

# 论早期中土毗昙学之兴起

□ 刘剑锋

在现代的佛教史和中国哲学史研究中，普遍重视对于中国早期佛教时期般若学和涅槃学的地位和作用，但人们往往忽略了在般若学和涅槃学之外，当时还有另一股强大的佛学潮流，那就是毗昙学思潮。吕澂先生在《中国佛学源流略讲》中，已经谈到在般若学之外，还有另一股强大的佛学潮流，它比般若学传入中国的时期要早，延续的时期也不比般若学短，而就其对于中国佛教和中国文化的意义来说，也许比般若学更加值得学界的重视，这就是禅数学，尤其是由禅数学中独立出来的毗昙学。通过对早期中土毗昙学的兴起与发展进行考察，有助于我们理解毗昙学在中土早期佛学思潮转向中的重要地位，加深对早期中国佛教史的理解。

## 一、东晋道安对毗昙学的提倡

阿毗昙，梵语 Abhidharma，汉语亦作“阿毗达磨”、“毗昙”。abhi 有“对于”、“无比”以及“胜义”等意义，dharma 的意思是指“法”，即是佛所说的法，特别是《阿含》。Abhidharma 合起来就是指“对法的说明”，而佛所宣“法”有殊胜之义，因此也可以意译为“无比法”、“胜法”。阿毗昙可以泛指佛教一切论著，是经、律、论三藏之一。在东晋南北朝期间尚未有任何大乘阿毗昙传到中国来，传入中土的只有小乘毗昙，尤其是萨婆多部的毗昙。本文所论亦是就此而言，所谓的阿毗昙，特指小乘阿毗昙学说。

中土第一个组织系统翻译有部毗昙的僧人是东晋释道安。道安赴长安后仍然每年讲《放光般若》，并没有放松对般若学的研究。但组织译经成为了他最主要的任务，尤其是关于小乘一切有部的论典。在他所组织翻译的各种经籍中，除了一部《摩诃钵罗若波罗蜜经钞》是属于般若类的以外，其他的十三部一百七十八卷都主要是说一切有部的经典。在道安的倡导和参与下，毗昙学中最著名的是毗昙六论，即：《阿毗昙毗婆沙论》、《僧伽罗刹所集论》三卷、《尊婆须密菩萨所集论》十卷、《四阿含暮钞》、《阿毗昙八键度论》三十卷、《阿毗昙心论》，在当时都已经译出。道安不但没有把大乘般若学看成是对小乘有部之学的否定，反而更加推崇有部毗昙学说，并且经常亲自为所译出的毗昙论典作序，如《阿毗昙八键度论序》、《尊婆须密菩萨所集论序》、《鞞婆沙序》等。道安对于毗昙学的态度如此的重视，究竟出于什么原

因呢？

按照《世说新语》中的说法，当时人“但共嗟咏二家之美，不辨其理之所在”<sup>[1]</sup>。上层贵族对于佛理的兴趣，只是在于利用佛教来满足玄谈的需要，追求一种玄远之美，但并不刻意去追求对佛理的真实理解。在这种不求真解、只为己用的风气之下，如果要探求佛学真义，就必须深入佛典义理，钻研佛教哲学自身特有的名相和概念，而不能总是靠借用中国本土固有的语词来进行“格义”比配。因此，一直想追求佛理真义的道安，定有以佛教的概念名相来诠释佛经的想法，而以分析佛理名相为特色的毗昙学经典，自然会受到道安的高度重视。下面的话可以说明道安当时的想法：

阿毗昙者，数之苑藪也。其在赤泽，硕儒通人，不学《阿毗昙》者，盖阙如也。……是故般若启卷，必数了诸法，卒数以成经，斯乃众经之喉衿，为道之枢极也，可不务乎？可不务乎？<sup>[2]</sup>

在这段话中，我们可以看到释道安对毗昙学非常重视，他认为学习毗昙是读懂经典的基础，要研习般若学，也必须掌握毗昙学中的数法。由于对佛教名相概念的不了解，使得当时的人们解读佛经的时候常常有难解难通的情况发生。因此，对经文翻译质量的关注以及对于解释经文的毗昙论典的提倡便成为释道安的首要任务。由于道安对毗昙非常的重视，甚至认为不习毗昙无以读经，这对于慧远后来对僧伽提婆所译的毗昙学经典如《阿毗昙心论》、《三法度论》等的极力弘扬，应该说影响是非常大的。因此尽管当时的思想界都以般若空观为谈论主流，但毗昙学思潮在南方的突然兴起，实在是情理之中的事情。

## 二、庐山慧远与中土毗昙学的流行

身为道安的得意门徒，慧远的重视毗昙学，一个重要的原因当然主要是受到了道安的影响。道安的反对“格义”，以及道安在长安大译毗昙学经典都可能激

发慧远对毗昙学的兴趣。另外，在东晋至刘宋时期来到中国的各类译经僧当中，僧伽提婆的到来，应说对慧远对毗昙学的弘扬起了最重要的作用。在道安圆寂后，僧伽提婆与法和等人来到洛阳，在此期间校订了僧伽跋澄等所译的经论，发现有很多错误和纰漏的地方，因此他又应法和的请求，重新翻译出《婆沙》。后来法和回到长安，而僧伽提婆则应慧远之请，于东晋孝武太元十六年(391)南下庐山，开始了他与慧远的合作。

由于鸿摩罗跋提所译《阿毗昙心》有很多错误和遗漏的地方，故而僧伽提婆应慧远之请开始重译《阿毗昙心论》，由慧远弟子道慈笔受，当时的重要僧人有竺僧根、支僧纯等80人皆在旁听讲，江州刺史王凝之、西阳太守任固之为檀越。第二年重新进行校对，终于成为定本。慧远在《阿毗昙心序》中介绍说，法胜“以为《阿毗昙经》源流广大，难卒寻究，非瞻智宏才，莫能毕综，是以探其幽致，别撰斯部，始自‘界品’，迄于‘问论’，凡二百五十偈，以为要解，号曰心”<sup>[3]</sup>。并指出《阿毗昙》相当的深广幽奥，一般很难探究其内涵。而《阿毗昙心论》就是《阿毗昙》的提要。根据《高僧传》中上述这些记载可知，这已经是僧伽提婆在中土第三次译出《阿毗昙心论》<sup>[4]</sup>。僧伽提婆在庐山期间，慧远还请他翻译出《三法度论》。《三法度论》在各种经录中并没有说明此论是属于哪一个部派的作品，不过，印顺法师的研究曾经指出，“此论所述观点并不合于有部的立场，反而较符于犍子部的观点”。<sup>[5]</sup>

慧远在庐山请僧伽提婆重译《阿毗昙心论》和《三法度论》二论，继其师道安之后又重新倡导毗昙学，庐山僧人如其弟慧持以及道生、慧观、慧义等人都竞相研习。隆安六年(397)，僧伽提婆至京都建康，受到王公与名士的崇信，尚书令车亭侯王氏为他立精舍，讲阿毗昙学，名僧毕集，毗昙学兴盛于江南。故而汤用彤先生说：“《毗昙》学之大兴，实由于慧远徙从也。”<sup>[6]</sup>可见，因为道安、慧远师徒的弘扬，毗昙学在东晋佛教界，确

实已经形成了一股新的学术思潮,一时势力盖过了般若学。《出三藏记集》在论述毗昙学在这个时期传译所造成的影响的时候,曾经举过一个例子。昙摩耶舍曾在弘始9年至16年(407—414)之间,用七年的时间与沙昙摩掘多合译出《舍利弗阿毗昙论》,而其弟子法度却因为专习小乘,又自绝于偏见,有“不如法”之行为<sup>[7]</sup>。另外《弘明集》的《范伯伦与生观二法师书》中则记载有范泰的话语:“外国风俗还自不同,提婆始来,义观之徒莫不沐浴钻仰,此盖小乘法耳,便谓理之所极,谓无生方等之经皆是魔书。”<sup>[8]</sup>在僧伽提婆传译毗昙学之后,还有人把般若方等诸经视为魔书,可见得当时小乘毗昙学在中土部分地区的传播已经产生了相当大的影响。

### 三、毗昙学与早期涅槃佛性论的建构

晋宋之际,一股从般若学到涅槃学的思潮转向席卷当时佛教界,使得涅槃佛性的问题,成为南北朝佛教理论的中心问题,也影响中国思想发展千年之久。作为当时的三大思潮之一,毗昙学在这场思潮转向过程中究竟起着什么样的作用呢。作为早期涅槃佛性论的首倡者,竺道生与毗昙学的关系是厘清这个问题的关键所在。

阿毗昙学说中的“有”,与大乘涅槃学的“有”是意义完全不同的概念,因此我们很难找到竺道生的涅槃佛性学说里面掺杂有阿毗昙学的因素。而在涅槃学传来之前,阿毗昙学是如何影响道生的,这也是个难题。道生遗留下来的作品几乎都是在跟随鸠摩罗什学习之后写下的,因此被中观学所破斥的阿毗昙学说中的“有”如何对竺道生产生影响,在现存的道生作品文献中自然很难找到相关论述。这也使得学界对于阿毗昙学说对道生的影响未能给予足够的注意。其实我们可以从他的传记中发现,对他的学识的介绍,总免不了提到其学习毗昙学的经历。而在其理论中,亦存在有很多与毗昙学经典的字词与思想有相似之处,因此对于这

个问题,我们可以从一种隐性的线索去探寻。

要探讨阿毗昙学说对竺道生的影响,从慧远说起是更为便利的。慧远遗留下来的文章有不少是在接触鸠摩罗什所传般若中观学之前写下的,我们可以清楚地看到,慧远受到了阿毗昙学说的重大影响,事实上,当时的慧远完全接受了阿毗昙学说中法性为实有的观点。如唐代元康《肇论疏》卷上也引用了慧远论述法性的一段话:“自问云:‘性空是法性乎?’答曰:‘非空者,即所空而为名,法性是法真性,非空名也。’”<sup>[9]</sup>也就是说,慧远认为法性是一切现象、存在所真实具有的性,并不是空名。他不赞成把事物的“性”空掉,以“空”名“性”,而强调事物的“性”真有实有。这种“法真性”的提法是一种法性实有不变的思想,应是受小乘毗昙学影响的产物。另外,遗留下来的文献也清楚地描绘了慧远在接触般若中观学以后对毗昙学的态度。在他受到鸠摩罗什的批评以及读过《大智度论》,研究学习了般若中观学说以后,他仍然坚持此“无性”实为真实之性,即所谓的“无性之性”,仍然坚持寻求“反鉴以求宗”,而其中的“宗”即是指至极。文中提到的“斯其至也,斯其极也”,皆表明慧远仍然坚持“法性真实,至当有极”这一法性论的理论支柱。

从阿毗昙学对慧远的影响,我们回过头来再看道生的情况。早年的学习经历对一个人的影响是很大的。竺道生在庐山七年,与慧远可说是相交甚久,加上他们的师父是同门师兄弟,竺道生对阿毗昙经典的接受应当说是非常自然的。因此,他在去长安之后,对般若中观学理论也与慧远一样有所保留,也经历了象慧远一样的思想转变和更新的过程。由于阿毗昙在他的心里已经先行植下了根,直至到了长安,竺道生学习了鸠摩罗什所传的般若中观学说,接受了般若中观的这一套方法,但仍然想要与他以前所学之阿毗昙学说作一融贯,他在《维摩经注》中言:“性者真极无变之义也。”<sup>[10]</sup>他排除了阿毗昙学中的以自性有为性,而是以假有、非性有,非实在性为性,但坚持继承了阿毗昙学说中法性

真实不变的观念,这与慧远在《大智度论》中对法性的描述如出一辙。

从《阿毗昙心论》的经文中,我们可以发现《阿毗昙心论》中不仅有法性的观念,而且更重要的是,它还具有“常乐我净”的观念。《阿毗昙心论》在第一品〈界品〉中说道:“问:佛知何法?答:有常我乐净,离诸有漏行。”<sup>[11]</sup>认为唯佛才能得知的“法相”,是“离诸有漏行”,“有常我乐净”;而与无漏行相反的是,“诸有漏行转相生故无常,不自在故离我,败坏故离乐,慧所恶故离净”<sup>[12]</sup>。因此,在佛的境界中是常乐我净,无漏行中有常乐我净,但在有漏行中的法相,则是无常、无我、苦、不净。“众生于有漏法,不知相已,便受有常我乐净。”<sup>[13]</sup>世间的人不懂得“法相”的这些道理,却在有漏行中执受“常我乐净”,以至于造成认识上的颠倒,导致生死轮回。“若知诸法相,正觉开慧眼”<sup>[14]</sup>,知道了法相,被颠倒了的认识又重新被端正过来,世人也就可以得到解脱了。

对于佛来说,可以看到世间的无常,但佛的境界中是常乐我净的。这种世谛与真谛的两分可以在竺道生的言论中频频看到,如道生《涅槃经疏》所言:“未极则转进无常,极则常也。”<sup>[15]</sup>特别是《阿毗昙心论》中承认“常乐我净”的真实存在这一观念,无疑大大地影响了竺道生,成为激发其涅槃妙有学说的重要思想来源。

综上,我们可以说,毗昙学在中土佛教界已经形成了一股非常活跃的思潮。在鸠摩罗什对毗昙学大力破斥后,尽管它在理论的层面一时未能与般若中观学相抗衡。然而,毗昙学的观念,却潜在于诸如慧远、道生等中国佛教学者的头脑之中,对中国佛教思想的形成及其发展方向发挥着重要的影响。另外,毗昙学的翻译和讲习在后来也是延续不断的,公元433年,僧伽跋摩与宝云应慧观的要求重新译出《杂阿毗昙心》。毗昙之学几乎成为南朝所有僧人共同研习的科目。在此之后,以讲习小乘一切有部《阿毗昙》而得名,涌现出一大批毗昙学者,即所谓的毗昙师,形成了以说一切有部

的教义为理论根据,主张法体恒有、三世实有的毗昙学派。

#### 【注 释】

[1] 参见余嘉锡《世说新语笺疏》,上海古籍出版社1993年版,第227页。

[2] [梁]僧祐《出三藏记集》卷10,《大正藏》第55卷,第70页上。

[3] [梁]僧祐《出三藏记集》卷10,《大正藏》第55卷,第72页下。

[4] 僧伽提婆曾分别在前秦建元年间于洛阳译出十六卷本,同年在长安与道安共译出五卷本,于晋太元十六年在庐山译出四卷本。见慧皎《高僧传》卷1,《大正藏》第50卷,328页下。

[5] 印顺法师《说一切有部为主的论书与论师之研究》,台北正闻出版社1989年版,第456页。吕澂《中国佛学源流略讲》亦有类似说法,中华书局1979年版,第73页。

[6] 汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》,北京大学出版社1997年版,第249页。

[7] [梁]僧祐《出三藏记集》卷5,《大正藏》第55卷,第41页上。

[8] [梁]僧祐《弘明集》卷12,《大正藏》第52卷,第78页中。

[9] [唐]元康《肇论疏》,《大正藏》第45卷,第165页上。

[10] [梁]宝亮等集《大般涅槃经集解》,《大正藏》第37卷,第419页下。

[11] [晋]僧伽提婆译《阿毗昙心论》,《大正藏》第28卷,第809页上。

[12] [13] [晋]僧伽提婆译《阿毗昙心论》,《大正藏》第28卷,第809页中。

[14] [晋]僧伽提婆译《阿毗昙心论》,《大正藏》第28卷,第809页上。

[15] [梁]宝亮等集《大般涅槃经集解》,《大正藏》第37卷,第489页下。