

東晉末中國《十住》義學的形成



賴鵬舉

法光佛研所講師

〈論文摘要〉

中國華嚴學的禪法與義學大成於初唐杜順之後，但其雛形卻是形成於兩百年前的東晉末。且中國華嚴學的形成不是完全出之於中國學者之手，而是加入了中亞的因素。

東晉末中亞的佛學大師鳩摩羅什入關，帶來了中亞以「法雲地」爲主的十住義學。這時中國的義學大家支道林、道安、慧遠等亦形成了本土《十住》之學的研究。本文在研究外來與本土的二股十住之學在東晉末會合後，如何形成中國最早的《十住》義學。

〈關鍵詞〉

《十住》義學 法身 法雲地 不思議無礙三昧 法性論 中亞

前 言

拙著〈四～六世紀中亞天山南麓的華嚴義學與盧舍那造像〉一文說明了四世紀末中亞地區已形成了完整的《十住》義學。五世紀初中亞的佛學大師鳩摩羅什來到中國長安，除了將中亞以「法雲地」為主的《十住》義學帶來中國外，並因重譯境界相同的《維摩詰經·不思議品》，羅什師資在長安將《十住》義學推到了一個新的境界。這是本文問題的主要切入點。

另一方面中國自漢末以來即有《華嚴》相關經典的傳譯，到東晉末年本土義學大家支道林、道安、慧遠等對《十住經》的研究亦達到相當的程度。東來的中亞十住之學與本土的十住之學在東晉末時匯聚一處，其間的分合是本文接著所要探討的問題。

東晉末上述兩股《十住》義學的融合，奠定了中國最早的華嚴學，為爾後研究南北朝末乃至隋唐的華嚴學，建立一個參考的基點。

一、羅什入關以前中國華嚴經典的流傳

對於不是佛教原產地的中國而言，經典的傳入是一切佛法研究的開始。華嚴學的開展亦然，故宜先討論早期華嚴經典的流傳，作為中國華嚴學的起點。

中國第一部華嚴經典是二世紀末後漢月支沙門支婁迦讖所傳出的《兜沙經》一卷¹，這是後來晉本《華嚴經》中〈名號品〉²的別譯本。

同為晉本《華嚴經》某品別譯本的尚有西晉優婆塞聶道真所譯的《諸菩薩求佛本業經》一卷³，這同於晉本《華嚴經》的〈淨行品〉⁴。

另外經文格局與晉本《華嚴經》相似，但內容各不相同的尚有東吳月

¹ 《大正藏第10卷》，頁445-446。

² 《大正藏第9卷》，頁418-421。

³ 《大正藏第9卷》，頁451-454。

⁴ 《大正藏第9卷》，頁430-432。

支優婆塞支謙所譯的《佛說菩薩本業經》一卷⁵與前秦竺佛念所譯的《菩薩瓔珞本業經》二卷⁶。前者共有三品，其第三〈十地品〉的內容即是說明華嚴系中最重要之十地內涵。後者共八品，以十住、十行、十向、十地及無垢地、妙覺地等四十二菩薩位次的修學為主要的內涵。

除上述二類華嚴經典的譯本外，第三類較為特殊，都是集中在說明華嚴經中菩薩位次最重要的「十地」，現存的此類譯本計有：

- 一、西晉竺法護譯《菩薩十住行道品》一卷⁷。
- 二、西晉竺法護譯《漸備一切智德經》五卷⁸。
- 三、東晉祇多蜜譯《佛說菩薩十住經》一卷⁹，此譯本與前述一者同一版本。
- 四、前秦竺佛念《菩薩十住除垢斷結經》十卷¹⁰。

由前述諸版本中除《兜沙經》與《諸菩薩求佛本業經》外，皆以「十地」為重點，其中竺本《漸備經》在華嚴學的發展上扮演重要的角色。此譯本的內容與晉本《華嚴經》的〈十地品〉內容相同，且與爾後羅什傳譯的《十住經》及北魏菩提留支傳譯的《十住經》屬於同一底本，這也是印度中觀與唯識兩系的注解—龍樹的《十住毘婆沙論》與世親的《十地經論》共同選擇的版本，成為爾後整個佛教界華嚴學發展的主軸。

依據梁僧祐《出三藏記集》的記載¹¹，竺法護於西晉元康七年（公元 297）「在長安市西寺中出《漸備經》」。此經譯出後並沒流傳，直到東晉泰元元年（公元 376）才由涼州僧人慧常送寫本給當時在襄陽的道安，從此開始受到中國佛學界的重視。

⁵ 《大正藏第 10 卷》，頁 446-451。

⁶ 《大正藏第 24 卷》，頁 1010-1023。

⁷ 《大正藏第 10 卷》，頁 454-456。

⁸ 《大正藏第 10 卷》，頁 458-497。

⁹ 《大正藏第 10 卷》，頁 456-458。

¹⁰ 《大正藏第 10 卷》，頁 966-1047。

¹¹ 《大正藏第 55 卷》，頁 62。

二、東晉道安的十住義學

東晉佛教界最勤於收集、整理與注釋佛教文獻的是道安法師，他很早就注意到有關菩薩十住的問題，而以竺佛念所譯《菩薩瓔珞本業經》及《小品》（《放光般若經》）中〈十地品〉所言「十住」的內容為主。

東晉泰元元年（公元 376）十月三日，道安在襄陽接到涼州慧常託商人輾轉寄到的《漸備經》後，引起了很大的注意。首先注意到的是《漸備經》所敘述的「十住」較以前《瓔珞本業》及《小品》更為詳盡：

《漸備經》十住與《本業》、《小品》異，說事委悉於《本業》、《小品》。．．．。漸備所說十住位分，眾行各有階級，目下殊異於眾經，方欲根悉研尋之，如今茫茫猶涉大海¹²。

因《漸備經》對每一住的修行法門皆有明顯的次第階級，故較當下諸部談「十地」的經典更為清楚，故安公謂要對這部經典作徹底的研究。

因道安在當時對《漸備經》下了一番研究的工夫，而安公研究的成果大都是以經典注解的形式呈現出來，這使筆者聯想到 1902 年日本大谷探險隊在庫車發現的漢文禪經注解¹³，可能即是安公的作品。

此經注的初步研究曾發表在拙著〈四～六世紀中亞天山南麓的華嚴義學與盧舍那造像〉¹⁴一文，曾謂此注引用了羅什之前的舊譯《維摩詰經》，故《注》應成於羅什重譯《維摩》（公元 406）前，又注「前水非後」曾用了前秦建元年間竺佛念所譯《瓔珞經》「前炎非後」的觀點。合上二條可知本注成於前秦建元年間與後秦弘始八年之間，正好與道安被符堅以兵請到長安的時間重疊。最後本經注引用了三部經典，一是支謙本《維摩詰經》，二是竺佛念所譯《瓔珞經》，三是言「十八空」的《放光般若》，這三部經皆是道安用力甚勤的經典。

¹² 《大正藏第 55 卷》，頁 62 中。

¹³ 《西域考古圖譜卷下》佛典（34），（東京：柏林社書店，一九七一）。

¹⁴ 參考此文第二節，收在《中華佛學學報第十一期》，頁 75-78，（台北：中華佛學研究所，一九九八）。

在本經注中，安公兩度引用《漸備經》的第六、第七兩住的菩薩空觀，使菩薩在修無常觀時，不致如二乘般取證涅槃：

菩薩家則不然也，用權方便，制持四非常，不聽四非常燒盡諸欲，令身分意分盡，證於泥洹也。所以然者，如《漸備經》所說，菩薩到第七住，稱之為玄妙地。· · ·。菩薩到第六住，念於本誓，慈愍眾生，用以善權，制持非常慧，不聽四非常慧，燒盡諸欲，令身分意分盡，證於泥洹，逕得前進，至第七住。(L25-L27)

道安注重《漸備》六、七住「般若空慧」的觀點，與羅什一系企圖用實相來貫通《十住》而表現於僧衛〈十住經含注序〉的方向是一致的。且此《經注》經文的主要內容是關係到菩薩禪法，如 L5、L6：

復次舍利弗，若族姓子、族姓女，已逮得菩薩處，已入菩薩諸禪中，解了深慧，· · ·，住意於禪，作是思惟，· · ·。

「逮得菩薩處」、「已入菩薩諸禪」是菩薩禪法。「住意」、「作是思惟」是菩薩禪法的實際運作。值得注意的是在菩薩禪法中提到了「解了深慧」。「慧」指「般若」。「禪」、「慧」並舉表示在菩薩禪法中須加入般若的慧解。而道安法師正是中國禪法發展過程中，首先引入般若空慧以提昇原安世高「安般」禪法的人。其〈安般注序〉謂：

是故安般寄息以成守，四禪寓骸以成定。寄息故有六階之差，寓骸故有四級之別。階差者損之又損，以至於無為。級別者，忘之又忘，以至於無欲也。無為故無形而不因，無欲故，無事而不適。¹⁵

「六階」指數息觀之「數、隨、止、觀、還、淨」六階段。「四級」指禪定之「初禪、二禪、三禪、四禪」四種級別。「損之又損」以下文體，乃藉用《老子·四十八章》：「為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為，無為而無不為。」但安公之意，「無為」、「無欲」乃是般若中「性空」之義，「無

¹⁵ 《大正藏第 55 卷》，頁 43 下。

爲故無形而不因」、「無欲故無事而不適」是般若中「緣起」之義。在此文中，道安將般若之慧解帶入傳統的安般、四禪等禪法中，令中國由安世高的小乘禪法轉化爲大乘的禪法。

故本《經注》中有關「禪」、「慧」的一段話，不但加深了此注是出於道安之手的可能，也進一步地作爲安公在中國開創大乘禪法的根據。道安用《般若》或《漸備》等大乘經典的內容來開拓菩薩禪法的作法，與羅什入關後，依方等經典的內容形成新菩薩禪法的努力，方向可謂不謀而合。

另外道安在本《經注》用以說明經文「又有行今方起」時，採用了竺佛念譯《瓔珞本業經》「今燋非始(燋)」、「今起非始起」的觀點。而這觀點正好也是什公弟子僧肇建立其〈物不遷論〉的出處，真可謂英雄所見略同了。僧肇的〈物不遷論〉後來成爲關河大乘禪法重要的一支，長安的「法華三昧」及河西地區的「千佛」¹⁶禪法皆由其導出。

道安在中國本土義學六家之中，屬於「性空」一家，由上述論述看來，道安的「性空」之學，不論在內涵、思惟模式與應用上，皆與中亞羅什所傳的般若十分相契。這也爲什麼道安的弟子僧叡，在羅什重譯《維摩》，徹底說明關河般若的空義後，會在其〈毘摩羅詰堤經義疏序〉中感嘆地說：

自慧風東扇，法言流詠已來，雖曰講肆，格義迂而乖本，六家偏而不即。性空之宗，以今驗之，最得其實。¹⁷

佛法自漢末東傳以來，本土形成的「格義」與「六家」等義學中，唯有道安的「性空」一家符合羅什的「宏宗高唱」。這也是爲什麼羅什的高足僧肇，隨羅什入關後，在其〈般若無知〉、〈不真空〉、〈涅槃無名〉中，幾乎論破當時中國本土義學諸家，但就未曾有隻字片言攻伐道安的「性空」。

也因爲道安的《經注》在四世紀後半出現於龜茲，令當時在龜茲宏揚大乘的羅什得聞道安之名，並深加禮敬。《高僧傳·釋道安》：

¹⁶ 參考拙著〈關河的三世學與河西的千佛思想〉一文，收在《東方宗教研究新四期》，頁234-259，（台北：國立藝術學院傳統藝術研究中心，一九九四）

¹⁷ 《大正藏第55卷》，頁59上。

什亦遠聞安風，謂是東方聖人，恒遙而禮之。¹⁸

與道安同時代的支道林，亦注意到《十住經》的問題，五世紀末南齊義學大家劉 在其〈無量義經序〉中曾敘述了支道林對十住的想法：

支公之論無生，以七住為道慧陰足，十住則群方與能。在跡斯異，語照則一。

「論無生」指討論「無生法忍」的問題，「七住為道慧陰足」，謂七住菩薩初得無生法忍。「十住則群方與能」謂至十住則無生法忍的大用方能完全表現出來。中國所傳的《十住經》，除竺法護的《漸備經》外，其他如支謙本《菩薩本業經》、竺佛念之《十住斷結經》及《瓔珞本業經》皆以第七住為得無生法忍，只有羅什所傳《十住經》（與《漸備經》為同一版本）始言八住得無生忍。

三、東晉慧遠的十住義學

四世紀後半葉中國佛教界除支道林與道安注意《十住經》外，安公弟子慧遠對《十住經》的內涵亦有深入的探討，且慧遠用以探討菩薩十住的角度與其師道安有著顯著的差異。

有關慧遠十住義學的早期資料被保留於向羅什請問的《大乘大義章》中，其中並明確提及《十住除垢經》¹⁹（按：似為前秦竺佛念所譯之《十住斷結經》）。慧遠在《大乘大義章》中有關十住的觀點，後來被僧肇以「有名曰」的形式，寫入其《涅槃無名論》中的〈難差〉、〈詰漸〉與〈譏動〉之中。本節中筆者將以上述《涅槃論》中諸論題為軸線，輔以《大乘大義章》中相關的內容，來陳述慧遠十住的思想。

首先引用〈難差〉的原文：

有名曰：涅槃既絕圖度之域，則超六境之外，不出不在而玄道獨存。斯則窮理盡性、究竟之道，妙一無差，理其然矣。

¹⁸ 《大正藏第 50 卷》，頁 354 上。

¹⁹ 《大正藏第 45 卷》，頁 141 下。

而《放光》云：三乘之道皆因無為而有差別。佛言，我昔為菩薩時，名曰儒童，於然燈佛所，已入涅槃。儒童菩薩，時於七住，初獲無生忍，進修三位。若涅槃一也，則不應有三。如其有三，則非究竟，究竟之道而有升降之殊，眾經異說，何以取中耶。²⁰

前半段文至「理其然矣」在說明涅槃唯一而已。其中「窮理盡性」之「窮」、「盡」皆法性論「體極」之義，「性」即法性論之「性」。而「獨存」、「妙一」則指法性論中至極之法獨一無二也。次段文則引經文明涅槃既一，為何經中亦言有三乘及菩薩諸位之差異。初引《放光經》明無為法中有聲聞、緣覺、菩薩「三乘」之差異。次以佛言明菩薩七住得「無生忍」時，尚須進修八住、九住及十住三種位次。以此來難「若涅槃一也，則不應有三」，「如其有三」則不得謂是究竟至極之涅槃。其中至極之法不應有三乘及菩薩諸位差異實源出慧遠法性論的觀點。如慧遠與羅什問答的〈次問遍學并答〉：

無漏聖法，本無當於三乘。²¹

「當」者恰如其分也。「無當」謂無漏聖法，沒有三乘的分別。又〈次問遍學并答〉：

已得無生法忍，則不應復住住遍學。若果不住住遍學，則其中無復諸住階差之名。²²

謂已得無生忍之菩薩，既得至極之法，則頓證一切諸法，故不用再住住遍學。不用住住遍學，則由一住至十住的階差就沒有必要了。

次引〈詰漸〉之原文：

有名曰：· · · 。經曰：是諸聖智不相違背，不出不在，其實俱空。又曰：無為大道，平等不二。既曰無二，則不容心

²⁰ 《大正藏第 45 卷》，頁 159。

²¹ 《大正藏第 45 卷》，頁 139 中。

²² 《大正藏第 45 卷》，頁 141 下。

異。不體則已，體應窮微。而曰體而未盡，是所未悟也。²³

「既曰無二」是前〈難差〉文引《大品·三慧品》：「須菩提白佛言：世尊，無為法中可得差別不？佛言：不也。」引文中「體而未盡」是指本論〈會異第十一〉中，僧肇謂：「此非我異無為，以未盡無為，故有三耳」。這段引文的意思是說據大品經文菩薩所證得的無為境界不能有二種的差異，故要嘛不體證，一旦證入，一定是窮盡其底。但您在前段回答中卻說三乘人體悟無為法，因不能窮盡其底，故有三乘之異，這是讓人不易理解的地方。

有名這種「不體則已，體應窮微」的「頓悟」觀點，實出自慧遠。慧遠在與羅什的問答中便有三處論及「頓」，皆出現在〈次問遍學並答〉一段中：

若菩薩遍學，為從方便始，為頓入無漏一道也。²⁴

「從方便始」謂從「漸次」，「為頓入無漏一道」謂從「頓入」。故慧遠已用「頓」、「漸」來探討菩薩遍學一切法的問題。

若先學漚和般若心平，若稱一舉，便可頓登龍門。²⁵

慧遠認為菩薩若先學「漚和」與「般若」，兩者心平，便可求得「至極」。如鳥有二翼，奮力一舉，即登龍門而頓證佛道。這條引文不但言「頓」，且暗示其言頓是透過法性論的思惟模式。

（菩薩）若必待此而不證，即諸佛世尊大會說法，其中應不俄爾之頃，頓至法忍者。²⁶

由此引文可以看出慧遠是認為菩薩可「俄爾之頃，頓至法忍」。故慧遠的觀點認為菩薩體證無生法忍，應是「頓悟」，沿襲上段「難差」文意，應是懷疑《十住經》等菩薩分十個漸次證體無生法忍。慧遠為何能在中國佛教義學史上最早提出「頓證」的觀點，這是與其所宗的「法性論」有關。

²³ 《大正藏第 45 卷》，頁 160 中。

²⁴ 《大正藏第 45 卷》，頁 140 上。

²⁵ 《大正藏第 45 卷》，頁 140 上。

²⁶ 《大正藏第 45 卷》，頁 140 中。

法性論有二條大綱，一是「至極以不變為性」，亦即在諸「法」有一至極不變之「性」，這點在劉遺民與僧肇的往覆辯論中已說明得很清楚。第二條大綱是：

得性以體極為宗。²⁷

這條涉及求得法性的過程，謂須求得此至極不變者方是得其法性。以所求之性為不變不易者，故不得分半量而得，亦不得分二階段而得，故在體證的時間上而言，「其悟必頓」，在悟得的分量上而言，必「體應窮微」。這也是慧遠在〈詰漸第十二〉中對關河質疑主要的切入點。

最後引〈譏動〉的原文，慧遠〈譏動〉問題的提出緊接在前一「頓漸」問題之後。在法義上，「譏動」問題的產生是由「頓漸」問題推導出來的。在此先敘述〈譏動〉的內容，以確定問題的本質。

有名曰：經稱法身已上，入無為境，心不可以智知，形不可以象測，體絕陰入，心智寂滅。而復云進修三位，積德彌廣。夫進修本於好尚，積德生於涉求。好尚則取捨情現，涉及則損益交陳。既以取捨為心，損益為體，而曰體絕陰入，心智寂滅。此文乖致殊，而會之一人，無異指南為北，以曉迷夫。

²⁸

「法身以上」指《十住經》中第七住得無生法忍，證得法身。「進修三位，積德彌廣」謂證得七住，尚須進步八、九、十住等三位次，其中須廣修種種功德。此段文中「有名」的問題是菩薩至七住時得無生法忍，證得法身，其心法與色法皆已入於寂滅。但是仍需繼續進修八、九、十住三個位次，廣積功德。若言進修與積德，則心境有所增減，這與前面所言心智入於寂滅者正好相反。「有名」之意，得無為法身者與地地積功累德者截然不同。這問題實出之慧遠質疑菩薩得無生法忍，為何仍須地地遍學。如慧遠在〈次問遍學並答〉中質問羅什：

²⁷ 梁慧皎《高僧傳·釋慧遠》：「因著法性論曰：至極以不變為性，得性以體極為宗。」《大正藏第 50 卷》，頁 360 上。

²⁸ 《大正藏第 45 卷》，頁 160。

已得無生法忍，則不應復住住遍學。· · · 。若初住不得忍，即住住皆應遍學。若住住遍學，則始學時漏結不盡。如其不盡，則雖學無功。²⁹

依慧遠所宗之法性論，菩薩既得無生法忍，則證至極，必頓證一切法，故不應再一地一地中遍學諸法。故知慧遠將證無生與住住遍學截然加以畫分。慧遠接著又謂初住菩薩尚未證得無生法忍，故須一住一住地遍學。而住住遍學中，其初學時因尚未得無生忍，故有漏結未盡。有漏結未盡，則再怎麼學仍是不能證入無生忍。慧遠再一次深刻地強調無生忍與遍學之間的差別，這與〈譏動〉中強調「無爲」與「積德彌廣」之間的差別是相同的。故謂〈譏動〉仍延續慧遠與羅什對菩薩「遍學」與否的論辯。

由上述三段引文可知慧遠用其所宗的「法性論」來探討《十住》一系列的經典，形成與羅什及其師道安截然不同的義學體系。

四、羅什入關初的十住義學

羅什入關後數年，即遇上了中國佛學大師慧遠的來信問難。兩者往返的問答有多處涉及《十住經》的深意，也由於羅什對《十住》問題的回答，保留了四世紀末、五世紀初中亞南疆的華嚴思想。且其內容所涉及的不止是前述庫車經注之第六、七住，並且進而及於第十「法雲地」。首先是〈次問修三十二相并答〉中的一段：

從無漏法性生身，名為法身。又此非從一身而已，隨本功力多少而有其身，或有二身、三身、十身、百、千、萬、無量阿僧祇身，乃至無量十方世界，皆現其身，為具足餘佛法，兼度眾生故。³⁰

由法身而出無量身至十方世界，這是《十住經》中第一地至第十地菩薩修行的總綱，而所分身之多少及所入世間之多少則隨其位次功力而有差別，如初

²⁹ 《大正藏第 45 卷》，頁 141 下。

³⁰ 《大正藏第 45 卷》，頁 127 下。

歡喜地：

須臾之間，得百三昧，得見百佛，知百佛神力，能動百佛世界，能飛過百佛世界，能照百佛世界，能教化百佛世界眾生，· · · ，於一一身能示百菩薩以為眷屬。³¹

「得見百佛」以下，乃至「一一身能示百菩薩」皆表示初地之菩薩能以法身示百分身。又如第二離垢地：

須臾之間，得千三昧，得見千佛，知千佛神力，· · · ，於一一身能示千菩薩以為眷屬。³²

二地之菩薩能以法身示千分身而入十方世界。又如第三明地：

須臾間能得十萬三昧，乃至能示十萬菩薩以為眷屬。³³

三地之菩薩能以法身示十萬分身而入十方世界。在《十住經》菩薩隨其由一地至一地而分身加多，乃至第十法雲地菩薩能以法身示「百千萬無量阿僧祇身」。此種十方分身的基礎在證得「法身」，故羅什於同章後文中言：

從法身以後，所受之身，如幻、如鏡中像。³⁴

這種內容乃闡述《十住經》中初七〈遠行地〉得法身之境界：

(第七地菩薩)常樂思惟空智門，· · · ，隨順諸法如幻、如夢、如影、如響、如化、如水中月、鏡中像，· · · ，知一切國土空如虛空，· · · ，知一切佛法身無身。³⁵

羅什依《十住經》菩薩得法身，能至十方世界，而判定當時流行於中亞的「十方佛觀」為念佛三昧之方便、次要之境界而已。〈次問念佛三昧并答〉：

³¹ 《大正藏第 10 卷》，頁 503 上。

³² 《大正藏第 10 卷》，頁 506 上。

³³ 《大正藏第 10 卷》，頁 508 下。

³⁴ 《大正藏第 45 卷》，頁 128 上。

³⁵ 《大正藏第 10 卷》，頁 517 中。

見佛三昧有三種，一者菩薩或得天眼天耳，或飛到十方佛所，見佛難問，斷諸疑網。二者雖無神通，常修念阿彌陀佛等現在諸佛，心住一處，即得見佛，請問所疑。三者學習念佛，或以離欲，或未離欲，或見佛像，或見生身，或見過去未來現在諸佛。是三種定，皆名念佛三昧，其實不同，上者得神通見十方佛，餘者最下。³⁶

「上者得神通」，指前所謂菩薩能「飛到十方佛所，見佛難問」，這是《十住經》的境界；而其餘二、三兩項的見佛，則是《般舟三昧經》的法門。由上述羅什的話可以得知，華嚴系的《十住經》興起後，對中亞的禪法產生很大的重整作用，由《般舟經》產生的「十方佛觀」與由《十住經》產生的「法身觀」已結合成一由淺至深的念佛三昧的禪法體系，出現在阿富汗梵衍那石窟的十方佛造像，其行者的中心位置出現持淨瓶的菩薩及庫車克孜爾 189 窟十方佛的中心位置出現持鉢的佛像，皆代表此二種禪法的融和後，十方佛觀也成為菩薩由初地至成佛的禪觀法門。

羅什進一步的華嚴義學則出現在〈次問真法身像類并答〉中，因慧遠的問難提及「十住無師」，故羅什引《十住經》第十住法雲地的內容來加以回答：

言十住無師者，為下凡夫二乘九住已還，可非於諸佛言無師也。乃至坐道場菩薩尚亦有師，何況十住。如《十住經》中說，菩薩坐道場欲作佛，爾時十方佛口中放光明來入其頂。是菩薩即時深入無量三昧、諸佛三昧陀羅尼、解脫等，通達過去未來劫數，無量劫為一劫，一劫為無量劫，一微塵為無量色，無量色為一微塵。分別無量三世國土名號，及眾生名字行業、因緣本末、種種解脫、道門次第。以一念相應慧，通達一切法，得無礙解脫，名之為佛，無礙解脫是佛法之根

³⁶ 《大正藏第 45 卷》，頁 134 上。

本。³⁷

羅什答所謂「十住無師」乃謂十住菩薩於九住已還眾生中無師，非於佛言無師。接著引《十住經》中十住菩薩成就受職時，諸佛出「益一切智位」光來入此菩薩頂，名為得職。得職菩薩入法雲地，得菩薩不可思議解脫，得菩薩無礙解，引文中言「無量劫為一劫」、「無量色為一色」等皆「無礙解脫」之境界，此境界亦為法雲地另一重要三昧「一切佛國體性三昧」之根本，能於身中現「無量恒河沙世界微塵數三千大千世界」。以菩薩「無礙解脫」於十地境界中如此重要，故羅什言「以一念相應慧，通達一切法，得無礙解脫」便名之為佛。「十住」中之「無礙解脫」，其名稱與內容即同於《維摩經·不思議品》中之「不思議無礙解脫」，故在中國北齊末盧舍那佛造像興起時，銘文中常見「法雲地」與〈不思議品〉的內容同時出現。

羅什在回答慧遠問題中，另多處提及「十住菩薩」，如〈次問修三十二相并答〉³⁸、〈次問法身佛盡本習并答〉³⁹、〈次問住壽義并答〉⁴⁰，內容雖非盡出之於《十住經》，但羅什、慧遠兩人的問題圍繞著「十住菩薩」為核心則是很明顯。

羅什在與慧遠的問答中兩度提及中亞地區有一部與《聲聞阿毘曇》相對的《菩薩阿毘曇》，在〈次重問法身并答〉中：

聞有《菩薩阿毘曇》，當廣分別結使相，如《聲聞阿毘曇》廣分別根本十結。⁴¹

此一部《菩薩阿毘曇》相當詳細地分別菩薩之「結」、「使」相，如同《聲聞阿毘曇》分別根本「十結」一樣。另在〈次問佛法身盡本習〉中：

昔聞有《菩薩阿毘曇》，地地中分別菩薩結使及其功德，如《大品般若·十地品》說，捨若干法，得若干法。先來之日，不

³⁷ 《大正藏第 45 卷》，頁 125 下、126 上。

³⁸ 《大正藏第 45 卷》，頁 128 上。

³⁹ 《大正藏第 45 卷》，頁 131 上。

⁴⁰ 《大正藏第 45 卷》，頁 143 上。

⁴¹ 《大正藏第 45 卷》，頁 125 上。

謂此世無須《菩薩阿毘曇》事。⁴²

羅什說這部《菩薩阿毘曇》的編排次第乃仿照《小品》中〈十地品〉的結構，分一地一地來敘述每一地中菩薩捨若干結使，得若干神通三昧。這種《阿毘曇》的出現，表示中亞地區對於菩薩十地內涵的研究已達到非常詳盡與成熟的階段，而「十地」正是整個《華嚴經》的重點。

也因為中亞對十地的研究已非常成熟，故羅什入關後不久，在講解《維摩經》（公元 406）的經文時，便大量地利用「十地」的位次來判定經文的內容。⁴³

由上述兩件文獻的分析可以得知最遲在四世紀末，天山南麓的華嚴義學即已展開。由《經注》與羅什的答話中皆涉及《十住經》中證空的「第七地」，表示早期的華嚴研究先集中在第七住的解空、得法身，作為所有十地能成就「證入十方」的基礎。這點與于闐早期的盧舍那造像中，在身體正面的中心位置出現代表般若空性的「野馬」有關。⁴⁴

爾後龜茲地區的華嚴義學，由羅什入關後的談話可以得知，整個華嚴義學的重心已然慢慢地移到第十「法雲地」的境界，以法雲地中菩薩的「無礙解脫」來總結《十住經》中一切菩薩修證成佛的境界。這種結論也成為天山南麓南北兩道發展盧舍那佛衣造像及其禪法的基礎⁴⁵。相對地，盛行於中國的《華嚴經》在此地區則較少被提及。

五、關河僧衛的〈十住經含注序〉

羅什將《十住經》的重點歸結在第十法雲地，這由羅什與慧遠問答的《羅什法師大義》中即可看出。但如何用羅什所宗的「實相」來含攝〈法雲

⁴² 《大正藏第 45 卷》，頁 131 上。

⁴³ 李翊灼校輯《維摩詰不思議經集注》十卷，《佛教大藏經第 124 冊》，頁 276、279、585、605、767、768、893。如「二乘六住已下，皆愛彼而起慈」、「七住，得無生忍」、「六住已還，未能無礙」。

⁴⁴ 參考拙作〈四～六世紀中亞天山南麓的華嚴義學與盧舍那造像〉一文，收在《中華佛學學報第十一期》，頁 87、88，（台北：中華佛學研究所，一九九八）。

⁴⁵ 同前註，頁 73-102。

地)乃至整部《十住經》的境界，則表現在僧衛所寫的〈十住經含注序〉⁴⁶中。

僧衛曾參加了羅什《十住經》的譯場：

運啟其願，彌遭其會。以鉛礫之質，廁南金之肆。誠悟無返
三之機，思無稽玄之謀，然在聞賞事，庶無惑焉。· · · 。
撰記上聞，略為注釋。

以僧衛參加了羅什的《十住》譯場，故可以列入羅什弟子。他雖自謙稱資質較差，但在什公三千弟子中確實較沒名聞。羅什高足「四哲」、「十哲」之中都沒有他的分，但僧衛卻是「在聞賞事」，親自聽過羅什講《十住經》而「庶無惑焉」。在什公所有弟子中，也只有他對《十住經》「撰記上聞，略為注釋」，傳下了羅什重要的《十住》義學。

至今《注》已不存，但留下此《注》的〈序〉。而僧衛此序，用字細膩，甚不好解。其序首先舉「沖虛」、「無相」之實相為宗：

夫冥壑以沖虛靜用，百川以之本。至極以無相標玄，品物以之宗。

以「沖虛」與「無相」為萬物宗本，道出了關河以實相含攝《十住》境界的綱領。接下一句話言及十住的階位是達到上述境界的漸次：

固知運通有宗，化積有本。夫運通之宗，因緣開其會，無相極其終。化積之本，十道啟其謀，心術兆其始。

欲達「運通」之要，須假因緣際會，而以無相為終極。欲累積功德的根本，在十住位次的修學而以心術為開始。接著僧衛用「心」與「法」來總括《十住》所顯現的法界：

推而極之，則唯心與法。· · · 。夫萬法浩然，宗一無相。
靈魄彌綸，統極圓照。斯蓋目體用為萬法，言性虛為無

⁴⁶ 《大正藏第 55 卷》，頁 61、62。

相，．．．，謂靜御為智照。

「萬法浩然」為「法」，「萬法」究竟的歸結為「無相」。「靈魄彌綸」為「心」，「心」的極致在「圓照」。進一步以「體用」說明「萬法」，以「性虛」說明「無相」。接下來僧衛再將「心」與「法」融攝為一：

然境雖理故心緣，精魄彌綸體故靈照。靈照故統名一心，所緣故總號一法。若夫名隨數變，則浩然無際；統以心法，則未始非二。

「境」指前段文所言之「法」，「理」指「無相」。「境雖理故心緣」謂萬法宗一無相，故能為心所緣。「精魄」指「心」，「體」指前文所言「目體用為萬法」之「法」。故「精魄彌綸體故靈照」謂心能彌綸萬法，方可謂之圓照。上兩句話表現出「心」與「法」相互含攝的境界，用以作為十住〈法雲地〉「無礙三昧」的基礎，僧衛用「心」、「法」來開展法界萬法相互含攝的思惟過程，也是二百年後杜順將法雲地的無礙三昧，發展為〈法界觀門〉中「理事無礙觀」的重要參考。以「心」、「法」兩者相互含攝，故自心法「靈照」萬法的角度而言，整個法界可謂為「一心」。自「萬法」能為心「所緣」的角度而言，法界亦可謂為「一法」，故兩者未始「非二」。

僧衛循羅什的宗義，企圖以「實相」來貫通《十住》，其努力至此已達到一定的成果。但此〈序〉中亦敘及了另一個領域，即心識、妄智的問題，在關河的範疇內，甚為少見：

稱動王為心識，謂靜御為智照。故滯有慮塞，則曰心曰識。．．．。故亂識為塵穢心欲。．．．。穢心故，五欲為醜醜之室，．．．。亂識故，六塵為幻惑之肆，．．．。故識御六塵以矇性，心赴五欲以昏慮。

以心識的角度來討論《十住》，乃四世紀中印度世親以唯識作《十地經論》的主旨，羅什的學系中也提到了這問題，是否意味著當時中觀與唯識間蘊含某些互動，值得進一步觀察。

六、關河《維摩詰經注》的「不思議解脫三昧」與《十住經·法雲地》的「無礙解脫」

關河羅什諸高足的華嚴觀點，僧衛的部分表現在其〈十住含注序〉中而僧叡與僧肇的部分則見於《維摩詰經注》⁴⁷中「不思議解脫」的部分。

《維摩詰經》的「不思議解脫」之所以會和《十住經》有關係是因為此三昧與《十住經·法雲地》最重要的「菩薩無礙三昧」為同一三昧。

羅什在與慧遠討論十住問題時，特別提到了十住菩薩的「無礙解脫」：

如《十住經》中說，菩薩坐道場欲作佛，爾時十方佛口中放光明來入其頂。是菩薩即時深入無量三昧，．．．，通達過去未來劫數，無量劫為一劫，一劫為無量劫，一微塵為無量色，無量色為一微塵。．．．，通達一切法，得無礙解脫。⁴⁸

「無礙解脫」為《十住經》十法雲地所證入的三昧，其境界能示一切法無礙，除引文中所言「一劫為無量劫」、「一微塵為無量色」外，依經文尚有：

或以乃至不可說不可說世界眾生，置一世界中，亦不退隘。．．．。或以不可說不可說世界，示著一毛頭而不惱眾生。⁴⁹

這種境界與《維摩詰經·不思議品》之「諸佛菩薩有解脫，名不可思議」同出一轍：

若菩薩住是解脫者，以須彌之高廣內芥子之中，無所增減，須彌山王，本相如故。．．．。或有眾生不樂久住而可度者，

⁴⁷ 同註 43，頁 517-962。

⁴⁸ 同註 37。

⁴⁹ 《大正藏第 10 卷》，頁 530 中。

菩薩即促一劫以為七日，令彼眾生謂之七日。⁵⁰

「以須彌內芥子」，此無礙解脫之「無量色為一微塵」，「促一劫以為七日」，此無礙解脫之「無量劫為一劫」。在注《維摩詰經》的「不思議解脫」處，關河師資皆有一番發揮，如羅什：

或令脩短改度，或巨細相容，變化隨意，於法自在，解脫無礙，故名解脫。能者能然，物不知所以，故曰不思議。……。若直明法空，則乖於常習，無以取信，故現物隨心變，明物無定性。物無定性，則其性虛，菩薩得其無定，故令物隨心轉，則不思議乃空之明證，將顯理宗。⁵¹

羅什先釋此三昧之名，再示其體。「變化隨意，於法自在」謂之「解脫」；「能者能然」而不能者不知所以然，十地以下不知十地之境界，謂之「不思議」。羅什所言中，「變化隨意」、「現物隨心變」及「令物隨心轉」皆同於僧衛在〈十住經含注序〉中「境雖理故心緣」的含義相同，而羅什謂「不思議」在顯「空」之理宗亦與僧衛之「宗一無相」旨趣相合，可以明顯地看出關河在發展華嚴義學時的所宗。對此，僧叡亦有發揮：

不思議即是神通。有神通非不思議，何者？若減須彌而入芥子，增芥子而受須彌，是神通二乘亦有，非不思議。故此中言，大小相容而無所增減，遍至十方而不動本處，據事而觀，淵不可測，故曰不思議也。⁵²

僧叡謂二乘、菩薩皆得神通，二乘神通「減須彌而入芥子」、「增芥子而受須彌」，是有思議之神通。菩薩之神通，如羅什言，得物之「性虛」，故不減須彌而入芥子，不有去來而遍至十方，此皆得物本具空性之故。後來之杜順依《十地》的內容形成〈法界觀〉，最初一觀用「真空觀」，其方向與僧叡所言相符。

⁵⁰ 《大正藏第 14 卷》，頁 546 下。

⁵¹ 同註 43，頁 526。

⁵² 同註 43，頁 786。

又將羅什由姑臧迎入長安弘法的後秦主姚興，與羅什在般若上甚為相契，其佛法的造詣在後秦俗眾中無有出其右者。姚興曾寫了一篇〈通聖人放大光明普照十方〉的文章，闡發佛身感應之粗細隨對象之因緣而有不同，其中佛放光應大菩薩的部分即是引用《十住經·法雲地》的內容：

聖人之教，玄通無涯，致感多方，不可作一途求，不可以一理推。故應粗以粗，應細以細，應理故然矣。所以放大光明，現諸神變者，此應十方諸大菩薩將紹尊位者耳。若處俗接粗，復容此事耶。⁵³

「將紹尊位」指《十住經》中菩薩初登十地，「成就受職」⁵⁴，故引文中之「十方諸大菩薩」指十方登第十「法雲地之菩薩」。佛「放大光明」者，指菩薩在初登十地成就「受職」時，「諸佛出眉間白毫相光，名益一切智位，有無量無邊光明眷屬，照一切十方世界，……，入是菩薩頂」，令此菩薩「得職」。而「現諸神變」乃指上述光明「十匝圍繞一切世界，示於諸佛大神通力，……，一切十方世界六種震動，滅除一切惡道若惱。一切魔宮皆蔽不現，示一切諸佛得道之處，示一切諸佛大會莊嚴事」，以「勸進無量無邊百千萬億諸菩薩」⁵⁵。

故知羅什到中國，確曾將中亞天山南麓以《十住經·法雲地》為主的華嚴義學傳至關中。

羅什所重譯的《維摩詰經》，因其用生動的比喻來彰顯萬物之空性，成為中國最膾炙人口的經典之一。羅什所開展的《十住》義學，尤其是「法雲地」的「無礙三昧」境界，便轉寄於《維摩詰經》中的「不思議解脫」而流傳至中國佛教界的每一分子。故後世造像言及十地境界，常與《維摩》不思議並提，如〈北齊武平七年慧圓道密等造盧舍那像記〉、〈北齊武平四年臨淮王造無量壽佛像碑〉及〈北齊尹景穆等造像記〉等（參考拙著〈南北朝末中國北方興起的盧舍那造像〉⁵⁶）。

⁵³ 唐道宣《廣弘明集》卷十八，《大正藏 52 卷》，頁 228 下。

⁵⁴ 《大正藏第 10 卷》，頁 529 上。

⁵⁵ 《大正藏第 10 卷》，頁 529 上。

⁵⁶ 未刊稿

討論與結論

中國的十住義學是在東晉時代建立的，建立的主要管道有二，一是以道安爲主的本土十住義學，依《漸備經》第六、七住的菩薩空觀爲重點，並以此「空觀」發展「禪智」結合的菩薩禪法。另一管道則是五世紀初入關的中亞高僧羅什，除帶來了四世紀末龜茲、于闐一帶的華嚴義學，並藉由《維摩詰經·不思議品》的重譯，再度將天山南麓以〈法雲地〉「無礙解脫」爲中心的十住義學推向高峰，並同時培育出了僧叡、僧肇、道融等深入《十住經》的高足。

中國本土十住義學一系的道安，不論在思想的起點、義學發展的方向及禪法的大綱上與羅什一系密切的吻合，令稍後來到長安的羅什十住一系，能完全的吸收道安四世紀後半在長安的十住義學努力，而匯聚爲當時中國一股十住的主流。

相對地，安公弟子慧遠以「法性論」爲主的另一股本土十住義學的努力，並沒有直接形成一派的十住思想。而是透過「法性論」的涅槃思想，在更高的層面，影響整個中國義學主流的方向，這是筆者另一篇文章〈東晉外國羅什「般若」與本土慧遠「涅槃」之爭〉的主題。

羅什在長安所形成的十住義學，隨著弟子道融晚年的還歸「彭城」⁵⁷（今江蘇銅山，近山東、河南交界），進一步傳入彭城附近地區，成爲南北朝末山東、河南地區盧舍那造像興起的伏筆，〈南北朝末中國北方興起的盧舍那造像〉一文將接著處理這個問題。

⁵⁷ 《大正藏第 50 卷》，頁 363 下：「融後還彭城，常講說相續，問道至者千有餘人，依隨門徒，數有三百。．．．。所著《法華》、《大品》、《金光明》、《十地》、《維摩》等義疏，並行於世矣。」

