子性」。而世界的一切存在莫不是由於基本粒子性構成，是故「佛性當然本有」人是「（本有佛性），亦是（本有種性）」由於進而導出「眾生莫不是佛」的重要命題。

眾生只要通過「般若禪定」的自我鍛鍊，佛性即逐步展現，終乃可以「通悟法理之觀照方法與內容」，「悟」在此也就是人將「自我意識的一切情結」在「與時空系統對應」之際顯現出自我蔽障的照明及解除作用，進而亦觀照出時空系統的質性內涵；如此「悟」的長期實踐作用，終而自「開悟」之起點到達全面的「全悟」，以成就「涅槃寂靜」的「真相」之相。

是而，可如道生所說「悟理成佛」，見「常樂我淨」並見第一義空，一切的「空與不空」皆可被照見。也就是「究竟存有到一切普遍存有基礎至一切存有者」的實況皆可被照明；如此「（常／無常）；（苦／樂），（有我／無我），（空／不空）」都可在這種「中道法理觀」中被悟見。

道生吸收了龍樹的「八不中道論」由〔不常、不斷、不一、不異〕之路線直入〔第一義空〕，由〔生死結構〕的生命歷程之因緣、現象屬性而證成〔生死即涅槃〕。在此〔常樂淨我〕的哲學意涵為：一切時空屬性皆基於恒常存在的究竟存有實況（佛性常存），存有者能觀看世界現象變化的根本原理，其本源乃是無生滅可言的（知因緣法之不生不滅）；而在此「真我」，人的純粹至極本性得以呈現（佛性我）；一種純粹淨極的內在屬性就流動在存有者與存有界之中（佛性清淨、佛土清淨）。

這就是以智慧觀照一切時空系統後，解除一切自我意識之情結後的「涅槃四德」。道生的創見主要表現在上述諸重要命題的提出，而提稱了第一個中國佛教哲學的基本架構。而其理論實與《小品般若經》、《維摩經》、《涅槃經》（六卷本）、《中觀論》息息相關，也就是整個概念系統仍是取自於上述四部經著。

值得提出的是，實際上竺道生的「頓悟」論仍非第一個提出者，早在其前數十年的時代裡，道安與支道林（A.D.三一四至三六六）就已對（頓悟、漸悟）闡生過爭議。只是，道生用了更明確的理論架構，引起了西元五世紀中國佛學界的激烈討論。竺道生能展開層層論證，由〔般若實相學及涅槃佛性學〕組成一種可與〔玄學典範〕對話的哲學系統是其創造力的所在。

道生之好友謝靈運（A.D.三三四至四一四）尙作〈辯宗論〉為其理論辯護，南朝宋文帝且親述其頓悟學說，其弟子道猶、法瓊二者亦入京城講述「頓悟」學理；「頓悟成佛」的「涅槃聖」所述理論在南朝形成廣泛的重視，〔漸接地也引起了宗《楞伽經》〕的祖師禪時代流派之成立。

在東晉末年（A.D.三九七年，二十五歲時期到A.D.四一九）二十四年的活動以及其在劉宋武帝、宋文帝（A.D.四二〇至四三四）十五年的活動是其參與佛教活動的主要時期，約在（A.D.四〇九年）三十七歲之際，道生的思想才完全成熟而有上述理論的提出。所以可以說其主要活動時間應定位在（A.D.四〇九至四三四）的二十六年之間。

《涅槃經》的〔常樂我淨〕理論被竺道生中國式地吸收後，並且又在四十卷本譯成後表現了「一切眾生皆有佛性」之理論證成後，乃可以說完成了其時代使命。而《般若經》也在僧肇的《肇論》及道生的「般若實相論」中完成其時代性的任何。

《中觀論》的影響力，則在道生、僧肇身上完全體現，到了吉藏手中可以說完成了其最終的高峰性任務。

(三)《法華經》、《華嚴經》的中國佛學原創建構歷程與脈絡

a. 《法華經》

《法華經》約成立於（五〇至一五〇年），今存《法華》有梵文本三種（尼泊爾、吉爾吉特、中亞三種本），藏譯本一種，漢譯本六種，而存三者。已佚者為：《法華三昧經》（二五六）、《薩芸芬陀利經》（二六五）、《方等法華經》（三三五）。保存者有：《正法華經》（二八六，竺法護譯）、《妙法蓮華經》（四〇六，鳩摩什譯）、《添品法華經》（六〇一，達摩笈多譯）。現多用羅什本，而解釋最權威者為智者的《法華文句》、《法華玄義》。

《法華》最重要的哲學命題是提出：「十如是」→「如是：相／性／體／力／作／因／緣／果／報／本末究竟」，這個命題引動了天台哲學的「一念三千」理論。

《法華經》可說是自四〇六興起風潮，而自二五六年為開端到了五五〇起就一直在中國佔據著主流地位。「十如是」命題的張力是指向「一切外界現象、一切存有者的屬性、一切存有者自身、一切存有者所具有的能量、一切存有者的運動方式、一切存有者的成因、一切存有者與外界相關的網絡、一切存有者之成因的開展極限、一切存有者與外界互動外的成果」。

《法華經》向有經王之稱於中國，這部宣稱「一乘」教理乃是引導一切人們走向成佛之道，此外本經表現出「存有界的統一性理論」之命題，是一種可「統攝三乘入於一乘」的思想，此外，尚提倡〔來世他土與佛相會，十方遍滿佛於我們存在的一個時間點中，永恒相（本體、存有）／現實相（現象）〕的論題。

進而提倡一個超越二元對立的絕對世界，超越生死的絕對淨土，一種永恒絕對的生命，一個無生無死、生死不二、生死一如、永久存在的絕對淨土。這個部分無疑是最吸引人們的哲學與宗教命題。

日後的智者哲學實是緊依上述問題而有其：「法華經觀、天台教學理論」。由於天台宗智者的出現，《法華》的發展達到高峰，同時代的吉藏也將三論哲學傾向《法華》而為中觀學說作了修正，日後的「湛然、知禮」二位天台承繼者尚有其新的哲學發展。

最高圓融佛學理論在中國由於先後被六次地經譯表述過，以晉的竺法護的《正法華經》(十卷)，羅什的《妙法蓮華經》(八卷)；隋代《添品妙法蓮華經》(七卷)(此影響力較小)等為較完整，且常被使用。羅什本是後代一千六百年漢傳佛學中最常使用的。由於這部經才有天台宗，及日本日蓮宗二大佛學的創立。此經分為二十八品，並且把人分為三類：〔罪根深重、鈍根者、利根者〕這可以說是更接近於現代心理學、人格理論的分析性技術。這都在印度出現於大佛學後期，約二、三世紀左右的經典，已試著調合大乘、小乘中各科學說，而試圖建立一個更高度的佛教文學敘述式的哲學成就。

在其〈安樂行品〉中有一段話可以代表其主要立場；〔反觀一切諸法，空無所有、無有常住、亦無起滅〕；〔皆無所有，猶如虛空〕；〔不生不出、不動不退、常住一相〕，無怪乎在僧肇、竺道生這二位第一代的中國原創佛學哲學家皆已運用了《法華經》的思想。如是，我們說其影響力是自西元五世紀到宋代山家山外的天台教學時代之發展乃已是支配了中國佛學界八個世紀左右的時間。

關於其十如是：〔相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟〕發揮則要到達天台智者²⁸處才有所發揮。《法華》又把輪迴理論六道，改造為「十界」，如此也就蘊含了一套全新的世界觀、宇宙觀。那麼天台、日蓮二宗會有此選擇，以《法華經》為宗，並將其理論體系化，也就不足為奇了。

《法華經》另一重要的影響是其〈觀世音菩薩普門品〉使中國人有了「觀音信仰」以及由〔意念、理想〕而一心念誦佛號，並建構三十二相，八十種美德。

此外四種安樂行：〔仍安住菩薩處及親近處；使口業合於佛教教義；使意業合於佛學教義；在眾生中行大慈大悲、平等說法、為

²⁸ 見《摩訶觀止》；今本有李師志夫編著《摩訶觀止之研究》(上、下)台北，法鼓，2001。

眾生之苦作一切解脫]，如此由[心、口、意]三業修入佛境內涵，建基於大乘佛學世界觀，配合禪定（此為天台慧思、智者二大佛所強調的止觀法門）。這可以說與《涅槃經》各有不同的貢獻。而未可說其成就必然在《涅槃經》之上。

b. 《華嚴經》

有劉宋時代的六十卷譯本與唐代(A.D.六九五至六九九)八十卷本；六十卷中分[七處八會、三十四品]；八十卷本分[七處九會，三十九品]華嚴宗的唐代立是在六十卷的基礎上。不過，早在東漢〈兜沙經〉已有今華嚴本之〈如來名號品〉，而吳代支謙已有相當於〈淨行品〉、〈十住品〉之譯本；西晉的竺法護又有相當於〈十住品〉、〈十地品〉、〈十定品〉、〈如來性起品〉、〈十忍品〉、〈離世間品〉；西秦又有相當於〈入法界品〉；羅什重譯〈十住經〉等於《十住品》的全部內涵。

另有四十卷本由唐般若所譯。這顯然不是一時一地所完成的經典，而是長期的集成。六十卷、八十卷皆出於于闐國，其修行次第分爲[地前的]十住、十行、十無盡藏、十回向、十地，終到入地]，而再入[佛界的菩薩諸行]由這套架構乃可使存有者修行圓滿，進入佛境，得到[神通十明]及[智慧十忍]，並普渡眾生由如來性起之法，深入法界。進而明瞭世界的重重無盡的無限觀念，理解世界存有的廣闊，與宇宙能量的無限，理解到世界的一切都在宇宙屬性（佛性）中被普照著。

一切的客觀世界認識（法身）主觀智慧照察（如來智慧）在[三界唯心；(一切即一，一即一切)、(一多相即)]的理論，終使(三世界界、諸佛法界、一切法界、無量法界、清淨法界、妙法界、法界無量、法界遍至、隨順法界)等九個法界觀都可以被朗現照明而圓融無礙。

這部經典十分可與《易經》、《莊子》的性格會通，符合「玄學典範」如此，其被接受於中國佛學界的原由也不足爲奇了。

c. 由兩晉南北朝所形的核心議題：〔佛學心性學〕²⁹

我們可以看到上述所有的經論，到了東晉南北朝時期已不斷地向一個核心議題接近：佛性論。

如此：〔(般若、維摩、涅槃、法華、華嚴、楞伽)經；(十地經論、攝大乘論、起信論、中論)〕等作品的討論也就逐步地向此靠近而被中國佛教哲學家所重新創造。心性論的議題其實是在已經發展了兩百多年的〔玄學典範〕支配下而形成的自然傾向，加上《起信論》的出現，中國佛教哲學確定了以「心」為方向的中國式佛教哲學討論，而不是以「識」為主軸。一種以「心」為表述的存有學或以「性」為基礎的存有學論述，終於在〔天台、華嚴、禪〕三大派中國佛教哲學。分別處是禪定止觀法門的運用，以及法門觀門上的傾向分析，或是〔指向人心〕的五家七宗各派語言與實悟的心靈結構開放問題。

也就是，佛教經典的上千種翻譯，提供給中國人一個選擇，終而抉擇出不到十部的主要愛的經論，而走了一條心靈哲學、意識哲學的存有學道路，而不選擇精神科學、神經內科式的〔識〕學。而在《起信論》、《楞伽經》的提供下，〔識〕³⁰學的理論亦已有效地被吸收入中國三大派佛學的架構中。

第四節 《維摩詰經》、《阿彌陀經》、《觀無量壽經》、
《無量壽經》、《阿含經》、《成實論》及論師、
《阿毗曇論》及論師的佛教哲學發展脈絡構造

(一) 《維摩詰經》

《維摩詰經》在中國佛教哲學史上影響至大³¹，自西晉到三論宗、天台宗都以此為最終依歸，雖然沒有出現所謂的維摩宗，但其影響力是不

²⁹ 見方東美著《中國大佛學》，P.p59~160，台北，黎明，1986。其中對此〔心性〕論有詳細的論述。

³⁰ 見陳一標著《賴耶起與三性思想之研究》，台北，文化大學博士論文，1999。P.p39~42中對「識」的哲學內涵有詳細的分疏。

³¹ 此經亦影響隋代三論宗大師吉藏的作品。參見楊惠南著《吉藏》，台北，東大，1989。吉藏並著有《維摩經義疏》（《大正藏》卷三十八）。

下於《法華》、《華嚴》、《般若》等重要佛典的。最早的譯者則是支謙，而後乃有竺法護、竺叔蘭共三個譯本到了公元四百年初期，鳩摩羅什又有了新譯本。目前保留的支講與鳩摩羅什譯本十分相似，但兩者出現的時間約隔了一百五十年，其間共出現了五種版本。在南北朝時期，本經成爲士家大族的知識分子所共同的好讀的典籍；而這部作品亦對華嚴、禪宗產生影響力，尤其是禪宗，本經乃可與《金剛》、《圓覺》、《楞伽》並列。

在義理上，本經乃屬於般若經的相關產品，這部經的盛行，除了其符合於中國的〔玄學典範〕之外，更因爲其符合了中國思想界的口味，於是乃能自魏晉（約A.D.二五〇起到南宋）至少一千年的時期，甚至是長達一千五百年的時間裡，受到華人的愛好。一個過著貴族生活，亦有妻妾，亦好吃喝嫖賭，家財萬貫，卻有同於佛陀的境界成就，有智慧及辯才，亦博學多聞，機智過人，這種大乘佛法已達到最高度世俗化的表現，十足地對準了中國文人的胃口。

遙遠的淨土，遙遠的極樂世界，一下子回復到了人世間，世俗與神聖世界，一下子合一了，在本書中，彼岸即此岸，

真正的重點乃已轉向「真心」→純粹意識。由這個純粹意識的起點，境界高拔的成就者乃必需面對眾生，救贖一切陷於苦難者。本經認爲，世人困頓的根本乃在於〔虛妄分別〕的理解判別誤差作用所致。於是認識現象界由存有本質之彰顯而來是十分重要的。人必需超越一切的對立元，終而達到消滅自我中心意識型態，而達到意識構造的穩定性。

對於一切時空屬性，一切存有物，都必需站在〔無所取、無度、無得、無思、無知、無見、無聞〕之立場，這實在是十足地《莊子》哲學之意味。此外維摩詰與文殊菩薩辯論「法性」、「性空」的問題，亦十分符合華人哲學的思辯立場。本經由現象界的分解、解析而入切，目標則是達到「空」的內涵呈現。這部經也就十分神似爲道家哲學中的一個部分，華人愛好此書，各宗的大論師注釋此書，似乎是受到時代的支配，而未必是論師對此經的特別推崇。

(二)《阿彌陀經》與《無量壽經》《觀無量壽經》的譯出與流傳及阿彌陀佛信仰的興起

阿彌陀佛的信仰興起對於中國文化的重要意義，如同：道教在南北朝末期，隋代初期之〔三清道祖、玉皇上帝〕的興起與確立一般地重要。對於印度大乘佛教的發展而言，其教義表現出，以地球為中心的各個方向（十方）皆存在著「佛」，而每一尊佛都有其自身的〔淨土、佛國、佛刹〕；並在其所在的佛國、淨土、佛刹中渡化、教導眾生。在大乘佛典中，最常見的有：〔阿彌陀佛、彌勒佛、藥師佛〕等淨土。而在佛教經典，被保存者，則以讚美阿彌陀佛之內涵為多，甚至多達三分之一左右（依被保存的經典約八百種加以統計，刪除相重的經典譯本即有三分之一左右）。

在印度，約莫在西元二世紀起，即已興起阿彌陀佛的信仰，包括在龍樹的《十住毗婆沙論》、世親的《無量壽經論》中都已明確地讚美阿彌陀佛，並傳播其「淨土」的思想。在中國，支謙譯於東漢末年的《般舟三昧經》中即已有此信仰。曹魏時期所譯的《無量壽經》（二卷），鳩摩羅什所譯的《阿彌陀佛經》（一卷），南朝宋代所譯的《觀無量壽經》（二卷），乃使淨土信仰達到完備。

我們可以說，五世紀的中國才有完備的淨土信仰之基礎，因為上述的「淨土三大經典」在到南朝宋代才完全譯出。此外，北魏由菩提流支所譯的《無量壽經論》亦是淨土宗所依據的重要經論。那麼，中國對於阿彌陀佛的信仰自也就起自五世紀或六世紀之間了。

在三部經典中，《無量壽經》最為晚出，並且有局部的經文取自《阿彌陀經》；這三部典籍中皆不存在存有學理論或意識哲學的內容；亦不存在著複雜的哲學概念系統，取而代之的是，一種神話般的敘事編制。例如，一位印度的國王，發下強願要在其成佛後，使其所轄之地不存在任何地獄、餓鬼、畜生，並且讓一切眾生皆可轉世到其國土之中，同時永遠不愁衣食住行，可以過著沒有任何憂愁的日子。這當然十分吸引受著苦難的眾生。

這種把天堂敘述得完美無比的經文，在《無量壽經》中表述出阿彌陀佛的極樂淨土乃由〔金、銀、琉璃、珊瑚、琥珀〕等七種寶物鋪於其地；此淨土無晝夜，亦無季節，也沒有山海河川，永遠氣候宜人，四處

是七寶樹林，美妙的音樂，此處再也沒有人間的煩惱，這就使得人們嚮往著極樂世界而一心在世間只希望修成佛果，尋求一個幸福的天堂，作為永恆的歸宿。在極權的時代裡，這種強調平等、自由、圓滿幸福的信仰經典受到廣大群眾的愛好。有關此三經而創立的淨土宗能確長期地保持興盛，一直到二十一世紀乃有其內在原由。有關淨土宗的創立，最早的先驅乃是東晉的慧遠（三三四至四一六）於廬山建立「白蓮社」，並造阿彌陀佛像，且與眾人於像前立誓；此可為淨土宗創立的第一階段。

其次曇鸞（四七六至五四二），於北魏時期，山西汾陽（汾州）宣傳彌陀淨土則為北朝的淨土宗之初創。淨土宗之真正成立實要在〈道綽、善導〉二位大師手上才真正完成。淨土宗的成就不在哲學而在信仰，這是可以確定的。

（三）《阿含經》的譯介與傳播

經過南傳大藏經與中國佛經的比對結果，小乘佛典中的《阿含經》³²是最接近釋迦牟尼的原始教義的，有的學者甚至只認為《雜阿含經》才是佛陀所說。無論如何，《阿含經》在印度佛教或整個佛教哲學史上都應該佔據一個十分重要的地位的。如是，我們乃應考察《阿含經》在漢傳佛教史上的發展情況。

「阿含」二字乃梵文音譯，原意有〔法歸、無比法、教傳、傳承的說教、結集說教的典籍〕。釋迦牟尼逝世後，弟子們將口傳的教理分為九類，後又再分出三類共十二類。其內容分別為：〔散文體經文、頌體教義、有音偈體經文、佛說經律的因緣、經中的譬喻類別、佛說弟子的過去因緣經文、顯現神通的經、佛說自身過去的因緣經文、問答與議論諸法的意涵類別、給弟子預言未來修行成就類別、佛陀獨自敘述類別、佛陀所說的弘大論述教義〕。

一般以為《長阿含》、《中阿含》、《雜阿含》、《增一阿含》四部經典是由西元前三到四世紀之間開始口傳，而到了西元前一世紀才逐漸寫成文字；這些阿含經實經過部派佛教的流傳而產生的，各個部派原各有自己的《阿含經》，但並沒有完全被保存下來。漢譯阿含經乃是「北傳佛

³² 亦即大?經典實質上已與原始佛教內涵有所差距。

教」各部派的綜合成就，而非單屬一派，南傳佛教上座部的五部阿含經則被全盤保存了。其中比漢譯本多出了《小部》（或相當於北傳佛教的《雜藏》類）；這部分漢譯本有相近的內容為：〔《六度集經》、《法句經》、《生經》、《義足經》〕。

整個阿含經典包括了許多小型典籍，可以說代表了原始佛教與部派佛教時期的佛法流傳情況。漢譯關於阿含的內涵最早乃在《四十二章經》中有輯錄式地翻譯，其次是三國的支謙所譯的許多阿含內部的「單品經典」。西晉的竺法護、法立亦譯出部分。東晉的〔竺曇無蘭〕也譯出十多種單品經典。正式完整譯出四阿含的時代則是在東晉、南北朝時期³³。

《長阿含》（十二卷）有三十部經，在後秦（四一二至四一三年）時期譯於長安；《中阿含》（六十卷）於東晉（三九七至三九八年）譯於建康，《中阿含》中共有二百二十二部經。《增一阿含》（五十一卷）於東晉（三九七年）譯於建康；《雜阿含》（五十卷）有一千三百六十二部小經典，乃於南朝宋代，譯於建康。

在阿含諸典中，原始的〔八正道、十二因緣、四聖諦、三法印、五蘊、四念處〕³⁴皆已提出，不過，這個時代，中國佛教已流行〔般若學—中觀系—龍樹〕以及《涅槃經》。至於什麼是原始佛教教義，對於信仰者而言，已不十分重要。另一個要點是，阿含諸經並不符合魏晉時期的玄學典範，更不符合南朝好清談的內涵，當然也沒有《維摩經》、《涅槃經》³⁵、《法華經》的文筆優雅。只是，阿含諸典的傳入仍然具有重大意義，對於原始佛教哲學的保存價值依然是關鍵的。

（四）《成實論》、《毗曇論》及其論師

a. 《成實論》系³⁶

《成實論》在南北朝時期，其重要性與〔涅槃、般若、三論〕並列，此論亦在五世紀初期由鳩摩羅什譯出，十六卷本。此論的作者乃中印度

³³ 見註12出處，鎌田茂雄有詳細的敘述。

³⁴ 見水野新元等著，許洋主譯《印度的佛教》台北，法爾，1988，其中對原始佛教的內涵乃有所詳論。

³⁵ 《涅槃經》的形成時間見註16。

³⁶ 見鎌田茂雄著，關世謙譯，《中國佛教通史》P.381~397（卷四），台北，師子吼，1991。

的〔竺訶梨跋摩〕。這是一部以〔苦、集、滅、道〕四聖諦為討論中心；例如將「苦」的各種形成原由加以探討，或研究各種消滅「苦」的方法。此外。並分析人體、人知覺中的各種感受，以心理學及生理學的分析角度論證只要有人體存在，就有同樣的「苦」或說就被相同的知覺構造所支配。而意識構造所產生的限定，進而由限定感而形成的「苦」或「煩惱」也是人類所共同的。「樂」則是因「苦」而相對地在，若沒有各種知覺與意識上的「苦」，也就不會出現各種「樂」。

如是，凡是存在的事物，由於其必有構造、屬性，也就必然有限定性；如此，凡存在之事物即是「苦」的來源。在《成實論》而言，一切的「苦」對於人的內在意識而言，歸結地都應化為〔業力、煩惱〕。一切事物皆先造成意識上的困頓及煩惱。從而即產生「業力」。「業力」乃是一切存有者，一切事件的根本產生「動力」與「原由」，也是生死輪迴的根本所在。《成實論》亦把「業作為一切時空、大地、日、月的形成根源。這樣一來，此處的「業」就近乎於〔基本粒子、夸克〕的屬性了；要獲得解脫即是要去除這種屬性。

在許多概念分析的手法上《成實論》與《毗曇論》是極相似的，只是《成實論》有更接近於〔般若學〕的「空」之論述。《成實論》主張〔人、我〕皆空，並且〔以空心滅法心〕，由意識的純粹性去消除時空屬性在意識上的自我執著感受；最終並且能達到中止一切的知覺與意識指向性作用，而成為一種純粹自為的存在狀態。

《成實論》設立〔假名、空、法〕之「三心」，並要求滅此三心，將〔符號、時空屬性、存在感〕徹底在意識構造中加以消除，那麼，一切的「苦」就可以斷除了。《成實論》中亦存在著各種禪法的修行方案，如「四無量定」，並且也具備了大乘佛教的「入世」精神；如是，《成實論》會與般若學一同在西元五世紀初受到重視，是有其原由的。

可以算上《成實》論師的僧人，首位應是鳩摩羅什的弟子：僧叡；其他弟子如：僧導、僧嵩二人分居〔壽春、彭城〕兩地而使得此二都市成為早期的兩大成實研究重鎮。此後的成實論師即分為〔彭城系、壽春系〕兩大系統。在南北朝時期各個論師經常「身兼數經論」而講，例如〔成實、毗曇、維摩、般若、法華、涅槃〕都可能有各種組合的形式出現。

南北朝的一切《成實論》注疏作品已全部佚失，我們現在只知道，《成實論》的理論，在南朝末期已與〔涅槃、法華、三論〕的理論相互融合，由於《成實論》的分析手法太細緻、近乎當代的心理學架構，這使得華人最終選擇了〔涅槃、法華、維摩〕等經。

《成實論》為「訶梨跋摩」所著，此一部以「四聖諦」的內涵為解釋一切佛法的論著。此論今僅存漢譯本，羅什譯本，於四一一年由羅什口譯，其弟子僧叡為最早的解說者。「僧叡」可說是「成實宗」的起點，「成實宗」的發展時間也就大約是在四一一到六一八之間的兩百年。本論作者為中印度婆羅門族人，後被尊為國師，此論的完成於公元四世紀左右，即佛滅九百年後。

本論對宇宙一切現象作五位八十四法的分類：〔色法（十四）、心王（一）、心所法（四十九）、非色非心法（十七）、無為法（三）〕等俗諦的分類，細分為〔五根、五境、四大、四十五心所、睡、眼、厭、欲、十三不相應法、老、死、凡夫法、無作、心王、無為法三種〕等。

「成實宗」的承傳可以說是：僧叡、僧導、僧鐘、僧威、僧音等皆精於《成實論》。南朝宋代道亮、曇度、慧記、道登、道遠、道慧、道猛以及玄暢、僧柔、慧次，法遷、慧隆、智誕、法度等為成實大師。

梁代時有慧球、道淵、智順、寶亮、法申、智欣、法窮、僧旻、法雲、禪崗、法聞、僧達、僧成、玄趣、僧稽、僧綽、慧朗、慧略、法生、慧武、慧韶、僧密、道登、道超、法珍、寶淵等；並在僧旻的研究講述中達到了風潮的最高度。

陳代的法朗、慧勇、寶瓊、慧師、慧嵩、道憑、靈詢、靈裕、智脫、慧乘、慧隆、道傑、神素、玄續等共可查者即已有七十餘人，其中有相關注疏論著者，可考亦有十餘種。

《成實論》的著作主要是與《婆沙論》相對立，這是一部代表大眾部，北傳佛教徒的重要論著。到了南朝陳代開始略為式微，至隋代吉藏、智者二大師將《成實論》判為小乘教，唐代就不再有「成實宗」的承傳了。

「成實宗」的兩百年發展到了隋代佛教哲學史上，因智者、吉藏的出現而式微，代之而起成為《起信》、《三論》、《法華》、《維摩》、《攝大乘論》等經論，這可以說是中國佛教哲學上一種吸收與發展的過

程，《成實論》的地位與角色，如同《涅槃經》、《小品般若經》、《楞伽經》、《攝大乘經》、《十地經》、《十地經論》，這七部經論在中國南北朝到隋代之間的兩百年佛教哲學史上都扮演了一個過渡時期的地位。

到了唐代則轉為《華嚴經》、《金剛經》、《法華經》、《解深密經》、《起信論》、《金光明經》、《圓覺經》、《維摩經》的重視。不過，這其中最長期地獲得重視的則當屬《維摩經》。

b. 《毗曇論系》³⁷

「毗曇」乃簡稱，梵文的全部漢音譯為「阿毗曇」(Abhidharma)唐代則改譯為「阿毗達摩」。其意譯則應為：〔無比法、大法、對法〕乃指涉著佛教學派中的「論」類。是故，此譯名本應包括大小乘的論作。但在東晉與南北朝時期乃僅指小乘作品。這些小乘論著實自〔安世高〕的漢譯中即已存在，並且在東漢末年亦頗為風行；其後真正形成風潮的時代，則是在〔長安〕城，西元三七六年，小乘學者因前秦滅了前涼之政治事件後起之一時局。這個流行，基本上一直持續發展到了五八〇年左右共兩百年的時間。

在這兩百年的「毗曇論」發展裡，最重要的譯本與被討論作品有：〔《阿毗曇》、《毗曇沙》、《阿毗曇心》、《四阿含暮鈔》(或稱《三法度論》)、《阿毗曇婆沙》(原一百卷、存六十卷)、《阿毗曇心論經》、《心論經》、《雜阿毗曇心論》、《解脫道論》、《立世阿毗曇》、《俱舍論》、《隨相論》、《舍利佛阿毗曇》、《婆須密集》、《僧伽羅刹集》、《八犍度》(或玄奘改譯為《阿毗達磨發智論》)〕

這裡面，上分為南傳上座部、正量部、賢胄部、一切有部的東方師派(迦濕彌羅)、一切有部的兩方師派(犍陀羅)以及有部晚期向大乘有宗的過渡時期作品《俱舍論》³⁸共可分為六類。毗曇部作品在唐代尚有譯作，不過已非流行的主流，其以哲學派別的角色出現在中國哲學界，仍然是〔三八〇至五八〇〕左右的兩百年時間內。

這個哲學派別所根據的主要論作即上述十多種為主，相關的作品被

³⁷ 同上出處，P.p398~401。

³⁸ 此為世親所著的早期作品。

譯為中文者則尚有數十種。但仍受到注意者則僅有玄奘所譯的：〔《識身》、《界身》、《品類》、《集異門》、《法蘊》、《施設》〕等所謂的六足論。這個哲學類別的作品是唯識學以外，在佛教哲學中最重視哲學概念體系建構的思潮³⁹。

如果說，唯識學近似於現象學⁴⁰（如陳榮灼語）則「毗曇部」則近似於「觀念論」的地位，但理論內涵則不同於觀念論。這是一個好於解析名相、自性、法相並且對於整個原始佛教的基本教義，特別是四聖諦為中心的排比、分析、分類，進而訴述其〔知識論、認識世界的方法，解脫式的心靈分析〕。此派好於討論〔本體／現象〕之間各種關係，這可以說是其近似於觀念論學者的原由；此外，本派好論〔知法相〕⁴¹一問題，此追求一種完全的〔瞭解構造〕、〔一種完美的知性〕以觀看世界，觀看一切現象界、本體界，並且由完美的知性理解過程中返回〔常、樂、淨、我〕的世界，才能真正地解脫，這不正神似於康德、費希特、謝林、叔本華、黑格爾的睿智界、超越界、絕對精神的追求嗎？

不過，毗曇部的中國論師沒有保留任何作品，也就使得中國佛教哲學中，不存在如同觀念論的哲學論述保留⁴²。此派作品特一切現象界事物的形成之原由歸結於〔惑·業〕這當然是一種前科學時期的物理學假說；此外，尚且論述〔三世實有、業報輪迴、理恆不滅、業感緣起〕等哲學體系式的架構說明。

說穿了，這實在仍停留在德希達⁴³所批判的先驗唯心哲學或先驗主體的世界，而未且進入〔法相唯識學〕那種既屬〔現象學、存在主義、解構主義⁴⁴、心靈哲學〕的高度哲學成就。

不過，毘曇派這種概念系統式的結構、架構、體系式訓練對於中國佛教哲學界仍然產生了影響力，在唐代終能出現〔玄奘、窺基、圓測〕⁴⁵等唯識學高手，不能不說是這個哲學流派的兩百年時期已過渡時代貢

³⁹ 見出處同註34，P.p398～400。

⁴⁰ 見陳榮灼著〈唯識學之「真」、「妄」問題〉，《鵝湖學誌》，8，P.p1～28。

⁴¹ 間出處同註34，P.p398～400。

⁴² 見吳汝鈞著《佛學研究方法論》P.p56～58，台北，學生，1983。其中即說明知識論或觀念論式的論述其實是在印度佛學中而不在中國佛學之中。

⁴³ 見德希達著《論文學》，上海，上海譯文，2001，其中即已徹底批判了希臘的傳統。
⁴⁴ 此由德希達所創建，但觀念則起自於海德格、尼采二哲人。

⁴⁵ 圓測為韓國留學僧。

獻。此派的兩百年中著名論師乃有：〔僧伽提婆（三六五至三八四入長安）、道安；慧觀（南朝、宋代）；南林法業、曇斌、僧鏡、慧通、僧慧、慧基、慧集、慧弼〕等慧遠亦成爲「攝論」學者之一，並且對曇遷十分信服。也就是淨影寺之淨影慧遠，乃同時在晚年，六十歲以後，同時是〔地論、攝論〕學者。而其前期在二十到六十之間乃主要是一位地論學者。今所存有慧遠作品有十種：

- 《無量壽經義疏》（一卷）
- 《觀無量壽經義疏》（二卷）
- 《大般涅槃經義疏》（十卷）
- 《維摩義記》（八卷）
- 《溫室經義記》（一卷）
- 《大乘起信論義疏》（四卷）
- 《大乘義章》（二十六卷）
- 《勝毗經義記》（存上卷）
- 《地持論義記》（存卷三下、四上、五下）
- 《十地經論義記》（存前八卷）

其中最具有創見的當屬《大乘義章》。慧遠被佛教史學界公推爲隋代三大佛教高僧，而與玄藏、智者並列。但慧遠實尙不是一位原創性哲學家，也不是玄藏那種集大成者。而只可說是隋代、北朝末期一代宏大佛學論述者。主要以師承〔慧光、法上〕一系的地論學風實以討論〔心、識、真心、根本／識、如來藏〕爲其哲學的起點，再綜合《攝大乘論》的成就，這個發展的重要意義在於完成一種過渡時期的任務。慧遠所要建構的是一套以〔自性清淨〕爲基礎有存有學說，同時以分析〔八識〕的心理內涵爲中介。就實而論，慧遠的「識」體分析，深受《起信論》⁴⁶、《攝大乘論》⁴⁷二論的影響，且其論述的成就不及於此二論的深刻。風靡於「毗曇學」的學者，在兩百年中絕對不下於數千人，在南朝之際，開始以建康爲中心，並及於荊州、會稽。而北朝則繼續集中於長安發展。這個學派的概念架構與命題屬性當然不符合魏晉玄學的〔玄學典範〕，終是要被排除的。此外，其內涵限於先驗主體性的哲學發展，以及原始

⁴⁶ 建龔雋著《大乘起信論與學中國化》，台北，文津，1995。

⁴⁷ 亦即受攝論宗的影響。

佛教的教義體系化，而未能達到〔空宗、有宗、如來藏〕→〔中觀、唯識、如來藏〕的〔既解構又超解構〕的哲學思想。

中國佛教哲學在〔華嚴、天台、唯識、禪〕⁴⁸等原創性完成的〔差異—解構—超解構〕⁴⁹之〔存有學／心靈意識哲學／語言哲學〕⁵⁰。

(五)淨影慧遠的〔佛性、淨土、佛身〕觀

淨影慧遠（五三二至五九二）活動於北朝末期與隋代之間，其生平跨越了〔北魏、東魏、北齊、北周、隋〕等五朝；其所生長的環境裡，佛教達到空前的興盛，洛陽一處即已有一千三百餘所佛寺、全國有三萬餘所佛寺。慧遠於十三歲時追隨僧思出家。十六歲時前往東魏的新都城、新佛學中心〔鄴〕，以進一步研究大小乘佛典。

此段時期乃從慧光研究〔地論學〕；後來曇遵由北方到南方避難而習得真諦的〔《攝大乘論》、《攝大乘論釋》〕。

慧遠則是同時繼承於〔如來藏、瑜伽行〕兩派的佛教〔心、識〕理論。慧遠運用了此兩派學說，討論了〔毗習、輪迴、解脫、還滅〕等哲學、宗教問題。此外，慧遠亦論述了南北朝的熱門佛學問題：〔二諦／真諦、俗諦〕並分述各派佛教哲學學說的主張。然而，上述諸論題在隋唐佛教哲學史中，慧遠的成就都不突出，而只是一種基礎建構者，並非成熟的理論完成者。

慧遠較具特色的學說實應該是其〔佛性、佛身、淨土〕觀；在《大乘義章》〈佛性義〉中乃分為「五門」，慧遠在此五門中對「佛與性」作了精深的分析，慧遠認為佛性即是指「佛的種子」，是一切存有者內在本具有如來藏之真實屬性；此外，慧遠尚認為，佛性即是〔覺性、種子因本、佛因自體、諸法自體、真識心、如來藏〕，並且具有〔(染／淨)、(體／用)、(能知／所知)、(法佛性／報佛性)〕等雙重屬性。

⁴⁸ 〔天台、唯識、禪〕三宗皆具有解構與超解構的哲學內涵，見拙著，《從結構、解構到超解構》台北，新視野，2003，其中第三篇乃有所論述。

⁴⁹ 「超解構」的提出，見同上註出處。

⁵⁰ 此三向度為中國佛教哲學最可與西歐北美哲學對話所在。

這當然是一種標準地要將二元對立加以整合、超越的嘗試，實際上也就是一種存有學說的嘗試。事實上，慧遠的確已成功地運用了《起信論》、《十地經論》、《攝大乘論》成功地建構出一套超越二元對立之存有學敘述，最具體的表現即在於其對「佛性」一問題的表述上面。

在〈三佛義〉一段中，慧遠以〔《金光明經》、《涅槃經》、《楞伽經》、《華嚴經》〕為本而論述不同的佛身類別，並主要以《十地經論》之〔法、報、應〕三身為骨幹，進一步地論述了「佛」的特質或說可有的特質。法身佛依報身佛而彰顯存在之屬性，報身佛則是本來不存在，在後天環境中因無量功德（各種可能性關係項）而聚合，以便於修煉生命。而應身佛則是五蘊共構的符號、名相存在項；也就是一種基於觀念的產生或符號而產生於世人意識構造中的存在項。

這項〔佛身〕的討論，其實乃又有效地作了存有學說上的另一側寫，只是其未能完全將宗教色彩去除而已。在〈淨土義〉一科中，《大乘義章》乃分為六門討論各種淨土問題。「淨土」一詞在梵文中原無固定的對應詞語，而相關詞語則有：〔土地、界域、國家、處所〕等義。慧遠分淨土為三類：〔事、相、真〕，即又由存有學的角度來分析：凡夫的事淨土（未澄得出世之道），或超越輪迴的事淨土（由造出世善業而得）。

〔相淨土〕則是聲聞、緣覺、菩薩等較高層次的境界存有域，其中自利修行的聲聞、緣覺之相淨土為寂虛之狀；但菩薩因可利他是其淨土乃會因接引世人而改變形相。

〔真淨土〕則為「初地到十地，以至於佛」的所居之地，這是可證得究竟真實的存有者方可到達的所在處。而十地的各層次菩薩所居地乃為「離妄」的真淨土；只有佛才可達到純淨的淨土。這就成功地建構了一種境界存有學。

我們從各種淨土的分類與敘述中，可以看到只有最高層次的淨土才是真正的淨土；關於這個最高境界的淨土，對於慧遠而言尚有：〔真土、應土、法性、實顯、圓應〕等各種分類，這些分類無非是要說明此最高存有境界的各面向屬性與內涵。慧遠極重視〔法性土、實報土、圓應土〕的內在真實、圓融、互攝互應屬性，以對應於〔法、教、應〕三佛身論。

這使得其〔佛性—佛身—淨土〕三者合成一氣，成為一種獨特的佛教境界存有學。佛教境界存有學的初步成熟，實已在淨影慧遠的《大乘

義章》中構成，接著等待的是〔智者、玄奘、澄觀、宗密、神會〕這些新形態的原創思想哲學家的出現了。慧遠以地論及攝論、《起信論》、如來藏系合一的創造、綜合能力已為中國佛學完成了其時代使命。

第五節 《十地經》、《十地經論》、《攝大乘論》 與《楞伽經》、《金剛經》的內涵及其在 中國佛學的地位

(一) 《十地經》

《十地經》是《華嚴經》的核心所在：〈十地品〉；《華嚴》的「十住、十行、十回向」皆在通向於「十地」，亦是十個階程的修行之路與修行成果。現存竺法護的《漸備一切智德經》與羅什的《十住經》、唐代的《佛說十地經》，此文本與《入法界品》皆為《華嚴經》中最早出現的經文。《華嚴》先出現了《十地》以為其骨幹，而後才再加入「十住、十行、十回向、十定、入法界」等內涵而構成今之《華嚴》⁵¹。

事實上「十信、十住、十行、十回向、十地」各品第間本無任何從屬關係，所以十回向先成立並不妨礙其他諸次第為後起的問題。此外，諸經論中談及此經者甚多，如《解深密經》、《小品般若經》、《菩薩地持經》、《莊嚴菩提心經》《菩薩瓔珞本業經》而《現觀莊嚴論》、《顯揚聖教論》、《攝大乘論》、《成唯識論》、《入中論》、《十地經論》（十地論／地論別名）、《十住毘婆沙論》等為註釋及討論本經的論作。

同時由於《十地經》而成立的《十地經論》在中國南北朝時期乃成立了「南／北」二道的「地論宗」，華嚴宗成立後，地論宗乃被融入。

《十地經》的興起實應自竺法護譯文約在二九七年左右。四二〇年六十卷《華嚴》本譯成是另一高峰，六九九年八十卷本則是第三個高峰。《十地經》與《解深密經》是兩部對境界位階修行次第最見系統的敘述經典。《十地經》、《十地論》、《華嚴經》能在南北朝、隋唐形成長

⁵¹ 同註17出處，P.p27~50。

達四百年以上並綿延到宋代約有八百年歷史的大宗派是有其內在原因的。

(二)《十地經論》與《攝大乘論》

此部論著流行於南北朝時期的北朝地區，並形成兩大流派，進而形成南道與北道派長期的「佛性」爭論；在魏宣武帝期間（A.D.五〇〇至五一五）曾主持《十地經論》的翻譯。而菩提流支到達洛陽（A.D.五〇八年）時由於北魏王朝的支持而使《十地經論》在其餘的東魏、西魏、北齊、北周獲得推廣；東魏末年的慧光即大力宣講此論，其弟子法上亦著有此論的《義疏》。其中北道以為第八識是雜染的；南道則是「八識清淨」的。南朝陳代的真諦則以此第八識是雜染，而另建第九識為清淨。北道的理論近於《起信論》而被此論所彼此加以吸收；南道則完全是華嚴宗的基礎理論。

簡稱《十地論》的《十地經論》共分十二卷，是《十地經》的注釋本，由世親所著，在北魏菩提流支及勒那摩提於五〇八年左右譯成，自是年到隋代約百餘年中風行中土，其影響力近於《涅槃》、《法華》、《般若》、《起信論》⁵²。

由於兩譯者理念分歧，使地論承傳分為「相州南道與相州北道」，此論言及「八識、無明、三身、三聚淨戒、因分、果分、總／別、同／異、成／毀、十二緣起、一心作、三界一心作」可說已為「華嚴宗、唯識宗」完成一個基礎。

此外，本論尚主張「染淨皆歸一心」的哲學命題，並建構「阿賴耶識緣起理論」，討論「一切種智、一切智智」如何使「自性常寂滅」，遠離煩惱、無明，如何使自身純淨無染，如何是自身不斷地純化，這都是《法華經》、《涅槃經》所未能涉及的新哲學問題。

由菩提流支之弟子道寵在相州北部弘揚的地論宗、相州北道傳法千人以上，南道由勒那摩提之徒慧光更宏大於北道而有徒眾數千，南道第二代傳人僧達更受梁武帝禮敬，同輩法上（四九五至五八〇）更在北魏、北齊二朝歷任僧統、國師之職達四十年，法上再傳其弟子即有「淨影寺

⁵² 此五部作品幾乎成為唐代以後最重要的佛學原創力基礎。

——慧遠」更作有《大乘義章》、《十地經論義記》。

「南道」以「真如依持說」，「北道」以「阿賴耶依持說」為各自的立論支點。前者以前七識為妄，而需由第八識使之成立，一切妄法依真如而成，真如之外別無本體，諸法與真如同時存在，人人雖本有佛性仍需努力修行方可離開染雜而呈純淨以成佛。

北道認為阿賴耶識是無明的妄心，不是不生不滅，一切萬物、現象則因阿賴耶而起，並建立第九識。這兩派在「真諦」的攝論宗興起後，由於真諦正式建立了第九識為淨識，終與同理論的北道合一。如此，地論宗則僅存南道一派，亦即「慧遠」一系。慧遠本人曾聆聽「曇遷」講《攝大乘論》，南道地論中人，「淨業」亦轉投曇遷以習《攝論》。「曇遷」實可看作是六世紀初期的「攝論宗」發展者。慧遠一系有三弟子「淨業、辯相、淨辯」連同慧遠本人皆深受《攝論》影響，「辯相」更作《攝論疏》五卷，其弟子「靈潤」講《攝論》三十多次，並作《義疏》十三卷，《玄章》三卷，慧遠的另一弟子「淨辯」也投向了攝論宗。大約到了公元六百年左右，地論南道派也自「勒那摩提→慧光、法上→慧遠→淨業、辯相、淨辯→靈潤」五代而終。

《攝大乘論》有三種譯本，一為北魏時期的二卷本；二為陳代真諦三卷本；三為玄奘的三卷本。而真諦與玄奘所注譯各不相同，實則形了兩派唯識學理解；如同印度唯識學亦有許多不同派別的論爭，其重要的是唯識論乃以意識哲學的分析，對大腦意識構造作各種哲學理論上的推論，一旦在哲學理論的基礎設定不同，則必形成不同立場；這是在〔心理學與精神科學、神經內科、內分泌學、神經外科〕等五個科學知識系統尚未出現，而只有哲學古典概念的運用所產生的狀態。

〔真諦與玄奘〕的分野，其實也就在這些內涵於〔識〕的分析可能性之差異。唯識的第八識建立，是為補充輪迴主體與因果報應理論的缺陷；從而提出〔熏習、種子〕的概念以及〔轉識成智〕的問題。

很明顯的：唯識學的理论指涉是一種要代替古典缺乏於：大腦圖譜、神經系統、意識構造的認識。是而建立一個世界本體，又是〔識〕之本體的必要性即出現了；例如用〔(無始熏習)、(諸法依藏住、一切種子識)〕，把世界一切的形成都歸於此；以今日而論即是：基本粒子或夸克。

然而，由基本粒子、夸克到大腦意識構造之間其實尚需要許多工具加以指涉，但唯識系統的《攝大乘論》或其他相關的〔六經、十論〕乃至一切被保存下來印、藏、中文唯識作品都沒有有效地解決這個問題，而使得心靈構造問題太跳躍式地連接到宇宙本體；中國的一切相關〔元素或物質類項〕都未被架構出來，這是一種素樸、簡化的心靈哲學與意識哲學；要以「識」的單純分析來解決知識、科學上的實際問題，終歸只是一種形而上學的想像。

那麼，「萬法唯識」的命題，要成為真理，也就缺乏有效的科學理論上的說服力了。不過，〔無分別智〕些能力的發現仍是《攝論》的貢獻。如此，既然〔神經科學〕的路線缺乏有效的理論完備工具，而只有五位百法的心理分析，且尚無法有效地對宇宙與人類意識與身體構造間的關係；於是不由〔識〕之進路而轉向純粹的「心」之研究也成為中國佛教哲學界上的必然了。

陳代、隋代接續《十地經》與《十地經論》、「地論宗」而興起的乃是「攝論宗」的《攝大乘論》今存三譯本：為元魏的佛陀扇多二卷本；是陳代的真諦三卷本，陳、隋兩代與唐初的流傳即為真諦本；是玄奘的三卷本。

就實而論，真諦的唯識學與玄奘的唯識學並不相同。真諦另譯有《決定藏論》。其學說的特質在於建立「第九識、真常淨識、最高識、阿摩羅識、無垢識」⁵³，這個理論可以說全面地把〔地論師（南北二道）〕的問題意識作了全面地吸收，這是一個與吉藏近乎同時期，並與「涅槃宗」同為興盛的宗派。

真諦可以說是第一代開創者，並傳於法泰，其後繼起的乃是曇遷了。真諦認為第八識阿賴耶識是一切意識雜染不清淨的根本原由，要掃除第八識的不潔淨實要靠第九識⁵⁴。

這其實是一種「意識構造」上，理論的假設，或說是大腦意識上的物理假說。我們可以說，一般意識（第九識）總是指向一把握世界的事物，而第七識末那識是理性思維的恒常性運作，是判斷、辯證的力量來源。但是我們的一般意識與理性思辯能力經常會受到雜染，使之不十分

⁵³ 但真諦的思想在唐代則缺乏承繼。

⁵⁴ 第九識與八識為主體的理論乃成為唯識的二個路線。

純粹。於是我們可判斷出必有一個更深的來源使之不純粹，也必定有一個更深於染雜的來源使之可以完全清淨。

這個染雜的來源無疑是我們DNA、基因中的生物性，一種深沈的「無明」，一種莫名的動物野性與惡性在支配著人類。這就是「真諦」要指出的那個不斷干擾我們「思維、判斷、理性運作、意向性」的第八識→阿賴耶識。一個人人存在於深沈血脈中、大腦中的動物性本質。

然而，每個人確有自律能力、在中樞神經的自我控制力，有良知良能，有一種力量更深沈於阿賴耶識中，一種純淨無比的力量，與中樞神經與自律神經相連，這是一般可以去除邪念、惡念的良知良能力量，是一個絕對不可被攻破的核心，是「無漏的」，是可破除「有漏的」動物性「libido」欲望。

南北二道的地論師面對如此強勁的理論，當然欽慕其解決力量遠超過《十地經論》的理論效力。連慧遠的《大乘起信論義疏》都受到真諦理論的影響。隋代的「地論、攝論」已超越了魏晉玄學的問題意識，也超越了五世紀的般若學、三論、中觀系的「空」、「真如」、「成佛」的問題點。

而是深入了一個存有學與知識學、人類學合一的阿賴耶之「真／妄、染／淨」，佛性的「當有／現有」之哲學問題，這個爭論大約維持了二百餘年，自陳隋到唐初期。終使玄奘為解決哲學問題而到印度求法、取經。整個南北朝二道的「地論宗」可以公推的一位開創者應屬慧光（又稱光統律師）。地論師們除熟悉《十地經》、《十地論》多皆熟悉《華嚴經》後更加上《攝大乘論》的研習；慧光本人即有《華嚴經疏》一作品（已佚）。

此作品又影響華嚴二祖智儼，間接影響了三祖法藏大師。不過地論師的華嚴論述多集中在判教與修行次第的分判問題，相對來說哲學的意義是較低的。我們不妨說，「地論二道與攝論」二派的哲學論辯實際地開啓了「天台、華嚴、唯識」三家的隋唐大乘佛學之哲學問題意識。這是一個約在（五五〇至八四五）約三百年的新哲學發展，也就是跨越第二階段與整個第三階段佛教哲學的主流問題發展。

如此，「地論宗」、「攝論宗」的重要性是不低於「涅槃宗」與「三論宗」的。在《十地經論》中已提出「三界虛妄，但是一心作，一切三

界唯心轉」這的確影響了天台宗的一念三千理論，當然也影響了華嚴及禪宗的思想，地論宗的理論對於隋代（五八一）到唐會昌（八四五）年的二百六十多年之支配力是全面的，加上《攝大乘論》「攝論宗」的問題互動，陳隋兩代幾乎已為中國式的佛學問題確立了基調，其影響力甚至遠大於三論及般若→中觀系的思想。

著名的《大乘起信論》的偽造，則應屬梁陳時代左右由地論師的某一位大師所造（約莫一萬字的文本），在唐代惠均的《四論玄義》中亦有記載「北地論師」認為此論應是更早期的地論宗師的偽造。尤其是「地論學」與《起信論》是十分相合的，更使我們信賴這個可能性。

整個《十地經論》在說明修行的十個境界層次，直到最高層次的「法雲地」可以功德圓滿，得六法身，具足圓滿且自在。前三地表述世間法，中四地說的「聲聞、緣覺、菩薩」三種類別修行者的修行狀態，後三地即是一切境界修行理論，由十地理論乃可使凡人成佛，也就是本經論是一部標準的境界修行方法論。其根本思想是「存有學、佛性論、三界唯心」⁵⁵一切的「欲、色、無色」⁵⁶三界都是意識的執著而構成的存有的沈淪，以至無法達到佛境。存有者在沒有達到最高境界之前，都會被十二個因緣或稱十二有而支配而產生各種「無知、無明、偏執、我執、自私」。

「心」→意識構造必需脫離、解脫於十二因緣，一切可能支配存有者的意識型態因素。如果，我們更進一步地把「心」看作是「阿賴耶識」這個與DNA、基因、基本粒子的活動屬性相通的本質，那麼一切的現象界時空系統、物質現象都由其造成，那麼，南道以賴耶為真如、法性，北道以之為妄也就各有立基點了。認為是真如者乃是從其最本質面而言，以為染污的北道則由其變化面來談。

《十地經論》建構三個解脫門：〔空、（眾生無我、人我二法皆空）；無相觀十二因緣之自性皆寂滅，遠離萬象的分殊即可返回自在；無願解脫以大悲心教化眾生，悟諸法皆空，諸法無相為本，三界之中存有者無任何願欲可求〕。此「一心」乃可造三界，亦可解脫一切世俗煩惱。

這可說是《十地經論》在「境界理論」之外所建構的「解脫理論」。如是，意識構造的分析成就為取代「空宗——般若——中觀」的新哲學

⁵⁵ 亦即與「如來藏系」相關的思想。

⁵⁶ 此可見《成實論》的分析。

論題。成佛，提升境界的關鍵乃是使心性修為提升到最高的層次。

於是，《涅槃經》與《十地經論》的佛性論也就成為最重要「佛性論」問題論述依據了。這一路發展在「真諦」與「慧光」二大師手中打開了新中國佛教哲學之路，到了玄奘大師手中乃融合了《攝論》、《十地經論》的一切哲學問題而使之達成更高峰的新時代哲學成就。

如此，我們可以說為陳、隋兩代由二部論著描述了此時代的佛教哲學史發展，以及其為中國

式的哲學架構所開設的格局，究實而言，直到「攝論宗、地論宗」二派，真正的中國哲學仍未誕生，中國自身獨屬的佛學可能要在「智者、宗密、牛頭法融⁵⁷、馬祖道一⁵⁸」手中才出現。

(三)《楞伽經》的哲學命題

這兩部經對禪宗哲學的影響是最直接的，卻對於整個中國佛教哲學而言，其二書可謂佔有三分之一的影響力，加上《起信論》；中國佛教哲學可謂有半數思想源於此。特別是《起信論》吸收了空有二字（包括地論、攝論宗）思想之後，有宗與空宗「論部」經典，如〔《大智度論》、《中論》、《十二門論》、《攝大乘論》、《瑜珈師地論》、《唯識三十頌》〕等重要印度論師著作，已完全在中國成為極次要的地位，甚至是每個時代（自唐代到清代及二十世紀）裡只有極少數人關切的對象。餘下常受華人傳頌的經典，且又具有佛教哲學發展意義的經典就只剩上述的〔大品般若、法華、華嚴、涅槃、維摩〕加上〔金剛、楞伽〕及《起信論》共八部經典成為整個中國佛教哲學創造力的主要源泉。

除了〔僧肇、吉藏〕這二位大師尚主要依空宗各種經典作為討論對象以外，其餘的禪佛學，或說中國大乘佛學原創哲學家乃皆以上述八典為主幹作為哲學架構的發展。而以禪宗的六〇〇種作品最為緊依於此系統內部而作其主要軸心。加上其餘現存的一〇〇四種其他被保存的中國

⁵⁷ 法融創造了江東禪或牛頭禪；見印順著《中國禪學史》，P.p85~128，台北，正聞，1998。

⁵⁸ 馬祖道一又創了馬祖禪；見阿部峰一著，關世謙譯，《中國禪宗史》P.p29~38，台北，東大，1988。

佛學作品，刪除非哲學性的著作後，我們可看到其主軸仍是上述各部典籍。

特別是，在具有原創性意義下的文本之中國佛學創作幾乎全然與上述八部典籍之哲學內涵相關連，或說是直接乃至是以其等為基礎的發展。如此，中國佛教哲學的創造力也就誠然是以一條經過自我抉擇，反省過後的道路，而不是印度哲學、不是印度佛學的附屬了。

《楞伽經》今存三譯本，最早為南朝宋，由「求那跋陀羅」所譯之四卷本。「楞伽」二字為音譯，意涵為「不可往之山或不可入之域」。第二個譯本為北朝元魏「菩提流支」譯《入楞伽經》十卷本，加上「入」字，乃意為「不可入而能入」之意。第三個譯本為《大乘入楞伽經》七卷本，此為唐代武后時期實叉難陀所譯，加上「大乘」二字，乃指此經有別於「中、下乘」法，也就是此經為「大乘可入於不可入之境的無上寶藏之經典」。

本經由南朝宋到唐代六祖惠能（六三八至七一三年）出現會晤弘忍五祖之間一直是禪宗最重要的典籍。近年來學界稱此段時間的譯本為「楞伽宗」，「楞伽宗」的成立大約在五二八年的南朝梁代，由菩提達摩傳給二祖慧可（四八七至五九三年），這個「禪法」又稱為「楞伽禪」，慧可又傳與三祖僧璨（？至六〇六年）；其後再傳至四祖道信（五八〇至六五一年），到了道信，楞伽禪才在湖北黃梅縣發揚光大，弟子達五百餘人，道信禪法再傳到五祖則為「弘忍」（六〇二至六七五年）。

如此，「楞伽宗」或「楞伽禪」的傳承時間乃為「五二八至六七五」⁵⁹約一百五十年的時間，而這段時間中所用的傳本一直是四卷本。由於禪宗中土初祖到五祖以《楞伽經》傳心法⁶⁰、禪法，使得南朝到隋代、唐初的佛教哲學歷史不能不重視《楞伽經》，也使得《楞伽經》的地位如同《般若經》、《涅槃經》、《中論》、《百論》、《十二門論》、《起信論》、《十地經》、《十地經論》、《攝大乘經》、《法華經》、《維摩經》、《成實經》、《俱舍經》一樣重要，都曾在中國開派發展，這樣的經典在中國是不超過二十種經論的。

⁵⁹ 此在胡適之的考察中已有論述。

⁶⁰ 自六祖起方以《金剛經》印心。

如此，在南朝到唐隋代、唐初的佛教哲學史中，我們必當關注《楞伽經》為中國佛教哲學所扮演的角色。達摩傳法於二祖之際曾說：「吾有《楞伽經》四卷，亦用付汝，即是如來心地要門，令眾生開示悟入。」可見禪宗初祖的禪法乃是以《楞伽經》印心，達摩禪法可說是一種「大乘安心（壁觀）與發行（四行）」的法門，亦稱為「二入四行」。

「二入」是「理入、行入」由存有學的原理入道，以及透過四種修行實踐方法入道，以捨妄歸真，凝注壁觀達到「自、他、凡、聖」同一且與真理合一，堅定不移的意識狀態。「四行」乃是指「報怨、隨緣、無所求、稱法」四行，也就是對治一切怨憎、愛恨、離苦、求得的心理問題，終可契入佛法而行→稱法行，這也就可使自身「性淨、無染、無苦、無彼、無此、無妄念、無所行、順物、方便」。

「壁觀」法主要是要使自己外斷十二因緣，內心外掛念、心靈、意識如銅牆一般堅定不動。達摩的禪法是十分獨特的，並且不重於「因果、業力、戒律、經典講述」而只獨重《楞伽經》一文本。當然，我們正可以看到達摩的原創性所在。一種「意識哲學與實踐哲學」合一，只憑一本不足四萬字的文本，開創數萬人次以上悟道成佛的大宗派。並且綿延到二十一世紀，歷時一千五百年而未絕。

這與天台、三論、唯識、華嚴諸位大師喜好講經而使法脈不隆，未可長久，恰成對比。可與其相比的只有淨土宗（僅用淨土三部小經）與密宗（以《大日經》、《金剛頂經》二典為主）。九世紀以後的中土，就僅禪、淨二派尚有活力，密宗則在西藏花開五葉。

達摩弟子僅有道育、慧可、曇林三位。達摩自己說，慧法得其「髓」，道育得其「骨」，曇林得其「肉」。慧可一代僅傳十二名弟子。慧可的相關言行記錄中仍可看出其以《楞伽經》傳法的痕跡，如其言及：〔（佛性圓照，煥然明淨）、（妄起於真、而妄迷真。妄盡而真現，即心海澄清，法身空淨也）、（若了心源清淨，一切願足，一切行滿，一切皆辨，不受後有）、（佛性猶如天下有日月，水中有火，人中有佛性，亦名佛性燈，亦名涅槃鏡）〕。

在三祖處「楞伽宗」仍然少有人知，真正廣為人知是在隋代唐初的四祖道信禪師處，道信以「一行三昧」傳法，自道信起改變前三代的秘密修行，無固定場所。道信結合了淨土宗的念佛方法，並建廟立佛像，使門人弟子開始大為增多。

道信一代仍持《楞伽經》，但與《文殊般若》合一講求「守一不移，

內心無所求，觀想一物，泯然心自定，坐禪，體悟法界一界與無差別相」的禪風傳于弟子。並著有《入道安心要方便門》一文本。

到了五祖弘忍所著的《最上乘論》仍強調：「凝然守心，了然守心，守本真心，守心第一，（妄念不生，涅槃法自然顯現），（守心者乃涅槃之根本，入道之要門）」這顯然仍是一脈相承的方法，也就是強調「心」→意識構造的純粹化，強調意識自清淨化，達成「真心」。這個方便方法使得其門人更多達千餘人。弘忍又稱為東山法師，其方法也就稱為「東山法門」，其派別也就為「東山宗」，門下弟子與其論學時，則仍以論《楞伽經》為主。

這與惠能聽《金剛經》而大悟完全不同。如此，《楞伽經》的確在中國佛教哲學史上扮演過一段重要的角色，這個重要角色，當然是因其使禪宗得以出現之故。

在此，我們不妨將《楞伽經》的主要哲學命題列舉幾許：「（五法、自性、識、二種無我、究竟通達），（一切法如幻，遠離於心識），（遠離於斷常，世間恒如夢），（知人法無我），（常清淨無相），（一切無涅槃，無有涅槃佛），（遠離覺／所覺／若有／若無有），（生死涅槃平等），（一切眾生界，悉皆如幻），（遠離內外境界，心外無所見），（解三界如幻，分別觀察，當得如幻三昧，度自心無所有，得往般若波羅密，捨離彼生所作方便），（入禪三昧，微細習氣轉而不覺知，而作是念：識滅，然後入禪正受），（法依佛說一切法，入自相、共相自心現習氣因，相續妄想自性計著因，種種不實如幻），（依緣起自性，起妄想自性），（心寂已止，禪定，解脫，三昧，道果，正受解脫），（一切法不生），（一切性不生），（一切性自性相不生），（三自性：妄想自性，緣起自性，成自性），（如來藏：空、無相、無願、如、實際、法性、法身、涅槃、離自性、不生不滅、本來寂靜、自性涅槃），（一切自性習氣，藏意意識，見習轉變，名為涅槃），（涅槃，非捨非得，非斷非常，非一義，非種種義、是名涅槃）」等。

由以上各命題的豐富性來看實《楞伽經》的豐富性遠超過《心經》⁶¹、《金剛經》，而不遜於《法華經》、《涅槃經》、《般若經》、《華嚴經》、《解深密經》、《楞嚴經》。無怪乎，達摩祖師要以此印心了。觀禪宗語錄，燈錄等六百二十種作品中，實未脫《楞伽經》的整個哲學

⁶¹ 《心經》亦廣受愛好，但因含義已包含於《般若經》中，故可以《般若經》取代之。

架構，於此我們不得不佩服印度的造經者，哲學功力與成就之高拔。而本經另一重要地位則是影響了《起信論》的產生。

第六節 中觀哲學在中國的存有學發展脈絡構造

(一) 空宗的脈絡

三論宗⁶²所承繼的是印度佛教哲學的中觀學派，以及《般若經》系列經典的思想繼承，中觀哲學本指印度二世紀左右的八宗共祖大師：龍樹所建造的學派；中國對龍樹⁶³的繼承應自鳩摩羅什進入中國（四〇一年）在長安主持大規模的中觀學派論著翻譯起才可謂出現了中國的中觀學派。如是，在嚴格的定義下，三論宗應起自鳩摩羅什、僧肇的時期，到吉藏（五四九至六二三）而集大成，並且自吉藏而終結，總結了三論宗的成就，這段時期共二百二十三年。

其傳承自羅什為第一代，而吉藏⁶⁴為第六代，其弟子智凱承繼於嘉祥寺為第七代，此後不見宏大論師。魏晉南北朝佛學，我們已在其他篇章中有完整地論述，是故，本篇僅就三論宗與般若學的二系相關傳統作一全面的歷史敘述，而不涉及隋代佛學大佛：吉藏。

若要論及般若學則必定涉及中國佛學的第一個時期：西元一七九到四〇一的二百二十餘年之發展。這就適巧使得〔般若—中觀〕哲學發展了兩個二百二十餘年⁶⁵，合約四百五十年。我們不妨說這是「空」宗學說的兩個中國佛學歷程⁶⁶。

這個約莫四百五十年的〔空宗：般若學—中觀哲學〕最有創造力的當屬：僧肇⁶⁷、吉藏（因其屬於隋代佛學，故本文暫不討論），而其餘的貢獻則表現在譯經史與思想史上，以下我們乃就此四百五十年的譯經史、思想史之中作一個與〔般若／中觀〕系的相關論述。

⁶² 見韓廷傑著《三論宗通論》P.p1~23，台北，文津，1997。

⁶³ 同上註，P.p1~53，其中有詳細的敘述。

⁶⁴ 見同註29，P.p1~30，楊教授有其傳承的詳細論述。

⁶⁵ 此可看作是中國佛教的第一個階段。

⁶⁶ 亦即中國佛教哲學的二個階段合一形成了此基礎性的時代。

⁶⁷ 僧肇的原創性對於許多哲學研究者而言，認為是勝於吉藏的。見《新編肇論》，黃錦鉉等校注，台北，國立編譯館主編，台灣古籍出版，2000。

(二) 支道林⁶⁸的第一個般若學高峰

在第一個時期的般若學發展中，乃主要以儒家及道家原有的詞語、概念來對應印度的原典語意，此一時期所譯的般若經系列有：《道行般若經》（十卷）（一七九年）、《大明度經》（六卷）（二二八年）、《光讚般若經》（十卷）（二八六年）、《放光般若經》（二十卷）（二九一年）、《摩訶般若鈔經》（五卷）（三八二年）。

以上述各種般若經系而研究者乃有：〔本無宗（道安）、本無異宗、即色宗（支道林）、識含宗、幻化宗、心無宗、緣會宗〕等，這其中被學界公認最出色的是→支道林（支遁）以莊子學解說的義理發展，可以較近於般若學精神，而可脫去「格義」的色彩。支道林曾作〈即色遊玄論〉表示一切外在的現象都是短暫的存留，而不是存有的本質，人們會認為現象是存有的全貌則是因為世人執著於感官知覺的功能所致，一切的現象界事物皆為因緣和合，也就是皆必基於「存有的本真」→「空」而呈現。

相較之下，反對「格義」最強力的主張者：道安則以《老子》的「無」來解釋「空」，在道安的本無宗哲學中，「無」等於「空」都是一個〔萬化之前，眾形之始〕的開端或存有狀態，這就又落入以道家格義的局面了。

究實而論，「本無宗」與魏晉玄學的「貴無派」如王弼之老子學十分相近，「本無異宗」亦近於此哲學理路，而「心無宗」則似於「崇有派」，其餘各派則可謂折衷於魏晉玄學的「有無」學說之間，只是〔有一無〕二者間偏有或偏無的詮釋而已。大致上可說皆以道安《老子》、《莊子》或魏晉玄學的時代語言來「格義」→亦即是對話、轉述印度般若學為中文化的內涵。

這也就成般若學之存有學內涵與《老子》、《莊子》存有學內涵對話的二百餘年發展⁶⁹。不過大多數的論師皆以《老子》為基礎，唯支道林能以《莊子》內涵轉述般若學，而反能更貼近於般若經義，這與禪宗在唐

⁶⁸ 支道林為莊學與般若學融合創作的代表人物。

⁶⁹ 這即是第一階段的中國佛教哲學主要成就。

代由《莊子》所融入而產生中國化的完全發展有相近的結構，從哲學的內涵上來看，《莊子》確實比《老子》⁷⁰更能與空宗哲學、般若學內涵對話或說作為彼此間的存有學說的對話機制。

不過，真正可擺脫「格義」風格的思想家則是鳩摩羅什。支道林在前一個二百餘年之所以可成為最高成就的般若學者，乃與其作為玄學家與清談領袖有關。其主張的「色空不二，色空一體」態度：「肯定心為本體，或肯定客觀世界的存有，或肯定有一『無』的源頭」等。

在支道林的哲學思想中「自然」代表著一切現象的本源，這是一切不可言說的內涵，此外支遁又透過「跡—所以跡」來表述「存／否」、「所以存—所以無」的存有學思想，進而由「忘存—忘無」以達到「忘其所以存／無其所以無」，否定「希無以忘無／寄存以忘存」的方法。

也就是，運用一個徹底瓦解「存／無」二元對立的意識型態，支道林建立了一個符合般若學的思考方法，以符應於「真空、妙有」的思想，這個由《莊子》學說而得出的思想是：自「忘無」為起點，進而可到「妙存→盡無→忘玄」終至於「無心」。

此外，支道林又運用了《莊子·應帝王》⁷¹的「至人」思想來對應佛教慈悲感化大千世界的真如般若智慧。支遁可說是一位成功地以玄學、特別是向秀、郭象時期的莊學玄學消化「般若學」，卻又超越了郭象的實有理論，而能成就一超越的形上學論述者。在第一個般若學的時期中，形上學成就以支道林為最高，而其形上學的深刻程度，對比於〔僧肇、竺道生、《起信論》、吉藏的成就而言，支道林的形上學對「空之般若學」把握深刻程度是毫不遜色的。

如此，我們可以說：支道林乃是中國般若學成就的高峰，這個高峰的成就其實超越了整個魏晉玄學的形上學成就，就其深度而言，比較王弼／阮籍、嵇康／郭象等玄學大師而言，支道林的存有學造詣是玄學二百年時期中各個代表人物之上的。這當然也就可以看作是《莊子》與早期般若學文本相互對話交融的結果。

⁷⁰ 《老子》對於佛教的消化作用在哲學上其實只提供了〔道、無、自然〕三個概念。

⁷¹ 見《莊子》〈內篇〉第七。

(三)般若學說的發展道路

「般若」一詞係外來語，對譯於梵文，自從原始佛教、小乘佛教中皆有。但「般若經」⁷²乃是大乘佛教時期所結集的典籍。「般若」在梵文中可有「知識、判斷、智慧」等三種意涵；換句話，《般若經》乃是在研究「知識的正確性，斷判的完整形式、智慧的完美掌握」。《般若經》也就代表了「智慧的完成」其原文的音譯則為「般若波羅蜜」。如此，「般若經」的成立過程乃應標示著一種新哲學派別的出現，是一種由〔倫理學→形上學〕進路，轉向〔知識學→存有學〕的路線。

關於《般若經》系的成立時間，其實與中國佛學一開始就選擇了〔「般若學」／中觀／三論〕的道路是息息相關的。以《小品般若經》為例，即大約成立於（一百年到一二五年間）現存的漢譯「般若經」系共有四十二種，其中「小品系」的有：〔《道行般若經》、《小品般若經》、《八千頌般若》。

而「大品系」有：〔《光讚般若經》、《放光般若經》、《大品般若經》、《二萬五千頌般若》〕，早期的般若學翻譯顯然是二者兼具的。至於《金剛經》則可能成立「小品」系之前，而就大約出現在西元前後左右。並且，《金剛經》亦可能是最古老的「般若經系」的原型。因為在《金剛經》的梵文本中尚未見到「空、大乘」的詞語使用，只是此經的第一個譯本要到四二〇年由羅什手中才出現於中原。後又被編於《大般若經》的第九會。

若要為「般若經」作最嚴格的分類可有十一類：

〔小品系或道行系→大品系或放光系→十萬頌般若經→金剛般若經→文殊般若經→濡首菩薩經→勝天王般若經→理趣經→大般若經→般若心經→仁王般若經〕等。

而《道行般若經》（小品系）又被稱為《摩訶般若波羅密經》，上述各種經系的翻譯，外加二種不可歸納於上述分類者共在中土曾有八十五種譯本。整體而言，般若學是自《金剛經》起到「小品系」而再發展為「大品系」的。這是一種由簡單而複雜的哲學發展過程。

在中國的第一個二百餘年的般若學發展史上能由數量不及十分之

⁷² 見許洋主譯《般若思想》P.p11~130，台北，法爾，1989。其中有詳細的般若思想之發展論述。

一的般若經典文本中而產生支道林這樣的形上學家可以說是十分不容易的。支道林正是以《莊子》而把握了「般若學」之：「無執著、無所得的認識、空性、悟性」的內涵並加以融通。

不過「般若經」尙有「不二、迴向以解脫業報」的重要思想，這是在第一個二百年的中國佛學史上所未能以存有學理論闡釋的。「空」的存有學內涵是〔即現象即本體〕的，並且可以洞徹一切存有物皆不具自性，是而具有對「業報」內容的能量轉換，或作用力傾向的非轉換或引導。這個「空」的存有智慧，能使一切的「罪、惡」之能量、傾向、作用力、行動、欲求、皆可被轉化爲「福、善」。這顯然是一種高明的能量轉化，意向轉化的手法，也就是一種「解構式」的存有學技藝。經由「空」的「辯證」智慧思維使得「沈淪、結構化、執著、二元對立」的各種價值觀，力量都被「瓦解且轉向」爲正面，有益於世人的存在泉源。

而這正是〔佛陀、如來、阿彌陀佛、觀世音、文殊善賢、地藏王〕等智慧者所爲世人彰顯的力量。能對業報徹底地超越，對意識中執著以構造作徹底地瓦解，而呈現一個本然的存有世界概貌，這可以說是「般若學」的最高解構智慧所在。

依照德國學家Conze對般若經的研究，般若經系的發展乃長達一千年。這一點在中國而言，則可以說是自一七九年到九八二年《佛母生經》間的以八百年的時間完成一段長期地「空」之追尋時間。而第一大階段的兩個小段落當然是一七九年到吉藏寂滅，其中的幾個里程碑當然是支道林、羅什、僧肇。

在現存的四十二種漢譯般若經系中已將歷史上出現的八十五種經譯遺失一半以上，我們很難獲得一個絕對清晰的般若發展史面貌於中土內部，此處只能作一大綱式的說明。

由於「般若」→「智慧的完成」一語亦帶有：「直觀、直覺力量、體驗地、感覺地、綜合地察覺、證悟」等語意，是以「般若學」實不僅影響三論宗，包括「天台、華嚴、禪」等三個中國佛教宗派都明顯地受其影響，而「密」宗亦在此思想的籠罩之下。這是一個以「空、緣起觀」爲基礎而走向〔智慧完成的徹悟〕之解構式的特殊型態存有學。

「般若波羅密」又經常譯爲「般若波羅密“多”」，這是音譯的問題，此「般若」與「波羅密」在初期佛典：巴利大藏或部派的「論」作

裡，皆已出現，但統合「布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧」於一經中並由「空」的存有學總攝，此乃是《般若經》的特質。

同時，《般若經》又是一切大乘經系中最早出的經系，如此，中國佛學由《般若經》哲學為一個起點是十分自然的，「大乘」一詞又譯為「摩訶衍」，被冠上這個詞的經典，最早的確是《般若經》系。是以，我們可以確定，中國佛教哲學家會以「般若—中觀」一系為起點，而出現「僧肇、吉藏」等三論宗大師是有其歷史原由的。

般若學在中國隋唐另有三個高峰出現，一是玄奘譯出《大般若經》六百卷（六六三年完成），二是《仁王般若經》（又稱《仁王經》）的偽造出現，三是《理趣般若經》（又稱《理趣經》）使密宗可以藉之而成立。

此外，凡符合大乘佛教發展乃自般若學起有兩大特質：一是佛教供奉，佛塔建築由在家居士與出家眾交互或共同營造、呈現。二是出現了幾個關鍵的新觀念於整個佛教文化活動中，如：〔空、去執著、慈悲、救贖、利他利人、追尋彼岸與淨土、正信與信念在意識中的強化、三昧與禪定的神秘經驗〕而這個發展很明顯是在《金剛經》之後，而在龍樹出現之前即已形成大乘經典的基本性格。

這個發展在印度是西元前後到九世紀的九百年〔大乘／般若／中觀〕學說的發展史，對於中國而言則是「一七九至八四五」約六百五十年左右的「空宗」發展，其間經過了〔玄學／支遁，羅什／僧肇，三論／吉藏，天台／智者，禪宗〕等歷程的吸收。

終於，在唐武宗毀佛之後，經過長期已吸收般若學及有宗的基礎下，禪宗以中國式的語言明確地建構最中國化的佛教哲學表述系統。

「空」在中國終於被理解為「緣起」的另一替代詞語，是一切存有者的基礎，也就是「存有」作為「存有」的唯一原由，是可去除一切愛欲、自私、執著、情結、束縛的關鍵力量。於是一種不同於《易傳》、《老子》、《莊子》三家以外的第四種形上學、存有學出現在中原大地上而終結，在禪宗牛頭法融及馬祖道一、石頭大師三者以後中國佛學完成第一次的古典創造轉化運動。

(四)「般若學」及《大智度論》、三論的興起與源流

三論宗的實際建造者為：吉藏，但遠溯印度哲學龍樹、提婆為初祖、二祖；並作為其哲學理論的依據，三論宗有以下若干別名：〔空宗（諸法皆空）、無相宗（諸法無相）、中觀宗（中觀正道）、無得正觀宗（一切無所得）、破相宗（破一切相）、般若宗（以《般若經》為理論依據）龍樹宗、提婆宗、嘉祥宗（嘉祥吉藏）〕共十種。

此宗的系譜為：〔龍樹→提婆→羅候羅→青目→須利耶蘇→鳩摩羅什→僧肇→僧朗→僧詮→法朗（五〇七至五八一）→吉藏（五四九至六二三）〕這是〔龍樹→提婆〕系的承傳，或提婆同代的龍樹弟子尚有「龍智」龍智之後的中觀學派學者尚有：〔僧護→清辯（中觀之「依自起派」創造者）與有空的護法同時期→智光〕以及〔僧護→佛護（約四七〇至五四〇，「具緣派」創始者）→迦摩羅菩提→月稱（約六〇〇至六五〇）〕等二系。

清辯的「依自起派」與佛護、月稱的「具緣派」雖皆屬中觀學派但哲學立場對立，對外又與「有宗」、唯識派或瑜珈行派對立；到了西元六〇〇至八〇〇之間空有二宗逐步融合，進而形成了「中觀瑜珈派」的新哲學派別，是而「中觀／空宗」內的兩系也就自然調合了。

我們可以看到〔龍樹→提婆、龍智→……→僧護→佛護→清辯→……〕這二系的印度承傳加上西域傳入中土的三論一系共有三系的中觀學說傳承在四世紀到七世紀之間約（三五〇到六五〇）三百年間。

這段哲學的發展對中國的影響是以二個時期分別傳入的，一是羅什，另一是玄奘。若要論及此學派的各論師對「中國哲學史」有何影響時，我們則必需由其是著作是否有中譯本，以及何時譯為中文，與是否被保留、是否被注釋、發展及討論、傳播而論述

在此，我們乃需溯源中觀學派的思想源泉；龍樹思想與〔《八千般若頌》、《法華經》、《普曜經》、《楞伽經》、《華嚴經》、《一切如來金剛三業最上秘密大教王經》、《般舟三昧經》、《金光明經》、《十地經》〕等最為相關。早期被譯為中文的龍樹作品僅有：《中論》（四卷）（四〇九年、羅什譯），《十二門論》（一卷）（四〇九年、羅什譯），《迴諍論》（一卷）（五四一年譯），《大智度論》（一百卷）（四〇五年，羅什譯），《十住毘婆沙論》（羅什譯）。

其餘被保存的中文著作有：《七十空性論》（二十世紀法尊譯），《六十頌如理論》（一卷）（一〇〇七年），《大乘二十頌論》（一卷）（一〇〇八年），《因緣心論頌釋》（敦煌本），《菩提資糧論》（六卷）（六〇九年），《寶行王正論》（一卷）（真諦譯），《勸戒王頌》（一卷）（義淨譯，唐）。

另有單存藏文本者：《廣破經》一種。毫無疑問，對中國五世紀到九世紀佛教哲學產生影響者當屬前五種。並以《中論》、《十二門論》、《大智度論》三者為主力。其餘在藏、漢大藏中的百餘種龍樹名下作品雖為依托之作。

二祖提婆的主要作品則有：〔《百論》、《百字論》、《四百論》〕並僅《百論》對中土佛教哲學界有所影響。另外，清辯的《大乘掌珍論》（二卷）（六四九）、《般若燈論釋》（十五卷）（六三二）代表了晚期的中觀學說。中國佛學界在（四〇〇至八五〇）間的發展可說有效地吸收了印度佛教哲學家的學說精華。

中觀學說分別在中國由「三論、天台、華嚴、禪宗」以不同的方式加以繼承，理論影響重大者當屬「龍樹、提婆、青目、清辯、智光」五者。

三論宗的三祖、四祖皆作有《中論釋》，前者已失，後者今仍存文是中國佛教界理解《中論》的重要線索。是而「青目」四祖對中國佛學界是深具影響的。而「智光」與有宗〔戒賢〕的辯論在華嚴法藏偽品中亦被加以討論。如此，中觀學派的著作直接對中國五到九世紀的哲學界產生影響者當屬上述五位。

三論宗所重視的典，除了《華嚴經》以外，皆由羅什所譯，如：《中論》四卷（四〇九年），《十二門論》一卷（四〇九年），《百論》二卷（四〇四年），《諸法無行經》一卷（四〇一年），《維摩詰所說經》三卷（四〇六年），《思益梵天問經》四卷（四〇二年），《訶摩般若波羅密經》二十四卷（四〇四年），《小品般若波羅密經》七卷（四〇八年），《金剛般若波羅密經》一卷¹⁰《妙法蓮華經》七卷（四〇六年），《佛藏經》三卷（四〇五年），《大智度論》一百卷（四〇五年）。

僧肇即在羅什的譯經基礎下完成《肇論》（已在本章的前節中論述），其後在法朗與吉藏弘法的時代裡，約為五五〇至六二三的七、八十年裡，中土的佛學派別尚有〔涅槃學、地論學、攝論學、成實學、毘

曇學、楞伽宗〕等派別。吉藏的重要哲學工作正是繼承空學、般若學、中觀學派完成一個新的統合並具批判性的宏大論述。

然而這個宏大論述是否為一個具有原創性的哲學理論呢？我們從吉藏的著作內容上可以看到，這是一個緊依鳩摩羅什的譯介體系而加以作存有學與中語化衍生的論述架構，今可見的吉藏存文目的作品，即是在上述十三種經論外加《彌勒經》、《涅槃經》、《金光明經》、《勝鬘經》、《無量壽經》、《觀無量壽經》、《仁王經》等七部，共二十部印度經論的再發展著作者。

而其哲學的主要發展軸線則是三論《大智度論》與般若學思想。般若學、中觀學到了吉藏處可說出現了一個劃時代的成就。在〔僧肇——吉藏〕之後相關的劃時代成就，並發展般若思想者乃為：〔智者／法藏／宗密〕等大哲學家了。

〈結語〉 中國式佛教哲學出現的時代

在〔真諦／智者／達摩／吉藏〕出現的時局裡，中國政治上面對了另一個巨大的變遷，這時隋代（五八一至六一八年）統一了中國。隋文帝如同梁武帝一般好佛護法，此與楊堅生於佛教氣息濃厚的環境有關。此外，北齊一朝曾有四百萬的出家眾但因北周武帝而還俗，楊堅恢復出家的自由，在政治上是十分有利於佛教的。

單在隋文帝一朝即造寺三七九二所，造佛像十萬六千五百八十座，修復舊佛像有一百五十七萬餘座。這可以說是傾國力在加以護佛。到了隋煬帝時，造寺僅大為減少僅一九三所，不過修復舊佛像仍有十萬餘座，修新舊佛典二萬九千一百七十三部，九十萬餘卷。

依《續高僧傳》所記隋代名僧一三七名，所弘經典集中在以下諸經論中：〔《大般涅槃經》、《仁王經》、《金剛經》、《小品般若經》、《法華經》、《華嚴經》、《維摩詰經》、《攝大乘論》、《大智度論》、《十地經論》、《中論》、《百論》、《十二門論》、《成實論》、《俱舍論》及《四分律》〕共七經、八論、一律等十六部作品為主軸。

這裡可以看出中國佛學的主要結構所在。加上隋代的吉藏一生所述經典以及智者、和唐代法藏、玄奘所重經論已明確地決定了中國佛教哲學的特質。

在南朝梁陳到隋代有幾位具有創造力的哲學家為：真諦、智者、吉藏、慧遠。其中尤以智者（五三八至五七九）及吉藏（五四九至六二三）兩位開創天台宗，三論宗對中國佛學界影響最大，而兩位的主要活動時期皆在隋代。另外有慧遠（五二三至五九二）居淨影寺作《大乘義章》二十六卷，並有《無量壽經義疏》二卷、《觀無量壽經義疏》二卷、《溫室經義記》一卷、《大般涅槃經義記》七卷、《維摩義記》一卷、《大乘起信論》四卷、《勝鬘經義記》十卷（缺半）、《地持論義記》（原十卷，現存三下、四上、五下）、《十地經論義記》（僅存前八卷）原十四卷。

陳寅恪先生認為《大乘義章》乃是對南北朝各派佛學宗派的綜合之作。今觀《大乘義章》確可視為一部南北朝二百年左右的「哲學史」作品。慧遠的佛學內涵以〔《攝大乘論》、《十地經論》、《涅槃經》、《中論》、《百論》、《十二門論》、《大乘起信論》〕等六論一經，合為六經七論為其學問的大略。不過慧遠一生最被後世推崇的乃是其作為涅槃師的「涅槃經學」。雖然，慧遠主要是屬於「地論學派」的哲學研究者。

不過，慧遠與吉藏都可說是綜合能力極強，再創造型態的哲人，但不如「智者」的原創類型，亦不是玄奘的融合自創類型。

在隋代中新譯的經典有五百餘卷，共九十部左右譯經史上隋代的譯作並沒有出現重要影響力的作品。在此時代的顯學、蔚為風潮者為：《涅槃經》（慧遠、曇延）、《攝大乘論》（曇延、靖嵩、智凝）。此外，「三論」加《大智度論》的名家獨推吉藏，《四分律》為（智首、洪遵）為名家。整個時代共同重視的經典則應屬《涅槃經》與《法華經》二經了。

整體觀看前述四百五十年的中國佛學的發展，實是促使中國原創佛教哲學家出現的基礎所在。對此一段中國佛學的脈絡加以反省。看出其發展歷程，乃有助於掌握日後的中國原創佛學的實質內涵。