

六朝的般若思想

福永光司、松村巧著
許洋主譯

一、序言

中國佛教形成的背景 自後漢末至六朝的數百年間，從思想史來看，是支撐古代統一帝國而獨尊的儒家思想，學術體係崩潰，反而以道家思想為根本，為儒、道兩思想系統新統一的玄學——其基幹是易、老、莊三玄之學——盛行，新的存在論、聖人論、統治論等被探求的時代。在如是思想界的新潮流之中，佛教思想也是一面以這樣的玄學做為教理學展開的基礎，一面在中國社會中急速地紮根。成爲此初期中國佛教思想的主流之一的，就是般若思想。

可是，中國在接受佛教之前，已有堅固的固有思想傳統存在。被教養於其中的中國人，以固有的思想爲自己的思想基礎，於其上接受、理解佛教此一外來思想，並在其過程中，形成中國人獨自的佛教思想。如是，中國佛教思想，在具體的中國歷史、

社會背景之中，必然一面與固有思想的展開複雜地交錯，一面形成、發展。

因此，爲闡明中國佛教思想作爲思想的本質，爲正當地對其意義給予評價，必須顧及固有的思想傳統及其展開，和中國的歷史、社會情況，且在與它們的互相關聯中考察佛教思想。

以下，一面留意以上提到的，一面就中國初期的般若思想考察其梗概。

二、關於《般若經》初期的漢譯

古譯的《般若經》 在鳩摩羅什來華(四〇一年)以前，成爲中國人的般若學研究基礎的漢譯《般若》經典，有以下五種。

(1)《道行般若經》(後漢，一七九年，竺佛朔、支婁迦識等譯)(大正八、No.114)。

(2)《大明度經》(吳,二二二—二五三年左右,支謙譯)大正八、No.二二五)。

(3)《摩訶般若鈔經》(前秦,三八三年,曇摩婢、竺佛念等譯)大正八、No.二二六)。

(4)《光讚般若經》(西晉,二八六年,竺法護譯)(大正八、No.二二二)。

(5)《放光般若經》(西晉,二九一年,無羅叉、竺叔蘭等譯)(大正八、No.二二一)。

筆者擬在這些當中,以較早漢譯,而且有完整梵本現存於世的小品系漢譯為主,對《般若經》初期漢譯的問題,做若干考察。

「本無(tathata)與「無」 首先要探討的問題是:後來,無羅叉等(《放光經》),及鳩摩羅什譯為「如」的tathata(如那樣的真實情況)的概念,《道行經》譯為「本無」,《大明度經》、《摩訶般若鈔經》原封不動地承襲着它。舉例如下:tathata-parivarta(「本無品」)的pya hitathagata-tathata sasava-dharma-tathata(如來的真相係一切諸法的真相。荻原本六一九頁),《道行經》譯為「恒薩阿竭本無,諸法亦本無」(大正八、四五三中),雖修辭略有改變,但為《大明度經》(同,四九四上)、《摩訶般若鈔經》(同,五二五上)所承襲。

可是,《般若經》中tathata的概念,係以空觀為前提,因此實質上意指「做為空的實相」。其漢譯語相當於「本無」,這是因為譯者認為它含有對現象背後的真實性的否定。

但,中國思想史上「無」的概念,和《般若經》中意指事象欠缺實體性的「空」(sunyata),根本不同。說起來,確立「無」的概念為哲學概念的是《老子》,如其中所說:「天下萬物生於有,有生

於無」(第四十章),「無」是橫置於「有」或萬物生成的根源的真實在,換言之,是「道」。因為「道」不是能以知覺掌握提取的(參照第十四章),所以稱之為「無」。《老子》以為,萬物最後應回歸它們的根源——無,這才是它們的理想狀態(第十六章)。

這種「無」的思想,雖為《莊子》(外、雜篇)、《淮南子》等所繼承,但到魏的何晏、王弼、與儒家思想融合,風靡一世(後述)。

如上的「無」的概念獨自展開於中國思想界。東晉時期,般若學的一個流派,和以「無」為根源的固有生成論合起來,解釋般若思想。在中國思想界,《般若經》的重要概念之一的Tathata,被當作「本無」接受,就是從這一流派開始的。

關於「自然」的譯語 其次要討論的,是有關svabhava(自性)、asvabhava(無自性)的語詞,用「自然」之語漢譯一事。說起來,《般若經》說事象欠缺其自體的存在性(=svabhava自性)的觀點,成為視諸法為「空」的有力根據之一。事像欠缺其自體的存在性,被認為是事象的真正存在性(=svabhava自性)。這樣的svabhava,以及次元殊異的一種svabhava,在漢譯時,都被改換成「自然」的概念。其中,將事象欠缺的低次元的svabhava的概念譯為「自然」之例,在《大明度經》(行品)(大正八、四七九下)只出現六次,不成為問題。相反的,將asvabhava(無自性)譯為「自然」,例如《道行經》(泥犂品)(同,四四一下)說:「色之自然,故……」(rupam)rupa svabhavat(因[色]無其自體的存在性……荻原本四〇五頁),以及將做為無自性的高次元中的svabhava(自性)譯為「自然」,例如《道行經》(泥犂品)(同,四四〇中)說:「般若波羅蜜,於一切法,悉皆自然」(sarva-dharma-svabhava-vidarsani……prajnaparamita=智慧的完成,顯示一切事象的自然。荻原本三八〇頁),却常常看到,大品系的《光讚

歐公在創辦支那內學院的二十多年中，培養了大批佛學研究人材，如已故的游俠居士和現仍健在的呂澂老師等都出其門下，這對中國和世界佛教界弘法利生事業，作出了不可磨滅的貢獻。

歐陽竟無居士，名漸，江西宜黃人，生於清同治十年十月初八日（公元一八七一年十一月二十日），父親仲孫公係清政府高級官員，在竟無六歲時去世。竟無在二十歲時考中秀才，因受摯友桂伯華的影響而信仰佛教。一九〇四年到南京晉謁楊仁山居士，向楊求學佛法，從此信仰更加堅固。一九〇六年，歐公母親病故，遂發心茹素絕慾，修持功夫增進。後隨楊居士游訪日本，找尋中國散失已久的佛教典籍。回國後，曾任兩廣優級師範學校教師，不久因病辭職，與道友去安徽九華山務農，四十歲時，大病瀕死，乃決定為佛法而獻身。一九一一年，楊仁山居士逝世，歐公秉承遺志，經營金陵刻經處，並附設佛學研究部。一九一三年因愛女棄世，悲傷不已，開始修練「瑜伽」，以抑制情緒，從此以後，專心致力於法相宗的研究工作。一九一七年，遵照楊師的遺囑，刻成「瑜伽師地論」的後五十卷，並寫了一篇很長的「瑜伽師地論序」，對論中觀點作進一步詳細闡明，見解精闢，人稱「宜黃大師」。

歐陽竟無居士一生為護持佛法，振興佛教，特別是為支那內學院耗盡心力，積勞成疾，於一九四三年二月二十三日示寂，終年七十三歲。他去世後，支那內學院由門人呂澂接任院長，繼承歐師遺志，繼續辦學，至一九五二年停辦。

歐陽竟無居士著作流通於世的有：「竟無內外學」、「大般若經叙」、「瑜伽師地論叙」、「大涅槃經叙」、「俱舍論叙」、「藏集經序」、「藏集論叙」、「法相諸論叙」、「唯識抉擇談」、「楞伽疏決」、「內學雜著」、「佛法非宗教非哲學而為今時所需」等共二十六種，三十餘卷，均為四川支那內學院刊行。

（上接第15頁「六朝的般若思想」）
《經》也原封不動地承襲。

可是，「自然」的概念，在中國思想史上，也是出自道家思想的重要哲學概念。首先，在《老子》，「自然」意指萬物及萬物所應遵照之「道」的，超越作為的「自然」狀態第二章、第四章及第三章合起來參照），在超越作為的真實狀況這一點上，極接近「無為」的概念。

可是，到《莊子》（尤其是《外、雜篇》），說起來，「自」的概念，如「道……自本自根」（《大宗師篇》），及「物自化……自生」（《在宥篇》），成為表示萬物和「道」的存在根據內在於其自體之中的概念。因此，「自然」的概念，如「真者所以受於天也，自然不可易也」（《漁父篇》），也意指因為萬物的存在根據或存在規定性是天賦內在的，所以絕非他者所能變更的那種「自然」的狀況。這種「自然」的概念，到西晉的郭象，成為原封不動地絕對肯定個物的思想論據，而進一步展開。

可是，「自然」——*asvabhava*（無自性），及做為無自性的高次元的*svabhava*（自性）的譯語——的概念，在超越事象的作為真正狀況這一點上，很接近《老子》的用法。但，在如前述有關「自然」的其後的思想展開之中，此漢譯語顯然有碍於《般若經》「無自性」||「空」的理解。因為「自然」的概念，違反「無自性」的立場，成為表示個物存在根據或存在規定性內在於自己的概念。

如以上的例子，佛典的漢譯是，把起源於印度的佛教思想換成或編入中國思想的作業。中國人如是以漢譯佛典為依據的佛教理研究，一方面表明與印度、西域的梵本、梵語的對立，另一方面又必須在全部中國思想的歷史展開中重新加以檢討。

（完）