

三论宗与“关河旧说”、河西道朗关系考辨

夏德美

[提要]“关河旧说、摄岭相传”，是历来三论宗对自宗思想传承的表述。中国学术界一般认为“关河旧说”指鸠摩罗什一系学说。但日本三论宗却一直将“关河”理解为“关中”和“河西”，从而将河西道朗纳入三论宗传承。很多日本学者和部分中国学者也支持这种看法，本文通过辨析吉藏著述中关河、关中等词语的内涵，通过考察吉藏对道朗学说的态度，指出吉藏在单用“关河”一词时，基本上是指“关中”，只有两处是“关中”与“河西”的略称，而用“关河旧说”和“关中旧释”时，均指关中的鸠摩罗什一系学说，没有例外。吉藏以鸠摩罗什一系思想衡量道朗学说，既有赞同，又有批判。不应高估道朗对吉藏的影响，把道朗列入三论宗传承系谱缺乏思想传承根据，也与三论宗思想特质相悖。

[关键词] 关河；关中；关河旧说；关中旧释；河西道朗；三论宗；吉藏

中图分类号：B948

文献标识码：A

文章编号：1004—3926(2020)03—0046—07

基金项目：国家社会科学基金重大招标课题“一带一路佛教交流史”(19ZDA236)阶段性成果。

作者简介：夏德美，中国社会科学院世界宗教研究所副研究员，研究方向：中国佛教。北京 100102

三论宗集大成者吉藏沿用其师法朗之说，将三论宗传承归结为“云乘关河，传于摄岭”。“关河旧说”“关河旧释”等在吉藏著作中多次出现，一般认为这些词语所指内容就是鸠摩罗什及其主要弟子僧肇、僧叡、昙影等所传的以龙树中观学为主的学说，“关河”所指的地理方位，就是“关中”。对此汤用彤先生已有论证。^{[1](P.530)}但日本三论宗历史上，从安澄《中论疏记》开始，便将“关河”理解为“关中”和“河西”，从而认为三论宗传承中有河西道朗的思想。近代以来，日本学界也沿袭安澄这一解读，将河西理解为凉州，将关河旧义理解为僧肇一系和道朗的学说。^①1976年，平井俊荣在《中国般若思想史研究——吉藏と三论学派》一书中重新梳理了这一问题，认为在吉藏那里，关中、关河的使用个别情况下存在混乱(列举一处)，但关河大多数情况就是指关中。河西道朗不属于三论宗，但吉藏对道朗极为推崇，一方面是为了抗衡梁代三大师，另一方面，道朗与罗什、僧肇一系持有相同的思想学说。^②近些年，一些中国学者再次提出这个问题。2013年出版的《刘峰著作全集》中有“关于关河旧语言”读书札记，认为关河是指关中和河西。纪华传《三论宗道朗及关河旧说考辨》^{[2](P.807)}一文也沿袭这些观点，更明确将河西道

朗列入三论宗传承。本文将在系统梳理相关材料基础上，论证吉藏著作中“关河”大多数情况是指关中，极少数情况是关中、河西的略称；不能将道朗纳入三论宗思想传承。

一、“关河”考辨

安澄和刘峰等人的观点主要依据吉藏有关《法华经》注疏中的三则材料：

(1)《法华玄论》卷二：

次引关河旧说以证常无常义。昔竺法护翻旧《法华》，犹未见判其宗旨。自罗什所译新本，长安僧叡法师亲对翻之。其《法华序》云：以寿无量，永劫未足以明其久；分身无数，万形不足以异其体。然则寿量定其非数，分身明其不实，普贤显其无来，多宝证其不灭。评曰：叡公亲承罗什制斯序者，即明常。其明证，盖是法华宗本，不得不依之矣。

次河西道朗对翻《涅槃》，其人亦者^③《法华统略》，明说《法华经》凡有五意。第四意云：“为明法身真化不异，存没理一，如《多宝品》说。而群生不解，为显此义，故说斯经。”又云：“多宝塔现，明法身常存；《寿量品》明与大虚齐量。”评曰：道朗著《涅槃疏》，世盛行之。其所解《法华》理非谬说，明常之旨还符叡公。

道场慧观云：同往之三，会便归一，乘之始也；灭影澄神，乘之终也。灭影谓息迹，澄神则明本，故迹无常而本常。评曰：还同叡公义也。

次《注法华》云：非存亡之数曰寿，出修天之限称量，明法身非形年所摄，使大士修践极之照，不以伽耶而成佛百年为期颐也。评曰：《注》释犹是明常，而意极清玄也。何者？既云非存非亡，即是不生不灭，不修不夭，非常无常，与《涅槃经》明法身绝百非不异也。

次竺道生云：夫色身佛者应现而有，无有实形也。形既不实，岂有寿哉？然则万形同致，古今为一。古亦今也，今亦古也。无时不有，无处不在。若有时不有，有处不在者，于众生然耳，佛不尔也。是以极决长寿云伽耶是也。伽耶是者，非复伽耶。伽耶既非，彼长何独是乎？长短斯亡，长短斯存焉。评曰：道朗、僧叡但明常义耳。生公注经明非常非无常义也。常无常皆是斥病，对治悉檀耳。第一义悉檀即是法身，法身岂常无常等五句可取耶？^[3](P. 376下-377上)

将关河理解为关中、河西的观点，对这段材料的引用，只包括僧叡和河西道朗部分，从而认为吉藏此处的“关河旧说”就是指长安僧叡与河西道朗的思想。但仔细阅读完整的材料，可以看出，吉藏在“引关河旧说”之后列出的观点实际上包括五人：僧叡、道朗、慧观、《注法华经》注者、道生。慧观、道生都曾跟随鸠摩罗什学习，但慧观后来主要受佛陀跋陀罗影响，道生则主要致力于涅槃学，在很多观点上慧观、道生与鸠摩罗什、僧叡等人有差异。《注法华经》为南齐隐士刘虬所作，据吉藏记载，乃是“依傍安、临、壹、远之例，什、肇、融、恒之流，撰录众师之长”而成，其中既有综合诸家之说，也应有刘虬的观点。在此处，吉藏认可的观点是僧叡的观点，并认为道朗、慧观、《注法华经》在这一问题上与僧叡相同，都是正确的。吉藏对道生观点提出了批评。吉藏这里的“关河旧说”主要是指僧叡的观点，并把与其观点相同的放在一处，增加说服力，而将不同的观点放在后面，辨别其错误。总之，以这段材料来论证关河旧说指关中僧叡和河西道朗是不正确的。

(2) 《法华游意》卷一：

今以四处征之，则知为谤深也。一、用《法花》前教为难，二、用《法花》正文责之，三、寻关河旧说，四、以义推难。……三用关河旧释者。关中僧叡面受罗什《法华》，其经序云：分身，明其不实；寿

量，定其非数。分身明其不实者，释迦与诸佛互指为分身，则知俱非实佛，实佛者谓如来妙法身也。寿量定其非数者，寿者不可数，明如来寿命不堕诸数中，是常住。与《法华论》玄会也，又与《净名经》佛身无为不堕诸数其义同也。河西道朗著《法华疏》释《见宝塔品》，明法身，理无存没，亦《寿量品》明如来寿量同虚空，一切世间唯身与命，今随从世法亦明斯两，故前明法身常、后辨寿无灭，与《涅槃经》前明长寿、后辨金刚身无异也。^[4](P. 640上)

这里只引用僧叡和道朗的观点，可以将“关河”理解为“关中”“河西”的略称。

(3) 《法华论疏》卷上：

余讲斯经，文疏三种，一、用关河叡、朗旧宗，二、依龙树、提婆，通经大意，三、采此论纲领，以释《法华》。^[5](P. 785上)

此处关河应是关中、河西的略称。总之，刘峰等所列论证关河即关中、河西的材料中，确实可靠的只有两处。此外，吉藏《法华经》类注疏中，还有一处提到关河：

又罗什学士道场惠观著《法花序》云：“秤之为妙，而体绝精粗，寄花宣微，道玄像表，颂曰‘是法不可示，言辞相寂灭’，二乘所以息虑、补处所以绝崖。”作序竟，示罗什，罗什叹曰：“善男子！自不深入经藏，不能作如是说也。”又《注法花经》云：“非三非一尽相为妙，非大非小通物为法”，故知绝待释妙，关河旧宗也。^[4](P. 642上)

这里归为关河旧宗的有慧观和刘虬。《注法华经》汇集的观点主要也是鸠摩罗什及其弟子的观点，或者说只要与鸠摩罗什所传一致的观点，都可以笼统归结为“关河旧宗”。

除了《法华》类注疏，吉藏还有五处提到关河。

(1) 《涅槃经游意》卷一（两处）：

古来明宗体异，以常住为宗，文言为体。

今一家明只宗是体，岂异体别有宗？大师云：今解释此，兹国所无。汝何处得此义耶？云禀关河，传于摄岭，摄岭得大乘之正意者。若是诸师皆悉推片，不熟看经论，妄引候文，失于圆旨。^[6](P. 232中)

难第一家：真谛涅槃皆不绝则违经文。经云：“涅槃非名，强为之名”。又云：“非名非相，非待非不待”。云何言不绝耶？若言涅槃无生死之名为绝者，亦应生死无涅槃名，生死亦绝。若互无，为互绝者；亦应互无，应互妙。不可互妙耶！互绝耶！又肇师依《涅槃论》明涅槃无名，云何涅槃不绝？斯则乖关河旧说，复违《涅槃》正文也。^[6](P. 234下)

第一处,“云乘关河,传于摄岭”是三论宗对自宗传承的最重要说明,至于关河具体所指,此处无法推断。第二处,关河旧说,具体指僧肇的说法。尤其需要注意的是,道朗曾协助昙无讖翻译《大般涅槃经》,并作《涅槃经》注疏,但吉藏在解释《涅槃经》时所说关河旧说,却没有提到僧朗,而以僧肇《涅槃论》为依据判断其他观点是否正确。

(2)《百论疏》卷下:

此论本是长安旧义。昔在江左常云:关河相承,晚有所得人,不学斯论,多是相著。^{[7](P.302下)}

此处,关河就是指长安。关河相承的学说,就是长安旧义。

(3)《大乘玄论》卷五(两次):

前读关河旧序,如影、叡所作。所以然者,为即世人云数论前兴,三论后出,欲示关河相传、师宗有在、非今始构也。^{[8](P.68上)}

这里的关河旧序,就是指昙影、僧叡等关于三论的序。所谓的关河相传,也是为了说明三论的

学说来自于鸠摩罗什及其门下。

总之,在吉藏注疏中,关河除了在《法华》类注疏中有两处可以理解为关中、河西的略称外,其他都是指鸠摩罗什及其门下所传的学说。

此外,纪华传指出,汤用彤用来证明关河即关中的例子全部来自正史,佛教资料中没有这样的说法^{[2](P.82)}。这显然是不确切的。实际上,梁武帝在《注解大品序》中已经使用“关河旧义”^{[9](P.53中)}。这里的“关河旧义”应该是指鸠摩罗什及其门下关于《大品般若经》的学说。僧传中出现的“关河”,在指具体地理位置时,也是指“关中”,如《续高僧传》卷十七“释昙崇,姓孟氏,咸阳人。……声驰陇塞,化满关河。”^{[10](P.568上)}昙崇的活动范围始终在长安附近,说他“化满关河”,这里的“关河”就是指关中。

二、吉藏著述中的“关中”

检索吉藏著述,共15处提到关中,5处提到关内:

出处	原文	分析
1.《法华玄论》卷三	作此释竟,复见关中僧叡《小品经序》,盛判二经优劣,将余意同。……考关中此文,深见论意,妙得经旨也。	此处关中专指僧叡。
2.《法华游意》卷一	关中肇公《百论·序》云“萧焉无寄,理自玄会,恍然靡据,事不失真。变本之道,著乎兹矣。”故知心无所依著即是妙法,为此经宗也。	此处关中专指僧肇。
3.《法华游意》卷一	用关河旧释者,关中僧叡面受罗什《法花》,其《经序》云“分身明其不实,寿量定其非数。”	关中特指僧叡,关河指关中、河西。
4.《华严游意》卷一	然土凡有五种:一净,二秽,三不净净,四净不净,五杂土。此之五土是僧叡法师所辨。……此有无量四句,且辨一种四句。四句者,谓一质一处,异质异处,异质一处,一质异处。此四句极自难解,今当影、生师净土义,及关中法师所辨者而明之。	这里的关中法师指僧叡。
5.《净名玄论》卷二	次关中旧说。七地得无生,真俗始并。如肇公云……	此处关中旧说应指《维摩经注》的观点,这里举僧肇为例。
6.《净名玄论》卷三	……不思议体,但有于三。不思议名,亦唯此三义。问:此与关中旧释何异?答:肇公云“深远幽微,二乘不能测。”谓不思议三义之中,但是后意耳。生公云“不思议者,凡有二种:一者空理,非感情所测。二者神奇,非浅识能知。三意之中,具说初二义。”什公云“法身菩萨,有所施为,欲能则能,不须作意。”三种之中,亦得其一。今且叙三门,复辨本末次第及内外不同,则抱前诸意。”	此处关中旧释也是指《维摩经注》,举僧肇、道生、罗什的观点。
7.《净名玄论》卷五	关中昙影法师注《中论》,亲承什公音旨。	此处关中特指昙影。
8.《十二门论疏》卷一	关中旧释云:因缘者,盖是万动之统号,造极之所由。所由既彰,则虚宗可阶;统号既显,则起作易泯。	此处“关中旧释”没有具体指明人物。据《高僧传·昙影传》,昙影曾注《中论》。这里的“关中旧释”应该主要指昙影的注释。
9.《大乘玄论》卷四	关中昙影法师注《中论》,亲承什公音旨。	此段材料同《净名玄论》
10.《大乘玄论》卷五	二者,亲违关中论序。肇师《论序》云“通圣心之津涂,开真谛之要论。”岂不用二谛为宗?	关中论序指僧肇、僧叡、昙影等所做《中论》《百论》《十二门论》诸序。

出处	原文	分析
11、《二谛义》卷一	二谛通,则一切经申。若尔,故知三论不可思议。所以关中叹云:“《中》《百》两论,文未及此,人又无通鉴,谁与正之。”	僧叡《毘摩罗诃提经义疏序》中有“此土先出诸经,于识神性空明言处少,存神之文,其处甚多。《中》《百》二论,文未及此,又无通鉴,谁与正之?” 此处关中即指僧叡。
12、《二谛义》卷二	关中县鸾法师,举渔人与饿鬼譬。	此处指关中县鸾,与鸠摩罗什等无关。
13、《二谛义》卷三	如《净名经》天女与身子论解脱相,关中云:身子虽知解脱无言,不知言即解脱,只言说文字即解脱。解脱不内不外,不两中间。文字亦尔,不内不外,不两中间。故文字即解脱,只文字即绝。	对比僧肇的《维摩经注》,此处所引“关中”的观点是综合《净名经》原文和僧肇、道生等人观点而成。
14、《中观论疏》卷一	旧云:龙树是初地人。关内姚道安学《智度论》云:此是龙树引众生令人初地,而实是十地人也。	这里的关内姚道安是指北周僧人道安。 ^③
15、《中观论疏》卷二	关内县影法师《中论序》云“斯论虽无法不穷,无言不尽。统其要归,即会通二谛。”	关内指县影。
16、《中观论疏》卷三	问:此论既称破迷大乘人,应大乘人引四缘救义,云何乃引《毘县》立耶?答:关内影法师云:此偈为问,盖是青目伤巧处耳。	关内指县影。
17、《中观论疏》卷八	偈本,关内旧分之三:初五偈明声闻禀教得益,次六偈明菩萨禀教得益,后一偈明缘觉得益。	关内应指县影。
18、《三论玄义》	三者关内县影《中论序》云:此论虽无理不穷,无言不尽,统其要归,会通二谛。今还述旧释,故知二谛为宗也。	同第16条《中观论疏》所引。

综上,可以看出,在单独引用僧肇、僧叡或县影的说法时,吉藏喜欢用关中,或关内,在强调思想学派传承时,吉藏更喜欢用“关河”(使用关河时不存在特指某一人情况)。“关中旧释”与“关河旧说”,所包含的内容是一致的,都是指鸠摩罗什及其门下弟子所传以三论为主的学说。《广弘明集》中保存有梁释智林写给周颙的一封信:

近闻檀越叙二谛之新意,陈三宗之取舍,声殊洵律。……此义旨趣似非初闻,妙音中绝六十七载,理高常韵,莫有能传。贫道年二十时,便参传此义,常谓藉此微悟可以得道,窃每欢喜,无与共之。年少,见长安耆老,多云关中高胜乃旧有此义。^{[11](P.274中)}

智林与梁武帝大约同时,一言“关中高胜旧有此义”,一言“关河旧义”,说明当时以关中、关河旧说指代鸠摩罗什及其门下所传学说的情况是比较普遍的。

三、吉藏与河西道朗

吉藏对鸠摩罗什及其弟子僧叡、县影、僧肇等所代表的关河(或关中)旧说推崇备至,认为自己所传承的三论学正是来源于关河旧学,在其著作中经常引用关中旧学来证明自己的观点有所依据。吉藏对其他人的观点,也往往以关中旧义作为衡量标准:

若唯言《中论》二谛为宗,《百论》不尔,此为不可。言不可者,凡有二意:一者菩萨造论,只为欲申佛教。《中论》申教以二谛为宗,《百论》亦为申教,何不得以二谛为宗耶?二者,亲违关中论序。肇师《论序》云“通圣心之津涂,开真谛之要论。”岂不用二谛为宗?又云“仰慨圣教之陵迟”,宁非申教耶?《百论》末文云“佛说二谛,我今随佛学亦说二谛。”岂不用二谛为宗旨?故两论皆得二谛为宗。^{[8](P.70中)}

那么,吉藏对河西道朗的学说是什么态度呢?据不完全统计,在吉藏著作中共有13次提到“河西道朗”,5次提到“河西”(河西即河西道朗的略称)。

(1) 见上引《法华玄论》卷二之文。吉藏引用了五家的论点,认为僧叡的说法为“法华宗本,不得不依之”,道朗的说法符合僧叡,也是正确的。可见这里是以僧叡为标准,来衡量道朗的观点。

(2) 《法华玄论》卷五:

所言开方便门示真实者,有人言:直铭三为方便,即是开方便门。所以然者,昔不言三是方便,故方便门闭。今铭三为方便,故方便门开也。示真实相者,既铭三为方便,即示一为真实。此河西道朗释也。评曰:得经旨也。所以然者,昔说三乘是真实,即以真实闭于方便,故方便门不开。今明

三乘是方便,故方便门开。此乃是废于三实,开三方便,故云开方便门。^{[12](P.397上)}

关于对“开方便门,示真实相”的理解,吉藏列举了法云和道朗的观点,认为道朗的理解符合《法华经》的意旨。

(3)《法华玄论》卷九:

河西道朗云:上来开三显一明法华体竟,从此去辨果门,谓法身常住,理非存没。《注》解云:道非存亡,古今一揆。然则裂地涌塔,以表双林非灭;交莲接向,微显丈六非真。生公意亦同矣。印法师云:上来明三乘之教为权,一乘之言为实。自此以下至《神力品》,明形权身实,王宫非生,双树非灭,此品始开其端。又亦证上所说至当之极,亦督时会,宣通上之所说也。光宅云此品证上所说不虚,命觅弘经人也。评曰:初三师但为开后,光宅唯为成前。印公则两而兼之,谓结前开后。考经始终,印释为长矣。^{[12](P.433中)}

此处是对《法华经·见宝塔品》价值的判断,吉藏列举了河西道朗、《法华经注》、道生、印法师的观点,而认为印法师的观点最为合理。

(4)《法华义疏》卷一:

有人言:经无大小例开三段,序、正、流通。是事云何?……河西道朗开此经为五门,所言五门者:一、从“如是我闻”竟《序品》,序《法华》必转之相;二、从《方便品》至《法师品》,明《法华》体无二之法;三、从《宝塔品》竟《寿命品》,明《法华》常住法身之果;四、从《分别功德品》至《嘱累品》,明修行《法华》所生功德;五、从《药王本事品》论经,明流通《法华》之方轨也。龙光法师开此经为二段:从初品竟《安乐行品》十三品是开三显一;次从《涌出品》以下十四品是开近显远。于两段中各开序、正、流通三段,合成六段也。印法师开此经,凡为四段……问:众师所说何者旨宗?答:若皆能开道,适会根缘,众说之中,无非正宗也。但推文考义,三段最长,宜须用之。^{[13](P.453上)}

此处关于《法华经》的分段问题,吉藏列举法云^④、道朗、龙光法师、印法师四人观点,认为各有道理。但又认为三段的划分,即法云的划分最为恰当。

(5)《法华义疏》卷二:

曼陀罗华者,河西道朗云“天华名也。中国亦有之,其色似赤而黄,如青而紫,如绿而红。”^{[13](P.469下)}

此处是简单引用道朗对“曼陀罗华”的注释。

(6)《法华义疏》卷三:

“如优昙钵华时一现耳”者,此譬上时乃说之言也。河西道朗云“此言灵瑞华,又云空起华。天竺有树而无其华,若轮王出世此华则现。”^{[13](P.494下)}

此处引用道朗对“优昙钵华”的注释。

(7)《法华义疏》卷九:

释此品不同,凡有三说:第一、河西道朗等云:“从此文去是第二大段明一乘果。”次、光宅法师云“此品犹属前章,为证上所说不虚故来。”次、印法师,明此品具兼二义:一者、证上所说不虚,二、为开后寿量之义。今同第三证前开后,而以开后为正。^{[13](P.587下)}

这里是对《见宝塔品》位置的判断,是对上引《法华玄论》相关材料的简化。这里,吉藏列举道朗、法云、印法师所说,而赞同印法师观点。

(8)《法华游意》卷一:

三、用关河旧释者,关中僧叡面受罗什《法华》,其《经序》云“分身明其不实,寿量定其非数。”分身明其不实者,释迦与诸佛互指为分身,则知俱非实佛。实佛者,谓如来妙法身也。寿量定其非数者,寿者不可数,明如来寿命不堕诸数中,是常住。与《法华论》玄会也,又与《净名经》“佛身无为不堕诸数”其义同也。

河西道朗著《法华疏》,释《见宝塔品》,明法身常住,理无存没,亦《寿命品》明如来寿量同虚空,一切世间唯身与命,今随从世法,亦明斯两,故前明法身常、后辨寿无灭,与《涅槃经》前明长寿、后辨金刚身无异也。^{[4](P.640中)}

此处是对《法华玄论》相关文字的简化,认为道朗的观点与僧叡相同。

(9)《法华玄论》卷一

毘伽罗,此云字本。《毘伽罗论》未见翻译,河西朗师云“是大权菩萨之所造也。”^{[3](P.785下)}

(10)《维摩经义疏》卷一

河西道朗云:低罗婆夷,此云燕雀。^{[14](P.913下)}

以上是吉藏所引的道朗的两条注释。

(11)《中观论疏》卷一:

(僧睿)著《中论》《大智论》及《成实论》《禅经》等序,雅传于世。春秋六十有一。作《中论》序非止一人,昙影制《义疏序》。河西道朗亦制《论序》。而睿公文义备举,理事精玄。兴皇和上开讲常读,盖是信而好古,述而不作。但文有微隐,余略释之。^{[15](P.1上)}

吉藏指出作《中论》序的,除了僧叡还有昙影、道朗等,其中僧叡所作“文义备举,理事精玄”,被其师兴皇法朗重视,经常讲读,自己所做“中论序疏”只是对僧叡微言大义的简略阐释。

(12) 《中观论疏》卷三:

青目意以前三偈总破为略,后四偈别破为广。古三论师不用青目注,而四偈破因缘,三偈破三缘。此七偈破四缘,名之为广。此下四偈结破四缘,名之为略。什公云:会指无卷为略,散指亦无为广。河西道朗师破四缘为略,破六因为广。昙影云:破四缘合生法为略,四缘各生法为广。依毘昙,心法具从四缘生,色法从二缘生,除缘缘及次第。非色非心法有二分。若无想定、灭尽定从三缘生,除缘缘。余非色不相应行如色说也。^{[15](P.50上)}

此处关于《中论·因缘品》七偈的判释,引用青目、古三论师的观点。这里的古三论师,列出的是罗什、道朗、昙影,似乎也将道朗包括在内。但阅读内容,显然罗什、昙影观点一致,而道朗的观点与二人不同。

(13) 《中观论疏》卷六:

问《涅槃》云“十地菩萨见终不见始,诸佛如来见始见终。”云何言大乘不说生死始终耶?答:《涅槃》经虽有此言,亦不分明辨生死之始。河西道朗对昙无讖翻《涅槃经》,释此语,但据十二因缘明其始终,无明细故,未观其始;老死鹿故,以鉴其终。佛则鹿细俱明,则始终并见。^{[15](P.100中)}

此处引用道朗关于涅槃学的理解来证明自己的观点。

(14) 《大乘玄论》卷三

古来相传,释佛性不同,大有诸师。今正出十一家,以为异解。……但河西道朗法师与昙无讖法师,共翻《涅槃经》,亲承三藏,作《涅槃义疏》,释佛性义正以中道为佛性。尔后诸师,皆依朗法师义疏,得讲《涅槃》,乃至释佛性义,师心自作,各执异解,悉皆以涅槃所破之义以为正解,岂非是经中所喻解象之殊哉?虽不离象,无有一人得象者也。是故应须破洗。……是故今明第一义空名为佛性。不见空与不空,不见智与不智,无常无断,名为中道。只以此为中道佛性也。若以此足前十一师,则成第十二解。^{[8](P.35中)}

吉藏列举关于佛性的11种说法,指出这些说法都来源于道朗的《涅槃经义疏》,但都没有正确理解道朗的观点,接着依次批判了11家观点,最

后说明自己所提倡的“中道佛性”的含义,并将其列为关于佛性的第12种解释。可见,在佛性问题上,吉藏是赞同道朗的,并对其学说作了进一步阐释。此外,关于涅槃学的观点,吉藏在《涅槃经游意》中三次提到河西,这应该是“河西道朗”的略称,具体如下:

(1) 《涅槃经游意》卷一:

第一说经大意者:此经之意复何穷?如:河西五门、波薙七分、兴皇八章,迦叶三十解问,如来次第解释则三十解意。今直举其枢要,陈其纲领,可然。^{[6](P.230中)}

此处列举对《涅槃经》进行分段的几家说法,说明自己只是举出《涅槃经》的纲要,对这几家的方法没有进行价值判断。

(2) 《涅槃经游意》卷一:

无翻四师者:第一、大亮师明涅槃无翻。彼云:涅槃是如来神通之极号,常乐八味之都名。涅槃是异俗之名,名有楚夏,前后互出乃有三名。涅槃正是中天竺之音名含众义,此方无一以译之,存其胡本焉。此远述河西乃至大济,皆同此说也。……今作五难难云。^{[6](P.233上)}

吉藏指出大亮法师认为“涅槃”不用翻译是继承河西道朗到大济的传统,又列举其他三位认为“涅槃无翻”的观点,并对这些观点提出质疑。可见,在这个问题上,吉藏并不完全赞同道朗。

(3) 《涅槃经游意》卷一:

八味者,开善四德为八味,谓:一常、二恒、三安、四无垢、五不老、六不死、七快乐、八清凉。开善为恒,河西云常,常、恒者名异义一。不从缘生为常,始终真实为恒;开乐为安,内无恼为乐,外不危曰安也;不老、不死是我(我故不老,我故不死也);清凉、无垢并是净义也。^{[6](P.237中)}

四德即常、乐、我、净,开善寺智藏法师将四德开为“八味”,此处涉及河西道朗的部分,只是简单对比开善寺智藏法师与河西道朗对“常”“恒”表述的不同。

(4) 《二谛义》卷二:

又前约经释,后就律释。河西云:佛法不出经律二藏,阿毘昙只分别经律耳。故经律摄佛法尽也。^{[17](P.93下)}

这里的河西可能也是指道朗。

总之,吉藏在《法华经》类注疏(9处)、《维摩诘经》注疏(1处)、《中观论疏》(3处)、《大乘玄论》

(1处)《涅槃经游意》(3处)《二谛义》(1处)中都曾引用道朗观点,共计18处,而以《法华》类注疏最多,《中观论疏》《涅槃经游意》次之。道朗曾作过有关《法华经》《涅槃经》的注疏(这些注疏都已经遗失,现存《大般涅槃经序》),还做过《中论序》,对《法华经》《涅槃经》以及三论都有深入研究,在南北朝佛教思想界有很大影响。吉藏要对南北朝末年盛行的《涅槃》学、《法华》学做出回应,要重新确立三论的地位,自然不能不追溯和评价道朗的观点。

结语

综合对上面材料的分析,我们可以看出:(1)在《法华》学方面,吉藏对道朗的观点是有赞同,有批评的,其标准就是是否符合鸠摩罗什所传“关中旧学”(主要是僧叡的观点),对其他《法华》学的大家,如法云、《注法华经》注者、印法师的观点也是如此。道生作为南朝涅槃学的开创者,也是《法华》学中重要的一家,他虽曾就学于鸠摩罗什门下,但后期更多受涅槃学影响,在注释《法华经》时不一定完全符合关中旧学,吉藏对其观点也是既有赞同,又有批评。(2)在《涅槃》学方面,道朗曾协助昙无讖翻译《大般涅槃经》,对此经义理极为熟悉,所以吉藏将他放在自己所批判的11家之外,认为道朗“中道佛性”说最符合经义,但对其关于涅槃的一些具体观点,也不完全赞同。(3)在三论学方面,吉藏完全以关中旧学为标准,对道朗的说法只是简单引用某种注释,基本不涉及价值判断。所以,认为吉藏思想传承中有道朗思想,显然高估了道朗对吉藏的影响。实际上,吉藏一系从摄山僧朗开始就以弘扬关中三论为宗旨,以鸠摩罗什及其弟子学说为佛法正宗。吉藏作为三论学集大成者,不得不对当时流行的学说,如《涅槃》《法华》《成实》等作出回应,对这些学说的渊源流派进行探究、评判,但其思想传承是明确的。将道朗涅槃学作为吉藏思想传承之一,就会抹杀吉藏

学说的特质。

注释:

①详见日本学者结城令闻的研究综述,结城令闻《三论源流考》,《印度学佛教学研究》2,第138-139页。

②平井俊荣《中国般若思想史研究—吉藏と三论学派一》,东京:春秋社,1976年,第60-72页。横超慧日亦提到过类似观点。详见《国译一切经疏部三》,东京:大东出版社藏版,1966年版,第4页。

③参见《续高僧传》卷23《释道安传》:“释道安,俗姓姚,凭朔胡城人也。……进具已后,崇尚《涅槃》,以为遗决之教。博通《智论》,用资弘道之基。故周世涓滨盛扬二部,更互谈海,无替四时。”(《大正藏》第50册,第628a页)

④法云《法华经义记》卷一:“今一家所习,言经无大小例为三段。三段者:第一谕为序也,第二称为正说,第三呼曰流通。”(《大正藏》第33册,第574c页)

参考文献:

- [1] 汤用彤. 汉魏两晋南北朝佛教史[M]. 北京:北京大学出版社,2007.
- [2] 纪华传. 三论宗道朗及关河旧说考辨[A]//汉传佛教祖庭文化国际学术研讨会文集[M]. 北京:宗教文化出版社,2016.
- [3] (隋)吉藏. 法华玄论[A]//大正藏(第34册)[Z].
- [4] (隋)吉藏. 法华游意[A]//大正藏(第34册)[Z].
- [5] (隋)吉藏. 法华论疏[A]//大正藏(第40册)[Z].
- [6] (隋)吉藏. 涅槃经游意[A]//大正藏(第38册)[Z].
- [7] (隋)吉藏. 百论疏[A]//大正藏(第42册)[Z].
- [8] (隋)吉藏. 大乘玄论[A]//大正藏(第45册)[Z].
- [9] (梁)萧衍. 注解大品序·出三藏记集(卷八)[A]//大正藏(第45册)[Z].
- [10] (唐)释道宣. 续高僧传[A]//大正藏(第50册)[Z].
- [11] (唐)释道宣. 广弘明集·与汝南周颙书[A]//大正藏(第52册)[Z].
- [12] (隋)吉藏. 法华玄论[A]//大正藏(第34册)[Z].
- [13] (隋)吉藏. 法华义疏[A]//大正藏(第34册)[Z].
- [14] (隋)吉藏. 维摩经义疏[A]//大正藏(第38册)[Z].
- [15] (隋)吉藏. 中观论疏[A]//大正藏(第42册)[Z].
- [16] (隋)吉藏. 二谛义[A]//大正藏(第45册)[Z].

收稿日期 2019-12-08 责任编辑 尹邦志