《東華漢學》第 4 期；頁 39—66
東華大學中國語文學系　2006 年 9 月

中國佛學發展的偶然性
——試論竺道生、謝靈運的佛學思想

陶玉璞*

【摘要】

「頓悟成佛」乃是《六祖壇經》所提出革命性的佛學宣言，亦為六祖以後禪宗僧眾普遍信奉的禪法宗旨。然而，沿波討源，竺道生、謝靈運乃是這個觀點的重要源頭，故而本文擬以竺道生「阿闡提人皆得成佛」之說及謝靈運〈辨宗論〉為主軸，論述這個重要時代的佛學思想。

《大般涅槃經》乃是「眾生皆有佛性」最重要的經典依據，然而，由於版本的不同，卻對「一闡提究竟有沒有佛性」這個問題產生出完全相反的觀點。於此，筆者暫採《大般涅槃經》並不是一時一人一地所出觀點，從接受者來看竺道生及當時僧眾所接受到的訊息，證明竺道生《佛性論》所看到的《大般涅槃經》都是前半、後半不同的佛性觀點，故而，

*國立暨南大學中國語文學系講師

竺道生以玄學「言意之辨」觀點突破《大般涅槃經》文本觀點，並以「權」與「常」來調合「一闡提有沒有佛性」問題的矛盾說法，終而推論出「**阿闡提人皆得成佛**」之說。

相較於竺道生，謝靈運〈辨宗論〉則另闢蹊徑。不但從「孔釋折中」解說「頓悟成佛」觀點，更提出了比竺道生更前衛的觀點，而且如湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》所言「**其作用不啻在宣告聖人之可至，而為伊川謂『學』乃以至聖人學說之先河**」，展現了中國思想史上無可取代的價值。

雖然竺道生、謝靈運於中國佛教發展史上均具有關鍵性的特殊地位，但二者卻享有完全不同的待遇，讓我們不得不訝異中國佛學發展道路真是到處充滿「偶然」！

關鍵詞：竺道生　謝靈運　涅槃經　辨宗論　言意之辨　頓悟成佛

一、前言

在中國佛教史上，宋文帝元嘉七年(430)是一個關鍵的一年。就在這一年，正當魏晉南北朝時期還在摸索佛教發展方向之際，曇無讖(385—433)所譯《大般涅槃經》四十卷傳到了建康，證成了竺道生(372—434)於前一年(429)所提倡的「一闡提皆有佛性」說法，從此，佛教思想便從流行談論「般若」時期正式邁入探討「佛性」時期。順此而下，無論是天台宗「性具」觀點、華嚴宗「性起」主張，還是禪宗「見性」之說，無一不是對「佛性」內容進行更深入的探討與思考。由此可知，元嘉七年的關鍵性，實是無庸置疑了！不過，宏觀而論，這樣大角度的轉折發展，多少帶有某些歷史偶然性的成份。

二、從般若學到涅槃學

為何說「涅槃學」流行於中國帶有一些歷史發展的偶然性質呢？其主要原因，即在於這段過程充滿了許多令人想不到的戲劇色彩，不但有周遊印度且奇蹟回國的法顯(337—422)促成，更有竺道生準確預知《大般涅槃經》內容的神奇故事不斷散發著「佛性」議題的吸引力。這一切的一切，均值得我們再進行一次更深入的探究。

【法顯西行求法間接地促成了「佛性」的思考】

透過僧祐(445—518)《出三藏記集》、費長房(？—？)《歷代三寶記》所記載的資料內容，可知東漢便有支讖(—185—)《胡般泥洹經》一卷，

三國時期有安法賢(？—？)《大般涅槃經》二卷、支謙(—223—)《大般泥洹經》二卷，西晉時期亦有竺法護(—287—)《方等泥洹經》[1]……等譯本，不過可能由於其中佛理並不是「般若學」流行時期關心的課題，故而未受到應有的關心與重視。

東晉安帝義熙八年(412)，法顯歷經十四年西行求法後，終於青州長廣郡登岸，接下來的七、八年間，遂於建康道場寺將從中天竺直接帶回來的《方等般泥洹經》一卷[2]……等六部梵文經典直接譯成了漢文，不但開創中國佛經直接「轉梵為漢」的翻譯佛經方式，亦且避免了不少經過「梵書胡本」輾轉傳譯所衍生出來的訛誤！

法顯所攜歸中土的《方等般泥洹經》譯本，今名《佛說大般泥洹經》，共分六卷十八品[3]，就當時而言，可說是從梵語直譯成漢語的權威譯本。而法顯又讓這個譯本「流布教化，咸使見聞」[4]，可想而知，這個譯本自當成為當時佛教徒共同專研的重要經典。於眾多讀者中，竺道生應是最重要的一位讀者，也是對後世影響最大的一位讀者。《出三藏記集》即將當時「守文之徒」及竺道生二種不同讀者的閱讀反應記載得非常清楚。其云：

> 又六卷《泥洹》先至京都，生[竺道生]剖析佛性，洞入幽微，乃說

[1] (西晉)竺法護譯：《方等泥洹經》；《大正新脩大藏經》冊12仍存，另名《佛說方等般泥洹經》。

[2] (東晉)法顯：《高僧法顯傳》；《大正新脩大藏經》冊51，頁864b。

按：據《出三藏記集》（蘇晉仁等點校。北京：中華書局，1995年）記載，此經另名《大般泥洹經》、《方等大般泥洹經》，乃是摩竭提國巴連弗邑阿育王塔天王精舍優婆塞伽羅先所寫，由佛大跋陀(佛馱跋陀羅，359—429)手執胡本，而由寶雲(376—449)於東晉安帝義熙十四年(418)傳譯校定而成。參見〈卷8・六卷「泥洹經」記〉，頁316。

[3] 舊傳(東晉)法顯譯：《佛說大般泥洹經》；《大正新脩大藏經》冊12，頁853—899。

[4] (梁)釋僧祐：〈法顯法師傳〉；《出三藏記集》卷15，頁576。

> 阿闍提人皆得成佛。于時《大涅槃經》未至此土，孤明先發，獨見迕眾。於是舊學僧黨，以為背經邪說，譏忿滋甚，遂顯於大眾，擯而遣之。……[5]

從歷史研究者的後見之明來看，竺道生「阿闍提人皆得成佛」之說乃是「洞入幽微」、「孤明先發」；但就當時「舊學僧黨」佛教社群而言，這個說法則變成了「背經邪說」，遂動用佛教律例，以多數暴力方式將這位先知型人物「擯而遣之」。不過，〈道生法師傳〉很快的便以生動的史筆交待之後的結果：

> ……生[竺道生]於四眾之中正容誓曰：「若我所說反於經義者，請於現身即表厲疾；若與實相不相違背者，願捨壽之時，據師子座。」言竟，拂衣而逝。星行命舟，以元嘉七年投跡廬岳，銷影巖阿，怡然自得。山中僧眾，咸共敬服。俄而《大涅槃經》至于京都，果稱闡提皆有佛性，與前所說，若合符契。生[竺道生]既獲斯經，尋即建講。以宋元嘉十一年冬十月庚子，於廬山精舍昇于法座。神色開明，德音駿發，論議數番，窮理盡妙。觀聽之眾，莫不悟悅。法席將畢，忽見塵尾紛然而墜，端坐正容，隱几而卒，顏色不異，似若入定。……於是京邑諸僧內慚自疚，追而信服。……

從「正容立誓」到「怡然自得」，竺道生的表現不但光明磊落，而且還義正詞嚴。而且，其結果竟然還讓那些「守文之徒」所信奉之「客觀文獻」(《大涅槃經》文本)證成了竺道生的說法，不但讓竺道生能夠如其誓言——「捨壽之時，據師子座」，更使當時「京邑諸僧」那些「守文之徒」不得不「內慚自疚，追而信服」。由此可知，這一段文獻不僅在字裏行間有意的凸顯竺道生如「聖人」般的行為模式，更有意的讓後世佛

[5] (梁)釋僧祐：〈道生法師傳〉；《出三藏記集》卷15，頁570—572。
按：以下引自同文，僅註明〈道生法師傳〉，不再另注。

教主流信眾擊節稱快的接受這段史實！

史料顯示，自從天台五祖灌頂(561—632)《大般涅槃經玄義》披露「竺道生，時人呼為涅槃聖」[6]之後，宋代天台宗山外系孤山智圓(976—1022)《涅槃玄義發源機要》[7]亦以竺道生這段離奇的史實來解釋竺道生所以會有「涅槃聖」之稱號之因由。至此，我們更可確定僧祐《出三藏記集》的記述策略確實已經達到其預定的文字效果。

【竺道生以「激勵」說法來解釋佛經內「除一闡提」之語】

雖然僧祐《出三藏記集》對竺道生的記述文字確實顯露出一定程度的離奇感覺與戲劇性的結果，但是，我們仍然要問：為什麼同樣的《涅槃經》會推演出不同的「佛性」說法？於此，我們便不得不比較竺道生當時所見《佛說大般泥洹經》、《大般涅槃經》二者對「一闡提」究竟能不能「成佛」的觀點了！

今所傳《佛說大般泥洹經》之〈分別邪正品〉存有這麼一段文字：

> ……復有比丘廣說如來藏經言：「一切眾生皆有佛性，在於身中，無量煩惱悉除滅已，佛便明顯，除一闡提。」時有國王及諸大臣問比丘言：「汝當作佛不作佛耶？汝等身中皆有佛性。」彼比丘言：「不知我當得作佛不？然我身中實有佛性。」復語比丘：「汝今莫作一闡提輩，而自計數我當作佛。」……[8]

究其實，這段文字曾經二度提及「一闡提」這個辭彙，但這二次並不是同一人所說，而是比丘與國王、大臣分別所言，故而，我們也無法對「一闡提是不是皆有佛性」問題直接進行推論。然而，其中「一切眾生皆有

[6] (隋)灌頂：《大般涅槃經玄義》卷上；《大正新脩大藏經》冊38，頁8a。
[7] (宋)釋智圓：《涅槃玄義發源機要》卷1；《大正新脩大藏經》冊38，頁19a。
[8] 舊傳(東晉)法顯譯：《佛說大般泥洹經》卷4；《大正新脩大藏經》冊12，頁881b。

佛性……除一闡提」、「汝今莫作一闡提輩，而自計數我當作佛」二段文字確可讓「一闡提是不是皆有佛性」、「一闡提能不能成佛」這個問題造成混淆。故而，我們便不得不再比對曇無讖《大般涅槃經》是否具有同樣的說法。

我們翻檢曇無讖《大般涅槃經》，亦可在〈如來性品〉第四之四看到類似的翻譯文字：

> ……復有比丘說佛祕藏甚深經典：「一切眾生皆有佛性，以是性故，斷無量億諸煩惱結，即得成於阿耨多羅三藐三菩提，除一闡提。」若王、大臣作如是言：「比丘，汝當作佛、不作佛耶？有佛性不？」比丘答言：「我今身中定有佛性，成以不成，未能審之。」王言：「大德，如其不作一闡提者，必成無疑。」……[9]

若以二者共同的原意而言，《佛說大般泥洹經》、《大般涅槃經》的翻譯文字並未出現嚴重的差別。也就是說，光看這段文字，雖然無法對「一闡提是不是皆有佛性」、「一闡提能不能成佛」這個重要議題直接進行推論，但這二部經書文本確有造成混淆的可能。

有「混淆」就會有「爭議」。如此，我們自可想像竺道生與當時那些「守文之徒」對於這段文字的詮釋會出現多麼大的差別！對於「守文之徒」而言，由《佛說大般泥洹經》內「一切眾生皆有佛性……除一闡提」一語，自可推論出「一闡提不具佛性」的觀點，而之後「汝今莫作一闡提輩，而自計數我當作佛」又可以簡單的推論出「一闡提不能成佛」的觀點，如此，其前後一致的觀點適可推翻竺道生「阿闡提人皆得成佛」之說。何況這部經典還有許多排除「一闡提」的例子[10]，不但足以說明

---

[9] (北涼)曇無讖譯：《大般涅槃經》卷7；《大正新脩大藏經》冊12，頁404c。

[10] 可參看釋恆清：〈「大般涅槃經」的佛性論〉，《佛學研究中心學報》第1期，（台北：台大佛學研究中心，1996年），頁50—52；釋恆清：《佛性思想》，（台北：東大圖書有限公司，1997年），頁23—27。

此說有其合理性，審視當時情勢，整個環境亦對竺道生的主張頗為不利。其中，澄觀(738—839)《大方廣佛華嚴經疏》所找出「一闡提」也有「佛性」的例子[11]，或許可以作為審視當時情勢的重要例證。我們現在姑且將這段文字的不同譯文引出，以方便作為討論依據。《佛說大般泥洹經》云：

> 復次，善男子！譬如蓮華日光照已，無不開敷。一切眾生亦復如是。此摩訶衍《般泥洹經》，一聞經耳，若未發意，不樂菩提，是等必為菩提之因。彼一闡提於如來性所以永絕，斯由誹謗作大惡業，如彼蠶虫綿網自纏而無出處。一闡提輩亦復如是。於如來性不能開發起菩提因，乃至一切極生死際。[12]

《大般涅槃經》則云：

> 復次，善男子！譬如蓮花為日所照，無不開敷。一切眾生亦復如是。若得見聞《大涅槃》日，未發心者皆悉發心為菩提因，是故我說大涅槃光所入毛孔必為妙因。彼一闡提雖有佛性，而為無量罪垢所纏，不能得出，如蠶處繭。以是業緣，不能生於菩提妙因，流轉生死，無有窮已。[13]

就譯文結構而言，就譯文本身的大概意旨來說，這二段譯文並沒什麼太大差別。以此，呂澂(1896—1989)遂云「以譯欠精確故，遂見其異」，

---

[11] (唐)澄觀：《大方廣佛華嚴經疏》卷2；《大正新脩大藏經》冊35，頁511c。

[12] 舊傳(東晉)法顯譯：《佛說大般泥洹經》卷6〈問菩薩品〉；《大正新脩大藏經》冊12，頁893a。

[13] (北涼)曇無讖譯本，引自《大般涅槃經》卷9〈如來性品〉；《大正新脩大藏經》冊12，頁419b。慧嚴等譯本，《大般涅槃經》卷9〈菩薩品〉；《大正新脩大藏經》冊12，頁660b。

又云「古今人謂其差異者，乃譯文之晦而解有粗忽耳」。[14]然而，我們先不管其是否存在「譯欠精確」、「譯文之晦而解有粗忽」之情形，審乎當時信眾的閱讀方式，當曇無讖譯本尚未南傳時，竺道生這位接受者似乎很難由「彼一闡提於如來性所以永絕」一語來說服那些「守文之徒」相信「一闡提皆有佛性」的觀點。

不過，竺道生在這種環境中卻仍然「剖析佛性，洞入幽微」，堅持「一闡提皆有佛性」的主張。究竟竺道生為什麼這麼堅持這個沒有明確文字證據的主張呢？寶唱(—505—)《名僧傳》、澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》、志磐(—1269—)《佛祖統紀》(1269)所引一段竺道生語，正可說明其懷疑處：

> 夫稟質二儀，皆是涅槃正因。闡提含生之類，何得獨無佛性？蓋是此經來未盡耳！[15]

孤山智圓《涅槃玄義發源機要》於此亦指出他與當時其他讀者不同的理解方式：

> ……以六卷《泥洹》先至京都，生[竺道生]剖析經理，洞入幽微，乃說闡提皆得成佛。遂撰《十四科》，其第十『眾生有佛性』義云：『經言闡提無者，欲擊勵惡行之人，非實無也。以其見惡明無無惡，必有抑揚當時誘物之妙！豈可守文哉？』……[16]

---

[14] 呂澂：《大般涅槃經正法分講要．八/涅槃四益》，《呂澂佛學論著選集》，（濟南：齊魯書社，1991年），頁1196、1198。

[15] (唐)澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷8；《大正新脩大藏經》冊36，頁59b。按：這段文字，佛教典籍多有記載，然其文字詳略稍有不同。參見《名僧傳抄》附〈名僧傳說處〉（《卍續藏經》冊134），頁15；《一乘佛性慧日抄》（《大正新脩大藏經》冊70），頁173b；《佛祖統紀．卷26、36》（《大正新脩大藏經》冊49），頁266a、342a。

[16] 同註7。

所謂「何得獨無佛性」、「經言闡提無者」，正顯示竺道生所接受到的經文亦無「一闡提皆有佛性」之語，且其亦未能看透《佛說大般泥洹經》中「彼一闡提於如來性所以永絕」一語可能存在如呂澂所說的翻譯差誤，而是透過「洞入幽微」提出「闡提含生之類，何得獨無佛性」的懷疑，並且指出「彼一闡提於如來性所以永絕」這種語句的主要目的乃是「欲擊勵惡行之人」，由此邏輯，我們便可以逕行推論佛祖仍然認為「一闡提皆有佛性」，並欲透過一些刺激性的言詞來將一闡提內在本有的「佛性」激發出來。

【竺道生以另一種「言意之辨」之玄學觀點來突破佛經譯文問題】

究其實，所謂的「洞入幽微」應該並不是形容竺道生閱讀《佛說大般泥洹經》時真的具有與眾不同的慧根，而是在說明：竺道生在閱讀經書之際，在其不信任《涅槃經》譯文文本的偏見下而推演出「一闡提皆有佛性」的觀點。如此，無論《佛說大般泥洹經》譯本內有沒有這個說法，依理而推，竺道生終究還是會透過他的懷疑而推論出來「一闡提皆有佛性」的觀點。

〈道生法師傳〉即云：

> ……乃喟然而嘆曰：「夫象以盡意，得意則象忘；言以寄理，入理則言息。自經典東流，譯人重阻，多守滯文，鮮見圓義。若忘筌取魚，則可與言道矣！」於是校練空有，研思因果，乃立〈善不受報〉及〈頓悟義〉，籠罩舊說，妙有淵旨。……

所謂「象以盡意，得意則象忘」觀點，可以溯源至《易傳》、《莊子》之說。但是真正影響竺道生者，則是王弼(226—249)《周易略例》中〈明象〉的看法：

> 夫象者，出意者也。言者，明象者也。盡意莫若象，盡象莫若言。

言生於象，故可尋言以觀象；象生於意，故可尋象以觀意。意以象盡，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者，所以存意，得意而忘象。猶蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在魚，得魚而忘筌也。然則，言者，象之蹄也；象者，意之筌也。是故，存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。象生於意而存象焉，則所存者乃非其象也；言生於象而存言焉，則所存者乃非其言也。然則，忘象者，乃得意者也；忘言者，乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。故立象以盡意，而象可忘也；重畫以盡情，而畫可忘也。[17]

從「象以盡意」至「得意則象忘」，竺道生可以說完全承傳王弼的說法。然而，王弼原本僅是針對「易象」而說，至竺道生則轉變為針對「佛經譯文」而說。依此，遂因客體的轉變而形成不同的詮釋結構。

按照王弼之說，其結構為「言、象、意」三層，雖然「意以象盡，象以言著」，但是「言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象」，故依照邏輯而推論，「得意」之後是可以「忘象」、「忘言」。但是，倘若只依照王弼文本所言，「得意」與「忘言」之間則隔了一層。竺道生所言，雖然仍秉「象以盡意，得意則象忘」觀點，但是卻加了一句「言以寄理，入理則言息」可以並行的比喻說法，如此，其詮釋結構則變成了較為單純的「象/言、意/理」二層關係，依此推論，遂自然轉變成了比較單純的得「魚」而忘「筌」、得「意/理」而忘「象/言」。不過，其結構關係雖然變了，這仍是當時能夠被普遍接受的觀點，並不需要太過在意，況且，假如仍秉持著「象以盡意」、「言以寄理」觀點，在《佛說大般泥洹經》沒有明確文字證據主張的同時，竺道生仍然不太可能堅持「一闡提皆有佛性」這個想法！

[17]（三國)王弼著，樓宇烈校釋：《老子周易王弼注校釋》，（台北：華正書局，1983年）附錄，頁609。

除了結構關係變了，竺道生也稍微改變了一下「得」與「忘」的先後順序。我們把王弼的說法——「得象而忘言」、「得意而忘象」、「得意在忘象」、「得象在忘言」——稍作整理，便可看到「得象→忘言→得象」與「得意→忘象→得意」乃是一個不可分割的整體流程，其順序皆是「先得而後忘」，然後則「忘後而真得」。然而，竺道生雖然承傳了王弼的主張，其實際作法則只側重後半「忘後而真得」這個部份，於是遂變成了「忘筌取魚，則可與言道矣」。畢竟「經典東流，譯人重阻，多守滯文，鮮見圓義」，若無法「先忘其譯文文本」，又如何可以得《佛說大般泥洹經》之真意？

湯用彤(1893—1964)《漢魏兩晉南北朝佛教史》(1938)指出：「生公[竺道生]在佛學上之地位，蓋與王輔嗣[王弼]在玄學上之地位，頗有相似[18]。」究其實，不但地位相似，其主張也非常接近。然而，從《莊子》至王弼，「得魚而忘筌」、「得兔而忘蹄」，邏輯上並沒有什麼問題，但是竺道生所謂先「忘筌」而後「取魚」之順序，則不但不可能得其「魚」，又如何能夠得其「道」？畢竟，其先後順序，失之毫釐，差之千里，我們似乎不能不正視這個問題。不過，在《易經》文本穩定之下，自可透過「得意而忘象→得意」、「得象而忘言→得象」的過程而真正的「得意」、「得象」；但在佛經譯文不穩定之下，先「忘筌」而後「取魚」則可陰錯陽差的得到「一闡提皆有佛性」這個難以料想的結果。歷史之偶然性，竟然真的讓中國佛教走上了與南傳佛教不同的結果。

【《佛性論》以「權宜說法」來調合佛經前半「除一闡提」觀點】

雖然「言意之辨」玄學觀點對竺道生「洞入幽微」助了一臂之力，但審乎當時時勢，竺道生眼見環境對自己不利，似乎再辯駁也無法產生

[18] 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，〈第16章・竺道生/涅槃大本之修改〉（上海：商務印書館，1938年；上海，上海書店，1991年《民國叢書》三編，冊10），頁630。

多少效益，便以公開立誓——若我所說反於經義者，請於現身即表厲疾；若與實相不相違背者，願捨壽之時，據師子座——的方式，誓死捍衛自己的觀點。不過，這個大動作卻為其自己「一闡提皆有佛性」的說法造成了無法想像的宣傳效果！當其時，曇無讖譯本《大般涅槃經》乃是讓那些「守文之徒」認可「一闡提皆有佛性」觀點的重要文本，至此，我們便不能不探究：為什麼同樣的《涅槃經》可以形成不同的「佛性」觀點？

根據《出三藏記集》的記載，曇無讖譯本《大般涅槃經》的原本乃是結合中天竺、于闐二地得到的二種版本而形成的新版本。[19]依據慧皎(—519—)《高僧傳》的記載，曇無讖初譯《大般涅槃經》於北涼沮渠蒙遜玄始三年(414)，譯成於玄始十年(421) 。[20]就時間而言，無論是得到經書的時間，或者是譯出漢文的時間，《佛說大般泥洹經》、《大般涅槃經》似乎並沒有太大的差別；然而，就佛理而言，這二部經書卻讓閱讀者領受到了不同的「佛性」的觀點。究竟是什麼因素造成這二種不同的結果呢？

依據湯用彤的比對，品數的不同乃是《佛說大般泥洹經》、《大般涅槃經》的最大不同之處[21]，而《大般涅槃經》後半部新增的內容，可能就是造成讀者「佛性」觀點轉變的關鍵性原因，甚至，我們也不能排除前半部也存在著因為後半部觀點轉變而產生修正的情形。[22]平心而

---

[19] 根據《出三藏記集》記載，《大般涅槃經》所得中天竺版本是由白頭禪師所授與的樹皮本，後由慧嵩筆受而譯成。之後，於于闐更得經本，遂續成三十六卷。參見〈卷14．曇無讖傳〉，頁538。

[20] 參見(梁)慧皎(—519—)著，湯用彤校注：《高僧傳》卷2〈晉河西曇無讖〉，（湯用彤校注。北京：中華書局，1992年），頁77。

[21] 湯用彤：〈竺道生與涅槃學〉，《國學季刊》3卷1號（1932年3月），頁7—8。另見《漢魏兩晉南北朝佛教史》之〈第16章．竺道生/涅槃大本之修改〉，頁607—609。

[22] 參見註12、13引文，其文字確有「彼一闡提於如來性所以永絕」變為「彼一

言，《大般涅槃經》後半部的〈光明普照高貴德王菩薩品〉、〈師子吼菩薩品〉、〈迦葉菩薩品〉才是討論「佛性」的真正重點所在，亦是給予「一闡提有沒有佛性」這個問題比較明確答案的地方。這方面，澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》所言：「後大經既至，〈聖行品〉已下果云『一闡提人雖復斷善，猶有佛性』」，[23]正足以說明這部經書的後半部才是真正出現讓竺道生冤屈得以洗刷的明確文字之處。

閱讀現今一般學者之論著，除了呂澂等少數學者之外，大多認為《大般涅槃經》不是一時一人一地所出，因此之故，其前半、後半的「佛性」觀點便不相同，且後三十卷更帶有解說及修正前半觀點的作用[24]。其中，橫超慧日(1906—1996)《涅槃經》一書更推斷《大般涅槃經》曾經經過七個階段集積而成[25]，故而全部經文的整體思想脈絡實在難於統一。無

闡提雖有佛性」的情形。

[23] (唐)澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷8；《大正新脩大藏經》冊36，頁59b。按：有關「一闡提有沒有佛性」的討論，並未見於〈聖行品〉、〈梵行品〉、〈嬰兒品〉之中，故其「〈聖行品〉已下」一語，並不精確。

[24] 印順(1906—2005)：《印度佛教思想史》(1987)（台北：正聞出版社，1993年）即言：《大般涅槃經》的後三十卷，思想與「前分」不同。如來藏說起於南印度；《大般涅槃經》傳入中印度，也還只是前分十卷。流傳到北方，後續三十卷，是從于闐得來的，這可能是北印、西域的佛弟子，為了解說他、修正他而集出來的。參見〈第八章・如來藏與「真常唯心論」〉，頁286。

龔雋(1964—)《「大乘起信論」與佛學中國化》(1993)（高雄：佛光山文教基金會，2001年《中國佛教學術論典》，冊31）亦言：……如《涅槃經》「後續部分」，即後譯三十卷，對於「初出部分」，即前出十卷中所提出的「一切眾生悉有佛性」的命題，作了重要的修正……。參見〈第二章・三/本有與當有〉，頁264。

釋恆清〈「大般涅槃經」的佛性論〉(1996)亦言：……從文獻學角度而言，《涅槃經》的前後分不同的一闡提觀，乃是因為其經集出的時間不同，或出自不同作者所致。《佛學研究中心學報》1期，頁54；《佛性思想》，頁29。

[25] 參見橫超慧日：《涅槃經》前篇第4章〈涅槃經的成立過程〉（京都：平樂寺書店，1981年），頁40。另見橫超慧日著，陳春霞譯：〈涅槃經解說〉（《文殊大藏經》冊60），頁605。

論這些說法是否能夠言之成理，真諦(？—569)譯《佛性論》或許可以當作我們思考這個問題的參考點。其云：

> 復有經說：闡提眾生決無般涅槃性。若爾，二經便自相違。會此二說，一了一不了，故不相違。言有性者，是名了說；言無性者，是不了說。故佛說若不信樂大乘，名一闡提。欲令捨離一闡提心故，說作闡提時決無解脫。若有眾生有自性清淨淨永不得解脫者，無有是處。故佛觀一切眾生有自性故，後時決得清淨法身。……[26]

不難理解，《佛性論》之所以會設法會通這二種說法的不同觀點，實際就是《大般涅槃經》前半、後半存在著不同「佛性」觀點的最好證明。也就是說，由於整個思想脈絡無法統一，接受者遂以後半無法辯駁的「一闡提皆有佛性」觀點為主軸，將前半「佛性」說法用「權變」的方式來調合，指出「欲令捨離一闡提心故，說作闡提時決無解脫」，以便縮短前後「一闡提有沒有佛性」觀點的差異。

依此所見，我們可以判斷：《佛性論》所採用「欲令捨離一闡提心」的方式，實與竺道生所謂「欲擊勵惡行之人」說法相當類似。雖然由於資料不夠充份，我們無法判斷這二者資料與思考方式是否存有因果關係，或者二者根本是互不相屬的類似想法。不過，假如我們先不論這一部份問題，單單只從竺道生、《佛性論》這二者的視角來看《大般涅槃經》的「佛性」觀點，我們自然無需再懷疑前半、後半是否還有相同的可能性了！

【竺道生的「先知」色彩帶動了佛教社群對「佛性」觀點的關注】

[26] 引自(陳)真諦譯：《佛性論》卷2〈辯相分第四中/事能品〉；《大正新脩大藏經》冊31，頁800c。

南朝宋文帝元嘉七年(430)，《大般涅槃經》傳至建康，其後半部份篇章均明確的告訴讀者「一闡提皆有佛性」。不過，雖然「一闡提皆有佛性」這個議題的爭論暫時告一段落，但是，卻緊接著因為對佛性問題探討的更加深入，其爭論的問題也更為細微。依據吉藏《大乘玄義》顯示，當時共有十一家不同的佛性說法；再加上吉藏《涅槃經遊意》的分析，佛性還有「本有」、「始有」的不同[27]。這方面，自從湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》以來，論述不斷，實在無需筆者再行添足。不過，我們卻很容易警覺：當時佛教社群主要關心的議題很明顯的轉移到了「佛性」的思考，如此，《大般涅槃經》更是大家共同研討的對象。於是，慧嚴(363—443)、慧觀(—401—)、謝靈運(385—433)見曇無讖譯本《大般涅槃經》「品數疏簡，初學難以措懷」[28]，遂依《佛說大般泥洹經》本加品改治，形成後來最具影響力的南本《大般涅槃經》；而梁武帝蕭衍(464—549)不但提出自己的佛性看法，更且「自講《涅槃》」[29]。如此種種，均顯示當時無人能夠自外於這股風潮。於此，我們亦不難聯想：謝靈運〈辨宗論〉是否也是這股風潮的副產品？然而，這個說法並不合乎歷史事實。

三、竺道生、謝靈運觀點的同異

假如我們閱讀〈辨宗論〉[30]內文，我們便可探知這篇論著應該作於

---

[27] 十一家說法，參見(隋)吉藏：《大乘玄義》卷3〈明異釋門〉；《大正新脩大藏經》冊45，頁35b。「本有」、「始有」之說，參見《大乘玄義》卷3〈本有始有門〉，頁39a；《涅槃經遊意・明涅槃體》；《大正新脩大藏經》冊38，頁235c。

[28] (梁)慧皎著，湯用彤校注：《高僧傳・卷7/慧嚴傳》，頁262。

[29] (唐)釋道宣《續高僧傳》卷9〈寶海傳〉；《大正新脩大藏經》冊50，頁492b。

[30] 〈辨宗論〉主要包含〈與諸道人辨宗論〉、〈答綱琳二法師〉、〈答王衛軍

宋武帝永初三年(422)左右[31]。

《宋書》記載：「少帝即位，權在大臣，靈運構扇異同，非毀執政，司徒徐羨之等患之，出為永嘉太守」，[32]再參酌謝靈運〈答弟書〉所云，顧紹柏(1938—)遂將謝靈運到達永嘉的時間定為永初三年八月二十二日[33]。之後，謝靈運似乎經過一場大病，故而遂有〈登池上樓〉所謂「臥痾對空林」之語。就在臥病期間，正如其所言：「余枕疾務寡，頗多暇日，聊伸由來之意，庶定求宗之悟」(頁225a)，希望借用這段時間解決當時大家爭論的佛學問題。我們稍微查考，便可知這一年比《大般涅槃經》傳至建康的時間還早了八年。至此，我們當然可以確定謝靈運並非後來元嘉七年「一闡提皆有佛性」這股風潮盲從者，而是早就注意了當時的佛學問題，不但早就贊同竺道生的觀點，並且也提出了自己的見解。

【謝靈運孔釋折中式「頓悟成佛」說】

究竟是什麼樣的佛學問題能夠吸引謝靈運主動的親近佛法、思考佛法呢？從〈辨宗論〉內文顯示，不用說，就是「漸悟、頓悟」的爭論。此中，謝靈運首先分析了「釋氏之論」、「孔氏之論」二者對於「聖道」的不同想法：

> 釋氏之論，聖道雖遠，積學能至，累盡鑒生，不應漸悟。孔氏之論，聖道既妙，雖顏殆庶，體無鑒周，理歸一極。……(頁224c)

問〉三文。參見(唐)釋道宣《廣弘明集》卷18；《大正新脩大藏經》冊52，頁224c—228a。按：下引〈辨宗論〉內文，僅註明頁碼，不再另行標注。

[31] 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》於「謝靈運事蹟年表」、「頓悟漸悟之爭」前段，均標為永初三年，但於「頓悟漸悟之爭」後段卻筆誤為「永嘉三年七月至景平元年秋」。參見〈竺道生〉16章，頁628。

[32] 《宋書》卷27〈謝靈運傳〉（新校本），頁1753。

[33] 謝靈運著，顧紹柏校注：《謝靈運集校注》，〈謝靈運生平事跡及作品繫年〉。（鄭州：中州古籍出版社，1987年）附錄2，頁424。

釋氏認為聖道「能至」，孔氏則認為聖道僅能「殆庶」。然而，釋氏雖然「能至」，但僅能「漸悟」；孔氏雖僅能「殆庶」，但卻「理歸一極」而能直接了悟。故而，只要折中孔釋二家觀點——既能「一極」(因一極而能頓悟)，亦可「能至」(成佛)：

> 有新論道士，以為寂鑒微妙，不容階級，積學無限，何為自絕？今去釋氏之漸悟，而取其能至，去孔氏之殆庶，而取其一極。一極異漸悟，能至非殆庶。故理之所去，雖合各取，然其離孔、釋矣。余謂，二談救物之言，道家之唱，得意之說，敢以折中自許，竊謂新論為然。……(接前引文，頁225a)

由於新論道士[竺道生]以「去釋氏之漸悟，而取其能至，去孔氏之殆庶，而取其一極」方式，各取其長，各去其短，終成「離孔、釋」(超越孔、釋)的「頓悟、成佛」新觀點。

【謝靈運所認識的乃是「玄學化的儒學」】

《孟子》贊同「聖人與我同類者」、「人皆可以為堯舜」[34]之觀點，《荀子》亦有所謂「塗之人可以為禹」[35]之說，順此而推，儒家(孔氏)並非僅能「殆庶」，而且可以「能至」。如此，為何謝靈運還說「雖顏[顏回]殆庶」？

究其實，謝靈運當時所認知的儒家，並非先秦原本面貌的儒家；觀其「體無鑒周」[36]之語，便可知這是從道家視角看到的儒家、經過玄學

---

[34] (清)焦循撰，沈文倬點校：《孟子正義》，〈告子章句/上〉、〈告子章句/下〉。(北京：中華書局，1987年)，頁763、810。

[35] 引自梁啟雄：《荀子簡釋・性惡》，(台北：木鐸出版社，1983年)，頁334。

[36] 參見《三國志・魏書》卷28〈鍾會傳〉裴松之注：「何劭為其[王弼]傳曰：……時裴徽(？—？)為吏部郎，弼[王弼]未弱冠，往造焉。徽[裴徽]一見而異之，問弼[王弼]曰：『夫無者誠萬物之所資也，然聖人莫肯致言，而老子申之無已者何？』弼[王弼]曰：『聖人體無，無又不可以訓，故不說也。老子是有

化的儒家，其孔子也是高掛在玄遠之處而「不能至」的孔子。而〈辨宗論〉所言，其價值即在於僅用了簡單的概念便區別當時魏晉玄學、印度佛學觀念的不同。有見於此，湯用彤〈謝靈運「辨宗論」書後〉(1946)一文，開宗明義雖然說「謝康樂[謝靈運]具文學上之天才，而於哲理則不過依傍道生[竺道生]，實無任何『孤明先發』之處」，但是思及：這種從玄學歧出的思維方式竟然可以透過佛學的「成佛」觀點回復到先秦儒家原本的觀點，故而，其結語遂不得不指出謝靈運〈辨宗論〉一文於中國思想史上的重要意義：

> 康樂承生公[竺道生]之說作〈辨宗論〉，提示當時學說二大傳統之不同，而指明新論乃二說之調和。其作用不啻在宣告聖人之可至，而為伊川[程頤]謂「學」乃以至聖人學說之先河。則此論在歷史上有甚重要之意義蓋可知矣。

對謝靈運〈辨宗論〉而言，湯用彤這一段結語文字，蓋可謂知言矣！然而，倘再觀其前段文字，可知這一段文字實另有所指：

> 生公去二方之非，取二方之是，而立頓悟之說，謂聖人可至，但非由積學所成要在頓得自悟也。自此以後，成聖成佛乃不僅為一永不可至之理想，而為眾生均可企及之人格。神會和尚曰：「世間不思議事為布衣登九五，出世間不思議事為立地成佛。」實則成佛之事，在魏晉玄談幾不可能，非徒不可思議也。自生公以後，超凡入聖，當下即是，不須遠求，因而玄遠之學乃轉一新方向，

者也，故恒言無所不足。』尋亦為傅嘏(209—255)所知。」頁795。

《世說新語．文學》：王輔嗣[王弼]弱冠詣裴徽(？～？)，徽問曰：「夫無者，誠萬物之所資，聖人莫肯致言，而老子申之無已，何邪？」弼曰：「聖人體無，無又不可以訓，故言必及有；老、莊未免於有，恒訓其所不足。」（余嘉錫：《世說新語箋疏》，台北：仁愛書局，1984年），頁199。

> 由禪宗而下接宋明理學，此中雖經過久長，然生公立此新義實此變遷之大關鍵也。[37]

所謂「自生公以後，超凡入聖，當下即是，不須遠求，因而玄遠之學乃轉一新方向，由禪宗而下接宋明理學」，湯用彤真正肯定者，乃是竺道生「去二方之非，取二方之是，而立頓悟之說」。至於〈辨宗論〉一文，縱然是「有甚重要之意義」，其所肯定的，似乎僅限這篇文章於文獻上、史料上的價值，而不在於其佛學上、思想史上的重要意義。然而，豈其然乎？

【竺道生、謝靈運觀點之歧異】

謝靈運〈辨宗論〉是否確實轉述竺道生「頓悟」的觀點，歷史上也確實留下了幾則關鍵性、權威性的資料。首先，《廣弘明集》記載了〈竺道生答王衛軍書〉一文，其云：

> 究尋謝永嘉[謝靈運]論，都無間然。有同似若妙善，不能不以為欣。檀越難旨甚要切，想尋必佳通耳。且聊試略取論意，以伸欣悅之懷。以為苟若不知，焉能有信？然則由教而信，非不知也。但資彼之知，理在我表，資彼可以至我，庸得無功於日進？未是我知，何由有分於入照？豈不以見理於外，非復全昧。知不自中，未為能照耶？[38]

所謂「都無間然」，表示竺道生自己都認可謝靈運所言已能忠實地呈現自己的想法。於此，《出三藏記集》所轉載宋明帝(439—472)敕陸澄(423—494)所撰〈法論目錄序〉亦云：

---

[37] 首刊《大公報》之《文史周刊》2期(1946.10.23)。引自湯用彤：《湯用彤全集》卷4（石家莊：河北人民出版社，2000年），頁96、101、102。

[38] (唐)釋道宣：《廣弘明集》卷18；《大正新脩大藏經》冊52，頁228a。

沙門竺道生執頓悟。

謝康樂靈運〈辯宗〉述頓悟。[39]

也顯示當時的看法都認為謝靈運〈辨宗論〉內容即可代表竺道生本身的觀點。

由於從當事人竺道生至陸澄《法論》，均顯示當時均認為謝靈運〈辨宗論〉的論述內容已經精準的轉述竺道生的觀點；後世學者既非耳目相接，亦非同時共代，當然難以置喙。不過，「都無間然」之後，竺道生卻又「聊試略取論意，以伸欣悅之懷」，觀其後文「由教而信，非不知也」所指即是針對王弘(？—433)所問「暫知為假知者，則非不知矣，但見理尚淺，未能常用耳」(頁227b)而修正了謝靈運觀點的回答。於此，倘若依循著竺道生本身「忘筌取魚」的思維順序，其真正本意則應該是「仍稍有間然」，所謂的「都無間然」不過是面對信眾的禮貌性話語罷了。此中之差異，湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》指出：

總而言之，生公頓悟，大義有二。(一)宗極妙一，理超象外。符理證體，自不容階級。支道林等謂悟理在七住，自是支離之談。(二)佛性本有，見性成佛，即反本之謂。眾生稟此本以生，故闡提有性。反本者真性之自發自顯，故悟者自悟。因悟者乃自悟，故與聞教而有信修者不同。謝靈運分辨頓悟與信修多用生公之第一義。於第二義則無多發揮。謝答王弘問難中，言及頓悟與信修之別，謂漸修者知假，亦可謂不知。……

以為苟若不知，焉能有信？然則由教而信，非不知也。漸修亦非不知，此駁謝氏之答。……

知若自中，則豁然貫通，見性成佛。見解名悟。由教而信，則理

[39] 參見《出三藏記集》卷12，〈宋明帝敕中書侍郎陸澄撰「法論目錄」序/第八帙〉，頁440。

> 在我表，尚不能見性。聞解名信。頓悟漸修之分，生公以為應如此說。竺道生於讀謝[謝靈運]論之後，而特補充此一義。可見其認康樂[謝靈運]所言，尚未圓到，而反本為性之義，則自認其非常重要也。[40]

竺道生、謝靈運的觀點存有差異，自不待言。不過，我們先不順著湯用彤觀點指責謝靈運圓到不圓到，暫且從陸澄《法論》所謂「謝康樂靈運〈辯宗〉述頓悟」一語析論之。

究其實，竺道生、謝靈運的觀點雖然存有差異，大部份仍同。從「寂鑒微妙，不容階級，積學無限，何為自絕」至「由教而信，則有日進之功；非漸所明，則無入照之分。……至夫一悟，萬滯同盡耳」(頁225b)，謝靈運可以說是完全服膺竺道生之觀點，二者不但肯定信教、積學之功能，亦且俱均嚴判漸修、頓悟之分別。不過，謝靈運對「由教而信是否為『知』」這個議題似乎判別的更為嚴苛。其回答王弘所問即云：

> 不知而稱知者，政以假知得名耳。假者為名，非暫知如何？不恒其用，豈常之謂？既非常用，所以交賒相傾。故諫人則言政理，悅己則犯所知。若以諫時為照，豈有悅時之犯！故知言理者浮談，犯知者沈惑。推此而判，自聖已下，無淺深之照，然中人之性，有崇替之心矣！(頁227b)

就謝靈運而言，唯有「真知」才算是「知」，其餘則均僅能謂之「假知」。這些「假知」，如同「暫知」而「不恒其用……既非常用，所以交賒相

---

[40] 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，〈第16章・謝靈運述竺道生頓悟義〉，頁668。按：有關〈竺道生答王衛軍書〉一文，湯用彤〈竺道生與涅槃學〉(1932)、《漢魏兩晉南北朝佛教史》(1938)之〈第16章・竺道生/謝靈運述道生頓悟義〉所論，前後稍有差異。〈竺道生與涅槃學〉指出該文亦具「漸不可廢，且其有用」之意(頁58)；《漢魏兩晉南北朝佛教史》則轉謂該文所云乃在「漸修亦非不知，此駁謝氏之答」(頁669)。依照慣例，今取後出之論以為代表。

傾」，變成了完全不穩定的狀態，「諫人則言政理，悅己則犯所知」。順此，當勸諫別人時就是「照」，當順情縱慾時又變成了「犯」，「故知言理者浮談，犯知者沈惑」，這個「理」、這個「知」，根本就與「無理、無知」沒什麼不同，故而，「推此而判，自聖已下，無淺深之照，然中人之性，有崇替之心矣」。

倘若我們稍作追尋，即可知王弘乃是再次重問了僧維(—422—)、慧驎(—422—)先前之問。而先前謝靈運答僧維之問時便說：

> ……假知無常，常知無假。今豈可以假知之暫，而侵常知之真哉？今暫合賢於不合，誠如來言，竊有微證。巫臣諫莊王之言，物賒於己，故理為情先；及納夏姬之時，己交於物，故情居理上。情理雲互，物己相傾，亦中智之率任也。若以諫日為悟，豈容納時之惑耶？且南為聖也，北為愚也。背北向南，非停北之謂；向南背北，非至南之稱。然向南可以至南，背北非是停北。非是停北，故愚可去矣；可以至南，故悟可得矣。(頁225c)

所謂「假知無常，常知無假」，二者乃不相混，故接下來便立即反問「今豈可以假知之暫，而侵常知之真哉」？縱然「暫合賢於不合」，但正如《左傳》所記屈申[巫臣]諫楚莊王娶夏姬故事，遂質疑「若以諫日為悟，豈容納時之惑耶」？或許是「南聖北愚」之論並未能準確的回答假知、真悟之差異，故慧驎又續追問，謝靈運便再次清楚地回答：

> 假知者累伏，故理暫為用；用暫在理，不恆其知。真知者照寂，故理常為用；用常在理，故永為真知。(頁225c)
>
> ……伏累彌久，至於滅累，然滅之時，在累伏之後也。伏累滅累，貌同實異，不可不察。滅累之體，物我同忘，有無壹觀。伏累之狀，他己異情，空實殊見。殊實空、異己他者，入於滯矣；壹有無、同我物者，出於照也。(頁225c)

以「常」與「暫」來區別「真知」、「假知」，雖然清晰，但不若「滅

累」、「伏累」更能明確判分。畢竟「滅累之體，物我同忘，有無壹觀」才是「出於照也」，而「伏累之狀，他己異情，空實殊見」還是「入於滯矣」！

不過，竺道生更重視的似乎不是「照」與「不照」的判分，而是「信」與「不信」差別。其所言「由教而信，非不知也」、「見理於外，非復全昧」，這個「知」縱然算不得「真知」，但仍與「無理、無知」不同而存有一定程度的差別。畢竟，「知不自中」，雖然不是「照」(悟、見性)，但還是有「照」的可能性，其與完全不可能「照」亦不太相同。

【試以《六祖壇經》思維方式來比較竺道生、謝靈運二者之觀點】

竺道生、謝靈運對「由教而信是否為『知』」這個議題的主張雖然不同，但是與其說是二者「主張」不同，倒不如言其二者對「知」存有不同的「認知」。就竺道生而言，「由教而信，非不知也」所說的「知」乃是單純的「認知」，由於「由教而信」雖然不是「悟」，但必定產生一定的「認知」，故可說「見理於外，非復全昧」。雖然謝靈運於此亦能理解「暫合賢於不合」，不過，其所言的「知」乃限定於「真知」而言，因為「假知之論旨……非悟道之謂」，如此，這個「真知」已經近似於《六祖壇經》所云「般若智」，而不是單純的「認知」。

何謂「般若智」？《六祖大師法寶壇經》云：

> ……一切般若智，皆從自性而生，不從外入。……
> ……何名般若？般若者，唐言智慧也。……世人愚迷，不見般若；口說般若，心中常愚，常自言我修般若，念念說空，不識真空。般若無形相，智慧心即是。若作如是解，即名般若智。……[41]

「口說般若，心中常愚」、「念念說空，不識真空」，雖然「說般若」、「說空」不是真正的「識空」，不能等同於「照」、「悟」、「見性」，

[41] (元)宗寶編：《六祖大師法寶壇經》卷1〈般若品〉；《大正新脩大藏經》冊48，頁350b。

但此時對空仍有一些「認知」。否則，其必然不會以「口說般若」、「念念說空」來標榜，正如竺道生所言「非不知也」。至於「般若智」，正如惠能(638—713)所說「一切般若智，皆從自性而生，不從外入」，縱然眾生皆具般若智，但是「不悟，即佛是眾生；一念若悟，眾生是佛」[42]，正如謝靈運所言「自聖已下，無淺深之照」，只有「悟/照」與「不悟/不照」的差別。

由於身分的差別，具有佛教比丘身分的竺道生，自然會特別強調「由教而信」的價值性，畢竟如此才能試著接引一般信眾走入成佛境地；不過，對於誠心鑽研佛學思想的謝靈運而言，反而必須特別強調「真知頓悟」的重要性，畢竟佛法如此「至精之理，豈可逕接至粗之人」(頁225b)？而且唯有如此才能顯現其本身與一般信眾不同之價值。不可否認的，由於這種不懂得謙卑的自信，無論是「自聖已下，無淺深之照」之口氣，或者是《宋書》本傳所言「得道應須慧業文人，生天當在靈運前，成佛必在靈運後」[43]不可一世的挑釁、狂妄態度，都會讓閱讀者感覺極度的不舒服，而這些卻都常常成為中國後來禪宗佛學思想所顯露出來類似「狂禪」的面貌。如果我們執意順著湯用彤的說法來指責謝靈運佛學觀點圓到不圓到，根本不可能理解謝靈運佛學思想之細微處，亦不可能瞭解其於中國佛學發展之價值所在。

四、結論

就中國佛教思想的發展進程而論，「頓悟成佛」無疑是「佛教中國化」非常關鍵的重要特徵。於此，「眾生皆有佛性」觀點即保障了「成佛」的可能性；然而，如何從「漸修」進入「頓悟」，亦是佛教史上關鍵的一大步。

或許「眾生皆有佛性」於中國流行乃歷史之必然，但是在這個必然

[42] 同前注，頁351a。

[43] 引自《宋書》卷27〈謝靈運傳〉（新校本），頁1775。

性的歷史發展洪流裏，無論是法顯西行求法、竺道生透過另一種「言意之辨」來突破《佛說大般泥洹經》譯文而提出「一闡提皆有佛性」觀點，或是從「般若學」流行到「涅槃學」，其過程不但帶有戲劇色彩，亦到處顯露出歷史發展的偶然性。而中國佛學從「漸修」進入「頓悟」，無論謝靈運〈辨宗論〉對「知」提出了比竺道生更具前衛性的觀點，或是如湯用彤所言「其作用不啻在宣告聖人之可至，而為伊川[程頤]謂「學」乃以至聖人學說之先河」，相較竺道生被冠以「涅槃聖」的稱號，謝靈運後來未被重視的特殊現象實又再一次顯露出的歷史發展偶然性。至此，二種偶然性彼此共振，讓我們不得不訝異中國佛學發展路徑真是充滿「偶然」！

The Contingency of the Evolution of Chinese Buddhology: On the Buddhist Philosophies of Zhu Daosheng and Hsieh Ling-Yun

Yu-Pu Tao

Abstract

Attaining Buddhahood through satori(頓悟成佛) is the revolutionary proclamation of the Platform Sutra of Sixth Patriarch(六祖壇經) and the acknowledged practice of Zen Buddhism after its widespread recognition. Yet it is Zhu Daosheng and Hsieh Ling-Yun that provided earlier sources of this concept. Based on Zhu Daosheng's icchantika's potential to attain Buddhahood(阿闡提人皆得成佛) theory and Hsieh Ling-Yun 's Bian Zong Lun(辨宗論), therefore, the present study will deal with the Buddhist philosophies of the era in which these two documents were accomplished.

Mahā-parinirvāna Sūtra is the most important basis of the concept "every living being has buddhata." But different versions of this Sutra lead to totally contradictory viewpoints regardiog the question of whether or not icchantika possesses buddhata. It may tentatively be argued that Mahā-parinirvāna Sūtra was not written by the same person, during the same period, and in the same region, and that Zhu Daosheng's and Fo Hsing Lun(佛性論) tended to be alert to the conflicting contentions in Mahā-parinirvāna Sūtra. Zhu Daosheng applied the metaphysical method of differentiating between meaning and speech(言意之辨) and mediated the contradictory viewpoints on the possession of buddhata. With the concepts of temporality(權) and constancy(常), Zhu Daosheng ended up with the assertion that icchantika can also become Buddha.

By contrast, Hsieh Ling-Yun's Bian Zong Lun developed another approach. He employed what we may call a negotiation between Confucianism and Buddhism to explain the concept of satori and brought

about ideas more advanced than Zhu Daosheng's. As Tang Yongtong(湯用彤) noted in The Buddhist History of Wei, Jin, and North and South Dynasties, " Hsieh Ling-Yun's contribution was no less than proclaiming that the attainment of sainthood can be guaranteed, and in this regard he may anticipate Cheng Yi's(程頤) theory of learning to become a saint." Thus Hsieh Ling-Yun demonstrated his irreplaceable value in the history of Chinese philosophy. Although both Zhu Daosheng and Hsieh Ling-Yun take a crucial role in Chinese Buddhism, they have received completely different appraisals. This is the issue I term as the contingency of the evolution of Chinese Buddhology.

Keyword：Zhu Daosheng, Hsieh Ling-Yun, Mahā-parinirvāna Sūtra, Bian ZongLun, differentiating between meaning and speech, satori

（責任編輯：邱鉦倫 郭欣怡）