

## 關河的「般若」禪法 — 為紀念當代般若大家 上 智 下 論法師圓寂而作

賴鵬舉/圓光佛學研究中心 北傳佛教研究室

### 摘要

「般若」法門為北傳佛教諸宗派的內在體質，與中印度等南傳佛教的「唯識」之學遙遙相對。「般若」之學源於二 ~ 三世紀龍樹於北印度「雪山」佛塔得見《般若經》，並作《大智度論》以闡揚其思想。但進一步將「般若」化為具體禪法的則是羅什的「關河」佛教。

在「禪智」的大綱領下，羅什提出「如」、「法性」及「真際」三個由淺至深的內容作為實踐「般若」的三個次第。羅什高足僧肇更進一步以其三部論：〈物不遷〉、〈不真空〉及〈涅槃無名〉，文勢的開展精細至可以禪法的「心念」來隨文起觀，落實了羅什「如、法性、真際」為具體的禪觀步驟，完成了北傳最早的「般若」禪法。

### 緒論

「關河古義」是南北朝時「三論」學者對姚秦長安羅什僧團「般若學」的稱呼，言「關河」者，以長安位「關中」、鄰「渭河」之故；言「古義」者，言長安的般若學源自印度龍樹及中亞羅什所傳，相對於南北朝「三論宗」的般若義，自然算是「古義」。

「關河古義」在後世但有少數的傳承。南北朝的三論宗雖也以般若學的探究為宗旨，但與「關河」之間並無直接師承的關係，在般若精義的掌握及其開展的方向上，兩者也有所不同。關河的般若學雖然部分進入了北涼以後的「涅槃學」，並有北魏的曇鸞將之引入淨土理論與行持的建立之中，但整體而言，並沒有在中國的佛教界取得其應有的影響力。

「般若學」是整個北傳大乘佛教的活水源頭，沒有了這個活水，除中印度的「唯識」一系外，其餘北傳的各宗各派，不論在解悟的「義學」與實際行持的「禪法」皆會失去基礎，不能源遠流長地走下去，如古人所言：「其涸可立而待也」。東晉道安及姚秦羅什之時，中國般若之學大盛，帶起了整個中國佛教的勃興。南北朝時，般若之義中衰，涅槃、圓教之說興起，佛法保留了外殼而逐漸失去了內在的動力。表現在南北朝末興起的宗派，但成一家一派之言，已經沒有關河全面

開展及貫通大乘經典的氣勢。過了盛唐，連宗派也走不動了，從此之後中國佛教雖仍能維持其存在，但已經失去了紀元後一～五世紀北傳西北印、中亞、河西、中國佛教那一股活力與創意。

「關河古義」的不傳於後世，主要不在於其般若義的不為後人所解，而在其般若的禪法不為後世所傳。「義理」還只在領悟、模仿的階段；「禪法」則是除了領悟對了之後，還要找出心念上可行的步驟，將「般若」的境界一步步地化為實際的現量。落實到禪修的佛法，才具有代代傳承的穿透力與生生不息的擴散力，故「關河古義」的失傳，主要還在於後人不知「關河禪法」的所在。

有關「關河古義」這一主題，目前學界的研究多偏重在其歷史、譯經及義學部分，鮮少觸及其禪法。筆者在 1996 年所發表的一篇文章〈關河的禪法——中國大乘禪法的肇始〉雖觸及其禪法的層面，但並沒有為整個關河的禪法理出一條脈絡。

中國佛教大乘禪法的開展存在著兩條不同的源流，一是由後漢時中亞僧人安世高傳入的「禪數」，經三國康僧會、陳會，至東晉道安、慧遠師徒而總其大成。另一是中亞龜茲羅什於後秦時傳入北傳一系由西北印經中亞的大乘禪法，經其弟子僧叡、僧肇的闡發而切入當時中國的佛教。

這兩系禪法在中國的會合產生了兩個重要的問題：一是這二系禪法之間的互動與融合；一是代表當時北傳禪法精髓的羅什一系在中國如何進一步地開展。來到中國的二系禪法雖皆由中亞僧人所傳入，但其時空背景稍有不同。安世高入華值二世紀後葉，所傳中亞禪法為當時小乘之五門等禪法。在中國的發展雖亦有道安的「般若」化過程，但最後是歸結於慧遠「法性論」下的禪法。而羅什五世紀初傳來的中亞禪法在時空上已有了很大的變化，三世紀以後西北印的五門禪法加入了紀元後印度「菩薩法門」興起後所形成的「念佛法門」。此禪法進入中亞後更加入了《般若經》的「空觀」與《般舟經》的「十方佛觀」，形成了大乘禪法的雛形，這便是羅什所帶來中亞禪法的面貌。二系禪法差異不小，其會合後的衝突與融合自是重要的問題。目前學界在這層面的討論尚少，筆者 2000 年發表的〈東晉外國羅什「般若」與本土慧遠「涅槃」之爭〉一文討論了其中的問題。

另一方面羅什所傳來的中亞禪法，代表了四世紀富有創意的北傳禪法，在加入「般若」與諸「三昧」經後形成有別於印度南傳系的禪法。這一系的禪法在中國的發展意義重大，這是北傳禪法出了西北印，續中亞之後另一個發展的高峰。

其中羅什禪法所涉及的關鍵在羅什傳人僧肇身上。過去學界對僧肇的研究偏重在其義學與思想的一面，其實羅什禪法在中國弘傳的關鍵人物乃是僧肇，而僧肇的主要禪法見之於其所著之《肇論》。過去學界皆以義學的角度來看待《肇論》，實則《肇論》固以義學的鋪陳為始，但其最高的成就乃在令心念循義學所開闡的理路而成觀。亦即《肇論》所含攝的〈般若無知論〉、〈物不遷論〉、〈不真空論〉及〈涅槃無名論〉四論，其每一論皆可開展為禪觀，而關河「如、法性、真際」對「般若」由淺至深的開展正是僧肇諸論發展為禪法所依的次第。

自古禪法以駕御「心念」為主體，如羅什高足僧叡在〈關中出禪經序〉中即以「心」、「意」及「念」來定義關河的禪法：

夫馳心縱想，則情愈滯而惑愈深。繫意念明，則澄鑒朗照而造 極彌密。

放縱「心」、「想」乃生「情」、「惑」之因由，而收攝「意」、「念」乃可達到「澄鑒朗照」。故知整部禪經的重點乃在駕御心念以造於至極。而駕御心念必先依法「思惟」，待思惟得旨，以此攝念而入於定。故早期印度禪法乃「禪數」並稱，「數」者數法，如四念處、十二因緣、五停心等。念念緣此等數法，如十二因緣、慈悲觀等，攝念於此，念念不離，則入於定境。

《肇論》論文的陳述皆有其禪觀上的次第，先循法義思惟而得旨，再以此旨而成觀，觀由近而及遠，由粗而及細，待遠近、粗細成片則入於定矣。如〈物不遷論〉：

求向物於向，於向未嘗無，責向物於今，於今未嘗有。於今未嘗有，以明物不來，於向未嘗無，故知物不去。覆而求今，今亦不往。是謂昔物自在昔，不從今以至昔，今物自在今，不從昔以至今。……既無往返之微朕，有何物而可動乎？然則旋嵐偃嶽而常靜，江河競注而不流，野馬飄鼓而不動，日月歷天而不周。

論文中「求」、「責」、「明」、「知」皆涉「心念」之駕御，由「求向物於向」至「不從昔以至今」乃是先思惟「不遷」的法義，至「無往返之微朕，有何物而可動乎」則是得「不遷」之旨義。以之即物而成觀，先觀當前去來之物相，漸至深微，則觀「旋嵐」、「江河」、「野馬」、「日月」運動之速者，而有「旋嵐偃嶽而常靜」、「江河競注而不流」、「野馬飄鼓而不動」及「日月歷天而不周」之境界。境無巨細皆同成一「不遷」之觀，則入於深定矣。

故知在僧肇論中抽出其禪觀，不但可還原「關河古義」最精微的部分，亦可由其中來觀察羅什所傳出西北印與中亞的禪法如何逐漸在中國佛教的特殊背景下作進一步的發展。

筆者在佛學研究上，多用心於早期北傳佛教諸問題的探索，其中用以貫穿整個研究脈絡者，實在於「般若」之學。筆者接觸佛法三十年間，之所以會用一般人覺得較容不易掌握的「般若」來建立個人義學乃至禪法的基礎，皆有賴於恩師上智下諭法師的啟蒙與接引。

在大學「佛學社」學佛期間，有幸親近法師，並在其座下聞法修學。在其反覆開導及諄諄善誘下，才得以初識「般若」為何物，並驚奇地發現所閱經文雖多，卻可企圖用「般若」一法來加以會通，並尋其宗致。好比通過了萬仞宮牆，得以稍窺其內的宮室之美與百官之富。首次震攝於「智慧」的歡悅，至今猶歷歷在目。

但隨著時日的成長，卻也漸漸地發現般若之慧，其深無際，其用無涯，般若體系的建立不是一、二代有限的精力得以完成的。法師在其著作中也曾感嘆在其般若義學體系的建立中仍存有一些困難的地方，這也是支持筆者在這二十年之中不停地探索北傳般若源頭——「關河古義」的原動力。

法師平日手撥念珠，口誦佛號，不曾間斷，在筆者的感覺中，法師對念佛「名號」一念的執持幾乎已到了銅牆鐵壁、滴水不漏的程度，但這種功夫背後涉及了「般若」如何與「念佛」完全銜接的問題，在法師的作品中仍有沒被闡明的地方。

民國八十九年十二月九日法師圓寂，故本文〈關河的般若禪法〉之寫作及其在淨土禪法上之運用，不只表達筆者對恩師的懷念，也可看成是對恩師所規定作業的繳交。但交了這篇作業，並不表示其他規定的作業都繳交了，如何降伏淫念，如何佛念不斷，如何日用平常之間六識不動，如何睡眠之間沒有夢想紛飛。凡此種種，不但還沒做到，而且相去還不只一大截呢！

## • 僧叡的「禪智」揭開關河「般若禪法」的序幕

關河禪法的建立者是四世紀後葉至五世紀初中亞龜茲的高僧鳩摩羅什，而鳩摩羅什禪法的主要特色則表現於僧叡所點出的「禪智」。

羅什入長安後所傳譯出的《坐禪三昧經》是羅什整理與其禪法淵源有關的罽賓與中亞兩地當時的禪法而成。在中亞禪法的部分主要是「菩薩禪法」，可以看出其以紀元後西北印的「五門禪法」為基礎，逐漸加入《般若經》的「空觀」、二世紀後龍樹在「雪山」所闡發的大乘思想及當時中亞所流行的《般若經》「十方佛觀」等裁化而成。然而羅什對大乘禪法的遠景實不止於此，這可由羅什入關後即大膽地不依古來禪法重師承的傳統，直接以大乘經論（如羅什自己所譯的《持世經》及《大智度論》）為依據造出《十二因緣觀經》一卷及《禪法要解》二卷 而看出一些端倪。

羅什對大乘禪法真正的語氣見於公元 406 譯出《維摩經》後的注解。其中羅什先對小乘禪法的圍限加以界定：

小乘心有限礙，又不能常定，凡所觀察，在定則見，出定不見。

羅什指出小乘的禪定不能常在，乃至其隨定所生的神通亦有其極限，對照大乘禪定依般若法性而出，隨諸法之性而即入定，不假禪力而能然，這即是羅什在注解經題「一名不可思議解脫經」所言：

法身大士，念即隨應，不入禪定然後能也。

「法身大士」謂得證入諸法本性的菩薩，在般若「不思議」緣起下，「念即隨應」，「念」及「應」皆是定，不用另入禪定方能有用。羅什以「般若」作為整個大乘禪法徹頭徹尾的所本，其用意便很清楚了。而大乘禪法在「般若」實相下所能開展出的極至便是羅什在注《維摩經》卷四所說的一句話：

二乘法以三十四心成道，大乘中唯以一念，則豁然大悟，具一切智。

大乘禪定所生的神通大用如前文所言，隨一念而即應，乃至成佛的究竟大用亦在一念中可得，不似小乘成佛，須分別成就三十四心（八忍、八智、九無礙、九解脫）。羅什將「般若」的大用推展到了當時佛教徒不敢想像的境界，這種以「般若」貫穿整個大乘禪法的用意，表現於僧叡為羅什所出諸禪經所作〈關中出禪經序〉的「禪智」。至於「般若」實相一念成佛的具體實踐，則是

假僧肇一生心力所凝聚的〈般若無知〉、〈物不遷〉、〈不真空〉及〈涅槃無名〉四論來完成，表現於僧肇在〈宗本論〉的一句話「一念之力，權慧具矣」，這些是後文諸節的主題。

僧叡在羅什入關後第七天便「從受禪法」，在羅什傳出諸禪經後又撰了〈關中出禪經序〉，說明了基於「般若」的羅什禪法與傳統禪法不同的地方：

心力既全，乃能轉昏入明。明雖愈於不明而明未全也。明全在於忘照，照忘然後無明非明。無明非明，爾乃幾乎息矣。幾乎息矣，慧之功也。故經云：無禪不智，無智不禪。

「心力既全，乃能轉昏入明」謂假禪定之力以凝聚心力，可得明照萬法之用。「明雖愈於不明，而明未全也」謂得禪定境界時「明照」雖勝於散亂境界時的「不明」，但這種假禪定方有的「明照」尚不是究竟，這句話點出了世間禪定不究竟的地方。「明全在於忘照，照忘然後無明非明」，「忘照」指行禪定之時，泯除定境產生明照境界的「能照」及「所照」，亦即以「般若」的空觀泯除世間禪有為的作用，轉成無為的大用。「照忘然後無明非明」謂達到般若「忘照」的禪定境界後，即沒有相對的「明」與「非明」的境界，禪定所現一切境界及所生一切神通大用本皆究竟光明。「無明非明，爾乃幾乎息矣，幾乎息矣，慧之功也」謂禪定到了無「明」與「非明」的境界，這便是妄念的究竟息止，能令妄念究竟息止，這是般若「智慧」的功用。所以佛經云沒有「禪定」不成爲「智慧」，沒有「智慧」也不成爲「禪定」。

羅什入關後，將「般若」引入中國佛教「戒」（如菩薩戒）、「定」（如本文的禪智）、「慧」（如般若、法華、淨土、十住）的每一領域，僧叡的「禪智」揭開了關河「定學」上開展的序幕。

## • 羅什以「實相」爲究「如、法性、真際」

羅什以「般若」來開展整個北傳的禪法，固以其所宗的「實相」爲主軸，但禪法爲實踐的法門，首重次第，由淺及深，「實相」方爲可階。羅什選擇實踐「實相」的禪法次第是「如、法性、真際」，這即是羅什入關後在《鳩摩羅什法師大義》中回答慧遠問題時所言的「諸法實相者，假爲如、法性、真際。」其實中國佛教中最早提及「如、法性、真際」的是道安。道安在羅什未入關前即注意到「如、法性、真際」三者可作爲整個大品般若經由淺及深的綱領。道安在其所作的〈合《放光》、《光讚》略解序〉謂：

等道有三義焉：法身也（筆者按：應是「法性也」，以下同）、如也、真際也。故其爲經也，以如爲始，以法身爲宗也。如者爾也，本末等爾，無能令不爾也。佛之興滅，綿綿常存，悠然無寄，故曰如也。法身者，一也，常、淨也。有無均淨，未始有名，故於戒則無戒無犯；在定則無定無亂，處智則無智無愚。泯爾都忘，二三盡息，皎然不緇，故曰淨也，常道也。真際者，無所著也，泊然不動，湛爾玄齊，無爲也，無不爲也。萬法有爲而此法淵默，故曰無所有者，是法之真也。

道安以「如、法性、真際」三者為主來解釋《放光》、《光讚》等小品般若經之「等」義，三者其義相貫，故曰「其為經也」。三者不但相貫，且合為深淺之階，故謂「以如為始，以法性為宗」，這點看法與稍後的羅什是相符合的。道安在序文中並進一步對「如、法性、真際」三者分別加以說明。其中言及「法性」的內容，與其徒慧遠爾後形成的「法性」一家關係深厚。道安謂「法性」的大義是「一也」、「常、淨也」，其中「一也」通於慧遠對「法性」所言之「至極」；「常」通於慧遠所言之「不變」。道安並更進一步以「有」、「無」來開展「法性」之大用，這亦與慧遠以「有、無」論「法性」相同，乃至與羅什弟子僧肇相應於「法性」的〈不真空論〉相同，皆以「有、無」來開展整個論證。最後道安在說明「真際」為「無所著」的最高境界時，亦引入了「無為也，無不為也」體用相資的內容，這亦與稍後僧肇在開展相對應於「真際」的〈涅槃無名論〉時，亦在「位體第二」中以「法身無色，應物而形；般若無知，對緣而照」來闡發涅槃境中的「體」、「用」寂然。

羅什入關後，慧遠在向羅什請教的諸問題中，便包含了「如、法性、真際」這一條，羅什在回答時，道出了以此三者為關河「般若禪法」修行的大綱：

諸法相隨時為名，若如實得諸法性相者，一切義論所不能破，名為如。如其法相，非心力所作也。諸菩薩利根者，推求諸法如相，何故如是寂滅之相，不可取，不可捨，即知諸法如相性自爾故，……是名法性也。更不求勝事，爾時心定，盡其邊極，是名真際。是故其本是一義，名為三如。道法是一，分別上、中、下，故名為三乘。初為如，中為法性，後為真際。真際為上，法性為中，如為下，隨觀力故，而有差別。

首先討論羅什如何看待「如、法性、真際」三者的定位？羅什將三者定位在般若實相禪修上的三道方便漸次。「真際為上，法性為中，如為下，隨觀力故而有差別」，「隨觀力故」即點出如、法性、真際三者乃是修觀上的三道漸次，「爾時心定，盡其邊極，是名真際」之「心定」亦說明三者的本質在修「禪定」。修定的大目標如上文所言在「諸法實相」，但「諸法相隨時為名」，「假為如、法性、真際」，其中「初為如，中為法性，後為真際」，故知三者為修習關河所宗般若「實相」由淺及深的次第。接著討論三種次第的具體內容。初觀的「如」與次觀的「法性」其主要的差異在「如」尚帶有「法相」，而「法性」則否，如「如實得諸法性相者，……名為如」，「如其法相，非心力所作」，兩句中皆帶有「法相」一詞，前一句中且將「法性」與「法相」並舉。對照於僧肇所作諸論，唯〈物不遷論〉觀諸法相不遷，以「法相」為主，但「不遷」亦兼含「法性」義，及「一切義論所不能破」、「非心力所作」義，符合羅什對「如」的說法。而羅什所言的「法性」，其義在推求「如其法相」背後的本質，而所得的結論是「是諸法性，性自爾」，這與僧肇〈不真空論〉論首所言「即萬物之自虛」，論尾所言「觸事而真」是相符的。至於羅什所言「盡其邊極」的「真際」，則對應於僧肇最後的大作〈涅槃無名論〉，下文中將再加以說明。

羅什在公元 406 年翻譯《維摩詰經》，經文中亦言及「如、法性、真際」，在解說中對「真際」的內容有進一步的說明：

此三同一實也，因觀有深淺，故有三名。始見其實，謂之如。轉深，謂之性。盡其邊，謂之實際。以新學為六情所牽，心隨物變，觀時見同，出則見異，故明諸法同此三法。故有無非中，於實為邊也。言有而不有，言無而不無，雖諸邊塵起，不能轉之令異，故言諸邊不動也。

此段解說的前半段與前文所述略同，而後半段文則以「有無」言「實際」，謂「有無非中，於實為邊」，「有而不有，無而不無」方為「實際」，立論顯然與僧肇的〈不真空論〉相同，但其究竟的意義則表現在〈涅槃無名論〉中，下節中再加以說明。

最後討論羅什以「如、法性、真際」作為「實相」禪法修行次第的由來。「如、法性、真際」三名相雖出於諸《般若經》，但以之作為實踐「實相」禪法的方便漸次，其所本則不止諸《般若經》，這可由羅什回答慧遠有關這問題的後半段文得知：

又諸菩薩，其乘順忍中，未得無生法忍，觀諸法實相，爾時名為如。若得無生法忍已，深觀如故，是時變名法性。若坐道場，證於法性，法性變名真際。

「未得無生法忍」、「得無生法忍」及「坐道場」乃指菩薩修行成佛的「十地」階位，出於諸《般若經》及諸《十住經》。以關河的說法，「得無生法忍」為七地菩薩，「未得無生法忍」為初地至六地菩薩，「坐道場」為第十法雲地菩薩，「如、法性、真際」的境界與「十地」菩薩的前、中、後位次相對應，也可看出羅什將其具有「般若」本質的「如、法性、真際」作為大乘經典中菩薩「十地」位次的修行綱領。

## • 僧肇以〈不遷〉、〈不真空〉及〈涅槃〉三論落實羅什「如、法性、真際」的禪觀

羅什的「般若學」以「實相」為宗，上節則言及羅什以「如、法性、真際」作為實踐「般若實相」的具體禪法及其由淺及深的漸次。羅什並進一步將此三者作為當時大乘經典中菩薩修行「十地」位次的濃縮及綱要，企圖作到其心目中以「般若」禪法來統攝大乘菩薩行門的目標，這種目標在其所譯的《坐禪三昧經》「菩薩禪法」中即可看得出來。

然而羅什所提出的「如、法性、真際」連同其說明畢竟只是一個綱領而已，離實際可以依之起觀的禪法還有一段相當的距離，這段距離便要羅什的弟子以實際禪修的步驟來加以補足。完成這項工作的便是羅什的高足僧肇。

僧肇以畢生的心血完成四部巨論，那即是〈般若無知〉、〈物不遷〉、〈不真空〉與〈涅槃無名〉。緒論中言及僧肇諸論不止在述理的層面，其段落前後間環環相扣的次第，即可開展為禪觀的步驟。四論中〈般若無知〉一論後被吸收入〈涅槃無名論〉「位體第三」中「般若無知，對緣而照」，故實際只餘〈物不遷〉、〈不真空〉及〈涅槃無名〉三論。前二節言及，此三論所開展的般若禪法中，〈物不遷〉對應於「如」，〈不真空〉對應於「法性」，〈涅槃無名〉對應於「真際」。

本節將進一步以大乘經典中菩薩「十地」修行位次的角度來說明僧肇三論與「如、法性、真際」禪法的關係，最後再直接以僧肇論文的本身來鋪陳僧肇如何各以一論開展羅什「如、法性、真際」的綱要成爲關河完整的「般若」禪法。

諸《般若經》及諸版本的《十住經》言及菩薩「十地」漸次，大抵皆以前諸地得順忍，第七地見法性，第十地證法性。但其細部內容，各經稍有不同，如羅什譯本《十住經》以念佛、法、諸菩薩故生歡喜心，名爲初地「歡喜地」，但較僧肇稍早在長安譯經的涼州沙門竺佛念，其所譯的《菩薩瓔珞本業經》即以「物不遷觀」爲菩薩證入「初地」的所緣：

故知始焰非今，今燋非始。今燋非始故，於今方有。始焰非今故，於今無燒。無燒於今，今燒假燒，得平等觀。……念念寂滅，入萬法明門，從十信乃至十向，自然流入平等道，無得、一相、真實觀、一照相，入初地道。

這段經文以火焰爲例，以事項說明「始焰」、「今焰」各別，「始焰非今，今燋非始」，這是可以觀察的事實。以「今燋非始故」，推知「於今方有」，亦即「今焰」非從「始焰」而來。以「始焰非今焰故」，「始焰」的火與「今焰」不同，故「始焰」、「今焰」之間並沒有所謂「燃燒」的現象。這種以可觀察的事物爲方法來論證「始焰」「今焰」之間沒有「燃燒」的內容與僧肇在〈物不遷論〉中以「向物」、「今物」來論證兩者之間沒有「遷動」的內容可以說同出一轍：「求向物於向，於向未嘗無；責向物於今，於今未嘗有。於今未嘗有，以明物不來；以向未嘗無，故知物不去。」「不來」、「不去」即知向物、今物間未嘗有「遷動」。

故知僧肇震動古今的〈物不遷論〉，實脫胎於竺佛念所譯的《瓔珞經》，而爲此經證入「初地」的所緣。故〈物不遷論〉是羅什所謂未得法忍菩薩，觀諸法實相所得的「如」，亦即是「如如不動」的意思。

什本《十住經》第八「不動地」能「入諸法本來，無生無滅」的「無生法忍」，這同於僧肇三論中以「不有不無」爲主旨的〈不真空論〉，其間的關係較爲明顯。

在落實羅什「如、法性、真際」的般若禪法上，僧肇以〈物不遷〉、〈不真空〉、〈涅槃無名〉三論，循序漸進地加以開演。

首先誠如羅什所言，僧肇純由能觀察的「法相」出發，而得到「一切議論所不能破」的「不遷」，符合羅什對「如」的定義：

今若至古，古應有今；古若至今，今應有古。今而無古，以知不來；古而無今，以知不去。若古不至今，今亦不至古，事各性住於一世，有何物而可去來。

「今」、「古」、「古應有今」、「今應有古」皆是具體可觀察驗證的事物，不但由此建立有次第的禪觀步驟，亦由此可推得「事各性住於一世」的「不來、不去」，通篇不曾引用任何義理性的辭句，這是初觀諸法實相所得到的「如」。

但羅什接著講：「諸菩薩利根者，推求諸法如相，何故如是寂滅之相」，亦即利根菩薩在觀得「物不遷」後，應進一步推求，為何諸法能有如此「不遷」的現象，法背後的本性應如何？羅什謂菩薩這時便會求得「諸法如相性自爾故」，亦即諸法的本性便是不遷、不動、不生、不起。要由「不遷」的現象進一步深觀，僧肇便以「有」、「無」為工具，說明一切法本是「至虛無生」的「不有不無」。一切法以「不有不無」為「法性」，自然在外表現出「物不遷」的「法相」。

以「不有不無」觀諸法的「至虛無生」，自然較以「法相」的「古」、「今」觀一切法的「不遷」來得深刻，這便是羅什所謂的「隨觀力故而有差別」，「深觀如故，是時變名法性。」

上節言及羅什在注《維摩經》「如、法性、真際」義時，謂「有、無非中，於實為邊」，而「有而不有，無而不無」方為「實際」。「有而不有，無而不無」即是僧肇〈不真空論〉精義之所在，故〈不真空論〉符合羅什所言之「實際」，且僧肇在論末亦言此論「即萬物之自虛」，為「不動真際」，亦以「真際」的層面來定位此論。然而僧肇晚年將「不真空」的境界推展得更深、更廣，更能盡「諸法實相」的邊際，那便是〈涅槃無名論〉。

首先〈涅槃無名論〉乃立足在〈不真空論〉的「非有非無」上，僧肇在「開宗第一」即引《中論》以「非有非無」論涅槃來作為整部〈涅槃論〉的開宗明義：

論曰：涅槃非有，亦復非無。

僧肇接著在全論重點的「位體第三」中，將「非有非無」與本論〈涅槃無名論〉的論名結合：

然則有無之稱，本乎無名。

「有無之稱」的「本」，即是「非有非無」，故「有無之稱，本乎無名」即謂「非有非無」即是「無名」，並重新以「無名」導出「存不為有，亡不為無」，而含攝了《法華經·見寶塔品》「盡見過去滅度諸佛」的「法華三昧」及「法身無象，應物而形」、「般若無知，對緣而照」等重要的涅槃現象。

僧肇將「非有非無」的「不真」推演到涅槃的「無名」，不只加深了原有「空觀」的深度，更進而含攝當時重要的大乘思想與經典的內容，如「法身」、「般若」、「三乘」、「一乘」、「頓漸」、「法華三昧」及《思益經》的「不知之知」等，將「般若」的大用，幾乎推進到諸法實相的邊極。

## • 北魏曇鸞對關河「般若」禪法的引用

有關關河的「般若」禪法方面，上文討論了羅什提出「如、法性、真際」由淺及深的次第，而什公高足僧肇則進一步以〈物不遷論〉、〈不真空論〉及〈涅槃無名論〉分別將「如」、「法性」及「真際」三綱領化為具體可行的禪觀步驟，形成了完整的關河「般若」禪法。

本節接著討論已經形成的關河「般若」禪法在後世運用的情形。不論義學，純就禪法而言，目前已知關河禪法被運用在兩方面：

其一是僧肇的「物不遷觀」在南北朝時期被隴東「南北石窟寺」的禪僧用來觀過去的七佛與未來的彌勒，屬關河「法華三昧」禪法的範疇，作者 1997 年發表的〈後秦僧肇的「法華三昧」禪法與隴東南北石窟寺的七佛造像〉一文討論了這方面的問題。同一時代中國北方亦有甚多相同的造像，或皆採用相同的禪法。

其二是北魏四論及淨土的大家曇鸞，將僧肇〈涅槃無名論〉禪法的精要，也就是「位體第三」中雙言「法身」與「般若」的禪法用在其《往生論注》「觀察門」中最精要的「一法句義」。「觀察門」即是淨土宗的禪觀法門。

關河與曇鸞俱對淨土法門的建立有所貢獻，但兩者貢獻的層面不同。關河承龍樹的淨土思想，再加上羅什的「淨土三因」，架構出整個淨土法門的綱要，其貢獻的層面是在整個北傳佛教。曇鸞則承關河的淨土學，將此法門在實踐上的一些關鍵處加以落實，如以「名號」解釋臨終的「十念往生」，使「助念」成為可行。又引用僧肇「法身」與「般若」的禪法來建立淨土的主要禪觀，故其貢獻主要是在建立中國淨土學的層面上。

唐道宣《續高僧傳》卷六謂曇鸞於「四論、佛性彌所窮研。」「四論」即《中論》、《百論》、《十二門論》另外加上《大智度論》，為關河義學之所宗，亦是南北朝時北方般若學者治學的範疇。而曇鸞之「佛性」亦由「四論」引出，不似南方慧遠、道生源於「至極」「不變」之「涅槃」「佛性」，這可由其在《往生論注》中解「眾生」義可知：

有論師汎解眾生名義，以其輪轉三有，受眾多生死，故名眾生，今名佛菩薩為眾生。……大乘家所言眾生者，如《不增不減經》言：言眾生者，即是不生不滅義。

曇鸞以「不生不滅」義，等「佛、菩薩」與「眾生」，亦即眾生亦具足佛菩薩之「不生不滅」，這即是「佛性義」。由般若的「不生不滅」切入「佛性」的命題，可見曇鸞「四論」出身的本質。

以關河所宗「四論」的出身，曇鸞在其《往生論注》中全盤引用關河的經典、義學與禪法來注解四、五世紀中印度學者天親解釋《無量壽經》的《無量壽經優婆提舍》（亦名為《往生論》），將原屬中印唯識一系的淨土作品轉成北傳般若一系的作品，並以此奠定中國淨土宗的主要內涵，在後世產生無以倫比的影響。

曇鸞在關河經典上的引用，拙作〈關河的淨土學——中國淨土宗的北源〉一文中已加以敘述，在本文中但說明曇鸞對關河禪法中「如、法性、真際」三個綱領的掌握，及如何善用僧肇具體的般若禪法來建立整個中國淨土宗的禪觀方法。

《往生論注》中，多處言及「如」、「法性」、「真際」，且其義涵與羅什所傳相符。如《注》卷下「觀察菩薩莊嚴功德成就」處言及「如」：

真如是諸法正體，體如而行則是不行。不行而行，名如實修行。體唯一如。

曇鸞謂「如」是「諸法正體」，「體如而行」則是「不行而行」，其中「不行」為「法性」，而「行」為「法相」，這與羅什所言「如實得諸法性、相者」名為「如」相符。《注》文多處言及「法性」：

性是本義，……又言性是必然義，不改義。

羅什謂「法性」乃是「推求諸法如相，何故如是寂滅之相」，亦即「法性」是外在「法相」之所本，這與曇鸞言「性是本義」相符。又羅什言「即知諸法如相性自爾，……是名法性」，亦即「法性」的本質是「性自爾」，這與曇鸞所言「性是必然義、不改義」相符。最後曇鸞在《注》卷下觀菩薩功德處言及「真際」：

菩薩於七地中得大寂滅，上不見佛可求，下不見眾生可度，欲捨佛道，證於實際。

七地菩薩得無生忍，是關河的通說，即得見「法性」。見「法性」菩薩別無他求，唯求「證於實際」，這與羅什所言：見「法性」者，「更不求勝事，爾時心定，盡其邊極，是名真際」相符。

如上所述，曇鸞雖沿襲羅什所言「般若」禪法的綱要，但其最大的貢獻還在將僧肇重要的禪觀步驟引入建立淨土的禪法，不但令僧肇之學不致泯沒不傳，亦以此形成中國淨土禪法的特色。

關河的淨土禪法，如前文所言乃站在整個北傳「淨土學」形成的視野而言，故引入了羅什所傳的「法身」觀，以無量化身，結合中亞的「慈悲觀」、「四無量心」以形成佛菩薩與眾生共在的「淨土」，並沒有言及僧肇對「法身」禪法的發揮。西秦建弘元年（公元 420 年）炳靈寺 169 窟「無量壽佛龕」的銘文及造像雖反映了關河淨土禪法更進一步的細節，但因銘文出自道融之手，故亦沒有將僧肇的禪法加入。將僧肇「般若」禪法的精華運用在淨土禪法的建立是曇鸞獨到的眼光。

曇鸞運用僧肇禪法的地方主要是在《往生論》的「觀察門」部分，依曇鸞自己的定義「心緣其事曰觀，觀心分明曰察」，「心緣」即是「禪觀」，亦符合天親在《論》文內所言的「毗婆舍那」義，故曇鸞有取於僧肇的主要在禪法而不在義學。

「觀察門」的內容有三種：一者觀察彼佛國土功德莊嚴；二者觀察阿彌陀佛功德莊嚴；三者觀察彼諸菩薩功德莊嚴。但本《論》的作者天親菩薩在本門之末，將所有對國土、佛、菩薩三者的觀想要點濃縮為「一法句義」：

此三種成就願心莊嚴應知，略說入一法句故。一法句者，謂清淨句。清淨句者，謂真實智慧，無為法身。

國土、佛、菩薩三種莊嚴能略入「一法句」，即一法句所舉出的是三種觀察對象的要點，亦即以此要點能觀想出《論》文所列舉三者所有的莊嚴內容。這要點即是「真實智慧，無為法身」，

「智慧」為佛菩薩之「心法」，「法身」為佛菩薩之「色法」，以此二法能成就淨土所有的依、正報莊嚴，故謂「入一法句」。五世紀初中國般若大家的僧肇在其〈涅槃無名論〉中即以「智慧」與「法身」二者為綱領來描述「涅槃」微妙的境界，而在同一時代中印度唯識大家的天親亦以相同的綱要來描述淨土微妙的境界，這可說是佛教史上難得的巧合。僧肇在「智慧」及「法身」二方面皆有其獨到的見地，且已形諸於可行的禪法，這即是其《涅槃無名論》「位體第三」中的名言：

法身無象，應物而形。般若無知，對緣而照。

兩者的開展皆循般若「實相無相無不相」的大方向，前者「法身無象」是關河羅什所傳的「法身觀」，僧叡、僧肇、道生皆承其說，為五世紀北傳大乘思想的核心問題之一。後者「般若無知」即是僧肇膾炙人口的〈般若無知論〉。曇鸞即在注「一法句義」的關鍵處引入了僧肇禪法的關鍵內容：

一法句者，謂清淨句。清淨句者，真實智慧、無為法身。……真實智慧者，實相智慧也。實相無相故，真智無知。……無為法身者，法性身也。法性寂滅故，法身無相也。無相故能無不相。

「真智無知」，這即是僧肇的「般若無知」；「法身無相」，「故能無不相」，這即是僧肇的「法身無相，應物而形。」這種引用，以「一法句」為中心，亦輻射到全《注》的其他地方，如引用「般若無知處」尚有其他三處，合引「般若」與「法身」尚有其他一處。乃至另有引用僧肇「物不遷」以說明菩薩「一念及一時」「普照諸佛會」者，俱見於〈關河的淨土學〉一文，在此不再贅述。

僧肇結合「法身」與「般若」的禪觀：「法身無象，應物而形。般若無知，對緣而照。」「般若」的部分可令緣此觀之菩薩知十方所化度的眾生其心念之所需。「法身」的部分則更進一步就眾生心念之所需，化現出種種色法與境界。故合「般若」與「法身」，菩薩能行化度眾生、成就淨土的種種事，不止《往生論》偈誦說法的國土、佛菩薩三種功德莊嚴，及《無量壽經》四十八願的國土萬物嚴淨光麗，念佛眾生臨壽終時，現身接引等每一願，乃至整部經所述淨土的每一件事，皆可依之而成觀。北傳的淨土學便在關河般若禪法的參與下第一次建立其完整的觀想方法。

## 結 論

北傳佛教中「般若」之引入禪法源於二～三世紀「雪山」得見大乘經典的龍樹，而初步的實踐則見於三～四世紀中亞的禪法，羅什所傳出《坐禪三昧經》中的「菩薩禪法」可以作為代表。

北傳禪法「般若化」的進一步發展則產於羅什五世紀初進入長安之後，羅什提出「如、法性、真際」作為整個「般若禪法」由淺到深的大綱，並由其弟子僧肇以〈物不遷〉、〈不真空〉及〈涅槃無名〉三論所建立的禪觀次第來具體加以落實，形成完整的關河「般若」禪法。

關河的「般若」禪法在南北朝時被曇鸞運用來形成淨土宗的觀想方法，而持續對後世產生影響。

## 參考文獻

- 一、東晉慧遠問姚秦鳩摩羅什答《鳩摩羅什法師大義》三卷，《大正藏》卷 45，頁 122~143。
- 二、姚秦僧肇著《肇論》，《大正藏》卷 45，頁 150~161。
- 三、羅什、慧遠、僧叡、僧肇、道生等合著，李翔灼校輯《維摩詰不思議經集注》十卷，《佛教大藏經》卷 124，頁 517~962。
- 四、民國釋智諭《性緣問題之申論》（台北：西蓮淨苑出版社，1998，第四版）。
- 五、賴鵬舉〈淨苑的傳承與再出發〉，收在《蓮風法雨 26 年》頁 224~228（台北：西蓮淨苑出版社，1998）。
- 六、賴鵬舉〈關河的禪法——中國大乘禪法的肇始〉，《東方宗教研究新五期》，頁 95~113。
- 七、賴鵬舉〈關河的淨土學——中國淨土宗的北源〉，《圓光佛學學報創刊號》，頁 115~138。

## **The Kuan Ho Prajñā Ch'an Method**

**Written in Memory of the Late Ven. Chih-yu, An Expert in Prajñā**

Peng-chu Lai

Center for Buddhist Studies & Research

Yuan Kuang Buddhist Institute

### **Summary**

Prajñā is known as the supreme, incomparable wisdom obtained through the realization of the unreality of all things. The Prajñā doctrine is the core teaching of all Mahāyāna schools, just as the Vijñānamātra doctrine is more associated with the Theravāda tradition. The Prajñā learning began in the second or third century when Nāgārjuna discovered the Prajñā Sūtras at the Snow Mountain Pagoda in North India and wrote the Mahāyāna Prajñāpāramitā-sūtra (《大智度論》 *ta-chih-tu-luenn*) to explain and spread the Prajñā doctrine. Kumārajīva carried the Prajñā thought one step further by developing it into a practical Ch'an method at Kuan Ho (關河).

Under the heads of “Meditation” and “Wisdom”, Kum a raj i va pointed out Thusness, Dharma Nature, and Ultimate Reality as the three steps in the gradual realization of Praj b a . Seng Chao ( 僧肇 ), one of the chief disciples of Kum a raj i va, developed the ideas further in three treatises: *The Immutability of Things* 〈物不遷論〉 (*wuh-buh-chian-luenn*), *The Emptiness of the Unreal* 〈不真空論〉 (*buh-jen-kong-luenn*), and *Nirv ana Is Beyond Knowing* 〈涅槃無名論〉 (*nieh-parn-wu-ming-luenn*). Thus, he turned Kum a raj i va's ideas into specific steps of meditation, and established the earliest meditation system in Mah a y a na, the Praj b a Ch'an method.

《鳩摩羅什法師大義》卷中，《大正藏》冊 45，頁 136 中。

《大正藏》冊 24，頁 1021 下。

《大正藏》冊 10，頁 520 下。

發表於《佛學研究中心學報第二期》頁 211~231 (台北：國立台灣大學文學院佛學研究中心，1997)。

參考拙作〈關河的淨土學——中國淨土宗的北源〉，發表於《圓光佛學學報創刊號》頁 115-138 (中壢：圓光佛學研究所，1993)。

《大正藏》冊 50，頁 470。

《佛教大藏經》冊 144，頁 1010。

《佛教大藏經》冊 144，頁 1034。

《佛教大藏經》冊 144，頁 1003。

《佛教大藏經》冊 144，頁 1033。

參考拙作〈北傳淨土學的形成〉一文，《圓光佛學學報第五期》，頁 1~45 (中壢：圓光佛學研究所，2000)。

《佛教大藏經》冊 144，頁 1022。

《佛教大藏經》冊 144，頁 995。

《佛教大藏經》冊 144，頁 1036

