

東晉慧遠是實在論者嗎？： 以其詮解《大智度論》之觀 點為線索的哲學研究

嚴瑋泓

東海大學哲學系

地址：40704 臺中市西屯區臺灣大道四段 1727 號

E-mail: philoweihung@gmail.com ; whyen@thu.edu.tw

摘要

本文的主旨在於釐清東晉廬山慧遠(334-416 C.E.)詮解《大智度論》的哲學觀點，反思其觀點與《大智度論》是否一致。若是一致，則檢視多數研究視慧遠為實在論者是否合理。反之，則進一步探究慧遠帶著怎樣的前理解來詮解《大智度論》。

在《大乘大義章》中，慧遠數次援引《大智度論》的觀點與鳩摩羅什往來問答。若細究文本脈絡，可發現慧遠詮解《大智度論》的觀

投稿日期：2014. 10. 29；接受刊登日期：2014. 12. 24

責任校對：劉鎰銘、郭傑成

點似乎是某種實在論的型式，多數的慧遠研究中，也將慧遠視為實在論者。然而，《大智度論》對實在論乃採取批判的哲學立場，若慧遠是實在論者，其詮釋觀點與文本如何相容？是否這是慧遠多元思想的詮釋結果？若是如此，仍可視慧遠為實在論者嗎？

針對以上議題，本文已做適切的回應。在探究與分析慧遠詮解《大智度論》的線索後發現，慧遠的思想相當駁雜，不能單以實在論的視角來理解之，必須回到他所關切之問題的脈絡，才能客觀地理解他的詮釋觀點。因此，本文結論以多元的視角來理解慧遠的哲學，理由在於，假若任意以某種哲學主張來把握慧遠對佛學經論的理解與詮釋，都可能在他的著作中找到反例。

關鍵詞：慧遠、《大智度論》、《大乘大義章》、〈大智論抄序〉、
實在論

東晉慧遠是實在論者嗎？： 以其詮解《大智度論》之觀點 為線索的哲學研究*

壹、前言

東晉廬山慧遠 (334-416 C.E.) 被認為是將印度佛學轉向中國詮釋的卓越學者，¹ 他早年隨道安 (312-385 C.E.) 學習《般若經》，後透過僧伽提婆 (Saṃghadeva) 翻譯《阿毘曇心論》與《三法度論》而學部派思想。在鳩摩羅什譯畢《大智度論》後，慧遠認為《大智度論》內容過於廣博，便刪略作《大智度論抄》，可惜現僅存〈大智論抄序〉留世。雖然如此，《大智度論》在慧遠內在的理解世界中所占有的地位自然是不言而喻的。此話怎說？顯明的文證表現在《大乘大義章》中，慧遠數次援引《大智度論》的觀點與鳩摩羅什往來問答，從慧遠

* 敝人由衷感謝二位匿名審查人寶貴的賜教與細心的指正，作者從中受益甚多，因而在修改本文的過程中，能更深入且細緻地思考相關論題，並了解本文不足之處。又，本文乃科技部（核定年度為國科會）專題研究計畫（NSC 101-2410-H-029-001）的研究成果，敝人於此感謝科技部專題研究計畫案的經費補助。此外，在研究計畫執行期間，部分研究成果曾以〈論東晉慧遠詮解《大智度論》的哲學立場〉之初稿發表於 2012 東亞佛教思想文化學術論文發表會，與會學者的討論與建議，惠我良多，於此一併致謝。

¹ 在中國佛學史，有兩位名為慧遠的學問僧，兩者均對中國佛教產生相當的影響。首先是東晉時代於廬山講學的慧遠 (334-416 C.E.)，第二為隋代於淨影寺講學的慧遠 (523-592 C.E.)，學術慣例通常以「廬山慧遠」與「淨影寺慧遠」來區別兩者。本文的研究對象為東晉的廬山慧遠，以下均僅稱慧遠。

的發問中，不但可看出慧遠對《大智度論》的熟稔與重視，亦可看出慧遠思想的多樣性格。

若細究文本脈絡，可發現慧遠詮解《大智度論》的觀點似乎是某種實在論的型式，² 現有的慧遠研究中，將慧遠視為實在論者似乎是個主流的詮釋進路。例如 Robinson 指出慧遠解讀《大智度論》的立場「似乎是某種實在論」(Robinson 1967: 109)，³ 但可能基於其研究方法的影響，僅以一句話點出，並未加以詳盡的論證與解釋。又如呂澂、方立天、任繼愈等學者的觀點，⁴ 均以實在論（以阿毘達磨為主）作為理解慧遠的理解進路。然而，也有其他的例外，例如主張慧遠的思想是以般若學為基本立場者、兼攝大小乘學者以及融和空、有二系者，⁵ 這些理解途徑似乎也暗示了慧遠思想的複雜性格。

² 就哲學史的脈絡而論，「實在論」(realism) 有相當豐富的討論，為了精確地討論，本文不擬詳細的引述，僅簡要地界說本文所謂「實在論」的理論內涵，包含有二：(1) 「形上的實在論」(metaphysical realism)，承認有一個「客觀實在」(objective reality)，且獨立於人類經驗活動與心靈之外。(2) 「知識的實在論」(epistemic realism)，主張人們可以認識「客觀實在」，但此非形上的實在論所預設的「客觀實在」，而是經驗世界的實在。關於哲學史脈絡的實在論論述，可參見(Hirst 2006: 260-268)；本文「形上的實在論」與「知識的實在論」的區分，乃自「科學實在論」(scientific realism) 的論議所發，詳請參見(Psillos 2006: 688-694)。本文中的「實在論」，基本上包含了上述兩種定義，下文中除非必要，不再做嚴格的區分。

³ 此書有中譯本可參考，見：(Robinson, 郭忠生譯，1996)。

⁴ 主張以毘曇的實有論為基礎的學者如呂澂、方立天、任繼愈。請參見：(呂澂 1982)；(方立天 1984)；(任繼愈 1985)。

⁵ 例如李幸玲《廬山慧遠研究》一書回顧了學者間所爭議之慧遠的佛學立場，將其分為四派。除了上述實在論的理解之外，還有：一，主張慧遠以般若學為基本立場者如湯用彤(湯用彤 1991)。二，主張慧遠兼攝大小乘學的有田博元、區結成、陳廣芬。(田博元 1974)；(區結成 1987)；(陳廣芬 1993)。三，主張慧遠思想為融和空、有二系的學者如劉貴傑、郭朋等為特殊的觀點。(劉貴傑 1996)；(郭朋 1994)。詳請參見(李幸玲 2007: 13，以及該書第三章)。上文中對三派的分類以及代表學者均採此書所說。

然而，如果就實在論的理解途徑來檢視慧遠思想的話，會讓人產生一個直覺的懷疑，即：《大智度論》對實在論乃採取批判的哲學立場，若慧遠是實在論者，其詮釋觀點與文本如何相容？如果將慧遠引用《大智度論》的段落置回《大智度論》的文本脈絡，是否即可推論慧遠帶著哪種前理解而詮釋《大智度論》，亦即：是否慧遠真是站在實在論的詮釋立場？是否這是慧遠多元思想的詮釋結果？我們真可視慧遠為實在論者嗎？若進一步細究，或許可發現問題不是那麼單純。

本文認為若能進一步釐清慧遠詮解《大智度論》的哲學觀點，並反思這些觀點與《大智度論》是否一致。若非一致，慧遠帶著怎樣的前理解來詮解《大智度論》，也是一個值得探討的問題。因此，本文的論述將聚焦於慧遠對《大智度論》的文本詮釋，並以之作爲線索，逐步反思慧遠的哲學立場，相較於當前的慧遠研究，這樣的探究進路與成果，可說是一種新的嘗試，或可提供棉薄的貢獻供學界參酌。

基於以上的理由，本文論述的步驟將從慧遠對《大智度論》的解讀作爲線索，從哲學的進路探究慧遠思想的系譜，藉此釐定慧遠的哲學主張，從而反思慧遠是否基於實在論的前理解來詮解佛教般若空義。若是，則在多數慧遠研究指稱慧遠爲實在論者的研究成果上，補足慧遠詮解《大智度論》的立場；反之，則反省認定慧遠爲實在論者的適切性，希望藉此線索開展出不同面貌的慧遠佛學詮釋。

貳、慧遠詮解《大智度論》的觀點：實在論的詮解進路

就現存的文獻看來，慧遠的思想背景大致上含攝了儒、道二家、道安的本無說、部派佛教阿毘達磨學說、般若思想、龍樹的大乘中觀

學等（劉貴傑 1996: 32-41）。如果從慧遠法性實有、形盡神存…等重要的哲學主張來看，⁶ 表面看來似乎是受到以說一切有部為主的部派佛教實在論影響所開展其佛教哲學的論述與架構。⁷ 如果從此思路將論述的焦點集中在慧遠詮釋《大智度論》的哲學立場，或許可先以《大乘大義章》的「實法有」以及「分破空」兩個議題為例。

一、「實法有」的議題

根據「實法有」的議題，慧遠於《大乘大義章》（《鳩摩羅什法師大義》）援引《大智度論》的說法向鳩摩羅什提出質疑。慧遠此處問難的理由在其認為《大智度論》區分「實法有」與「因緣有」的說法並未符合終極的義理，並認為《大智度論》作如此的區分，在理論上並無差異。此如：

遠問曰：《大智論》以色、香、味、觸為實法有，乳酪為因緣有。請推源求例，以定其名。夫因緣之生，生於實法。又問：「實法為從何生？《經》謂色、香、味、觸為造之色，色則以四大為本。本由四大，非因緣如何？若是因緣，復如何為實法？尋實法以求四大，亦同此疑。何者？論云：一切法各無定相。是故得神通者，令水作地，地作水，是四大之相，隨力而變，由以慈（茲）觀，故知四大與造

⁶ 慧遠最重要的著作《法性論》已佚失，但此觀點可見《高僧傳·釋慧遠》：「著法性論曰：至極以不變為性，得性以體極為宗。」（《大正藏》冊 50，頁 360 上）
《沙門不敬王者論·形盡神不滅第五》：「火之傳於薪，猶神之傳於形，火之傳異薪，猶神之傳異形。」（《大正藏》冊 52，頁 32 上）

⁷ 此如呂澂認為慧遠於《法性論》中主張「法性實有」、「涅槃以不變為性」的觀點乃出於《阿毘曇心論》（呂澂 1982: 90-95）。

色皆是因緣所化明矣。若四大及造色非因緣，則無三相，無三相，世尊不應說以非常為觀。非常則有新新生滅，故曰：不見有法，無因緣而生。不見有常（法），常生而不滅。如此，則生者皆有因緣，因緣與實法，復何以為差？尋論所明，謂從因緣而有，異於即實法為有。二者雖同於因緣，所以為有則不同。若然者，因緣之所化應無定相。非因緣之所化，宜有定相。即此論〈神通章〉中說四大無定相，定相無故隨滅而變，變則捨其本。色、香、味、觸出於四大，則理同因緣之所化，化則變而為異物。以此推，實法與因緣未為殊異，論意似旨有所明，非是窮崖本極之談，故取於君。（《大正藏》冊 45，頁 136 中-下）

所謂的實法有，指的是組成事物的基本原因或元素，事物由實法有組成，由於透過實法有積聚而成的理由，事物才為因緣有。依照慧遠的理解，實法有具有「定相」，因緣有則「無定相」。慧遠指出：《大智度論》一方面界說色、香、味、觸為「實法有」，二方面主張乳酪是有色、香、味、觸和合的「因緣有」。然而，慧遠引述其他經證說色、香、味、觸又以四大為本，如此一來，色、香、味、觸則為四大和合之「因緣有」，而非「實法有」了。慧遠此處並未說明此處的《經》的來由，依照木村英一的考據，此與《大乘大義章》〈問答造色法〉中羅什回答之「經言一切所有色，則是四大及四大所生」一

語或《大智度論》〈序品〉的說法相符（木村英一 1981: 226, 252）。⁸但本文認為，慧遠此種觀點亦可能來自於僧伽提婆所譯的《三法度論》。⁹如果這樣的理解無誤，慧遠的立場則相當清楚，他認為若是「實法有」則不應有變化，「因緣有」才有變化。就此而論，「實法有」乃慧遠所謂「推源求例」之「源」，也顯示出其思想結構中的實在論傾向。

因此，當《大智度論》主張色、香、味、觸為「實法有」時，他則意識到早期乃至於部派佛教對於色、香、味、觸的定義乃從「四大所生」，因此《大智度論》主張色、香、味、觸為「實法有」的觀點，事實上也是一種「因緣有」。慧遠的論證的著力點在於指出《大智度論》其實並不需要刻意地區分兩者，因為對慧遠而言，《大智度論》中的「實法有」與「因緣有」均是「因緣有」，兩者並無差異。

此外，在上引文中，慧遠的論證也進一步指出《大智度論》〈神

⁸ 亦見《鳩摩羅什法師大義》（《大正藏》冊 45，頁 131 中）《大智度論》卷 31：「復次，是色以香、味、觸及四大和合，故有色可見，除諸香、味、觸等更無別色。以智分別，各各離散，色不可得。若色實有，捨此諸法，應別有色，而更無別色。是故經言：『所有色皆從四大和合有。』和合有故皆是假名，假名故可散。」（《大正藏》冊 25，頁 292 上）依照 Lamotte 的考據，此處的《經》應是出於《相應部》（*Saṅghutta Nikāya*）的《滿月經》（*Puṇṇamāsutta*）（Lamotte 1976: 2107）。漢譯可見《雜阿含經》卷 2：「諸所有色陰，彼一切悉皆四大，緣四大造故。」（《大正藏》冊 2，頁 14 下）

⁹ 《三法度論》卷 3：「色者四大及四大所造，可見、不可見，是說色陰。四大及造色者，是二種可見及不可見。可見者謂眼所見，不可見者是聲、香、味、細、滑。」（《大正藏》冊 25，頁 25 中）

通章〉中四大無定相的說法，¹⁰ 並不相容於上述色等以四大為本的觀點。因此，慧遠認為《大智度論》若堅持「一切法皆無定相」，也就違反了色等以四大為本的主張。就此而論，可以看到慧遠以來自於部派佛教四大為本的實在論作為判釋準則的觀點，也印證慧遠所謂《大智度論》對於「實法有」與「因緣有」的區分在義理層面並無不同的見解。

雖然，從鳩摩羅什的回應中區分「大乘論」、「小乘論」或是「眾生空」、「法空」的論點引出「佛隨眾生所解，於一義中三品說道」的說法，可以理解《大智度論》區分「實法有」與「因緣有」乃是針對不同根器所作的例說。¹¹ 但顯然慧遠並非從此進路理解，從上文的分析可知，他認為《大智度論》「實法有」與「因緣有」不需要區分的理由有二：一、從一切法和合而有的立場，說明《大智度論》所云色、香、味、觸為「實法有」的觀點也是一種因緣有，此是般若空義的立場而發。二、慧遠的理解相當程度源自早期乃至於部派佛教對於色等法與四大的定義，但也由於其堅持以此定義釐清《大智度論》不需要作「實法有」與「因緣有」的區分，也看出其堅守「因緣所化，應無定相；非因緣之所化，宜有定相」以及「四大為本」的主張。然

¹⁰ 慧遠援引的說法請見：《大智度論》卷 28：「問曰：神通有何次第？答曰：菩薩離五欲，得諸禪，有慈悲故，為眾生取神通，現諸希有奇特之事，令眾生心清淨。……二者、亦能變化諸物，令地作水、水作地、風作火、火作風，如是諸大皆令轉易。令金作瓦礫、瓦礫作金，如是諸物各能令化。變地為水相，常修念水令多，不復憶念地相，是時地相如念即作水，如是等諸物皆能變化。」（《大正藏》冊 25，頁 264 中）

¹¹ 參見《鳩摩羅什法師大義》卷 3：「什答曰：有二種論：一者大乘論，說二種空：眾生空、法空。二者，小乘論，說眾生空。……是故佛或說眾生空、或說法空。言色等為實法，乳等為因緣有，無咎！」（《大正藏》冊 45，頁 136 下- 137 中）底線粗體字於《大正藏》本，原為「空者，小乘論」，此處依木村英一校訂本改「空」為「二」字（木村英一 1981: 41）。

而，這樣的立場雖然顯示出了慧遠的實在論理解傾向，但若考量慧遠此處向鳩摩羅什提問的問題意識，或許也顯露出慧遠希望進一步釐定他所理解之般若空義與鳩摩羅什所傳是否相符的潛在動機。

二、「分破空」的議題

在「分破空」的議題上，慧遠認為《大智度論》將「極微」(*paramāṇu*) 視為是「寄名」(假名)，¹² 但「極微」在部派佛教理的定義卻為物質的最小單位，為實法。如此一來，以分破的方式理解空，最後的結果竟是「極微」，或導致「常見」，反而背離了空義。反之，若缺乏實法的預設，極微之說就好像龜毛、兔角的譬喻，將落於「斷見」。因此，慧遠認為「分破空」的思考理路將導致預設實有或導致虛無兩種結果，因而對此方法存疑。此如慧遠的提問所示：

遠問曰：《大智論》推甄求本，以至毛分。**推毛分**以求原，是極微，極微即色、香、味、觸是也。**此四有之**，色、香、味、觸則不得謂之寄名。然則極微之說，將何所據？為有也、為無也？若有實法，則分破之義，正可空甄，猶未空其本。本不可空，則是尺捶之論，墮于常見。若無實法，則是龜毛之喻，入于斷見。二者非中道，並不得謂之寄名。

¹² 所謂「極微」乃構成物質的最小單位，其梵文字義為「無限小的粒子或原子」(an infinitesimal particle or atom) (Monier-Williams 1974: 1256)。若依照部派佛教中說一切有部的定義，極微即是《大毘婆沙論》中所界定之「最細色」。如《大毘婆沙論》的定義：「問：彼極微量復云何知？答：應知極微是最細色，不可斷截、破壞、貫穿，不可取捨、乘履、搏掣，非長、非短，非方、非圓，非正、不正，非高、非下，無有細分，不可分析，不可觀見，不可聽聞，不可嗅嘗，不可摩觸，故說極微。」(《大正藏》冊 27，頁 702 上)

設令十方同分，以分破為空，分焉詘有。猶未出於色。色不可出故，世尊謂之細色非微塵。若分破之義，推空因緣有，不及實法故，推甄至于毛分盡，而復智空可也。如此後不應以極微為奇名，極微為奇名，則空觀不止於因緣有，可知矣。然則有無之際，其安在乎？不有不無，義可明矣。（《大正藏》冊 45，頁 137 中）¹³

慧遠此處的提問，乃是一種典型的兩難論證。第一，他認為《大智度論》的「分破空」是主張透過分析的方式，將物質切割到最小單位而預設極微的存在，反而落入常見，並非是空的思考理路。二者，分破的方式最後若將極微視為「假名」，也就是說其如同色等法為因緣有，如此一來，《大智度論》實在沒有必要預設極微。因此他主張兩者皆有理論上的困難，理應從不有不無的中道來理解空，才是真正的空義。

事實上，慧遠的觀點並沒有錯，但仔細思考他的說法，卻也發現慧遠的提問中顯露出他的思考性格，特別表現在對佛學理論特有之概念的把握上，他認為佛學理論中的概念不能有模糊的空間，這些概念在佛學經論間必須清晰、一致，這也就是他為何對《大智度論》的說法有所質疑的主要理由。本文認為，慧遠此處的質疑是基於兩種前理解：一、從般若學的空義反思極微的預設。二、從部派佛教預設極微的實在，反思將極微視為「假名」的立場。因此，在「分破空」的議題上，慧遠亦同於其表現在「實法有」議題的兩種思維，一是般若空義，二則為實在論傾向的理解與詮釋。¹⁴ 雖然鳩摩羅什在此提問的回

¹³ 底線粗體字於《大正藏》本，原依序為「唯」、「此四味觸有之」，此處依木村英一校訂本改為「推」、「此四有之」（木村英一 1981: 42）。

¹⁴ 關於上述慧遠的論難，亦可參見涂艷秋教授對此議題的研究成果（涂艷秋 2006: 147-174）。

應中，依然固守著極微是假名的立場，一方面指出極微是實有的傳統來自於「優樓迦」(Ulūka)弟子，即勝論學派(Vaiśeṣika)的主張。二方面也說明極微的理論在佛學裡是一種對治的方便說，究極而言，極微也是無決定相的假名說。¹⁵由此也可看出慧遠與鳩摩羅什對佛學相關理論或概念的態度，前者是保守的，後者則是開放的。

三、慧遠援引《大智度論》的對應文本

如果上文的分析可以成立，或許可以進一步從慧遠援引的對應文本來思考慧遠提問中所包含的兩種觀點。雖然慧遠並無說明他引述《大智度論》之相關說法的出處，但經比對相關的概念與哲學主張之脈絡後，其所提文本應當對應於以下段落。如：

復次，「有」，有三種：一者、相待有，二者、假名有，三者、法有。相待者，如長短、彼此等，實無長短，亦無彼此，以相待故有名。長因短有，短亦因長；彼亦因此，此亦因彼；若在物東，則以為西，在西則以為東；一物未異而有東、西之別，此皆有名而無實也。如是等，名為相待有，是中無實法，不如色、香、味、觸等。假名有者，如酪有色、香、味、觸，四事因緣合故，假名為酪。雖有，不同因緣法有；雖無，亦不如兔角、龜毛無；但以因緣合

¹⁵ 《鳩摩羅什法師大義》卷3：「什答曰：佛法中都無微塵之名，但言色若麤若細，皆悉無常，乃至不說有極微極細者。若以極細為微塵，是相不可得。而論者於此多生過咎，是故不說。又極細色中，不令眾生起於愛縛。若有縛處，佛則為縛，說解之法。又大乘經中，隨凡夫說微塵名字，不說有其定相，如極麤色不可得，極細色亦不可得。如優樓迦弟子說微塵品，謂微塵定相有四，色、香、味、觸。……凡和合之法，則有假名，但無實事耳。……但有名字。是故或說假名，或說實法，無咎！」（《大正藏》冊45，頁137中-下）

故，假名有酪；氈亦如是。復次，有極微色、香、味、觸，故有毛分，毛分因緣故有毛，毛因緣故有毳，毳因緣故有縷，縷因緣故有氈，氈因緣故有衣。若無極微色、香、味、觸因緣，亦無毛分，毛分無故亦無毛，毛無故亦無毳，毳無故亦無縷，縷無故亦無氈，氈無故亦無衣。

問曰：亦不必一切物皆從因緣和合故有，如微塵至細故無分，無分故無和合。氈麤故可破，微塵中無分，云何可破？

答曰：至微無實，強為之名。何以故？麤細相待，因麤故有細，是細復應有細。復次，若有極微色，則有十方分；若有十方分，是不名為極微；若無十方分，則不名為色。復次，若有極微，則應有虛空分齊；若有分者，則不名極微。復次，若有極微，是中有色、香、味、觸作分，色、香、味、觸作分，是不名極微。以是推求，微塵則不可得。如經言：「色若麤若細，若內若外，總而觀之，無常無我。」不言有微塵——是名分破空。」（《大正藏》冊 25，頁 147 下-148 上）

本文認為，如果從文本脈絡來理解慧遠所援引《大智度論》的段落，可能會得出與慧遠不同的詮釋結果。依此，慧遠的質疑似乎沒有意識到《大智度論》此段論議乃援引部派佛教中說一切有部 (*Sarvāstivāda*) 的觀點，其僅是藉由這些觀點來說明「分破」，但目的是指向空。也就是說，慧遠似乎必須意識到此段文本雖廣釋分破空，但其出發點乃是為了解釋布施的三輪體空而作的廣釋。對《大智度論》而言，不論「實法有」與「因緣有」，均是論議過程中的方便與例說，其目的乃在說明一切法無常、無我、不可得。

若仔細檢視慧遠援引《大智度論》的文本脈絡，可發現慧遠似乎沒有意識到《大智度論》的大乘論議性格，並取文本中某個段落而以為這就是《大智度論》的立場。如果從文本的脈絡來看，《大智度論》

常在論議過程中「標眾異以盡美」而徵引不同的說法，但論議也會「舉無執以盡善」以作為總結。¹⁶ 因此，若不注意這樣的文本性格，常會陷於論述的表層，甚而誤解了論議所要表達的核心意義。

如果上述的詮解無誤，我們至多只能說慧遠將此段文本解讀為《大智度論》自身立場。然而，《大智度論》中此段文本原本就是說一切有部實在論立場的例說，我們似乎不能據此指稱慧遠是實在論者。但如前文所述，慧遠在「實法有」與「分破空」的議題上所表現的兩種思維，也不能排除他對《大智度論》之理解與詮釋的實在論傾向。

參、慧遠詮解《大智度論》的兩種型態

若進一步分析慧遠援引《大智度論》向鳩摩羅什提問的文證，大致上可分析出兩種詮解型態，分別為：第一，慧遠先對比《大智度論》與其他佛教經典對相同議題的看法，而後再行指出經典中說法不一致之處，甚至在提問中表達他自身的理解。第二，從《大智度論》對特定議題的說法提出其不合理之處，亦即：指出其理論的內在困難。

用慧遠的話來說，第一種類型即：「是乃方等之契經，於理者所共信。若不會通其趣，則遍學之說，非常智所了之者，則有其人。」（《大正藏》冊 45，頁 141 下）第二種類型則為：「雖云有信，悟必由理。理尚未通，其如信何？」（《大正藏》冊 45，頁 133 中）根據慧遠的定義，為了方便討論，以下以「經典間一致性之疑難」的

¹⁶ 此語出自僧叡〈大智釋論序〉：「其為論也，初辭擬之，必標眾異以盡美；卒成之終，則舉無執以盡善。」（《大正藏》冊 55，頁 74 下）

詮解型態說明第一種類型；第二種則為「理論的內在困難之疑難」的詮解型態。由於兩種類型約可涵括慧遠詮解《大智度論》的議題，為了凸顯慧遠之詮釋與理解的結構，以下將揀擇慧遠提問中的重要議題作為例說，論述慧遠此兩種詮解型態所表露出來的哲學觀點。

一、「經典間一致性之疑難」的詮解型態

在此類詮解型態中，慧遠通常以特定的議題為主，比較《大智度論》與其他經論對此特定議題的不同觀點，進一步提出自我的質疑或觀點。下文以阿羅漢與菩薩是否具有「殘氣」的議題為例，來說明慧遠此種理解與詮釋型態。針對此議題，慧遠引述《大智度論》所載之兩個觀點。如：

遠問曰：《大智論》曰：「阿羅漢、辟支佛盡漏，譬燒草木烟炭有餘，力劣故也。佛如劫燒之火，一切都盡，無殘無氣。」論又云：「菩薩逮法忍得清淨身時，煩惱已盡，乃至成佛，乃盡餘氣。」如此則再治而後畢，劫不重燒。云何為除耶？若如《法華經》說：「羅漢究竟，與菩薩同。」其中可以為階差、煩惱，不在殘氣。又「三獸度河」、「三士射的」，今同大除。此皆都聞經，非大類立言之本意，故以為疑。（《大正藏》冊 45，頁 130 下）

據此，第一個觀點是主張阿羅漢並未完全漏盡而仍有殘氣；第二為菩薩證得清淨法身之後，也必須直至成佛，才沒有殘氣。針對此兩種觀點，慧遠進一步舉出《法華經》的經證提出質疑，他認為以究竟成佛的結果而言，阿羅漢與菩薩應無不同，若有差異，只是位階的不同或煩惱是否斷盡，並非殘氣的問題。慧遠此處的觀點，應是來自《法

華經》中「一乘」是究竟、「三乘」為方便的說法。¹⁷

若回到《大智度論》的文本，慧遠此處所援引的觀點可分成兩個脈絡，分別是阿羅漢證果是否仍具殘氣以及菩薩證得不退轉地之後仍留有餘氣，乃至成佛方盡等兩個議題。若細究《大智度論》的文脈，慧遠對《大智度論》此兩個脈絡的解讀並無太大的問題。如果帶著慧遠所援引的觀點檢閱《大智度論》，可發現他第一個的觀點常見於論中，略舉明顯的文例如下：

問曰：「如阿羅漢、辟支佛，亦破婬怒癡，與佛何異？」

答曰：「阿羅漢、辟支佛雖破三毒，氣分不盡；譬如香在器中，香雖出，餘氣故在；又如草木薪火燒煙出，炭灰不盡，火力薄故。佛三毒永盡無餘；譬如劫盡火燒須彌山，一切地都盡，無煙無炭。」（《大正藏》冊 25，頁 70 下）。¹⁸

¹⁷ 這樣的觀點常見於《法華經》中，經證的例說可見《妙法蓮華經》卷 1（《大正藏》冊 9，頁 5 中-10 中）。亦見《妙法蓮華經》卷 2：「如來亦復如是，雖有力、無所畏而不用之，但以智慧方便，於三界火宅拔濟眾生，為說三乘——聲聞、辟支佛、佛乘……。如來亦復如是，無有虛妄，初說三乘引導眾生，然後但以大乘而度脫之。……以是因緣，當知諸佛方便力故，於一佛乘分別說三。」（《大正藏》冊 9，頁 13 中-下）

¹⁸ 其他相近的說法如：《大智度論》卷 27：「『煩惱習』名煩惱殘氣，……如難陀婬欲習故，雖得阿羅漢道，於男女大眾中坐，眼先視女眾，而與言語說法。如舍利弗瞋習故，聞佛言舍利弗食不淨食，即便吐食，終不復受請。」（《大正藏》冊 25，頁 260 下）《大智度論》卷 27：「今當如實說：菩薩得無生法忍，煩惱已盡；習氣未除故，因習氣受，及法性生身，能自在化生。……摩訶衍人言：『得無生法忍菩薩，一切煩惱及習都盡』，亦是錯！若都盡，與佛無異，亦不應受法性生身！以是故，菩薩得無生法忍，捨生身、得法性生身。」（《大正藏》冊 25，頁 261 下-262 上）《大智度論》卷 42：「問曰：『聲聞、辟支佛，一切法不受故漏盡；此中云何說『不受三昧，不與二乘共？』』答曰：『彼雖有不受三昧，無有廣大之用，

就《大智度論》而言，羅漢與菩薩均有「殘氣」，這是兩者與佛的差異。而羅漢與菩薩間的差異，在於羅漢無大慈悲心，但因其實踐的成果，而能出離生死；菩薩則據此悲心而受法性生身，入三界饒益有情。¹⁹ 據此，《大智度論》對阿羅漢以及菩薩仍有煩惱習的觀點是與部派佛教說一切有部的傳統是相符的。²⁰ 若從慧遠提問的下文所引述的「三獸度河」、「三土射的」，²¹ 乃至於真法身佛盡本習殘氣時是為三十四心、九無礙九解脫、一無礙一解脫等問題（《大正藏》冊 45，頁 130 下），可以推知慧遠應當是熟悉有部學說的。慧遠此處的提問應當不是對《大智度論》自身觀點的質疑，而是對與其他大乘經典說法的差異所提出的疑惑。因此，慧遠的提問預設了大乘經論應具一致性的前提，所以當慧遠在理解《大智度論》時，發現其中若干論點與其他大乘經論有所差異時，他對鳩摩羅什的提問表面上是他的疑

不利不深，亦不堅固。……聲聞、辟支佛習氣，於菩薩為煩惱。」」（《大正藏》冊 25，頁 367 下-368 上）

¹⁹ 《大智度論》卷 28：「問曰：『若菩薩漏盡，云何復生？云何受生？一切受生皆由愛相續故有，譬如米雖得良田，時澤終不能生。諸聖人愛纏已脫故，雖有有漏業生因緣，不應得生。』答曰：『先已說：『菩薩入法位住阿鞞跋致地，末後肉身盡，得法性生身』；雖斷諸煩惱，有煩惱習因緣故，受法性生身，非三界生也。』問曰：『阿羅漢煩惱已盡，習亦未盡，何以不生？』答曰：『阿羅漢無大慈悲，無本誓願度一切眾生；又以實際作證，已離生死故。』」（《大正藏》冊 25，頁 264 上-中）

²⁰ 例如：《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 60：「阿羅漢斷諸煩惱，非令全無。過去、未來煩惱性相猶實有故。……阿羅漢雖斷煩惱，而不令無。是故尊者妙音說曰：『煩惱不在自身中行，說名為斷，非令全無。』」（《大正藏》冊 27，頁 312 下）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 60：「問：『何故作此論？』答：『為止他宗，顯己義故。謂或有執不染污心亦令有相續，如分別論者。』問：『彼何故作此執？』答：『彼依契經，故作此執。謂契經說：菩薩正知入母胎，正知住母胎，正知出母胎。……不染污心，亦令有相續。為遮彼意顯唯染污心能令有相續，故作斯論。』」（《大正藏》冊 27，頁 308 下-309 上）

²¹ 慧遠所見應為：《鞞婆沙論》卷 4（《大正藏》冊 28，頁 445 下）。

惑，同時也含蘊著他理解與詮釋經論的標準。

同樣的詮解型態也適用於「遍學」的議題。慧遠的提問從菩薩遍學應從哪個菩薩地開始與結束之問題出發，指出「遍學」在初地乃至於證得無生法忍可能都會產生內在的難題。例如：菩薩從初地到聲聞二乘證無生法忍後應當不用再持續遍學的活動，若仍然需要持續遍學的話，菩薩地的區分就沒有意義；又或者，如果從初地的遍學開始，由於煩惱未盡，菩薩的遍學似乎在解脫次第上就沒有成就的可能。上述的難題乃慧遠從遍學與菩薩次第的內涵為基礎，進而指出其理論上的困難。但他似乎更關心大乘經論對此議題的不同看法，他進一步舉出《十住除垢經》與《大智度論》對於遍學的界說為例，向鳩摩羅什提問，此同時也表露了慧遠自身所抱持之不同經典也應具一致性的觀點。如：

又問：「遍學以何為始終？從發意**至**得忍，其中住住，皆是遍學不？若初住遍學，於二乘智滅中，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。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，想諸菩薩必不徒勞而已。」又問：「《十住除垢經》說：『菩薩**初**住中遍學，雖入聖諦，不令**法**滅，亦不令起。』此語似與《大智論》異，亦是來答所不同。是乃方等之契經，於理者所共信，若不會通其趣，則**遍學**之說，非常智所了之者，則有其人。」（《大正藏》冊 45，頁 141 下）²²

²² 底線粗體字於《大正藏》本，原依序為「生」、「切」、「經」、「遍之說」，此處依木村英一校訂本改為「至」、「初」、「法」、「遍學之說」。（木村英一 1981: 53）

慧遠所引《十住除垢經》應為竺佛念所譯的《最勝問菩薩十住除垢斷結經》，其中主要的論點在於菩薩初地便能圓滿成就，²³ 如此便與《大智度論》中主張菩薩應「遍學諸道」直至圓滿成就的立場不同。²⁴ 慧遠認為大乘經論對相同的議題應當具備一致性的立場相當清楚，此亦顯示慧遠在理解佛教經論所抱持的方法論。但如果進一步檢視此處慧遠對《大智度論》的理解，並無跳脫論本中的內容與論述主軸，是合乎《大智度論》本意的。

二、「理論的內在困難之疑難」的詮解型態

上文以慧遠從不同經典對特定議題的差異觀點為例說明了「經典間一致性之疑難」的詮解型態，在此種型態中，慧遠基本上是順著《大智度論》的觀點而與其他經論相較所得之理解與詮釋。就此而論，慧遠並未指出《大智度論》的理論是否存在著若干的缺失。

²³ 《最勝問菩薩十住除垢斷結經》卷 1：「菩薩淨一住地，亦無色痛想行識之屋室，亦不眼色耳聲鼻香舌味身細滑之處所，何以故？不可目視而見眾相解，不起不滅之法無終無始，是謂菩薩於初地中而淨其跡，悉具足成，道慧備滿。」（《大正藏》冊 10，頁 967 下）《最勝問菩薩十住除垢斷結經》卷 1：「發意菩薩以苦聖智治初地行，便能具足諸三昧門陀隣尼門智慧自在。」（《大正藏》冊 10，頁 967 下）

²⁴ 《大智度論》卷 86：「此中佛自說因緣：『菩薩應遍學諸道，入菩薩位。』此中說譬喻：如見諦道中八人，先時遍學諸道，入正位，而未得須陀洹果；菩薩亦如是，先遍學諸道，入菩薩位，而未得一切種智果；若菩薩住金剛三昧，以一念相應慧，得一切種智果。須菩提問：『世尊！若菩薩遍學諸道，然後入菩薩位，是諸道各各異。若菩薩遍學是諸道，若生八道即是八人，乃至生辟支佛道即是辟支佛。世尊！若菩薩作八人乃至作辟支佛，然後入菩薩位，無有是處！若不入菩薩位，得一切種智，亦無有是處！我當云何知菩薩遍學諸道入菩薩位？』佛可其意已，更自說因緣：『菩薩初發意行六波羅蜜時，以智見觀入八地直過。』如人親親繫獄故，入而看之，亦不與同著桎械。『菩薩欲具足道種智故，入菩薩位——遍觀諸道，入菩薩位；入菩薩位已，得一切種智，斷煩惱習。』」（《大正藏》冊 25，頁 662 上-中）

然而，以下要討論的詮解型態，慧遠則是從《大智度論》對特定議題的說法，反思其理論的內在困難。事實上，這樣的詮解型態也適用於上文「遍學」議題中「遍學」與菩薩地的內涵產生理論困難的情形。爲了進一步把握此種型態，或許可以再從「後識追憶前識」的議題爲例說明，例如：

遠問曰：「前識雖冥傳相寫，推之以理，常、斷二非故。際之而無間，求相通利則有隔。何者？前心非後心故，心心不相知。前念非後念，雖同而兩行。而經有憶宿命之言，後識知前識之說，義可明矣。」《大智論》云：「前眼識滅，生後眼識。後眼識利轉有力。色雖暫有不住，以念力利故能知。」推此而言，則後念可得追憶前識。若果可追憶，則有所疑。請問：「前識後念，為相待而生？為前識滅而後念生？為一時俱耶？若相待而生，則前際其塞路。若前滅而後生，則後念不及前識。若生滅一時，則不應有利鈍之異。何以知其然？前識利於速滅，後念利於速生。利既同速，鈍亦宜然。若其間別有影迹相乘，則會玄於文表，固非言緣所得。」凡此諸問，皆委之於君。想理統有本者，必有釋之。（《大正藏》冊 45，頁 138 中-下）

慧遠此處主要的問題在於意識的活動是處於一種連續生滅的狀態，因此當意識還滅之後，新的意識與舊的意識應該是兩個不同的活動。如此一來，佛教經論主張新的意識可以認知舊的意識的理由究竟爲何？若進一步比對慧遠所援引此段《大智度論》的文本，可知論中主張新意識之所以能夠認知舊意識的內容，乃是新意識所具備的

「力」，此「力」正說明了意識參與於回憶活動的可能性。²⁵

《大智度論》這樣的主張引起了慧遠的困惑而進一步提問：假若後識追憶前識成立，那新舊兩種意識之產生與還滅的狀態則有三種可能：一、兩者相互依待而生。二、舊的意識滅後，新的意識才生起。三、新舊兩者同時生起。慧遠進一步指出，此三種可能性皆有內在理論的困難。第一個可能會遇到的困難是這樣的主張預設了舊意識與新意識「互相依待」，如此一來如何區分新、舊意識？又，即便舊意識先在，亦會阻塞了新意識的生起，如此則依待為不可能。第二個可能性的困難在於舊意識滅後，已還滅的舊意識如何引發新意識的生起？第三個可能性的困難為：如果兩者同時生起，新舊意識就不應有利鈍之別。如此一來《大智度論》以新意識轉為有力的觀點可能存在著些許的問題。當然，慧遠也承認有其他的可能性，但卻找不到其他文本的說明，因此才向鳩摩羅什提問。

雖然慧遠對《大智度論》的疑惑從鳩摩羅什的回應裡大致可獲得解決，但若進一步分析慧遠的提問，可知此處他對《大智度論》的詮釋與理解已藏著兩種型態，即：他將意識分為兩種，一為非斷、非常的意識，此符合空義的類型；二是獨立個別的意識，彼此之間並不相通，這與前述慧遠夾雜著性空學與實在論的兩種理路是相似的。據此可知，慧遠此處認為《大智度論》對此議題所提的觀點或理論之所以會產生內在的困難，主要理由在於慧遠透過分析的方法論述該理論背後預設之幾種可能的條件，再依序論證這些條件不能成立，藉此指出

²⁵ 《大智度論》卷 12：「汝若有神，亦不能獨知，要依眼識故能知。若爾者，神無用也。眼識知色，色生滅，相似生，相似滅，然後心中有法生，名為念。是念相，有為法雖滅過去，是念能知。如聖人智慧力，能知未來世事；念念亦如是，能知過去法。若前眼識滅，生後眼識，後眼識轉利有力。色雖暫有不住，以念力利故能知。以是事故，雖念念生滅無常，能分別知色。」（《大正藏》冊 25，頁 149 下）

《大智度論》所提之理論的內在困難。此外，慧遠的提問似乎不僅源自於分析的方法，就其對意識的兩種詮釋類型而論，他雜著性空學與實在論的兩種前理解，也是引發其對《大智度論》之疑難的理由。

慧遠以分析的方法論述《大智度論》中某些理論會有內在困難的例子，還有關於「菩薩證無生法忍」與「饒益有情的菩提心」間是否矛盾的議題。此如：

凡為菩薩，以僧那自誓，此心豈不必欲度人，而中退轉者何也？又云：《大智論》云：「得忍菩薩，解諸法實相，廓然都無時，猶如夢中乘筏渡河，既覺無復度意。」若爾者，先期後有，有何功用？有得忍大士，已~~起~~陰路，猶尚若茲，況未至者乎！（《大正藏》冊 45，頁 141 上-中）²⁶

所謂的「僧那」(*sarṃaha*)，即弘大的誓願。慧遠此處的問題在於：作為一個菩薩，與聲聞、緣覺間的不同最主要的內涵為饒益有情之願。若菩薩在修學次第中選擇趣入涅槃，是否就違背了菩薩的定義？又，慧遠以《大智度論》為例，在菩薩證得無生法忍後，便逐步趣入涅槃，這樣一來，菩薩饒益有情之願與成佛之目的，也就產生了某種程度上不一致。²⁷ 就此文例而言，慧遠並無帶著任何的前理解來把握《大智度論》中的觀點，而是透過理性分析的方式對他覺得論中不合理處所提的疑難。因此，在「理論的內在困難之疑難」的詮解型

²⁶ 底線粗體字於《大正藏》本，原為「起」，此處依木村英一校訂本改為「起」。（木村英一 1981: 52）

²⁷ 慧遠所見應為：《大智度論》卷 10：「如七住菩薩，觀諸法空無所有，不生不滅。如是觀已，於一切世界中心不著，欲放捨六波羅蜜入涅槃。譬如人夢中作筏，渡大河水，手足疲勞，生患厭想。在中流中夢覺已，自念言：『何許有河而可渡者？』是時，勤心都放。菩薩亦如是，立七住中，得無生法忍，心行皆止，欲入涅槃。」（《大正藏》冊 25，頁 132 上）

態中可分成兩種理路來理解，一是般若空義與實在論的前理解影響著慧遠的思考與判斷，二是慧遠以理性分析的方法來反思《大智度論》中的若干理論，並提出疑難。

綜合以上，我們發現「經典間一致性之疑難」與「理論的內在困難之疑難」等兩種型態，可以幫助我們較為明確地把握慧遠對《大智度論》的理解與詮釋向度。慧遠在此兩種詮釋型態中沒有脫離《大智度論》文脈所揭示的義理，但這並不意味慧遠在這個地方同意《大智度論》的觀點。相反地，他是藉由此兩種解釋型態來釐清佛教中經論中對相同議題的不一致觀點，也藉此提出自身理解經典的懷疑或困惑。

肆、慧遠於〈大智論抄序〉中的哲學主張

上文已透過分析慧遠在《大乘大義章》中援引《大智度論》的脈絡來把握慧遠詮釋《大智度論》的觀點。本文認為，假若能從〈大智論抄序〉著手，或許能幫助我們更加全面地把握慧遠如何理解《大智度論》及其內在的想法。

所謂的〈大智論抄序〉，乃鳩摩羅什於 405 年譯出《大智度論》一百卷後，慧遠於 411 年刪作《大智論抄》二十卷時所作的序文。可惜的是，《大智論抄》二十卷現均已佚失，現僅存序文。本文認為，雖然《大智論抄》僅存序文，但此文卻可代表慧遠充分閱讀並把握《大智度論》之義理後的詮釋結果。因此，要探究慧遠對《大智度論》的理解與詮釋觀點，自然不能略過此文。

一、慧遠〈大智論抄序〉之基本哲學觀點

在〈大智論抄序〉中，慧遠在解釋此般存有世界時，分成「無始

之境」與「倚伏之場」兩層結構來說明，這樣的主張或許可以視為慧遠理解《大智度論》的基本哲學立場。例如：

生塗兆於無始之境，變化構於倚伏之場。咸生於未有而有，滅於既有而無。推而盡之，則知有、無迴謝於一法，相待而非原。生滅兩行於一化，映空而無主。（《大正藏》冊 55，頁 75 下-76 上）

就此而論，「兆於無始之境」與「生於未有而有」乍看之下似乎為一種「無因生」的哲學主張。但若反思「相待而非原」與「映空而無主」的說法，卻可以看到慧遠對於空的把握與理解並不違反般若思想與中觀哲學一貫的主張。如此一來，前述的解讀或許只是文字意義上的過度推論。

二、慧遠〈大智論抄序〉之「法性」觀：排除實在論的詮釋傾向

對於慧遠而言，在此序文中還有一個重要的哲學概念，即「法性」。慧遠對「法性」的論述當屬《法性論》為最，可惜現在《法性論》不存，但是從慧遠現存的著作以及若干殘文仍可得知其對「法性」的重視。在〈大智論抄序〉中，慧遠對「法性」有清楚的界說，如：

無性之性，謂之法性。法性無性，因緣以之生。生緣無自相，雖有而常無，常無非絕有，猶火傳而不息。（《大正藏》冊 55，頁 76 上）

慧遠界說「法性」乃「無性之性」、「雖有而常無，常無非絕有」，如此看來，似將其理解為形上學意義下的「實在」。就此而論，慧遠以《大般若經》與《大智度論》等所主張的「無性」來定義「法性」，「無性」乃是因緣生滅的無自性，也就是空。慧遠此處的「無性之性」，

即是以空性來界定法性。然而，誠如呂澂所說：「這種以無性爲性的說法，顯然是受道安的影響，也接近於中觀的思想。但他卻仍然把無性看成是實在的法性，那就是他原來《法性論》的主張了。」（呂澂 1982: 94）此理解基礎，在於呂澂主張《法性論》的思想乃奠基於《阿毘曇心論》的。²⁸ 這樣的觀點若回到文本上是可以理解的，從「因緣以之生」、「雖有而常無，常無非絕有」的論述來看，是有這麼樣的傾向。然而，這樣的理解仍有問題，《般若經》與中觀學的哲學立場顯然不相容於部派中傾向實在論的思想，慧遠此處的說法似乎並非如實在論者的那麼強的主張。

如果我們先不落入學理或學派上的前理解來看慧遠的論述脈絡，慧遠此處「無性之性，謂之法性」是用來解釋「非有非無」的中道思想的，如：

觀深，則悟徹入微而名實俱玄，將尋其要必先於此，然後非有非無之談，方可得而言。嘗試論之：有而在有者，有於有者也；無而在無者，無於無者也。有有則非有，無無則非無。何以知其然？無性之性，謂之法性。...。（《大正藏》冊 55，頁 76 上）

就此而論，慧遠所謂的「無性之性，謂之法性」的概念是通於非有非無、中道的真理表述的。也就是說，雖然慧遠與僧伽提婆同譯有部的論書，在慧遠的文本中也能看到有部實在論的痕跡，但此處的「法性」概念似乎不如呂澂所云。我們的理由在於，如果呂澂所說爲是，則無法解釋慧遠在〈大智論抄序〉中的特定觀點。如：

²⁸ 如呂澂說：「《法性論》的思想還是出於《心論》。認定一切法實有，所謂泥洹以不變爲性，並不是大乘所理解的不變，而是小乘的諸法自性不變，也是實有，此爲小乘共同的說法。」（呂澂 1982: 91）

故遊其奧者，心不待慮、智無所緣，不滅相而寂，不修定而閑，不神遇以斯通焉。識空空之為玄，斯其至也，斯其極也。（《大正藏》冊 55，頁 76 上）

此處「遊其奧者」，則是慧遠接續著「無性之性，謂之法性」的理路，進一步指出若能深切地把握「法性」，實踐者便能心不待慮、智無所緣，乃至通於空空而臻於至極。據此而論，如果慧遠此處「法性」觀基於部派實在論者之主張而立論，我們便無法理解慧遠為何會在此脈絡下主張「心不待慮、智無所緣」，而背反於部派實在論者的基礎論述。其中理由在於，部派實在論者繼承了《阿含經》「二緣生識」的觀點，主張意識須由感官與對象和合後方能生起。²⁹ 然而，《雜阿含經》之「二緣生識」主要在說明感官與對象間的無常性，到了部派實在論者那裡，卻有了些許的轉變，其中差異主要表現在其預設認識對象為實的根本立場。也就是說，對於部派實在論者而言，「心」與「智」均須「有待」、「有所緣」，這樣的觀點可從其反對非實有的認識對象可生起認識活動的主張得知。³⁰ 如是般顯明的實在論立場，顯然與慧遠「心不待慮、智無所緣」的說法不同。

此外，慧遠此處之「斯其至」、「斯其極」乃是通過空空的途徑而證得，此意味著人們以空的視角觀察經驗與心靈，如實把握其中非

²⁹ 例如：《雜阿含經·214 經》：「爾時，世尊告諸比丘：有二因緣生識。何等為二？謂眼、色；耳、聲；鼻、香；舌、味；身、觸；意、法。如是廣說乃至非其境界故。所以者何？眼、色因緣生眼識，彼無常、有為、心緣生。色若眼、識，無常、有為、心緣生，此三法和合觸，觸已受，受已思，思已想，此等諸法無常、有為、心緣生，所謂觸、想、思；耳、鼻、舌、身、意，亦復如是。」（《大正藏》冊 2，頁 54 上）

³⁰ 例如：《阿毘達磨大毘婆沙論》：「問：何故作此論？答：為止他宗，顯正理故。謂或有執有諸覺慧，無所緣境。如取幻事、健達縛城、鏡像、水月、影光、鹿愛、旋火輪等，種種覺慧皆無實境，為遮彼執，顯諸覺慧皆實有境。」（《大正藏》冊 27，頁 558 上）

有非無的「法性」。對於慧遠而言，如實把握「法性」即所謂「至」、「極」，此種對於「至極」的詮解，即顯示出慧遠從《大智度論》之義理來把握「法性」的詮釋結果。這樣的詮解觀點，顯露出慧遠詮釋法性的實踐傾向，此顯然不同於慧遠在〈阿毘曇心序〉中「己性定於自然，則達至當之有極」的說法。（《大正藏》冊 55，頁 72 下）根據慧遠與僧伽提婆共譯的《阿毘曇心論》，慧遠此處所謂之「己性」，即是一切法保有其自身性質之「自性」。³¹ 就此而論，慧遠在〈阿毘曇心序〉中的「至」、「極」，指的應當是物之「極」的「自性」，據此亦可推知慧遠在〈阿毘曇心序〉的實在論傾向。

因此，雖然〈阿毘曇心序〉與〈大智論抄序〉同為慧遠之作，但是至少在〈大智論抄序〉中，我們無法看出慧遠的實在論詮釋傾向，此或許也表現了慧遠思想中的多元風貌。³²

三、慧遠詮說「法性」之目的論傾向

既然「法性」是慧遠〈大智論抄序〉的核心哲學觀點，則有必要

³¹ 《阿毘曇心論》卷 1：「諸法離他性，各自住己性，故說一切法，自性定所攝。」長行：「諸法離他性者，謂眼離耳，如是一切法不應說。若離者，是攝以故非他性所攝。各自住己性者，眼自住眼性，如是一切法應當說。若住者，是攝故說一切法自性之所攝。」（《大正藏》冊 28，頁 810 中）

³² 此如方立天所指出慧遠對「法性」有兩種論點：「一者強調法性是『法真性』，一者則肯定法性是『無性』。這表明慧遠的思想常是出入於空有之間，他的法性說有著巨大的矛盾。」（方立天 1984: 41）然而，慧遠是出於空有之間，但其法性說是否存在「巨大的矛盾」？本文認為這是過於著眼於學派立場所造成的前理解，好像我們在哲學史上可以容許維根斯坦、海德格在思想上有所分期或轉折，卻不容許慧遠在不同時期有其思想上的不同風貌？本文認為，脈絡式的解讀，或可寬容地且宏觀地理解慧遠，即便他對同一個概念上有歧義，我們也必須回到文本或思想脈絡上去檢視，反思是否矛盾，或矛盾是否真的那麼巨大？

適切地把握慧遠的「法性」觀。然而令人遺憾的是，就現存文獻而言，針對慧遠如何界說「法性」的問題，恐怕沒有系統的文本可供探究。對此問題，或許可藉由相關的文獻來推知其中大略。

依照《梁·高僧傳·釋慧遠》一段殘文的記載，慧遠著有《法性論》並受到鳩摩羅什的讚賞，雖然此段記載不能見到《法性論》全貌，但或可窺知其中大略。如：

先是中土未有泥洹常住之說，但言壽命長遠而已。遠乃歎曰：佛是至極，至極則無變。無變之理，豈有窮耶？因著《法性論》曰：『**至極以不變為性，得性以體極為宗。**』羅什見論而歎曰：『邊國人未有經，便聞與理合，豈不妙哉！』（《大正藏》冊 50，頁 360 上）

就此而論，如果「至極以不變為性，得性以體極為宗」中的「性」為「法性」，³³「法性」則等同於不變的「至極」，即等同於「佛」。然而，是否能夠直接地將「法性」、「至極」或「佛」視為同義詞呢？有沒有一種解讀的可能？即：從「佛是至極，至極則無變」中，慧遠明顯界說「佛」為「至極」；然而，若仔細檢視「至極以不變為性，得性以體極為宗」的話，前者「不變為性」的「性」，雖然並不能否認此作為「法性」義，但若將其理解為「至極之性」，或許會有另一種詮釋的可能。如此一來，證得此「性」則是體證「至極」；也就是說，慧遠此處的核心問題並非「法性」，而是「宗」。

我們多從《高僧傳》此段記載來推知《法性論》的要旨，可能受到「法性論」的影響，使得我們多從「法性」來理解「至極以不變為

³³ 多數學者均持此理解，請參見：（區結成 1987: 83-84）、（劉貴傑 1996: 85-86）、（郭朋 1994: 384）、（方立天 1984: 36-37）、（呂澂 1982: 90）。

性，得性以體極為宗」。但若排除「法性」的前理解，將此處的「性」理解為從屬於「至極」之性，此處的哲學問題或許可從客觀真實的探究或表述轉向為實踐意義之目的論傾向。本文認為，此段殘文中，慧遠重視的似乎是「宗」，亦即，「宗」才是在此脈絡下核心的哲學問題。此話怎說？在約與《法性論》同時期的《沙門不敬王者論·求宗不順化》中，³⁴ 慧遠是以「反本求宗」來界說「宗」的：

是故反本求宗者，不以生累其神。超落塵封者，不以情累其生。不以情累其生，則生可滅。不以生累其神，則神可冥。冥神絕境，故謂之泥洹。泥洹之名，豈虛稱也哉？請推而實之。（《大正藏》冊 52，頁 30 下）

據此，慧遠以「不以生累其神」來詮釋「反本求宗」，分別透過「情」、「生」、「神」三個概念來說明「宗」。所謂「情」，乃表述生命主體感知經驗世界之情；而「生」則意味著生命個體每一個階段性的週期。³⁵ 慧遠對於「神」的界定，則有無體無狀，³⁶ 感應萬物、無生、無名，³⁷ 主體感知經驗的根本（情之根）……等義。³⁸ 慧遠以「不

³⁴ 此二書約於西元 405 年間問世，本文之所以援《沙門不敬王者論》以說明《法性論》，一方面基於從歷史脈絡來推論慧遠思想的考量，二方面基於同期所關切的哲學問題應相去不遠的觀點。當然，關於《法性論》的成書年代有不同的說法，本文基本上同意李幸玲的考據與觀點，請參見（李幸玲 2007: 56; 163-170）。

³⁵ 此如慧遠所說：「有靈則有情於化，無靈則無情於化。無情於化，化畢而生盡。生不由情，故形朽而化滅。有情於化，感物而動，動必以情，故其生不絕。」（《大正藏》冊 52，頁 30 下）

³⁶ 此如：「夫神者何耶？精極而為靈者也。精極則非卦象之所圖，故聖人以妙物而為言，雖有上智猶不能定其體狀，窮其幽致，而談者以常識生疑，多同自亂，其為誣也，亦已深矣。」（《大正藏》冊 52，頁 31 下）

³⁷ 此如：「神也者，圓應無生，妙盡無名，感物而動，假數而行。感物而非物，故物化而不滅。假數而非數，故數盡而不窮。有情則可以物感，有識則可以數求。數有精麤，故其性各異。智有明闇，故其照不同。」（《大正藏》冊 52，頁 31 下）

以情累其生」乃至於「不以生累其神」來界說反本求宗，即是透過消解因為生命所招感之情，而使得感知經驗主體之根本對於外在經驗世界與內在心靈，能夠不生起紛擾而趨於寂靜，達到所謂「冥神絕境」的境地，慧遠則定義此為「涅槃」。這樣的理解進路使得我們初步了知慧遠「反本求宗」的「本」或「宗」即為「涅槃」，也能理解慧遠對於涅槃的重視；此也與「至極以不變為性，得性以體極為宗」的殘文符應，當慧遠指稱「佛」是「至極」時，體證此「至極」則為「涅槃」，似乎沒有不合理之處。³⁹

假若這樣的理解具備合法性，是否我們即能依照這樣的推論就確定慧遠主張法性就是涅槃？本文認為，至少我們從慧皎所記載的殘文中無法作如此強烈的判斷。原因為何？若檢視慧皎所云「先是中土未有泥洹常住之說」的論述脈絡，可發現從慧皎的記述中，並未主張「泥洹常住」是慧遠的說法，甚至「泥洹常住」之說可能是慧皎對慧遠作《法性論》的動機的強加之說，⁴⁰ 即慧皎暗示此為慧遠作《法性論》的動機。就此而論，慧皎此說不能代表慧遠的觀點。

若從僧祐，我們或可發現慧遠作《法性論》的動機是與慧皎「泥洹常住」的說法不同的，如：

³⁸ 此如：「推此而論，則知化以情感，神以化傳。情為化之母，神為情之根。情有會物之道，神有冥移之功。但悟徹者反本，惑理者逐物耳。」（《大正藏》冊 52，頁 31 下）

³⁹ 例如湯用彤引慧遠《肇論疏》說明此處慧遠的「至極」之體即「涅槃」。（湯用彤 1991: 362）

⁴⁰ 李幸玲考據相關文獻，認為慧皎此處將「泥洹常住」之說作為慧遠作《法性論》的動機是不符事實的，理由在於其認為「泥洹常住」之說乃慧遠死後稍晚方《泥洹經》才開始流行。（李幸玲 2007: 163-167）然而，本文認為，慧遠事實上在《沙門不敬王者論》已經意識到此問題。

常以支、竺舊義，未窮妙實，乃著《法性論》，理奧文詣。
羅什見而歎曰：『邊國人未見經，便闇與理合，豈不妙哉！』
（《大正藏》冊 55，頁 110 上-中）

慧皎之文比僧祐後出，理論上僧祐應較接近慧遠所處之時，相較之下或許較為可信。從僧祐的記載中，我們得知慧遠作《法性論》的動機，乃是有感支婁迦讖與竺法護……等人的譯經詞意無法窮盡精妙地表述經典之義理而發。

就此而論，慧皎與僧祐對於慧遠《法性論》的描述，至多僅能指出造論的動機，並無法據此說明慧遠法性的主張及其觀點。但是，即便慧皎此處是乃將慧遠之後才譯出的《泥洹經》中的觀點與慧遠法性觀接軌，也並不意味慧遠不能有涅槃不變、常住的思想，我們甚至認為，慧遠「法性」與「涅槃」的觀點是存在著相當程度的內在聯繫的。

我們的理由是，如果就慧遠自身在〈求宗不順化〉中對於涅槃的定義而言，似乎也不脫常住、不變之義，例如：

是故經稱：泥洹不變，以化盡為宅。三界流動，以罪苦為場。化盡則因緣永息，流動則受苦無窮。（《大正藏》冊 52，頁 30 下）

因此，雖然僧祐與慧皎的記載並不代表慧遠自身的主張，但從以上論述脈絡而論，假若能將探究的視角擺在約同期著作的《法性論》與《沙門不敬王者論》，我們可以發現慧遠對於「法性」的論述乃是基於「反本求宗」的深切關懷。而慧遠所要求的「宗」，也就是「涅槃」。這也就是說，慧遠所使用的涅槃概念，雖然與後出《泥洹經》「泥洹常住」有異曲同工之妙而容易造成混淆，但慧遠所指，乃從宗教實踐所指向的目的及其自身對此目的的重視而言。於此脈絡，即是以「法性」作為「涅槃」之性的理解進路，透露出慧遠哲學著重的側面，乃是佛教解脫及其修學目的，因而具有實踐的目的論傾向。

四、慧遠「法性」觀之實在論詮釋傾向：以慧達與元康的《肇論疏》為線索

上文從慧遠自身著作探究其「法性」觀所得到的理解，相當程度可謂為從慧遠的思想內部結構所得到的分析結果。但為了更加周延地理解慧遠的「法性」義，或許後人的相關著作可幫助我們思考。首先以慧達的《肇論疏》為例，在《肇論疏》中，慧達指出慧遠視「法性」為「本無」。如：

廬山遠法師本無義云：因緣之所有者，本無之所無。本無之所無者，謂之本無。本無與法性，同實而異名也。（《卍續藏經》，冊 150，頁 866 下）

慧達此處的說法，顯然是將慧遠與道安擺在同樣的位置來思考。⁴¹ 在道安的本無義中，「本無」通常作為「空」的譯詞，「本無」雖然來自於早期《般若經》的格義，但道安或慧遠所使用的「本無」或許只是沿用此語，而非定型的概念。⁴² 因此，如果此處的「本無」是「空」，也就意味著從慧達的記載，可以推知慧遠「法性」的概念是「空」。就此而論，是與〈大智論抄序〉中「無性之性，謂之法性」之陳述一致的。

依據慧達的轉述，慧遠的「法性」概念並不異於《般若經》乃至

⁴¹ 此據慧達《肇論疏》所說：「釋道安法師本無論云：明本無者，稱如來興世以本無弘教，故方等深經皆云五陰本無。本無之論由來尚矣，須得彼義為是本無，明如來興世只以本無化物，若能苟解無本，即思異息矣。但不能悟諸法本來是無，所以名本無為真，末有為俗耳。」（《卍續藏經》，冊 150，頁 866 上）

⁴² 關於慧遠時代之前的《般若經》以「本無」來轉譯「空」的情形，參見（湯用彤 1991: 238-239）。

於中觀哲學的空義，就慧遠的文本來說，這裡的「法性」即是無自性，「無性之性」即表述著透過無自性所表現之性。也就是說，此處「法性」的概念表達了存有世界表現為緣起無自性的樣態，指的是存有世界的真實性。

然而，同樣是慧遠的《肇論疏》，我們卻也發現不同的說法。此如：

遠師《法性論》成後二章，始得什師所譯《小品經》以為明驗，證成前義云：法性者，名涅槃，不可壞，不可戲論。性名本分種，如黃石中有金性，白石中有銀性。譬如金剛在山頂，漸漸穿下至金剛地際乃止。諸法亦如是，種種別異，到自性乃止。亦如眾流會歸於海，合為一味，是名法性也。（《卍續藏經》，冊 150，頁 884 下）

慧遠此處的說法頗耐人尋味。根據慧遠的說法，慧遠《法性論》在成文（部分章節）之後，得見鳩摩羅什於 404 年譯出的《小品般若經》，並據《小品般若經》的義理將「法性」定義為「涅槃」。雖然將「法性」理解為「涅槃」的觀點與前述自《沙門不敬王者論》的分析結果無太大的差異，但前文主要著重於目的論之實踐傾向卻與慧遠的疏解不同。

慧遠此處的要點，在於強調「法性」與「涅槃」的不可壞，不可戲論。然而慧遠以「本」、「分」、「種」來理解慧遠的「法性」觀，並以黃石之金性、白石之銀性為例說闡釋「法性」乃一切法之根本特性，更主張「自性」作為區別殊異事物的基礎，此些觀點皆與《阿毘曇心論》以及慧遠的〈阿毘曇心序〉的觀點是一致的，因此仍是一種實在論立場。

非僅是慧遠如此理解慧遠，唐代的元康於《肇論疏》亦採類似的進路來理解慧遠的法性觀。例如：

遠法師作《法性論》。自問云：「性空是法性乎？」答曰：
「非！性空者即所空而為名，法性是法真性，非空名也。」
（《大正藏》冊 45，頁 165 上）

元康顯然不從性空的角度來把握慧遠的法性，如果元康的轉述無誤，慧遠的法性就不能是空名，而必須是實在之性。⁴³ 就此而論，不論是慧達或元康，兩者所詮釋或轉述的慧遠法性觀均與前述來自於〈大智論抄序〉以「無自性」來理解「法性」的理路不同。

從慧達與元康對慧遠的詮說來看，我們不難理解學者們理解慧遠的佛學思想的實在論傾向所具之合理性。但本文認為，慧達與元康對慧遠法性觀的理解縱然有其脈絡可循，但是若考量慧遠著作的成立背景，或許較能從多元的角度來理解慧遠的思想。縱然無法確定《法性論》確切的成書年代，至少可確定此書在羅什於 404 年譯出《小品經》之前，而慧遠直至 411 年才刪作《大智論抄》二十卷，並作〈大智論抄序〉。因此，慧遠的法性觀可能在其接觸《小品經》並完整地閱讀《大智度論》後而有所轉折，在〈大智論抄序〉中的法性概念便與般若思想與中觀哲學相合了。

當然，本文並非否認慧達與元康的理解與詮釋，而是強調慧遠的法性觀可能在不同的時期有其側重的詮釋傾向。以現存文本所作的分

⁴³ 匿名審查人之一提出此處元康轉述慧遠的「法性」與「性空」應是僅為分辨兩者的名義差異的疑義。作者相當感謝審查人的提問，由於本文此處無大幅修改，故於此回應審查人寶貴的指教。作者認為，就元康此處的轉述而論，應當不僅是慧遠區分兩者語意之差異，而確為元康所把握之慧遠的「法性」觀點。雖然誠如審查人所提，引文後有「今何得會為一耶？」一語，但作者以為元康此語乃是為了引出將「法性」與「性空」視為同一者為僧肇（《大正藏》冊 45，頁 165 中），而與慧遠不同的觀點。又如元康說：「遠法師以法性為宗本，謂性空非法性。肇法師以性空為真諦，與遠法師不同也。」（《大正藏》冊 45，頁 184 上）因此，作者本文才將元康所把握的慧遠的「法性」，理解為法真性、非空名的觀點。

析來看，慧皎與僧祐的記載顯示出《法性論》的思想被鳩摩羅什認可而有「闇與理合」之嘆，據此或可推知慧遠與元康的解釋即與羅什所傳的空義有所出入。若採取慧遠與元康的疏解，顯然就不能不從實在論來理解慧遠的法性觀。如果從慧遠自身的著作看來，在《沙門不敬王者論》中，慧遠以宗教實踐為旨之目的論傾向來詮解法性，但在〈大智論抄序〉中，法性顯然是與空性相符的。從這樣的脈絡來理解慧遠的法性觀，固然會得到慧遠思想呈現多元風貌的結論，但相較於慧遠與元康的轉述，以慧遠不同時期的著作為基礎進而分析且把握其著作中所呈顯的思想內容的方法，卻也使得此種理解進路較為貼近慧遠自身的觀點，或許更具有客觀性。

五、〈大智論抄序〉之法性觀為慧遠理解《大智度論》後的詮釋結果

上文已經指出，在分析慧遠於〈大智論抄序〉的核心觀點後，我們可排除實在論傾向的解讀，也可把握慧遠於此序文中充分表現其對存有世界的真實性與實在性的深度關懷。

如果以「法性」作為理解慧遠〈大智論抄序〉哲學觀點的主要進路，我們發現在〈大智論抄序〉中，「法性」乃作為理解存有的途徑，藉此揭露存有世界的真實狀貌，而證知存有世界的真實性或實在性。這樣的理解與慧遠其他著作以及後人的注疏中的法性觀有所出入，或可視為是慧遠理解與把握《大智度論》之義理後的詮釋結果。

因此，根據〈大智論抄序〉所作的分析與解讀，論述結果讓我們可以從不同的視角來把握慧遠對《大智度論》的理解與詮釋，也揭示了不能單以實在論者或特定的哲學觀點來詮說慧遠哲學的理解進路。

伍、結語

綜合以上，慧遠詮解《大智度論》的哲學立場，大致上可分成以下的部分理解：一、源自於阿毘達磨實在論的前理解，進一步批評《大智度論》的哲學觀點。但本文也論證，如果回到《大智度論》的文本脈絡，慧遠的批評可能源自於他並未意識到《大智度論》的釋經性格，其體例通常先「標眾異以盡美」，但終究會「舉無執以盡善」。因此若不從論述脈絡來理解，常會陷溺於論中廣徵博引的哲學主張，甚至錯誤地理解這些觀點為《大智度論》所持。二、慧遠合理地理解、詮釋《大智度論》，但其目的在於探問不同經典中的不一致性與理論的內在困難，借此表露自我的理解與詮釋觀點，或檢視自我理解中所含蘊的疑惑。

在〈大智論抄序〉中，慧遠將「法性」表述為存有世界的真實性，此種來自於形上學的探問，表露了慧遠接受、理解與詮釋般若思想的面貌。此種思路顯然與其在〈阿毘曇心序〉中的觀點不同。但本文並不認為據此可斷定慧遠的思想存在巨大的矛盾，而是主張必須回到文本與思想脈絡上，小心地檢視其觀點的來由，才不至於產生以偏概全的謬誤。如果考量《沙門不敬王者論》的內涵，對於慧遠而言，「法性」的內涵在於「反本求宗」的宗教實踐意圖，並指向成佛的目的。簡單來說，慧遠論述「至極以不變為性，得性以體極為宗」是導向體證涅槃作為生命實踐的終極目的，在此脈絡中，生命主體能不能涅槃？能不能返本求宗？才是慧遠哲學的核心關懷。

因此，若根據慧遠不同的文本以及思想脈絡，可發現其對於《大智度論》的理解與詮釋是多元的。也就是說，《大智度論》在慧遠的思想上分別扮演不同的角色，所謂的不同，乃根據其所關切的哲學問題而有所差異，而非慧遠思想的內在矛盾。

就此而言，本文嘗試以多元的視角來理解慧遠，而不希望直接判定慧遠為實在論者或性空論者，因為落入前述兩種判斷，都可能在慧遠的文本中找到反證。

參考文獻

中文：

Robinson, Richard H.，1996，《印度與中國的早期中觀學派》 *Yindu yu Zhongguo de zaoqi zhongguan xuepai*，郭忠生譯 GUO Zhongsheng Trans.，南投 [Nantou]：正觀出版社 [Zhengguan Chubanshe]。

方立天 FANG Litian，1984，《慧遠及其佛學》 *Huiyuan jiqi foxue*，北京 [Beijin]：中國人民大學出版社 [China Renmin University Press]。

田博元 TIAN Boyuan，1974，《廬山慧遠學述》 *Lushan huiyuan xueshu*，臺北 [Taipei]：文津出版社 [Wenjin Publish]。

任繼愈編 REN Jiyu Ed.，1985，《中國佛教史》（第二卷） *Zhongguo fojiao shi (II)*，北京 [Beijin]：中國社會科學出版社 [Social Science China]。

——，1988，《中國哲學發展史·魏晉南北朝篇》 *Zhongguo zhexue fazhan shi weijin nanpeichao pian*，北京 [Beijin]：北京人民出版社 [Beijin Renmin Chubanshe]。

呂澂 LV Cheng，1982，《中國佛學思想概論》 *Zhongguo foxuesixiang gailun*，臺北 [Taipei]：天華 [Heavenly Lotus publishing CO., LTD]。

——，1987，《中國佛教總論》 *Zhongguo fojiao zonglun*，臺北

[Teipai]：木鐸 [Muduo Chubanshe]。

- 李幸玲 LI Xingling, 2007, 《廬山慧遠研究》 *Lushan huiyuan yanjiu* , 臺北 [Taipei]：萬卷樓圖書公司 [Wanjuanlou Tushu Gongshi]。
- 東晉·僧伽提婆、慧遠譯 Saṃghadeva, Huiyuan Trans. ,《阿毘曇心論》 *A pi tan xin lun* ；《大正藏》(冊 28) *Da Zheng zang* Vol. 28 。
- 東晉·僧伽提婆譯 Saṃghadeva Trans. ,《三法度論》 *San fa du lun* ；《大正藏》(冊 25) *Da Zheng zang* Vol. 25 。
- 東晉·慧遠、鳩摩羅什 Huiyuan, Kumārajīva, 《鳩摩羅什法師大義》 *Jiu mo luo shi fashi dayi* ；《大正藏》(冊 45) *Da Zheng zang* Vol. 45 。
- 前秦·僧伽跋澄譯 Saṃghabhūti Trans. ,《鞞婆沙論》 *Pi po sha lun* ；《大正藏》(冊 28) *Da Zheng zang* Vol. 28 。
- 後秦·鳩摩羅什譯 Kumārajīva Trans. ,《大智度論》 *Da zhi du lun* ；《大正藏》(冊 25) *Da Zheng zang* Vol. 25 。
- 後秦·鳩摩羅什譯 Kumārajīva Trans. ,《妙法蓮華經》 *Miaofa lianhua jin* ；《大正藏》(冊 9) *Da Zheng zang* Vol. 9 。
- 唐·元康 Yuankang ,《肇論疏》 *Zaolun shu* ,《大正藏》 (冊 45) *Da Zheng zang* Vol.45 。
- 唐·玄奘譯 Xuanzang Trans. ,《阿毘達磨大毘婆沙論》 *A pi da mo da pi po sha lun* ；《大正藏》(冊 27) *Da Zheng zang* Vol. 27 。

唐·道宣 Daoxuan ,《廣弘明集》 *Guang hong ming ji* ;《大正藏》
(冊 52) *Da Zheng zang* Vol. 52 。

涂艷秋 TU Yanqiu ,2006,《鳩摩羅什般若思想在中國》 *Jiu mo luo shi
boruo shixiang zai chongguo* ,臺北 [Taipei]: 里仁出版社 [Liren
Chubanshe] 。

區結成 OU Jiecheng ,1987,《慧遠》 *Hui yuan* ,臺北 [Taipei]: 圖
書股份有限公司 [Grand East Enterprise Ltd.] 。

梁·僧祐 Shengyou ,《出三藏記集》 *Chu sanzang jiji* ;《大正藏》
(冊 55) *Da Zheng zang* Vol.55 。

——,《弘明集》 *Hong ming ji* ;《大正藏》(冊 52) *Da Zheng zang*
Vol. 52 。

梁·慧皎 Huijiao ,《高僧傳》 *Gao sheng zuang* ;《大正藏》(冊 50)
Da Zheng zang Vol. 50 。

郭 朋 GUO Peng ,1994,《中國佛教思想史·上卷》 *Zhongguo foiao
sixiang shi shangjuan* ,福州 [Fuzhou]: 福建人民出版社 [Fujian
People`s Publishing House] 。

陳廣芬 CHEN Guang Fen ,1993,《慧遠思想中般若學與毗曇學之關
涉》 *Huituan sixiang zhong boruo xue yu pitan xue zhi guanshe* ,
高雄: 國立中山大學中國文學研究所碩士論文 [Master diss.
National Sun Yat-sen University] 。

陳·慧達 Huida ,《肇論疏》 *Zaolun shu* ,《卍續藏經》(冊 150) *Wan
xu zang jin* Vol. 150 。

湯用彤 TANG Yongtong , 1991, 《漢魏兩晉南北朝佛教史》 *Hanwei liangjin nanbei chao fojiao shi* , 臺北 [Taipei]: 臺灣商務 [Taiwan The Commercial Press, Ltd.] 。

劉宋·求那跋陀羅譯 Guṇabhadra Trans. , 《雜阿含經》 *Za a han jin* ; 《大正藏》(冊 2) *Da Zheng zang* Vol. 2 。

劉貴傑 LIU Guijie , 1996, 《廬山慧遠大師思想析論：初期中國佛教思想之轉折》 *Lushan huiyuan dashi sixiang yanjiu* , 臺北 [Taipei]: 圓明出版社 [Yuan Ming Chubanshe] 。

西文：

Hirst, R. J. 2006. “Realism.” In *Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 8. Ed. by Donald Borchert, 260-269. Detroit: Macmillan Reference.

Lamotte, Étienne. 1976. *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna*, Tome IV. Louvain: Institut Orientaliste de l'Université de Louvain.

Psillos, Stathis. 2006. “Scientific Realism.” In *Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 8. Ed. by Donald Borchert, 688-694. Detroit: Macmillan Reference.

Robinson, Richard H. 1967. *Early Mādhyamika in India and China*. Madison: The University of Wisconsin Press.

日文：

木村英一編 Kimura Eiichi Ed, 1962, 《慧遠研究・研究篇》*Eonkenkyuu: Kenkyuuhen*, 東京 [Tokyo]: 創文社 [Sobunsha]。

——, 1981, 《慧遠研究・遺文篇》*Eonkenkyuu: Ibunhen*, 東京 [Tokyo]: 創文社 [Sobunsha]。

Was Huiyuan (Eastern Jin dynasty) a
Realist?: A Philosophical Inquiry into his
Interpretation of the
Mahāprajñāpāramitopadeśa

YEN Wei-Hung

Department of Philosophy, Tunghai University

Address: No.1727, Sec.4, Taiwan Boulevard, Xitun District,
Taichung City 40704, Taiwan

E-mail: philoweihung@gmail.com; whyen@thu.edu.tw

Abstract

This paper is mainly an inquiry into Huiyuan's (Eastern Jin dynasty; 334-416C.E.) views and interpretation of the *Mahāprajñāpāramitopadeśa* (*Da-zhi-du-lun*, 大智度論, hereafter abbreviated as *MPPU*). It moreover reflects on whether or not his viewpoints are consistent with the *MPPU*. If indeed they are, my research will focus on the question of whether or not it is reasonable to consider Huiyuan a realist. If, on the other hand, his views are found to be inconsistent with the *MPPU*, I will look to establish what kind of pre-understanding led Huiyuan to his unique interpretation of this work.

In *The Main Ideas of the Mahāyāna* (*Da-sheng-da-yi-chang* (《大乘

大義章》), Huiyuan recorded his dialogues with Kumārajīva in which he cited various ideas from the *MPPU*. Upon reading the context in more detail, Huiyuan's interpretation of the *MPPU* appears to be a form of realism. Hence, he has often been portrayed as a realist. However, the *MPPU* stood very much in criticism of realism. If Huiyuan were indeed a realist, how it is possible that his interpretations are consistent with the *MPPU*? Could it be that his viewpoints were rooted in his background of various philosophical traditions? And if so, would it be fair to still consider Huiyuan a realist?

This paper responds to the above-mentioned issues in an appropriate manner. After investigating and analyzing Huiyuan's interpretations and understandings of the *MPPU*, this paper find that to consider Huiyuan mainly in accordance with a realistic view is not a suitable approach to understand his thought because of Huiyuan's philosophy is quite a complicated system. The best way to comprehend Huiyuan is stand on the context of his writings. The conclusion of this paper provides a view that the pluralistic perspectives would be the best approach to understand Huiyuan's philosophy. The reason is that when we take any fixed perspectives to read Huiyuan dogmatically, we can also find counterexamples in his writings.

Keywords: Huiyuan, *Mahāprajñāpāramitopadeśa*, *Da-zhi-du-lun*, *Da-sheng-da-yi-chang*, *Da-zhi-lun-chao-xu*, Realism