

慈悲與殘氣：鳩摩羅什的堅持

前言

鳩摩羅什大師在長安的譯經偉業，無疑是中國佛教史上值得濃墨重彩的一筆，其對於中國早期大乘佛學、般若學的關鍵性地位，亦早已為學界所熟知，毋須再多贅言。（註1）然而本文想要探討的問題是，在為學界所普遍關注的大、小乘之分判，「空」之真義等重要議題之外，似乎有一個羅什本身極為重視，卻在中土佛教發展史中被掩蓋的問題，亦即菩薩的殘氣問題。這一問題在羅什身後似乎被中土佛教的發展脈絡所忽視了，而如今如果重新來發掘、審視它，能夠提供我們切身性的當代意義。

其中的關鍵在於，以往關注的焦點大多在於羅什的翻譯、講解工作，如何使得中土佛教，得以通曉大乘佛教的真正旨趣，如何使得原本雜糅本土玄學格義色彩的概念，得以被釐清。在這一框架設定下，羅什起了一個掃蕩開新的橋梁作用，在他之前被誤解、混淆的東西，從此消解，而他所闡明、開示的大乘真義，亦成為完全被中國佛教所接受、繼承的共有財產。然而，實情果然如此單純嗎？從記載羅什思想的兩個最重要的文本，即《鳩摩羅什法師大義》（亦稱《大乘大義章》，以下簡稱《大義章》）與《注維摩詰經》來看，則羅什與同時代的中土佛家大師廬山慧遠，以及其門下高徒如僧肇、竺道生等人，在某些關鍵問題上是有不同意見的，而某些為羅什所堅持的觀點，實際上並未為同時代的中土人士所接受。本文認為，這



《妙法蓮華經》刻本

種現象，關係到印度佛教的某些重要思想傳入時，遭遇到中國本土傳統的抗力。這部分被抵抗或被忽略的東西，恰恰是羅什最想要帶給中土的贈禮，甚至可以說，蘊含著促進中土佛教重新反思自身的潛力，因此彌足珍貴。

菩薩為何留有殘氣？羅什與慧遠的爭論

《大義章》是中國早期佛教史上著名的篇章，它集中體現出了當時中國佛教界兩位重量級大師——鳩摩羅什與廬山慧遠的般若學思想，由於該文獻的形式，基本上是由慧遠提問、羅什回答的方式進行，因此，就更加能夠從中觀察到，二者在某些關鍵性問題上的不同理解，從而為佛教史研究提供極為重要的資料。雖然此文獻，在學界向來並不乏重視，可是，對它基本性質的界定上卻有爭議，而這亦會影響到我們詮釋其文本內容的基本立場。

應該說，基於前言所談及的傳統設定框架，亦即羅什入長安後，就成為當時大乘佛學真義的唯一權威解釋者。我們很容易認為，慧遠寫信向羅什提出的十八個問題，乃是由於自身對於某些義理有所疑難，故而求教於千辛萬苦盼來的大乘權威。實際上以往大部分論者，亦基本上持此態度，認為慧遠的提問，多是由於其自身對於大、小乘佛教之區別，中觀空義等，有所不解而提出的真問題，而這些問題經由羅什的解答之後，自然就解決了。不過情況似乎並非如此，若參考涂艷秋的考察，我們會發現一方面慧遠似乎並未因羅什的回答而改變自己原有的觀點；另一方面更重要的是，慧遠的提問恐怕並非是尋求解惑的疑難，而是他根據極為理性的推論而導出的對於經典內部矛



唐代《妙法蓮華經》經卷插圖（局部）

盾的質疑，亦即是其自身觀點的呈現。(註2)

如果我們接受以上這種看待方式的話，那麼緊接著要問的就是，造成兩者不同意見的關鍵性問題是什麼？到底誰給出的答案更為當時以及後世的中國佛教界所接受？本文認為，在慧遠所提出的眾多尖銳問題中，有關菩薩法身的問題至為重要，其中反映出某種中土思惟無法接受的異質思想，而正視這一問題卻又有關鍵性的意義。(註3)

慧遠在這一方面陸續從不同角度提出了質疑，其中最初的發起點，就是菩薩既已得無生法忍，如何還能夠具有殘氣，以法身現世：

請問所疑。得忍菩薩捨結業受法性生身時，以何理而得生耶？若由愛習之殘氣，得忍菩薩煩惱既除，著行亦斷，尚無法中之愛，豈有本習之餘愛？設有此餘，云何得起而云受身？為實生為生耶？不生為生乎？若以不生為生，則名實生，便當生理無窮；若以生為生，則受生之類，皆類有道。假令法身菩薩以實相為已住，妙法為善因，至於受生之際，必資餘垢以成化。但當換之，以論所有理耳。

今所未了者，謂止處已斷，所宅之形，非復本器，昔習之餘，無由得起。何以知其然？煩惱殘氣要從結業後邊身生。諸以効明之。向使問舍利弗常禪定三昧，聲色交陳於前，耳目無用，則受淡泊而過。及其在用暫過，鼻眼之凡夫便損大乘，失賢支想。所以爾者，由止處未斷，耳目有所對故也。至於忘對，由尚無用，而況絕五根者乎？此既煩惱殘氣要由結業五根之効也。(註4)

慧遠的質疑主要建立在這樣一個矛盾之上，即：得到無生法忍的菩薩，如果能夠受生，亦即獲得一個具有四大五根的法身，就說明他尚有所餘，亦即「止處未斷」，如果是這樣，就跟大乘菩薩本該達到之煩惱盡去的境地有所衝突。反之，如果菩薩要保住其煩惱盡除的根本特性，那麼就不應該能夠藉由某種愛習殘氣而受生有身。

羅什亦承認慧遠所問者，乃是大乘經典中的一個根本性疑難，眾論師對此

亦生「異論」，而他回應這一問題的方式，是先給出所謂菩薩法身的定義：

菩薩得無生法忍，捨肉身，次受後身，名為法身。所以者何？體無生忍力，無諸煩惱，亦不取二乘證，又未成佛，於其中間所受之身名為法性生身。（註5）

羅什承認大乘菩薩已經體證了無生法忍且無煩惱，自然亦是捨去了肉身，但是由於他不取二乘證，沒有成佛，所以又接受了「後身」，亦即「法身」，就是介於眾生肉身與佛之法身中間的所謂「法性生身」。在這一定義中，我們馬上要問的會是：為什麼菩薩得到無生法忍後，不取證不成佛？菩薩因不成佛而受後身，這一所受的中間之身的來源，或說某種質料因又是什麼呢？羅什指出其中關鍵在於對眾生的大悲心：

若爾時得涅槃實道者，身分都盡，又無心意，云何能現化五道，度脫眾生，淨佛土耶？譬如實有幻師，然後能幻事，若無幻師，則無幻事。是故菩薩得無生法忍，雖無煩惱，應有餘習。如阿羅漢成道時諸漏雖盡，而有殘氣，但諸羅漢於諸眾生中無大悲心，諸有餘習更不受生。而菩薩

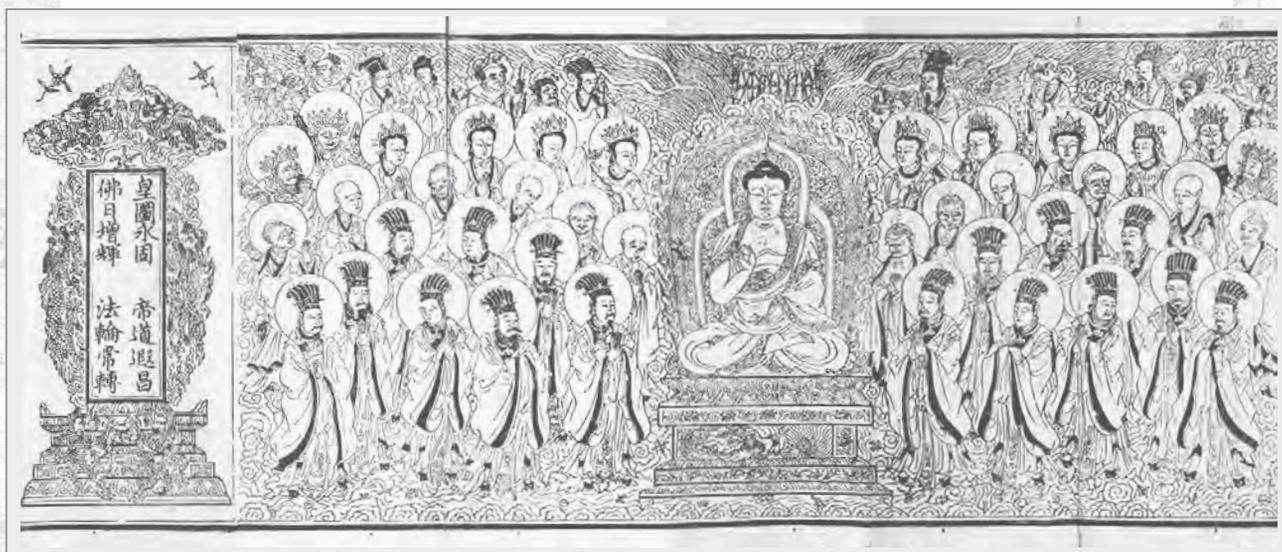


北宋刻本《妙法蓮華經》開經版畫

於一切眾生深入大悲，徹於骨髓及本願力，並證實際，隨應度眾生，於中受身，存亡自在，不隨煩惱。至坐道場，餘氣及盡。若不爾者，佛與菩薩不應有別。（註6）

羅什自設的疑問提出，如果說證得涅槃的菩薩身分、心意皆無，又如何能夠現於世間度化眾生呢？對此，羅什先是做了一個區分，即菩薩得無生法忍，雖然意味著不再有煩惱，但並不意味著沒有餘習（亦即殘氣），阿羅漢同樣有餘習，但是因為他們對於眾生沒有大悲心，所以這種餘習不會導致再度受生；而大乘菩薩對於眾生深入大悲，至於骨髓，所以誓願藉由餘習殘氣而受生，進而度化眾生，這就是羅什所說的佛與菩薩的差別所在。

至此，羅什藉由度化眾生的慈悲之必要，推出了受生的必要，再因受生的必要給出了「殘氣」這一關鍵性的概念。很顯然，「殘氣」正是解決慧遠所提出的根本性難題的關鍵。不同於慧遠所認為的，證得無生法忍就什麼餘習都不再留存，羅什認為菩薩證無生法忍後，雖然沒有煩惱，但是仍有殘氣餘留，正是這一殘氣，保障了受生於現世的基礎。但是這種解釋，顯然有個讓人無法接受的地方，就是按照通常的理解，我們會像慧遠一樣認為，證無生忍後，應該不再有煩惱餘留，又如何會有所謂的殘氣存在？顯然，菩薩如



明代刻本《佛說仁王護國般若波羅蜜經卷》版畫

果有某種殘氣，應該是與他已經斷除的世間煩惱所帶來的殘氣有所不同，羅什對此區分了五神通菩薩與六神通菩薩來分別說明：

得無生法忍菩薩有二：一者得五神通，二者六神通。得五神通者，煩惱成就但不現前，如人捕得怨賊，繫之在獄，不能為患。如是諸菩薩無生忍力故，制諸煩惱，永不復生，但以清淨心修六波羅蜜功德。如凡夫人成就三界煩惱，上二界煩惱不現在前，雖有煩惱，無所能為。住五神通，種種現化，度脫眾生，故留餘結，續復受生。若無殘結，則無復生。猶如責米，故留穀種，漸漸具足六波羅蜜，教化眾生，淨佛國土。乃坐道場，捨煩惱結，然後成佛。具六神通者，所作已辦，自利(己)足，如阿羅漢辟支佛無復異也。此身盡已，更不受生，但以本願大悲力故，應化之身相續不絕，度眾生已，自然成佛。(註7)

羅什提出五神通菩薩只是使煩惱不現前，並非完全去除，故而仍有某種結使，所以能夠繼續受生，留在世間教化眾生，直到功德圓滿才成佛而去；而六神通菩薩在自身煩惱方面乃是早已去盡，本來可以不再受生，只是因為大悲力的緣故，而不斷產生應化之身以度化眾生。

初看對於這二者的說明，首先會產生的疑惑是，五神通菩薩，竟然仍然有煩惱未斷而留有結使，那麼這與凡夫又有何差別呢？羅什指出，這裡所說的菩薩的結使與凡夫的結使是不同的：

如大乘論中說，結有二種：一者凡夫結使，三界所繫；二者諸菩薩得法實相，滅三界結使，唯有甚深佛法中愛慢無明等細微之結，受于法身。愛者，深著佛身及諸佛法，乃至不惜身命；無明者，於深法中不能通達；慢者，得是深法，若心不在無生忍定，或起高心：我於凡夫得如是寂滅殊異之法。此言殘氣者，是法身菩薩結使也。以人不識故，說名為氣。是殘氣不能使人生於三界，唯能令諸菩薩受於法身，教化眾生，具足佛法。(註8)

由以上說明可知，菩薩的結使不同於凡夫繫於三界的結使，而是對於甚深佛法所起的愛、慢、無明等細微的結使，這種結使被羅什特稱為「殘氣」，它不能使人生於三界，卻可以使菩薩受於法身以教化眾生。

我們想要進一步追問的是，到底羅什所提倡的這種帶有犧牲精神的殘氣思想，是否有為當時的中土知識分子所正面接受？解答此疑問的一個重要線索，無疑是考察、對比《注維摩詰經》中的文獻，因為一方面《維摩詰經》本身的內容恰好多處涉及眾生與慈悲的問題，另一方面在僧肇的註解裡匯集了羅什、道生，以及他本人的解釋，由此頗可一窺在相同問題上，羅什與其門下的中土弟子的不同反應。

我們可以從僧肇的一處注文中發現慈悲與煩惱之間的某種張力：

捨是道場，憎愛斷故。（經文）

肇曰：夫慈生愛，愛生著，著生累；悲生憂，憂生惱，惱生憎。慈悲雖善而累想已生。故兩捨以平等觀，謂之捨行也。（註9）

僧肇認為由慈念會生出愛著之心，愛著之心會導致度化眾生的實踐中產生疲累之擾；同樣地，悲憫會產生憂慮與煩惱，進而因自己的憂慮與煩惱而生出憎惡之情。因此慈悲雖然是善的，但卻會生出累與煩惱，因此應該棄此兩極而以平等觀之，方為菩薩道場。

在此，我們發現僧肇對於慈悲所可能造成的負



日本《妙法蓮華經》手卷插畫，美國大都會藝術博物館藏（經數位修整）

面效果頗為警覺，提出要兩捨而以平等觀之，那麼這是否意味著慈悲之懷要完全捨棄，乃是羅什所提倡的因慈悲而保留的殘氣煩惱也需一併掃除呢？

《維摩詰經》中另有將菩薩之疾代入強烈現世色彩的地方，對此僧肇也不做出解釋：

所以者何？菩薩為眾生故，入生死，有生死則有病，若眾生得離病者，則菩薩無復病。（經文）

肇曰：夫法身無生，況復有形？既無有形，病何由起？然為彼受生，不得無形。既有形也，不得無患，故隨其久近，與之同疾。若彼離病，菩薩無復病也。（註10）

經文本身有一個敞開的解釋空間：首先菩薩是為了眾生之故而入生死輪迴之中，既然進入了生死輪迴，就不免有疾病的產生，而如果眾生不再有虛妄執取之病，則菩薩亦不會有疾；這其中的疑難是，菩薩究竟僅僅是因為入了生死就不得不有疾病呢？還是因為眾生有疾病，則他也與眾生一起同病呢？如果是前者的話，那麼菩薩無復病的意思，就是因為眾生都得以解脫了，菩薩毋須再入生死了，自然就無復疾了；如果是後者的話，則意義又有所不同。

當然，更重要的是，這裡出現了法身的問題。僧肇認為，法身無形，本無病可起，但是菩薩為眾生而受生之後，似乎就有了肉身，一旦有了肉身，自然就不免於疾病，如此一來，菩薩之疾就完全集中在為眾生而受生這一點上了，而與憐憫眾生之疾這一點反而拉開了一定的距離。然而，菩薩真的是為了眾生而接受了一個跟眾生一樣生老病死的肉身嗎？若是這樣的話，恐怕在義理上是有所不通的。菩薩藉以與眾生同感的那部分，恐怕應該僅限於因慈悲而保住的「殘氣」，「殘氣」既是因慈悲而生，那麼在憐憫眾生之疾病時，才正使得菩薩有疾，這樣或許才是最能夠一貫的一種解釋吧。但是，僧肇的註解中似乎並沒有很能發揮出羅什的「殘氣」思想，在許多關鍵處都滑了過去。

結 論

羅什在面對大乘菩薩如何能夠不入涅槃，而留駐世間救度眾生的問題時，強調了「殘氣」的重要性，「殘氣」乃是因菩薩的慈悲心而得以保留的某種餘習，菩薩可以通過它與世間相連，而慈悲又恰恰是菩薩不入涅槃的根本原因，因此「殘氣」與「慈悲」的結合，是羅什所堅持的一種極為具有現世倫理精神的思想。然而，我們看到慧遠、僧肇等中土僧人，似乎都在接受羅什這一觀點方面有所猶豫，慧遠無法接受菩薩如何能夠因慈悲之願而不入涅槃，亦無法接受菩薩仍能夠保留某種餘習，而僧肇雖然《注維摩詰經》中屢屢觸碰到慈悲與眾生的問題，卻總沒有正面以某種接受「殘氣」的方式來解決。總言之，我們或許可以先大膽地做一個推測，即中國佛教界在早期吸收印度大乘佛教的時候，似乎有著過於偏好某種圓滿無礙境界的傾向，正是這種傾向使得羅什所提倡的「殘氣——慈悲」無法輕易被正視，不過這種高度現世性地具有強烈犧牲精神的觀點，不正是我們這個高度怯魅且問題重重的社會尤其需要的嗎？⁹

本文摘錄自2016年慧炬大學院校佛學論文及文學創作徵文獎學金研究所組優選作品

註釋

1. 奠定早期中國佛教史研究基礎的湯用彤在總結羅什的為學宗旨時尤其指出，「無我」與「畢竟空」這大乘佛學的兩大要義，在羅什之前的中土理解中多有偏差，而至羅什始大明，參見湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（武漢：武漢大學出版社，2008年），頁214-216。
2. 參見涂艷秋，《鳩摩羅什般若思想在中國》（臺北：里仁書局，2006年），頁140-146。
3. 根據涂艷秋的整理，慧遠所提出的質疑可分為兩大類，一類是關於「實法有」與「因緣有」的區別，另一類是有關法身及其相關問題，參見涂艷秋，《鳩摩羅什般若思想在中國》，頁147。其中第二類主要又分為佛法身與菩薩法身的問題，本文主要關注就是後者。
4. 《鳩摩羅什法師大義》卷1·T45, no. 1856, p. 123b11-28。
5. 《鳩摩羅什法師大義》卷1·T45, no. 1856, p. 123c14-17。
6. 《鳩摩羅什法師大義》卷1·T45, no. 1856, p. 123c26-p. 124a7。
7. 《鳩摩羅什法師大義》卷1·T45, no. 1856, p. 124a7-20。
8. 《鳩摩羅什法師大義》卷1·T45, no. 1856, p. 124b29-c10。
9. 《注維摩詰經》卷4·T38, no. 1775, p. 364b8-11。
10. 《注維摩詰經》卷5·T38, no. 1775, p. 372b11-16。