

思想與空間的系譜

——僧肇的中觀學與草堂寺之「再脈絡化」歷程*

周延霖

華梵大學東方人文思想研究所博士生

摘要

生於東晉孝武帝年間的京兆僧人僧肇，醉心於老莊的道家思想，其後師事於譯經家鳩摩羅什，並於長安逍遙園與草堂寺，加入鳩摩羅什的譯經工作。「解空第一」的僧肇在其短暫的三十一年生命中，透過將道家思想術語的歧義化策略並融入二諦的思想，表述出中觀學的空義，也使中國佛學走出「六家七宗」格義佛教的詮釋困境，開展了漢傳三論宗的中觀學詮釋。

本研究則聚焦於兩個面向：第一點，從義理層次來看，僧肇的道家思想背景所重視的「有、無」，「虛、實」等概念，如何與中觀空義進行連結？而這種連結到底有何歷史脈絡與哲學意義？第二點，筆者透過移地研究，親訪鳩摩羅什、僧肇的譯經場所——草堂寺。即便是在歷史距離下，當時的譯經、思辨空間已不復得。但本研究仍透過文獻、地理分析與觀察方法，來釐清容易被混淆的草堂寺、逍遙園的地理與歷史脈絡。並以政治、歷史的角度來討論如此的譯經空間的多重意涵。此外，在現場觀察中可發現，草堂寺中有著不同歷史脈絡的地景，與深具中國系譜文化的碑

* 收稿日期：2017.08.03，通過審查日期：2019.05.04。

文，似乎提供此空間與修行社群新的意義。將北朝時期深具他者意涵的譯經空間，轉為具有在地意義的中國華嚴宗與禪宗的重要基地。而從宗派圖也可發現三論宗的思想家僧肇，在後世卻被定位為「大智圓正聖僧僧肇禪師」。這也意味著來自印度的佛教與具有他者性的草堂寺，在「去他者化」以及「再脈絡化」的過程中，新的宗派、法脈或中國佛教的主體性被建構。

本文試圖以系譜學與「再脈絡化」的視角，來探討在學門或方法上不同的兩個議題。無論從義理、空間與宗派建構來說，其都體現了佛教的中國化的歷程。

關鍵詞：鳩摩羅什、僧肇、三論宗、草堂寺、逍遙園

【目次】

- | |
|----------------------------|
| 一、前言 |
| 二、僧肇的中觀空義與玄學의 交涉 |
| (一) 魏晉玄學의 脈絡 |
| (二) 「六家七宗」의 般若學詮釋 |
| (三) 玄學與佛學의 交涉 |
| (四) 僧肇中觀空義의 闡釋 |
| 三、「草堂寺」의 法脈與宗派建構 |
| (一) 政治脈絡下의 譯經空間與「關河舊說」의 形成 |
| (二) 逍遙園與草堂寺의 考證與田野訪查 |
| (三) 地景詮釋下의 「屬己」空間 |
| 四、結論 |

一、前言

許理和 (Erik Zürcher) 在《佛教征服中國》中提到「早期的中國佛教 (四、五世紀) 是一個自生系統 (sui-generis)，是一種獨立發展的結果；並且，僅僅與這所種發展所賴以產生的文化環境關係，以及在盛行於這一時期的中國世界觀的背景下，他才能夠被研究和理解」。¹ 這意味著在理解早期中國佛教的諸多文本與義理前，反省中古中國社會如何與佛教互動是必要的。即便是在印度，佛教本身並非是以純粹哲學的方式來存在，而是以解脫為中心為最高價值之宗教實踐。早期中國佛教文本的闡釋或傳播，也必須透過修行團體——僧團 (*sangha*)，及官方態度與知識份子間的整合，才能逐步形成。²

本研究的兩大主軸為「僧肇的思想系譜」³ 和「草堂寺空間系譜」。前者主要探討東晉時期被譽為「解空第一」⁴——僧肇 (384-414) 之思想發展歷程，此部分係採用佛教哲學與思想史的進路，透過義理或概念分析來探討僧肇的中觀空義，如何與魏晉玄學之「有、無」、「凡、聖」等概念，進行思想脈絡性的轉換？⁵ 以及具有何種政治、宗教、思想之意義。

¹ 許理和，《佛教征服中國》，頁 1。

² 依據許理和的觀點，早期中國佛教僧團就試圖接近統治階級，使得僧團取得資源和受保護。而這種向上的滲透，刺激了知識階層的士大夫與「有教養的僧人」、上層信徒間的拒斥和妥協。（《佛教征服中國》，頁 3）

³ 在此「系譜」一語，是指玄學和般若學的多元交涉，以及僧肇對玄學概念的借用，以更精準的談論般若學。

⁴ 《肇論》：「童壽歎言：『解空第一，肇公其人。』」（CBETA, T45, no. 1858, p. 150c5）

⁵ 「脈絡性的轉換」意味著思想與概念在不同社會、思想背景下被重新詮釋。例如，先秦道家的核心形上學概念「有、無」，在魏晉玄學的重新詮釋的過程中，有著更多政治、文化意識形態的意義。新興政治勢力與門閥間對於舊有的統治學說——儒學，與其各自階級鞏固的不同關係，分別被轉化為貴無派和崇有派的解釋。（府建明，《「性空」至「妙有」——魏晉般若學的流變與轉向》，頁 25）

後者「草堂寺空間系譜」，係以歷史文獻、現場觀察方法，來研討草堂寺的歷史、地理位置，並釐清草堂寺與逍遙園間易被混淆之處。此外，亦從政治、歷史及社會學的角度探索譯經空間的多重意涵。在田野調查中，可發現草堂寺於不同歷史脈絡的地景與具有中國系譜文化的碑文，⁶ 而此似乎交互詮釋了北朝時期極具「他者」⁷ 意涵的譯經空間，在「去他者化」⁸ 與再脈絡化的歷史過程中，逐漸轉換為深具中國「在地」意義的華嚴宗與禪宗的重要基地。⁹

至於草堂寺的「空間」與「法脈」議題，則試圖剖析歷代的權力機構或是僧人，如何建立僧人的系譜——「法脈」，並與此神聖空間進行鑲嵌。¹⁰ 一方面神聖空間的「他者性」被淡化，而另一方面則建構「在地」的「法脈」、宗派和教義主體性。事實上，這是空間、法脈、教義互相辯證與不斷的意義賦予之過程。

或許將「僧肇思想系譜」和「草堂寺空間系譜」兩個主題放在同一篇文章看似突兀，但本文嘗試以「系譜」來融攝二者，除關注僧肇的中觀思想與魏晉思想之交融發展，同時亦探討三論宗祖庭——草堂寺如何進行空間、教義與法脈「漢地化」的過程。

6 但在此的「系譜化」是指草堂寺在，曾經被視為是一個宗派或法脈的發源地過程。也就是此一空間，不僅僅是空間意義的「祖庭」，更有著思想的傳承性，而歷代僧人則被想像為以師承關係來形構出法脈。將空間、宗派教義、歷代僧人進行一個緊密性、時間性的佛教家譜想像，頗類似於中國的宗族傳統。

7 在此的「他者」（the Other），意味著相對於漢地本土而言之印度文本與僧人。

8 此處的「去他者化」，即是面對異於漢人與儒家傳統的異域僧人和梵文經論，漢地以譯經方式將異域的文本從語言上，甚至思想上漢地化，甚至將鳩摩羅什定位為漢傳宗派的祖師。

9 晚唐草堂寺的華嚴祖師峰宗密，不僅試圖會通三教，也將華嚴的法界圓融思想和《圓覺經》融合，提出「禪教合一」的觀點。

10 「神聖空間」意味著與印度或正統佛教接軌的空間，而這對於眾多宗派的漢地佛教，如此的把握這種十分重要，因為可彰顯自身的主體性和正統性。

二、僧肇的中觀空義與玄學의 交涉

(一) 魏晉玄學的脈絡

西漢末期佛教傳入中國，歷經眾多僧人傳法與經典之翻譯，大致可分為四個時期：第一階段為東漢末至西晉時期，包含安世高（約二世紀）、支婁迦讖（約二世紀）、竺法護（237-316）等譯經家。¹¹ 第二階段為東晉、南北朝時期，有竺佛念（生卒年不詳）、佛陀跋陀羅（359-429）、求那跋陀羅（394-468）、鳩摩羅什（334-413 或 350-409）與真諦（499-569）等譯經家。¹² 第三階段則為唐代玄奘（602-664）的譯經事業。¹³ 以及第四階段的宋代譯經時期。¹⁴

事實上，無論第一或第二階段，來自印度的佛教在哲學理論、倫理學與政治實踐，都面臨中國本土儒家、道家思想的挑戰。從早期的牟子（170-?）《理惑論》，透過中國傳統典籍，來合理化佛教在孝道、禮儀或是輪迴的觀念。而從王權和僧人的衝突來說，西元四〇二年桓玄（369-404）和廬山慧遠（334-416）關於《沙門不敬王者論》的爭辯，則呈現出印度佛教中僧人的權威和中土統治者世俗權威間的衝突。¹⁵ 佛教的僧

¹¹ 沖本克己、菅也博史編，《佛教的東傳與中國化——中國I 南北朝》，頁 26-30。

¹² 本時期處於中國政治史上不安定年代，但對於信仰與知性的佛教而言成果頗豐，此時期也奠定了中國佛教固有型態的基礎。（沖本克己、菅也博史編，《佛教的東傳與中國化——中國I 南北朝》，頁 33-40）

¹³ 沖本克己、菅也博史編，《佛教的東傳與中國化——中國I 南北朝》，頁 57、67。

¹⁴ 馮國棟，〈宋代譯經制度新考——以宋代三部經錄為中心〉，頁 77-123。

¹⁵ 在印度佛教中，僧伽主要是和其他修行團體競爭，但是在中國的僧人階層卻和士大夫階層、帝國的官僚階層甚至政府本身發生衝突。當時反僧權的論點有：1. 僧人的活動，妨礙國家政治經濟的穩定；2. 從俗世的功利主義來看，寺院生活是沒有生產力的；3. 佛教是「胡教」，只適合未開化的外國人需要；4. 從道德來看，寺院生活有損社會行為的聖訓。而佛教大致上也以下列幾點來回應：1. 僧人即便不順服政府，也不意味著對國家或君主不忠誠；2. 寺院生活的益處並不在俗世中；3. 中國經常引入一些好的事物，

伽團體是擁有高度紀律化、封閉且獨立的生活方式，並以解脫為最高價值的團體。這也和儒家的統治、倫理秩序與功利主義產生了衝突。

雖然，佛教與中國本土的儒家、道家思想，有著理論、國家治理與社會實踐層次的差異。但中土的思想家或僧人，也嘗試透過既有的文化脈絡來詮釋、正當化外來的佛教。除了《理惑論》以儒家、老子的理論，來調和印度佛教思想的生死、輪迴、戒律與修行等議題外；¹⁶ 針對印度佛教關於存有學的討論，¹⁷ 特別是般若學與中觀思想的「空」義理，則以魏晉玄學脈絡來加以解釋。

事實上，處於魏晉時期的思想家，面對漢末以來政治、社會秩序的崩解，以三玄——《易經》、《老子》、《莊子》的文本，將先秦原始道家的「有、無」、「虛、實」、「聖、凡」與「動、靜」等概念，加以重新詮釋，取代具有神學意義的漢代宇宙論，試圖發展出各自的「有無之學」或「本末之學」，以重構社會秩序與倫理。

並帶來好的結果，佛教亦將是如此；4. 僧人所力倡的德性與儒家名教的基本原則是類似的，佛教是儒家和道家思想最完美的結合。（許理和，《佛教征服中國》，頁 327-328）

¹⁶ 《理惑論》以佛陀為「道德元祖」，以合乎中國聖人觀之具有神通的聖者和道德的創始者；以老子的「無為」來比附佛教的「涅槃」（*nirvāṇa*）。面對輪迴的議題，牟子則以《老子》中對身體必朽壞的論述和《尚書》中的「善惡」與「福禍」的因果關係，提出「神固不滅，而身自朽爛」的「神不滅論」。而對於出家是否違背儒家的「孝」的倫理，《理惑論》以中國歷史上的典範人物，也有「斷髮」、「無子嗣」等現象，來反駁出家必然違背「孝」的倫理的質疑。（黃俊威，〈《弘明集》中的儒佛會通問題——以「神滅論」與「神不滅論」作為討論中心〉，頁 223-241）

¹⁷ 在此的「存有學」未必要以形上學的本體來看待。如 Plato 的 *eidos*，Aristotle 的 *ousia* 或是婆羅門教的梵（*brahman*）、我（*ātman*）等，都有超驗（*transcendent*）的本體意味。然而，般若學或龍樹的中觀（*mādhyamaka*）思想對於諸法的分析，則是主張世界萬物處於無自性、無定性的緣起狀態。這種存有學主張，否定了實在論（*realism*）與虛無主義（*nihilism*）。

魏晉玄學的「有無之學」、「本末之學」或名教與自然之爭。大致可分為：何晏、王弼等的「貴無派」，主張宇宙的本體是「無」；¹⁸ 裴頠的「崇有論」則反對世間萬物不能以「無」為本，在他看來根本無所謂超越意義的「無」。裴頠主張萬物不能以「無」為體，只能以「有」為體，但這個「有」並非超越意義的「有」，而是現象界實然的「有」，也就是萬物的生化與感應自有其「理迹」，而不需另一個超越性的「無」來構成。事實上，另一位玄學家郭象，也有類似裴頠的「崇有論」觀點。郭象主張現象界一切存在物都是獨自產生的「獨化」觀點，亦即是一切存在物都是由自身本性所規定、產生，不需要另立一個「無」之本體作為發生學的基礎，即是「萬有的性分」。而郭象也以「獨化」或「玄冥」開展出境界論或工夫論。¹⁹ 此外，「貴無派」和「崇有派」的爭論，表面上是形上學或宇宙論的差異，也就是萬物存在基礎到底是自身，還是不可規定性的「無」；但是，其仍有政治權力與禮教定位的意義。²⁰

18 「貴無派」的「無」並非虛無主義，而是不可用任何現象界的屬性，來規定、描述宇宙最初、最高之第一因。而現象界萬物則是被第一因「本」所所做的「末」，並主張的「崇本息末」的形上學和政治哲學。

19 戴璉璋認為，「獨化」必須與「玄冥」共同來理解，才不會對郭象的「獨化論」有所誤解。郭象在〈大宗師·注〉提到「天地萬物，凡所有者不可一日而相無也。一物不具，則生者無由得生；一理不至，則天年無緣得終。」主張萬物仍需要某一「物」或「理」，才得以生成。戴璉璋認為郭象的「自動」、「純素」與「自足」，其目的是要消解掉「本無派」以「以無為本」為主要的思想。而「獨化」、「自生」、「無待」的目的，在於否定主體心靈向外企求或執取的流弊。人順著「自生」的本性，就能與萬物生化、相濟，而達到與萬物渾然一體「無心的玄冥之境」。因此，郭象的「獨化論」，表面上是宇宙論，但其實是一套功夫論或境界論。（《玄智、玄理與文化發展》，頁 251-291）

20 晉朝司馬氏透過儒家禮教作為工具，對於異己進行壓迫。而「貴無派」的士大夫透過玄想清談「越名教而任自然」的生活方式，來消極抵制「虛偽」且具壓迫性的禮教。不過，「崇有派」的士大夫反對貴無思想的道德真空，也

從概念歧義性（ambiguity）來看，²¹「貴無派」與「崇有派」對「無」與「有」的詮釋是有差異性的。²²王弼、何晏等「貴無派」思想家，所詮釋《老子》的「無」、「有」概念，將「無」視為一種形而上學的存有和宇宙起源的本體，以及「無欲」的工夫論或境界論。然而，「崇有派」玄學家裴頠則對《老子》提出「理迹」之觀點：萬物之所以為「有」，是現象界的「生者自生」而然，並非超越的「無」之本體而成。裴頠意義下的「無」是一種絕對的虛空、虛無，因此當然無法產生出「有」。這意味著「貴無派」與「崇有派」意義下的「有」、「無」是不同的。

（二）「六家七宗」的般若學詮釋

從西域、印度東傳而來的佛教文本，有著與中國哲學不同的思想脈絡，但是對於魏晉時期的思想家，要理解這些外來的佛教思想，如《弘明集》、《般若經》等，不可避免的就必須要以儒學或玄學為「前理解」（pre-understanding）來進行，²³因此產生了「格義佛教」²⁴的「六家七宗」般若學詮釋。²⁵

試圖修正僵化的禮教化儒學。可以發現無論是「貴無派」和「崇有派」雖建構各自的形上學，其目的乃在於對禮教的「本末」定位進行爭辯。

²¹ 「歧義」是指概念的含混、多義化。例如：僧肇也以「有」、「無」的歧義化語言策略，來詮釋中觀空義。「有」分為實在的「有」和因緣而「有」兩種意義，「無」也具有絕對虛無和因緣而「無」的兩種意義。僧肇試圖以本土玄學概念，透過歧義化的概念使用和邏輯操作，以準確的詮釋中觀學的義理。

²² 王弼對「無」有宇宙論和境界論兩種層次。而「崇有派」的裴頠和郭象對於「自生」、「有」、「無」，也有宇宙論、工夫論與境界論的不同層次。更顯示出玄學概念的歧義性和層次的複雜。

²³ 漢斯-格奧爾格·伽達默爾（Hans-Georg Gadamer），《真理與方法》（下）：「一切自我認識都是從歷史地在先給定的東西開始的，……從而它也就規定和限定了在流傳物的歷史他在（*andersheit*）中去理解流傳物的一切可能性。」（頁 390）

其中，僧肇對「本無宗」的批判，「本無者，情尚於無，多觸言以賓無。」²⁶ 僧肇以「非有非無」立場，來批評「本無宗」以「無」來解空，忽略了現象界的「假有」。²⁷ 「即色宗」在〈不真空論〉被敘述為「即色者，明色不自色，故雖色而非色也。夫言色者，但當色即色，豈待色色而後為色哉？此直語色不自色，未領色之非色也。」²⁸ 僧肇則提出

24 「格義佛教」在中國佛教史有兩重意義，第一重為漢、魏時代，僧眾以道家 and 儒家經典，來解釋佛學典籍的現象。而第二重意義則為，晚近學者以傳統的中國哲學的概念體系來解釋佛學。（唐秀連，《僧肇的佛學理解與格義佛教》，頁 19）在此指第一重意義。

25 「六家七宗」則為劉宋時代的曇濟在〈六家七宗論〉所提出「格義佛教」的主要學說，包含道安的本無宗，筑法深的本無異宗，支盾的即色宗，支愍度的心無宗，于法開的識含宗，釋道一的幻化宗，道邃的緣會宗。不過，「六家七宗」並未留下完整的文本，只能由僧肇、吉藏等思想家的文本來稍加理解。而僧肇所談及的「格義佛教」也只有本無宗、即色宗、心無宗而已。

26 《肇論》卷 1，CBETA, T45, no. 1858, p. 152a19-20。

27 在此亦可看出「本無宗」其實是偏向裴頠思想下的「無」——虛無、虛空，而非以「貴無派」下的形上學的「無」之本體來理解「空」。

28 《肇論》卷 1，「心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。此得在於神靜，失在於物虛。」（CBETA, T45, no. 1858, p. 152a17-19）此段論述有不同的解釋方式。文才等認為「即色宗」主張「即色者，明色不自色，故雖色而非色也。」而僧肇的批評為「夫言色者，但當色即色，豈待色色而後為色哉？此直語色不自色，未領色之非色也。」但是，元康等則認為「即色者，明色不自色，故雖色而非色也。夫言色者，但當色即色，豈待色色而後為色哉？」是「即色宗」的觀點，僧肇的評論則是「此直語色不自色，未領色之非色也。」（陳森田，《肇論的哲學解讀》，頁 42-43）本文採取第二種解讀方式。其實，「即色宗」反對的「色色而後為色」，也可以認識論的方式來解釋，即是認識上、名相上的色亦須加以破除，這意味對認識過程中的一切感官知覺之全然否定。但僧肇認為這種否定太過，這並非般若思想或中觀學的主張，中觀空義只否定自性或獨立自存的實有，並不否定現象界或認識層次的「假有」。

「明色不自色，故雖色而非色也。夫言色者，但當色即色，豈待色色而後為色哉？」。「即色宗」贊同部派佛教的極微（*paramāṇu*）實在論。²⁹「色不自色」、「雖色而非色也」主張經驗世界的事物並非獨立自存的，而是由許多獨立存在的「色」或極微所積聚構成。「即色宗」其後論證「夫言色者，但當色即色，豈待色色而後為色哉？」如果經驗界事物是獨立自存的「自色」，那為何會需要其他事物來會合（「色色」）而成。然而，僧肇的批判是「此直語色不自色，未領色之非色也」，否定一切物質或「色」的獨立實在性。因而，也不存在極微的「色」。換言之，僧肇反對這種以極微為基礎開展出的「積聚論」。在僧肇看來，這種物質性的最基礎、不可分割、永恆性的元素——極微，違背了中觀學無自性（*niḥsvabhāva*）、空（*śūnyatā*）的存有學立場。³⁰

至於僧肇所破斥「格義佛教」的第三家「心無宗」，僧肇以「心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。此得在於神靜，失在於物虛」³¹，對其「無心於萬物」——以心靈或精神狀態來詮釋般若學的見解進行批判。³²「心無宗」並非是主張萬物不存在的虛無主義，而是認為主體的心靈應處於「內停其心，令不想外色」的「內正其心」、「豁如太虛」的「不滯於色」、無偏執狀態。這意味著「心無宗」以「無心」或無偏執心靈，來詮

²⁹ 「實在性」或「實在論」此二相關概念，在哲學史上其實有多重義涵，通常意味存在著獨立於感官意識之外的存在物，包含本體的存在或是經驗的存在。前者是超驗或智思界（*intelligible world*）的本體，而後者則是經驗界、感官界（*sensible world*）的存在物。（賽德爾，《實在主義的形而上學》，頁 79-81）而在此的「積聚實在論」，意指構成物質世界的不可分割、永恆性的基礎元素——極微，以「積聚」的方式來構成物質世界。

³⁰ 府建明，《「性空」至「妙有」——魏晉般若學的流變與轉向》，頁 57-60。

³¹ 《肇論》卷 1，CBETA, T45, no. 1858, p. 152a15-16。

³² 在此的心靈或精神狀態，是指主體對事物的價值判斷、情感偏好或執取。

釋般若空義。用「無心」來解釋「色空」。³³ 所以，僧肇評論「心無宗」：「此得在於神靜，失在於物虛」³⁴。將般若學關於存有學議題的「空」或「物虛」，以精神、心靈狀態的「神靜」來解釋，而不知「萬有之本性空寂」。

事實上，僧肇的文本中，並未出現與「識含宗」、「幻化宗」和「緣會宗」的相關論述。但是，三論宗的吉藏、安澄的文本，則出現相關討論與批判。有唯識學意味的「識含宗」的論述：「第五，于法開立識含義。三界為長夜之宅，心識為大夢之主。今之所見群有，皆於夢中所見，其於大夢既覺，長夜獲曉，即倒惑識滅，三界都空。是時無所從生，而靡所不生。」³⁵ 三論宗的吉藏則以「若爾大覺之時便不見萬物，即失世諦」加以批判，因為以「心識為大夢之主」所推展出的「三界都空（無）」違背般若學與中觀世俗諦——諸法仍是以「假有」的方式來存在。而「幻化宗」所解的空，³⁶ 將世俗諦視為如幻如化的存在，與般若學的觀點十分接近。不過，由第一義諦「心神猶真不空」，知其主張「不空」的精神實體，作為修行、接受教法以及在輪迴中成聖的基礎。這顯然違背人、法二空的觀點。³⁷ 而「緣會宗」的主張「第七，于道邃明緣會故有，名為『世諦』。緣散故即無，稱『第一義諦』。」³⁸ 第一義諦為「緣散之無」，而世俗諦為因緣而成的諸法。在吉藏看來，中觀的二諦思想並非如此的二元論。因此，他以「經不壞假名而說實相，豈待推散方是真無？推

33 「心無宗」的「色空（無）」解釋重點在於「心」而非「物」。戴璉璋認為「心無宗」的見解和郭象的「無心」類似，以無成見、無我的心靈、精神狀態來詮解「色即是空」。（《玄智、玄理與文化發展》，頁 299-301）

34 《肇論》，CBETA, T45, no. 1858, p. 152a16。

35 《中觀論疏》卷 2〈因緣品〉，CBETA, T42, no. 1824, p. 29b3-7。

36 依據石元康的見解，《肇論疏》卷 1：「第五家以邪見所計心空為空，不空因緣所生之心為有。」（CBETA, T45, no. 1859, p. 163a26-28）

37 「幻化宗」對精神實體的主張，類似婆羅門教的神我（*ātman*）或是犢子部的補特伽羅（*pudgala*），作為輪迴、業報過程中恆存的精神實體。

38 《中觀論疏》卷 2〈因緣品〉，CBETA, T42, no. 1824, p. 29b13-14。

散方無蓋是俗中之事無耳。」³⁹ 指出「緣散」、「緣會」其實都是世俗諦，而其與假名而說的實相、勝義諦，並非斷裂的二元論。二諦其實是以實相和緣起兩個層面來看諸法。⁴⁰

從上述對於「六家七宗」的般若學詮釋和批判，可以看出魏晉玄學的「有無之辨」影響著般若學的詮釋者。不僅「有」、「無」概念被用來解空，而也將「有」、「無」在玄學中的各種思想脈絡作為詮釋的基礎。此外，「有」、「無」兩個在玄學中被視為相對、本末關係且價值分化的二元概念，也支配著詮釋者的二諦觀。因此，身處玄學思潮的僧肇，除了不得以「有」、「無」兩個概念來解空，也將此二概念以「無遮」方式來處理。⁴¹ 一方面對「有」、「無」兩個概念進行歧義化的使用；另一方面也試圖消解「有」、「無」兩個概念在魏晉玄學脈絡下的二元性、本末關係、價值分化與絕對性，也就是去脈絡化後的再脈絡化。僧肇以「非有非無」的敘述方式來開展中觀空義。

（三）玄學與佛學의 交涉

「六家七宗」透過玄學的概念、思想脈絡來解空。這除了以玄學的主要概念的詮釋，佛教較容易進入中國的知識階層，並擴張漢地的信仰之外，是否有其他因素？

羅因認為般若思想和玄學思潮中，有幾點「相容的可能性」：其一是「空」和玄學在工夫論的近似性，如《般若經》中菩薩在宗教實踐的「無住涅槃」之無住工夫，和玄學聖人在日理萬機的過程，「應物而不累於物」的工夫相近。其二是《般若經》的境界論和玄學的相容性，如《般若

³⁹ 《中觀論疏》卷2〈因緣品〉，CBETA, T42, no. 1824, p. 29b14-16。

⁴⁰ 從「緣會宗」的主張將「緣散」之「無」視為勝義諦，而「緣會」之「有」視為世俗諦，亦可看出具有「貴無賤有」的傾向。

⁴¹ 印度遮詮的否定傳統其實仍可分為兩種：相對否定（非遮，*paryusāsa-pratiṣedha*）和純粹否定（無遮，*prasajya-pratiṣedha*）。「非遮」是在排中律前提下的否定，否定 A 時，同時帶有肯定 $\sim A$ 的意味。而「無遮」則反對排中律，主張當否定 A 時，並不蘊含著對 $\sim A$ 的肯定。（桂紹隆著，《印度人的邏輯學》，頁 125-126）

經》透過空觀來破除主客的自性，也就是「能所雙泯」、我法皆空。這種境界論和郭象的「玄同彼我」、「與物冥合」的境界雖仍有差異。但在解構主體、客體間的絕對分別與消解主體的執取企圖亦有著相似性。其三是「空」和玄學的相容性，「空」在般若思想中，一方面作為諸法實相，但另一方面也可作為解脫者的涅槃境界。這種具有存有學和境界論意味的「空」，與王弼的「本無」思想類似，因為「本無」思想，不僅對本體論之「無」的存有學、宇宙論敘述，也說明了聖人「無心」的主觀境界。⁴²此外，《般若經》的二諦 (*satyadvaya*) 思想，也能和玄學「本末」思想進行類比。⁴³ 這些思想脈絡的「相容的可能性」因素，引導了眾多詮釋者以玄學之概念與思想，來理解、詮釋「空」的傾向。⁴⁴

事實上，如果我們仔細考察玄學與般若學中的「有」、「無」之意涵。「貴無派」的「無」是超驗界的宇宙本體，作為一切現象界、經驗界「有」的存在基礎，以及境界上「無欲」的意義。「有」、「無」不僅具存有學、宇宙論、境界論意義，也有價值高低的分別。然而，裴頠「崇有派」的「有」、「無」則是現象界的「有」與不存在的「無」。因此，於「崇有派」中，「有」並不如同「貴無派」的觀點視之為末，而是萬物自身作為自己存在的基礎，而「無」僅僅是代表空虛、不存在而已。「有」、「無」概念是歧義的，且各有其哲學脈絡。

從「六家七宗」與玄學義理的對比下，「本無宗」似乎借用裴頠「崇有派」的「無」概念——空無、不存在，來說明現象界的諸法的不存在。

⁴² 般若思想的「空」和王弼的「無」，可以用般若的「空性之智」來類比「無心於為」的境界論；但從存有學來看，「空」所強調的諸法無自性，和「本無」的本體思想恰是對立面。

⁴³ 二諦概念的使用，「第一義諦」和「世俗諦」就暗示著價值的區別，這與「貴無派」的「本末」思想有某種相似性。但是，這不意味佛教各學派都將二諦徹底割裂或二元化，事實上，二諦在佛教的討論脈絡下，大多數的學派仍認為：兩者在語用學、存有學或方法學都存在高度依存性關係，也就是「不二」或僧肇所說的「致一」的關係。

⁴⁴ 羅因，《「空」、「有」與「有」、「無」——玄學和般若學交會問題之研究》，頁 270-283。

而「心無宗」的「心無」，似乎偏向郭象的「無心」或王弼的「無欲」，以主體心靈之無偏執的狀態，來解釋「色空」。而「緣會宗」的二諦觀似乎呼應著「貴無派」的「有」、「無」的價值階序，以「無」為勝義諦，「有」為世俗諦。不過，「緣會宗」的「無」也並非「貴無派」意義下具有本體、宇宙論意義之「無」，而是現象界的「緣散之無」。「緣會宗」的「有」，也非由本體「無」所產生，而是現象界的「緣會之有」。

「六家七宗」也提出一些玄學未觸及的佛教議題。⁴⁵ 不過，這些思想家似乎無法以玄學的「有」、「無」，來把握般若空義。「空」意味著諸法處於緣起無自性、無定性的存在狀態。而「六家七宗」的般若學詮釋者，不是過度強調「無」，陷入虛無主義，就是繼承「貴無賤有」的「有」、「無」價值分別來詮釋二諦思想，或是將「無」只解釋為心靈的無執取狀態，忽略了中觀學所強調的本體之無。整體而言，「即色宗」、「幻化宗」、「緣會宗」三家雖然無法準確解空，但仍稍微提及般若學的因緣和合思想，「心無宗」則忽視了萬物無自性；而「本無宗」和「識含宗」都陷入以「無」來解空的困境，否定了現象界的存在，這恰是般若與中觀思想所批判的「惡取空」（*dur-grhītā śūnyatā*）。

（四）僧肇中觀空義的闡釋

哲學詮釋學（Hermeneutics）認為理解具有語言性和歷史性。僧肇在詮釋中觀學的文本時，雖無法脫離玄學思潮和歷史處境，但是他將玄學的核心語彙歧義化，並透過雙重表詮與遮詮的論證形式，更精準的論述中觀學的義理。這意味著僧肇雖然處於「效果歷史」⁴⁶ 的規定下，來進行理解與詮釋之活動，但他在哲學論述上仍發揮能動性（agency），以達到前

⁴⁵ 例如：「即色宗」的極微積聚論，「識含宗」的唯識學觀點，「幻化宗」的第一義諦——心神，精神實體的存在。這些議題也都是中國哲學中較少或不曾討論的議題。

⁴⁶ 「效果歷史」是 Gadamer 哲學詮釋學的術語，即是理解者和文本各自的歷史視域，交互融合而決定了文本的意義。這就是「視域融合」（fusion of horizons）。

理解和文本間的視域融合。僧肇在〈不真空論〉發揮這種既引用玄學的術語，但又將之歧義化並發揮雙遮論辯的敘述，⁴⁷ 其文曰：

若有不自有，待緣而後有者，故知有非真有。有非真有，雖有，不可謂之有矣。不無者，夫無則湛然不動，可謂之無。萬物若無，則不應起；起則非無。以明緣起，故不無也。⁴⁸

僧肇認為萬物的「不自有」就是「待緣」而後之存在，而「非真有」——萬物沒有恆常性、不變性，諸法「當體即空」的存在狀態，諸法存在都是依待因緣而成立的。此外，僧肇也提到諸法即便是「非真有」，但也非「湛然不動」的「無」或絕對的虛無，因為絕對虛無不可能產生萬物。僧肇在雙重否定了實在性的「真有」和「湛然不動」的絕對「無」之後，在此引入中觀的緣起思想，諸法處於互為緣起的關係網的「非有非無」的存在狀態。⁴⁹ 在此，可以看出僧肇重新定義「有」、「無」的意涵，與透過歧義化的語言策略，來描述中觀學的義理。也就是作為存在的概念——「有」，可被分為本體層次的「有」（絕對存在）以及現象層次的「有」（變化過程中的存在）。而不存在概念——「無」，亦被分為本體層次的「無」（絕對虛無）以及現象層次的「無」（變化過程中的不存在）。

保羅·史萬森（Paul L. Swanson）曾批評僧肇有時候把「有」視為世俗諦，但有時候又視其為勝義諦，同樣的情形也發生在「無」這個概念的

⁴⁷ 「雙遮論辯」或「兩難式」（dilemma）就是不以正面陳述，而是透過雙重否定兩個假設，來間接肯定特定的論點。僧肇對「絕對有」和「絕對無」進行雙遮否定，並肯定「因緣有」和「因緣無」之諸法無自性存在狀態。

⁴⁸ 《肇論》卷 1，CBETA, T45, no. 1858, p. 152c3-7。

⁴⁹ 從《肇論》的「然則非有非無者，信真諦之談也。故《道行》云：『心亦不有亦不無。』」（CBETA, T45, no. 1858, p. 152b26-29）可以看到僧肇以真諦來談「非有非無」或「亦不有亦不無」。從存有論來說「非有非無」是以雙重否定實在論、虛無論，來說明「空」的思想。此外，僧肇所引用的「心亦不有亦不無」似乎是從「心為諸法之本」的立場來討論認識論。也就是主體對諸法真實存在狀態的認識，不滯於有、無兩個極端。

使用上。這種將「有」、「無」模糊化的用法，對中國佛教對二諦的探討「貽害」了幾個世紀。此外，保羅·史萬森亦提及「真諦何耶？涅槃道是。俗諦何耶？有、無法是。」⁵⁰ 係僧肇在〈涅槃無名論〉中對於二諦的觀點。此處僧肇將「有、無」的術語放入俗諦，而真諦則是超越有、無二元體系的涅槃世界。⁵¹

僧肇對於勝義諦和世俗諦的概念用法看似錯亂矛盾，但僧肇身處玄學脈絡，「有」、「無」顯然是當時談論玄學的存有學重要概念，僧肇一方面要駁斥六家七宗的般若學詮釋，另一方面又只能以相近的概念對般若學進行詮釋。於是僧肇以對玄學概念的歧義化，並模仿印度中觀學論典的雙遮論證形式，闡述二諦思想——不可說的實相「空」，以及世俗現象界的緣起。因此，僧肇提出描述真諦的「非有非無」的中觀學詮釋。

事實上，這是以玄學術語以及二諦不同的視角，對中觀學的無定性存有學闡釋。以真諦來說，諸法處於「非有非無」的無自性的存在狀態。但從俗諦而言，物的存在狀態是「緣起之有」或「緣起之無」。僧肇也以「非真物」、「非無物」雙遣兩種邊見，強調諸法的「非有非無」或「緣起之有、無」之存在狀態。僧肇的「有」、「無」論述，包含真諦的「非有非無」，俗諦的「緣起之有、無」，以及邊見的「真有、真無」。因此，若欲理解僧肇的文本，必須從文脈中以「有」、「無」的歧義性，與二諦的視角來釐清，以免陷入保羅·史萬森所謂的「模糊化」困境，如《肇論》云：

真諦以明非有，俗諦以明非無，豈以諦二而二於物哉？萬物果有其所以不有，有其所以不無。有其所以不有，故雖有而非有；有其所以不無，故雖無而非無。雖無而非無，無者不絕虛；雖有而非有，有者非真有。若有不即真，無不夷跡，然則有、無稱異，其致一也。⁵²

⁵⁰ 《肇論》卷 1，CBETA, T45, no. 1858, p. 159a26-27。

⁵¹ 保羅·史萬森，《天台哲學的基礎——二諦論在中國佛教的成熟》，頁 33。

⁵² 《肇論》卷 1，CBETA, T45, no. 1858, p. 152b17-22。

僧肇透過引用《摩訶衍論》和《中論》關於「第一真諦」和「有、無」、「有相、無相」的義理，以及雙重否定的論證來開展其「真俗不二」的思想。⁵³「真俗不二」就是真俗二諦的一體或不離的。⁵⁴ 討論無自性的真諦和緣起存在的世諦，兩個視角不僅不衝突，更是看待諸法的兩個層次，具有互相補充的意義。也就是兼具真俗二諦的視角，才是一個完整的存有學觀點。⁵⁵ 事物的俗諦緣起存在狀態——「非無」（非無物），是從現象層面來觀察。而真諦的空或「非有」（非有自性）則是從事物的本質來反省。⁵⁶

僧肇認為，真諦層次的「非有」或「非真有」，與俗諦層次的「非無」或「不絕虛」，才構成了諸法的「有而非有」（緣起的存在）和「無而非無」（緣起的無）之存在狀態。在此，僧肇對於「有、無」此二概念的使用仍是歧義性的，他分化「有」為緣起的「有」和自性的「有」；「無」亦分為緣起的「無」和絕對的「無」。他的弔詭論述「雖無而非無，無者不絕虛；雖有而非有，有者非真有。」正因為諸法處於緣起無自性的存在狀態，所以現象界並非絕對虛無，但也非有自性的實在。最後，僧肇強調緣起現象和諸法性空的真俗二諦，這兩種視角是「致一」關係的。

53 《肇論》：「《摩訶衍論》云：『諸法亦非有相，亦非無相。』《中論》云：『諸法不有不無者，第一真諦也。』」（CBETA, T45, no. 1858, p. 152a28-b1）

54 僧肇後的吉藏、天台宗更發揮這種二諦不離的思想，也就是「二諦相即」。（康特，〈漢譯佛典二諦思想〉，《華文哲學百科》，http://mephilosophy.ccu.edu.tw/entry.php?entry_name=漢譯佛典二諦思想，2019.07.05）而從杜順、澄觀的《華嚴法界玄鏡》，也可發現華嚴宗以理事無礙，來發展並圓融化「二諦相即」的思想。

55 世俗諦來看，諸法是「非無」存在狀態，而真諦來看，諸法是無自性的「非有」存在狀態。因此，俗諦的「非無」和真諦的「非有」，是諸法的不同的層面，非但不相違而且有一致性。

56 吳汝鈞、陳森田，《中國佛學要義——以人物傳記為線索》，頁 59-60。

從上述僧肇解空的論述，可以發現僧肇借用玄學的「有」、「無」概念，將其去脈絡化，解除玄學脈絡的宇宙論、本體論、虛無論等意義。其次，將「有」、「無」歧義化為兩種意義——邪見的虛無論、實在論以及緣起的「有、無」。在論證形式上雙重表詮又遮詮的表述方式，企圖掃除理解「有」、「無」時，可能會陷入的實在論、虛無論兩種極端見解，並顯示出中觀學的諸法緣起無自性義理。

這種雙重表詮與遮詮的語言操作，一方面意味著僧肇對使用玄學概念來表達中觀空義的疑慮。另一方面也代表著僧肇的語言哲學——面對語言的風險和有限性，只有透過這種語言操作，才能接近中觀學的空思想。此外，僧肇似乎擔心這種雙遣風格，可能導致將真俗二諦絕對分化，因此他也強調現象界的緣起生滅和諸法實相的性空，其實是看待諸法的兩個面向，兩者不僅不衝突，而且是互補的，也就是「真俗不二」。總之，僧肇承襲著印度中觀的二諦和遮詮論證傳統，並透過漢地的玄學用語，將其去脈絡化與再脈絡化，發展出具有漢地特色的中觀學。事實上這即是中國佛學的主體性的建構。

三、「草堂寺」的法脈與宗派建構

本研究的目的，除了分析僧肇義理層次的中觀思想系譜外。也試圖釐清鳩摩羅什主要的譯經空間——逍遙園和草堂寺其間的關係，以及譯經空間的去他者化，與中國佛教宗派與法脈的建構。⁵⁷ 以下將以歷史文獻、地理分析與參觀訪查之方法進行探討以上問題。

（一）政治脈絡下的譯經空間與「關河舊說」的形成

從西元前一世紀西漢末期以來，傳入中國的佛教，經過大量僧人的傳法與經典翻譯，累積相當多的譯本。其中的鳩摩羅什甚至透過國家的力

⁵⁷ 事實上，透過自我與他者的二元論來看待草堂寺的歷史變遷，確實過於粗糙。例如吉藏、法藏、達摩等僧人都具有語言、思維、論證方式之多重性，無法以自我與他者架構來二分。在此以主體與他者的結構來思考，其實是要凸顯出整個歷史過程，寺院或僧人的形象變遷，而融入漢地文化的過程。

量，進行大規模的譯經。當鳩摩羅什於西元四〇一年進入長安時，佛典已漢譯約二百五十年，期間不斷出現的對漢譯本的質疑或爭論。而在統治者姚興的支持下，鳩摩羅什與龐大譯經團體，以都城長安近郊的逍遙園作為譯經空間。⁵⁸ 除了對既有爭議的佛典進行重譯的工作，也引入了許多新佛典，並培育漢地的佛教人才。使得中土的般若學研究，逐步走出魏晉玄學以來的「格義佛教」，並用更精準的漢語來論述中觀思想。

關於鳩摩羅什的生平，目前主要文獻有三種。齊梁·僧祐（445-518）的《出三藏集記》、梁·慧皎（497-554）的《高僧傳》與房玄齡（579-648）修撰之《晉書》。⁵⁹ 此外，唐·道宣（596-667）編輯的《廣弘明集》中所收錄的僧肇撰寫之《鳩摩羅什法師誄》亦可放入參考。⁶⁰ 但是，諸多文獻對於鳩摩羅什生卒年略有出入。⁶¹

⁵⁸ 關於羅什和逍遙園的關係，《高僧傳》提出一些敘述，似乎要連結羅什的神聖性與逍遙園作為譯經空間的關係。《高僧傳》卷 2：「興弘始三年三月，有樹連理生于廣庭，逍遙園葱變為茝，以為美瑞，謂智人應入。至五月興遣隴西公碩德西伐呂隆，隆軍大破，至九月隆上表歸降，方得迎什入關。……什既至止。仍請入西明閣及逍遙園譯出眾經。」（CBETA, T50, no. 2059, p. 332a20-b1）

⁵⁹ 《晉書》關於鳩摩羅什的記載分散在三個部分：《列傳》第六十五，頁 75-83；《載記》第十七，頁 50 和《載記》第二十二，頁 9、34、38。

⁶⁰ 金易明，〈鳩摩羅什及關河之學對中國兩晉後佛教影響窺豹〉，頁 173-199。

⁶¹ 關於鳩摩羅什的卒年，《出三藏集記》認為是於義熙年間（405-418）去世，《高僧傳》認為可能於弘始十一年（409）去世，《鳩摩羅什法師誄》則認為是弘始十五年（413）且享年七十歲。日本學者塚本善隆則考證出《高僧傳》的弘始十一年可能是鳩摩羅什的卒年，其生卒年代為三五〇年至四〇九年，享年六十歲。（呂澂，《中國佛學思想概論》（上），頁 110-111）

有印度血統的鳩摩羅什，其生平依地理時期約可分為三段：龜茲時期、⁶² 涼州（甘肅武威）時期與長安時期。於龜茲時期（350-385），已出家的鳩摩羅什，從婆羅門教經典、佛教小乘論典的學習，轉而改學大乘論典。而在涼州時期（385-401），前秦君主苻堅（338-385），透過國家武力，企圖消滅龜茲劫持鳩摩羅什至中國。不過，鳩摩羅什尚未回中國前，君主苻堅已被殺。因而鳩摩羅什留於涼州，也與遠從長安而來的僧肇開始師徒關係。⁶³ 及至後秦君主姚興（366-416）在弘始三年（401），鳩摩羅什才被請至長安，開始在中土進行佛學研究與翻譯的工作直至去世。

魏晉南北朝的佛教之所以能夠快速發展，大量譯經作品進入中原。這與中原的政治、思想文化危機密不可分，⁶⁴ 統治者與百姓都期待能透過佛教取得利益。五胡十六國存在著複雜的民族衝突關係，與國家、政治的失序，似乎只有來自西域的佛教得以通行於各民族。而這也使得許多北方胡族統治者，大力推展佛教，藉此來正當化胡族統治者的統治權威，平衡強勢的漢文化並保持胡、漢共處的複合多元社會。⁶⁵ 例如：後趙的石虎、石勒與擅長神通的佛圖澄（232-348），前秦的苻堅和般若學僧道安（312-385），北涼的沮渠蒙遜（368-433）和譯經家曇無讖（385-433）等，都維持相當密切的關係。而前秦的苻堅或後秦的姚興，也透過爭取鳩摩羅什入朝以鞏固統治者的正當性，並擴展西域的國力。

後秦統治者姚興透過國家的力量，為鳩摩羅什所組建僧團，原先包含法欽、僧遷、僧叡、道恒、道標、道流、僧肇等著名學僧約八百人。依據

⁶² 龜茲時期，鳩摩羅什也曾向外地求法，向小乘僧人盤頭達多學習小乘經典。其後受莎車國王子須利耶蘇摩影響，改習大乘佛教，特別是龍樹、提婆之中觀思想。（崔峰，《文化的輸入與演變——鳩摩羅什長安弘法研究》，頁71）

⁶³ 關於此李潤生則有不同的看法，他對比《高僧傳·僧肇傳》、《高僧傳·鳩摩羅什傳》以及吉藏《百論疏》的年代。質疑僧肇其實並未到姑臧，師徒關係始於鳩摩羅什至長安後。（《僧肇》，頁5-11）

⁶⁴ 杜繼文，《中國佛教的多民族性與諸宗派的個性》，頁7。

⁶⁵ 崔峰，《文化的輸入與演變——鳩摩羅什長安弘法研究》，頁106-107。

《晉書·載記》所述，慕名而來的僧團甚至擴張到五千人，⁶⁶ 西元四〇一至四〇六年於逍遙園內的西明閣，及四〇六年之後於長安大寺進行官方的譯經事業。其作品包含重譯了既有的大乘經典《般若經》、《維摩經》、《法華經》等，⁶⁷ 並翻譯了以龍樹為主的印度中觀學的重要論典《中論》、《十二門論》、《百論》、《大智度論》等。而般若論典外的《十誦律》、《坐禪三昧經》、《成實論》、《十住毘婆娑論》等西域文本大量被漢譯。此外，鳩摩羅什與廬山慧遠的問答書簡《大乘義章》對中國佛教也有重大影響。⁶⁸

當時譯經活動動員了來自國家的資源與君主親臨。⁶⁹ 通常是鳩摩羅什誦出梵文本中每一句，並以漢語解經說明，交辯文旨，是為「譯主」。而其弟子擔任「筆受」，將翻譯的句子確認意義後再以漢語書寫。⁷⁰ 而

⁶⁶ 《載記》第十七，頁 50。

⁶⁷ 同樣一部佛教經典可能就有西域本、梵文本等版本，鳩摩羅什認為有些舊譯語意不清。為了專有名詞的修正，避免語意混淆，掘發文本深意，而有重譯的必要。此外，西域本或梵文本的「胡文雅質，按本譯之，於巧麗不足，樸正有餘矣。」筆受者以當時流行的四六駢體文加以潤飾，以達譯文的文采美化和傳達意義並重。（涂艷秋，《鳩摩羅什般若思想在中國》，頁 96-100）

⁶⁸ 廬山慧遠以阿毘達磨的立場對鳩摩羅什進行提問，而鳩摩羅什的回應區別了經典中佛說與阿毘達磨的主張，並以大乘佛學的立場來說明。主要議題有十八項。（沖本克己、菅也博史編，《佛教的東傳與中國化——中國 I 南北朝》，頁 147-149）

⁶⁹ 後秦君主姚興參與筆受的功能。甚至親自攜《小品經》的古譯本至譯場，和鳩摩羅什的新譯文互校。

⁷⁰ 鳩摩羅什的譯經形態是附帶講經、解經的宗教活動，分工較為粗略。依僧叡在《小品經》譯本序言，譯場分工約略只有「譯主」、「筆受」、「傳譯」（口譯）而已；一段時間之後，再校正、定文。而唐宋時代的專業化譯場，則有各司其職的分工體系，有固定的翻譯流程，於譯經院進行譯經。其中北宋的譯經院，分工體制更細緻，包含「譯主」、「證義」、「證文」、「書字梵學僧」、「筆受」、「綴文」、「參譯」、「刊訂」、「潤文官」等，

僧肇可能透過譯場的訓練，精準的把握中觀般若學思想，和原典的遮詮論證，才能以當時的玄學概念，來論述印度中觀學之義理。

鳩摩羅什的譯經事業，不僅大量將西域、梵文文獻重譯或新譯，使當時的佛學研究者更能把握佛學義理。其和道生、僧肇、道融、僧叡等為主的弟子群，⁷¹ 於長安闡揚大乘龍樹之中觀空義，特別是龍樹《中論》、《十二門論》、《大智度論》與提婆《百論》的思想之「中道」、「二諦」、「緣起」、「空」等思想。也促使了中國「三論宗」思想的開展。隋代「三論宗」集大成者——吉藏主張三論宗的要旨在「破邪顯正的不二正觀」，並稱此時期於逍遙園或大寺的學術社群為「關（中）河舊說（宗）」。

固然，「解空第一」的僧肇，透過《肇論》發揮中觀空義，使中國佛學走出受玄學思維支配「格義佛教」困境。但「關河舊說」⁷² 中原本道安學生的僧叡，在鳩摩羅什的影響下，也以般若學的方式來詮釋《法華經》。⁷³ 使般若學開啟了另一個觸角來處理「有」、「空」之議題。總之，後秦統治者姚興透過國家的力量，所建立的譯經空間和社群，不僅為中國帶來大量的新譯經典，也影響中國佛教的發展方向，並為中國佛教的立宗開派的主體性提供基礎。

僅由少數專家組成的譯經組織。（沖本克己、菅也博史編，《佛教的東傳與中國化——中國 I 南北朝》，頁 253-255）

⁷¹ 《中觀論疏》卷 1：「門徒三千，入室唯八，睿為首領。文云：『老則融睿，少則生肇。』」（CBETA, T42, no. 1824, p. 1a10-11）

⁷² 「關河」是指鳩摩羅什和弟子群所活動的關中地方，這批學者的學說即稱為「關河舊說」。三論宗集大成的吉藏，就自稱其三論學遠承「關河舊說」。（楊惠南，《吉藏》，頁 19-20）

⁷³ 僧叡認為中觀學意旨掃除執取，但為了避免陷入虛無主義，以「真我」、「佛性」概念來解釋《法華經》的「開佛知見」是必要的。此外，僧叡的佛性觀並非如來藏思想，而是「佛性」或「真我」即為畢竟性空，也就是以肯定方式來宣說性空。（涂艷秋，《鳩摩羅什般若思想在中國》，頁 294-317）

（二）逍遙園與草堂寺的考證與田野訪查

鳩摩羅什的譯經空間逍遙園和草堂寺間，兩者的關係為何？說法始終眾說紛紜。湯用彤指出鳩摩羅什在不同時期分別於逍遙園、大寺講經與譯經。⁷⁴ 似乎逍遙園、大寺、草堂寺三個宗教空間，在歷史距離下，諸多文獻的記載互相扞格，三者似乎存在著難以釐清的關係。而流傳於民間的文學作品中，金末元初詩人楊奐在《宿草堂二首》其一「百頃逍遙苑，千年羅什家。荒林藏屋小，細逕逐溪斜。老檜今何在，瑞蓮春自花。山靈憎俗駕，朝暮白雲遮。」更暗示著草堂（寺）和逍遙苑（園）在地理上的密切的關係。另外，在現代草堂寺的相關簡介中有著「逍遙園大草堂栖禪寺宗派圖」的碑文，將逍遙園、大草堂栖禪寺禪寺連結的名稱更容易將逍遙園、草堂寺等同化。

僧叡在〈大品經序〉也提到鳩摩羅什在弘始三年（401）至七年（405）多住逍遙園，弘始八年（406）後則在大寺。依照僧叡的描述，逍遙園的位置在長安城北（〈大品經序〉）、渭水之濱（〈大智釋論序〉）。宋代的宋敏求《長安志》也對逍遙園進行簡要的描述，並指出逍遙園中的澄玄堂是鳩摩羅什講經之處。⁷⁵ 至於鳩摩羅什在弘始八年後常居住的大寺，似乎和草堂寺很大關係。

終南者，自帝都南八千里外，……草堂始因羅什於大寺中構一堂，以草苫（詩廉切亦草類）蓋之，而譯諸經論則草堂之名始于秦什也。⁷⁶

⁷⁴ 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（上），頁 304-305。

⁷⁵ 《長安志》卷 5：「姚興常於逍遙園，引諸沙門，聽番僧鳩摩羅什演講佛經。起逍遙宮殿庭左右，……澄玄堂在逍遙園中鳩摩羅什演經所。」，頁 25。（「中國哲學書電子化計畫」，<https://ctext.org/zh>，2019.07.05）

⁷⁶ 《華嚴原人論發微錄》卷 1，CBETA, X58, no. 1031, p. 719a20-24 // Z 2:9, p. 90b14-18 // R104, p. 179b14-18。雖然，作者淨源以有歷史距離的宗密論述，來談更早的鳩摩羅什。這會有論證上說服力不足的問題，但本文仍加上其他文獻和觀察來共同佐證。

此文可以看出「草堂」這一建築和大寺間的空間的隸屬關係，而且「草堂」似乎也成為後世用以稱呼鳩摩羅什譯經空間代名詞。湯用彤在《漢魏兩晉南北朝佛教史》依據《大唐內典錄》和《長房錄》的記載整理出，「大寺者，中構一堂，原以草苫，故又名草堂。及至北周之初，此寺已分為四寺。（一）仍本名，為草堂寺。（二）常住寺。（三）京兆王寺，後改安定國寺。（四）大乘寺。」⁷⁷ 鳩摩羅什的主要譯經地點，先是在逍遙園，其後在具有草堂居中的大寺。事實上，僧肇在《法華傳記》所收錄的〈翻經後記〉，亦提出鳩摩羅什在弘始八年，於長安「大寺草堂中」重新翻譯《法華經》的敘述。⁷⁸ 綜上的文獻梳理，鳩摩羅什在弘始三年至七年於長安北郊、渭水之濱的逍遙園譯經、演經；及至弘始八年後，則在大寺（大明寺），（於）大寺中的草苫建築（草堂）譯經、演經。草堂寺在北周時期，從大寺被分割出為新的寺院，在後世逐漸替代了大寺之名。

關於元代駱天驤《類編長安志》將草堂寺等同於逍遙園的說法。學者李蓉在對比宋敏求《長安志》和駱天驤《類編長安志》之後，發現駱天驤雖宣稱資料援引於《長安志》，但事實上則不然。除了《長安志》無駱天驤所說的原文，另外《長安志》也未有將草堂寺和逍遙園混為一談的傾向。而《長安志》中提到的，逍遙園、御宿川、草堂寺都是各自獨立的空間。這更呼應了前述的文獻梳理，逍遙園和草堂寺是鳩摩羅什在不同時期的譯經空間。⁷⁹

如果以地理分析來看，目前西安市郊區戶縣的草堂寺。⁸⁰ 其地理位置位於舊長安城之西南，且居於渭河以南，與渭河有相當遠的距離，甚至

⁷⁷ 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（上），頁 305。

⁷⁸ 《法華傳記》：「弘始八年夏，天竺沙門三藏法師耆婆鳩摩羅什，秦言『童壽』，於長安大寺草堂之中，與生、肇、融、叡等八百餘人，四方義學英秀二千餘人俱，再譯斯經，與眾詳究。」（CBETA, T51, No. 2068, p. 54a26-28）

⁷⁹ 李蓉，〈鳩摩羅什長安譯經處逍遙園之考證〉，頁 194-206。

⁸⁰ 草堂寺目前行政區歸於戶縣。戶縣為中國陝西省中部，西安市管轄的一個縣。位於關中平原中部，秦嶺北麓，渭河南岸，東接長安，西連周至。

遠超過整個西安舊市區的南北縱深。且南方緊鄰秦嶺山脈、東南方為終南山。這與文獻中描述逍遙園的地理位置，長安城北（〈大品經序〉）、渭水之濱（〈大智釋論序〉），並不符合。反而與淨元的《華嚴原人論發微錄》對大寺中的草堂之地理描述相近「終南者，自帝都南八千里外，疊嶂千重，危崖萬仞。……草堂始因羅什於大寺中構一堂……。」⁸¹ 事實上，從地理分析與文獻交錯比對，很明顯看出逍遙園和大寺或草堂寺的位置差異，兩者不會是同一地點。

此外，從現場觀察來看，草堂寺門口的解說牌說明強調草堂寺與鳩摩羅什、三論宗間的關係，以及將草堂寺的起源確認為大寺的草堂。而寺內於二〇〇八年〈重修草堂寺觀音殿碑記〉，同樣強調草堂寺與鳩摩羅什、三論宗間的關係，以及其重要的地理參照——終南山。這在地理上或文獻上，更說明了終南山附近的草堂寺，與遠在渭河之濱、長安城北的逍遙園，其實是不同的譯經空間。

關於逍遙園、草堂寺間的地理關係，無論是僧叡的〈大品經序〉、陳景富的〈古今草堂青史一脈相連〉⁸²，或是李蓉的〈鳩摩羅什長安譯經處逍遙園之考證〉等資料，都清楚的釐清兩者間的地理區別。不過，鑒於相關文獻，仍將其視為一談。因此，本研究仍進行了文獻梳理、地理研究與現場觀察，釐清了逍遙園和草堂寺間在譯經史中位置和地理區隔。

（三）地景詮釋下的「屬己」空間

南北朝之後草堂寺不斷重修與毀壞。唐初面臨荒蕪，及至唐憲宗時期，圭峰宗密禪師住持草堂寺，再次重修。再經過唐末草堂寺的毀壞後，宋乾德四年（966）改為清涼建福院。金明昌四年（1193）辨正大師（生卒年不詳）講經時，再稱「草堂寺」。及至元代，皇太子四度進行大規模修復，於此時期逍遙園、棲禪寺、草堂寺之名並用。清雍正十二年（1734），僧肇被封為「大智圓正聖僧禪師」，改名「聖恩寺」。然而民

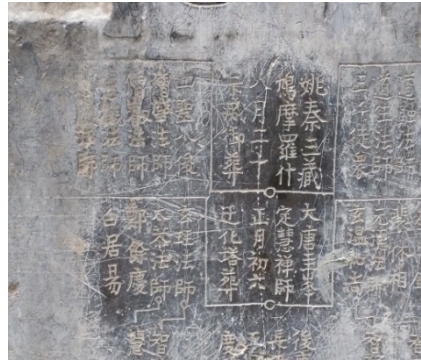
⁸¹ 《華嚴原人論發微錄》卷1，CBETA, X58, no. 1031, p. 719a20-23 // Z 2:9, p. 90b14-17 // R104, p. 179b14-17。

⁸² 陳景富，〈古今草堂青史一脈相連〉，頁47-49。

間仍然以「草堂」為寺名。清同治以後，寺宇全毀，目前建築為後來所修。

從田野調查來看，草堂寺不同歷史脈絡的地景，互相詮釋呈現出「去他者化」的空間，並具有宗派和法脈建構的意義。寺院入口的僧肇與圭峰宗密之碑，佛教的「家譜」⁸³、鳩摩羅什的舍利塔，這些不同年代的地景，為草堂寺帶來新的空間與宗派意義。作為譯經空間和「三論祖庭」的草堂寺，在後世禪風興盛後，重新被定位為中國本土禪宗重要根據地，並建構一套跨「印—中」的傳法系譜。

寺中元代至正十二年（1352）所立的〈逍遙園大草堂栖禪寺宗派圖〉⁸⁴，將三論宗發源地草堂寺，改稱為「逍遙園大草堂栖禪寺」。碑文將眾多僧人系譜化、「法脈化」（參右圖），共分四層。第一層，由南北朝時期之鳩摩羅什與被稱為「四聖八俊」的弟子組成。而第二層，則是唐代的圭峰宗密禪師與九位弟子。而三、四層再由五代、宋、金、元的弟子所組成，形成一個草堂寺的跨國、跨朝代的佛教家譜。⁸⁵



⁸³ 佛教僧侶雖然出家，但每個學派都有其法脈、師承，而這種世代的關係就是佛教意義的「家譜」。

⁸⁴ 關於〈逍遙園大草堂栖禪寺宗派圖〉可以用〈逍遙園大草堂栖禪寺宗派圖〉和〈逍遙園、大草堂栖禪寺宗派圖〉兩種方式來理解。如果以第一種方式，則代表逍遙園和草堂寺是同一個地點。但是，若以第二個方式來看待，則表示這個宗派的傳承包含逍遙園和草堂寺兩個不同的地點。

⁸⁵ 元代初期的「崇教抑禪」政策，重視佛教經典義理，反對「不立文字、教外別傳」的禪宗。也就是肯定義理層次嚴謹的三論宗、天台宗、華嚴宗和藏傳佛教，但是質疑「直指人心」的禪宗的正當性與合理性。如果再考慮到禪宗在明、清時期才開始宗譜化的現象，可以看出明、清時代的佛教，企圖連結印度、中國的僧人和學說，建立自身的主體性，而加以宗派化、法脈化，並與歷史性的寺院空間進行連結。

其實，早在道安時代，面對來自異國僧侶，常以出生地來當作姓氏之現象。如安世高之「安」表示其來自安息國，竺法蘭之「竺」表來自於印度等。道安反對這種命名方式，認為這種以中國以外之地為姓，容易將佛教視為化外之物。因此，他將僧人的姓氏統一為「釋」。⁸⁶ 道安對出家眾的姓氏統一政策，固然有其「華夷分別」的族群觀。但是，中國佛教並不因此而不分宗派，各宗派更強調其系譜、師承與學說，甚至與寺院的關係。這種佛教式的「宗派圖譜」或是法脈，結合儒家的道統觀念與家族化的系譜的綜合產物。⁸⁷ 仔細來說，法脈其實包含兩種意義：學說在歷史的延續性，以及跨世代的社會關係。各宗派為了鞏固在佛教體系中的位置，往往必須擴張其佛教家譜，將重要人物、歷史據點、學說，納入宗派的歷史脈絡，以建構出核心義理的「傳承」、與歷史上重要僧人、祖師的跨世代關係。

陳金華認為由於東亞佛教的「邊地情結」導致了「祖譜」（法脈、系譜）建構的必要。⁸⁸ 作為佛教「邊地」的中國，除了透過神聖空間的建立或神聖敘事的敘事之外。法脈、佛教根本教義的連結，也能使中國能從「邊地」處境，逐漸成為佛教的「新中心」。也就是，從佛祖以來的「教

⁸⁶ 沖本克己、菅也博史編，《佛教的東傳與中國化——中國 I 南北朝》，頁 117-120。

⁸⁷ 費孝通對華人的「家」，以差序格局來分析。華人的社會網路，是以自己為中心開展出去的網路，也就是社會圈子。而自己和關係網中不同個體，有不同的親疏關係，也有不同的「人倫」。（費孝通，《鄉土中國與鄉土重建》，頁 22-29）而中國式的家族即是在這種差序格局下，所形成的關係社群。而隨著關係網的擴大或縮小，家族的規模也會隨之改變。

⁸⁸ 以佛教起源的立場來說，印度無論如何都是佛教的中心，受佛教文化所影響的中國、日本、韓國則是「邊地」。然而，這種秩序恰與中國天朝文化的「華夷秩序」是相衝突的。因此，透過神聖空間（五台山）的建構或神話故事（文殊菩薩到五台山尋找「新道場」）的論述，則是將中國從「邊地」的處境逆轉為「新中心」的策略。（陳金華，〈東亞佛教中的「邊地情結」——論聖地及祖譜建構〉，頁 1-26）

義本質」，⁸⁹ 能被中國的祖師所「發現」並被歷代祖師不斷的「傳承」。這使得作為「邊地」處境的中國，終能成為佛教的「神聖中心」。不僅「教義本質」可以直接從佛祖被歷代中國的祖師「傳承」，歷代祖師也成為佛祖直接的「法嗣」。這是一種「回溯性的創造」，將後期的宗派教義強加在歷史中的祖師或僧人身上，並且創造出漢地僧人間的法脈關係。⁹⁰ 即是將來自異域佛教學說的「去他者化」，並將佛教的起源直接和中國歷代祖師連結。即是漢地宗派才是佛教「新中心」的過程。

現場觀察中，草堂寺的地景——鳩摩羅什舍利塔、僧肇的〈大智圓正聖僧禪師碑〉、〈堂故宗密定慧禪師碑〉，以及〈逍遙園大草堂栖禪寺宗派圖〉石碑，似乎意味著中國佛教不僅在思想上，從接受印度的各種學說，逐漸走向中國化的禪宗。宗派圖更將印度的權威僧人、譯經家，作為中國本土禪宗的法脈起源；似乎試圖鞏固禪宗的法脈、思想的正當性和權威性。而草堂寺也從以印度中觀學為主的譯經、演經空間，透過「回溯性的創造」轉為中國化華嚴、禪宗的重要基地。弔詭的是，歷代駐寺僧人也因「回溯性的創造」而「禪師」化，從原本的宗派被抽離，被定位為禪宗家族的一員。⁹¹

從空間的性質來看，草堂寺這個原本屬於他者的空間。⁹² 在中國的系譜思想與眾多歷史地景的詮釋下，他者也逐漸「屬己化」。宗派圖的關係建構與眾多地景詮釋的結果，重構了草堂寺的空間意義或學說傳承。空間的意義也「去他者化」，轉為本土的「禪寺」。這即是草堂寺由原初

⁸⁹ 佛教各學派發展出各種經論，來詮釋佛陀有限的教說。而這就預設了存在著佛陀的解脫道或「教義本質」，可以被各種精緻的理論，來發現或詮釋。

⁹⁰ 陳金華，《佛教與中外交流》，頁 20。

⁹¹ 例如，僧肇就被雍正帝封為「大智圓正聖僧僧肇禪師」。從原本三論宗的論師，被定位為禪宗的祖師。即便這是帝王的政治動作，但也意味著空間的「去脈絡化」、「去他者化」，歷代祖師的身分不斷被重新定位或創造。

⁹² 由異國僧人翻譯、解說梵文文本的論述生產空間。

「他者空間」，轉為「屬己空間」的過程。⁹³ 不僅駐寺僧人被家譜化，三論宗也被想像和華嚴宗有著理論的根源關係。⁹⁴ 新的宗派建構了其在佛教體系中的法脈與正當性。這也是從空間地景和法脈視野下，中國佛教主體性的建構。

四、結論

本文討論僧肇義理和草堂寺空間系譜兩部分。處於魏晉玄學思潮中的僧肇，師承譯經家鳩摩羅什，與「醉心老莊」的文化背景下，其解空過程一方面借用玄學的「有」、「無」概念，將其去脈絡化，解除玄學所給予的宇宙論、形上學意義。再將「有」、「無」概念歧義化，以論述中觀空義。這種語言策略擺脫了「六家七宗」受限於魏晉玄學的詮釋困境，而中國佛教也逐步走出「格義佛教」。

僧肇在論證形式上雙重表詮又遮詮的表述方式，企圖掃除解讀「有」、「無」時，可能會陷入的實在論、虛無論兩種極端見解。使修行者盡可能理解中觀學的諸法無自性義理。不過，僧肇似乎擔心這種雙遣風格，可能導致真俗二諦的斷裂。因此，他也強調緣起生滅和諸法性空，是看待諸法的兩個面向。兩個面向不僅不衝突，而且是互補的，也就是「真俗不二」。

本文的第二部分，對於草堂寺的現場觀察與空間分析。由於佛教在北朝的胡漢治理、文化關係與西域政治秩序，占有重要地位。鳩摩羅什的譯經空間，其實頗具政治意義。而譯經社群形成的「關河舊說」，也為中國

⁹³ 「屬己空間」意味著原本的「他者空間」在歷史的不斷詮釋下，逐漸的「去他者化」，最後成為在地性格的空間。草堂寺從「他者性」的空間，逐漸被想像或詮釋為漢地僧人的家譜、宗派源流所開展的空間。

⁹⁴ 更精準的說，透過空間和碑文，暗示著印度的中觀學、漢傳的三論學與宗密融合華嚴宗和禪宗的「禪教合一」在理論上是傳承且一致的。然而，從義理來看，無論是印度中觀論典、漢傳三論思想，華嚴的圓融思維或是宗密的「禪教合一」思想，其所依據的經論，在思想史的脈絡，以及所開展的理論其實都有所差異。

佛教的立宗開派提供基礎。關於草堂寺、逍遙園是否為同一寺院？本文以文獻、地理分析與現場觀察來進行研究。鳩摩羅什在弘始三年（401）至七年（405）於長安北郊、渭水之濱的逍遙園譯經、演經；及至弘始八年（406）後，則在大寺（大明寺），於大寺中的草苫建築——草堂，譯經、演經。草堂寺乃是在北周時期從大寺分割出的寺院，在後世逐漸替代了大寺之名。

從中國法脈和宗派立場來看，草堂寺也是重要的空間轉化或「去他者化」空間，不同歷史脈絡的眾多地景座落在草堂寺，透過中國的系譜學傳統，「回溯性的創造」草堂寺的法脈。而在空間的「去脈絡化」、「去他者化」過程中，歷代祖師的身分也被重新定位。換言之，宗派圖與眾多地景的詮釋，編織出草堂寺的空間意義、學說與宗派傳承。草堂寺由原初的「他者空間」轉而成為「屬己空間」，而三論宗的祖師或理論，也被認定與中國華嚴宗有所連結，鞏固在佛教體系中的正當性。

本文的兩個部分，一個以思想史為主，另一則聚焦文獻考據、觀察與空間分析，看似內容相去頗大，但如果用歷史脈絡或系譜的角度來看，則是有某些相似處。也就是歷史和思想處境，影響了僧肇的佛學表述，與草堂寺在中國佛教的宗派、學說之位置。對僧肇而言，在玄學脈絡下要精準表述印度中觀學的空義，不得不借用在地的文化脈絡，以及「歧義化」和雙重否定辯證形式。僧肇的論述策略也逐漸開展出漢傳佛教義理上的主體性。而北方胡族所打造的草堂寺，原本作為「他者空間」，但在歷史脈絡下，鳩摩羅什舍利塔、僧肇與宗密的碑文等眾多地景同時在場，以及法脈關係的建構，宗派學說在歷史延續性與跨世代信仰社群之想像就被構築而成。草堂寺的「去他者化」和「屬己化」，顯示出中國佛教在法脈、宗派主體性之建構。

僧肇的中觀學與草堂寺之「再脈絡化」，論述了僧肇如何以魏晉玄學之概念來詮釋中觀空義，以及僧肇與鳩摩羅什的譯經空間在後世如何被詮釋、定位。兩者同樣的都是透過「屬己」的文化，來詮釋「他者」。就義理而言，僧肇透過漢地的玄學，來詮釋外來的般若學。但是，就空間與法脈而言，僧肇則從三論宗的思想家，轉而被後世詮釋為中國華嚴宗的「祖師」之一。

【參考書目】

一、佛教藏經

本文佛典引用主要是採用「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA)的電子佛典集成光碟, 2014年。

《中觀論疏》, T42, no. 1824。

《法華傳記》, T51, no. 2068。

《華嚴原人論發微錄》, X58, no. 1031 // Z 2:9 // R104。

《肇論》, T45, no. 1858。

《肇論疏》, T45, no. 1859。

二、古籍

《長安志》, 宋·宋敏求, 《欽定四庫全書》, 「中國哲學書電子化計畫」, <https://ctext.org/zh>, 2009.07.05。(原書來源: 浙江大學圖書館)

《類編長安志》, 金·駱天驤, 《欽定四庫全書》, 「中國哲學書電子化計畫」, <https://ctext.org/zh>, 2009.07.05。(原書來源: 浙江大學圖書館)

《晉書》, 臺北: 鼎文書局, 1995年影印中華書局點校本。

三、中日文專書、論文、工具書

吳汝鈞、陳森田 2013 《中國佛學要義——以人物傳記為線索》, 臺北: 文津出版社。

呂澂 1999 《中國佛學思想概論》(上), 臺北: 天華出版社。

李蓉 2016 〈鳩摩羅什長安譯經處逍遙園之考證〉, 《普陀學刊》3, 頁 194-206。

李潤生 2001 《僧肇》, 臺北: 東大圖書。

杜繼文 2008 《中國佛教的多民族性與諸宗派的個性》, 北京: 中國社科院出版社。

沖本克己、菅也博史編 2016 《佛教的東傳與中國化——中國 I 南北朝》, 辛如意譯, 臺北: 法鼓文化。

府建明 2012 《「性空」至「妙有」——魏晉般若學的流變與轉向》, 北京: 宗教文化出版社。

金易明 2015 〈鳩摩羅什及關河之學對中國兩晉後佛教影響窺豹〉, 《北朝佛

- 教》，黃夏年主編，鄭州：大象出版社。
- 保羅·史萬森 2009 《天台哲學的基礎——二諦論在中國佛教的成熟》，史文、羅同兵譯，上海：上海古籍出版社。
- 唐秀連 2008 《僧肇的佛學理解與格義佛教》，臺北：文史哲出版社。
- 桂紹隆 2011 《印度人的邏輯學——從問答法到歸納法》，尚平、楊金萍譯，北京：宗教文化出版社。
- 涂艷秋 2006 《鳩摩羅什般若思想在中國》，臺北：里仁書局。
- 崔峰 2016 《文化的輸入與演變——鳩摩羅什長安弘法研究》，北京：中國社科院出版社。
- 康特 2018 〈漢譯佛典二諦思想〉，《華文哲學百科》，王一奇編，http://mephilosophy.ccu.edu.tw/entry.php?entry_name=漢譯佛典二諦思想，2019.07.05。
- 許理和 2003 《佛教征服中國》，李四龍、裴勇等譯，南京：江蘇人民出版社。
- 陳金華 2016 〈東亞佛教中的「邊地情結」——論聖地及祖譜建構〉，《佛教與中外交流》，上海：中西書局。
- 戴璉璋 2002 《玄智、玄理與文化發展》，臺北：中央研究院中國文哲研究所。
- 陳景富 2000 〈古今草堂青史一脈相連〉，《陝西社會主義學院學報》3，頁47-49。
- 陳森田 2013 《肇論的哲學解讀》，臺北：文津出版社。
- 湯用彤 2012 《漢魏兩晉南北朝佛教史》（上），臺北：臺灣商務印書館。
- 費孝通 1993 《鄉土中國與鄉土重建》，臺北：風雲時代出版公司。
- 馮國棟 2019 〈宋代譯經制度新考——以宋代三部經錄為中心〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》90.1，頁77-123。
- 黃俊威 1998 〈《弘明集》中的儒佛會通問題——以「神滅論」與「神不滅論」作為討論中心〉，《第三次儒佛會通學術研討會論文選輯》，新北：華梵大學哲學系。
- 賽德爾 2009 《實在主義的形而上學》，周春生譯，河南：大象出版社。
- 楊惠南 2012 《吉藏》，臺北：東大出版社。
- 漢斯·格奧爾格·伽達默爾 2005 《真理與方法》（下），洪漢鼎譯，上海：上海譯文出版社。
- 羅因 2003 《「空」、「有」與「有」、「無」——玄學和般若學交會問題之研究》，臺北：國立臺灣大學。

**Genealogies of the Thought and Space:
The Recontextlization Process of Sengzhao's
Madhyamaka Philosophy and the Caotang Temple**

Chou, Yen-Lin
Doctoral Student
Graduate Institute of Asian Humanities,
Huafan University

Abstract

Born in the the Eastern Jin Dynasty, Sengzhao 僧肇 was interested in the Taoist thought, and translated Indian Buddhist scriptures later together with his teacher Kumārajīva in the Caotang Temple 草堂寺 and the Xiaoyao Garden 逍遙園. In his 31 years of life, Sengzhao discoured the philosophy of emptiness through the ambiguity strategy of Taoist thought terms and the thought of the two truths. Then Chinese Buddhism might transcend out of the analogical Interpretation Buddhism gradually and the Sanlun School 三論宗 was developed.

This study focuses on two issues. First, from the perspective of philosophical analysis, how Sengzhao connected the Taoist thought terms with the madhyamaka philosophy? Secondly, while the Caotang temple where they translated scriptures did not exist anymore, the author would clarify the geography and historical context of the Caotang Temple and the Xiaoyao Garden, which are easy to be confused, through the literature, geographical analysis and investigation. And then the study discusses the multiple implications of this sense of space through the perspective of history and politics. In addition, the landscapes and the inscriptions with a deep Chinese genealogy culture in the Caotang Temple seem to provide a new meaning to this space and the community of practitioner. The translation location that

implies the meaning of “the Other” was transformed into an important fundamental of Chinese Huayan Chan school with the meaning of locality, and in the sectarian map the Sanlun school master Sengzhao has been repositioned as a Chan master in later generations. It also means that a new school, genealogy and subjectivity of Chinese Buddhism are constructed in the process of “de-othering” and “re-contextlization” of the Buddhism and the Caotang Temple.

This paper attempts to reflect two issues in different academic fields or methods from the perspective of genealogy and “re-contextlization.” The constructions of the Chinese Buddhism, space and school imply the course of the sinicization of Buddhism.

Keywords :

Kumārajīva, Sengzhao, Sanlun School, Caotang Temple, Xiaoyao Garden