

梁武帝注解《大品般若經》與「佛教國家」的建立

顏尚文(國立中正大學歷史系所)

佛學研究中心學報第三期(1998年)

國立臺灣大學文學院佛學研究中心印行

頁 99-128

頁 99

提要

梁武帝根據鳩摩羅什譯《大品般若經》，進行一系列的注解、宣講、禮懺等學術性、宗教性活動，企圖建立以皇帝政治主導，以佛法治世為理想的「佛教國家」。本文以武帝著《注解大品經序》為文本，初步抉擇、探討上述主題。武帝注解《大品般若經》，強調該經在《般若經》群的重要地位，也彰顯龍樹、釋道安、鳩摩羅什、釋慧遠服膺「般若思想」實踐「菩薩行」，及其影響而形成南北朝特殊的「佛教國家」。武帝注解《大品般若經》，重建本經超越「五時」判教說法，而居於群經之首要地位。他認為《大品般若經》蘊含廣博精密的般若思想與菩薩行等義理、實踐法門，可以做為推行「佛教國家」政策的基礎。武帝在天監年間（502～519年）進行三十三種經論八百餘卷的佛典編纂、翻譯、注解、批判等學術工作，企圖以「般若思想·菩薩行」為主軸，掌握佛法的解釋權。其後，又進行「授菩薩戒」、「捨身同泰寺」與「般若思想·菩薩行」有關的政教政策推行工作，進一步建立他理想中的「佛教國家」。

一、前言

梁武帝蕭衍（464 ~ 549）南蘭陵人（今江蘇省常州市），是魏晉南北朝梁代（502 ~ 557）的開國皇帝，在位長達四十八年之久（502 ~ 549），享年八十六歲，是一位集軍政大權於一身「勤於政務，孜孜無怠」多所創制的最高當權統治者，(1) 同時也是一位「文思欽明，能事畢究，洞達儒玄」「博通前載」的學者，(2) 更是一位「齋戒不廢」精於佛理極為虔誠的佛教徒。(3) 梁武帝於天監元年（502）四月八日「佛誕日」即皇帝之位起，頒新律，修五禮，置五經博士；定百官九品為十八班，改革官制；施行土斷，促進北來外籍人士的土著化與土地使用合理；厲行學術文化、政治、社會等改革工作。尤其是因應南北朝特殊的政治佛教環境，施行以國家權力為主導，以佛教教化為理想的「佛教國家」政策，建寺院、造佛像、禮遇僧侶、廣開法會，展開大規模的佛教經典翻譯、編纂、注解、宣講等工作。梁武帝為強化國家統治以「佛教國家」為施政的主要決策之一，此種政教結合政策必須有堅實精密的佛教義理為基礎，方能鞏固佛化的帝國。《般若經》是形成及推展大乘佛教實踐的核心經典，也當然的成為梁武帝在位期間建立「佛教國家」的主要政策之理論基礎。唐·道宣（596 ~ 667）《大唐內典錄》：

摩訶般若波羅密子注經五十卷，或一百卷，武帝蕭衍注，帝以庭蔭早傾，常懷哀感，每嘆曰：「雖有四海之尊，無以得申罔極。」故留心釋教，以八部般若是十方三世諸佛之母，能消除災障、蕩滌煩勞。故採眾經，躬述注解，又親講讀。冀藉茲勝福，得展思慕。頻奉代捨身時，地為之震。相繼齋講，不斷法輪。

(4)

(1) 姚思廉，《梁書》（台北：鼎文書局，1980），卷三〈武帝紀〉，頁 97。又參見周一良，〈論梁武帝及其時代〉，《中華學術論文集》（北京：中華書局，1981），頁 123 ~ 140。

- (2) 《梁書》卷三〈武帝紀〉，頁 96。魏徵，《隋書》（台北：鼎文書局，1980），卷十三〈音樂志上〉，頁 287。又參見周一良，前引文，頁 145 ~ 150。
- (3) 《梁書》卷三〈武帝紀〉，頁 96。李延壽，《南史》（台北：鼎文書局，1980），卷七〈梁本紀〉，頁 224 ~ 226。又參見周一良，前引文，頁 140 ~ 145。方立天〈梁武帝蕭衍與佛教〉，氏著《魏晉南北朝佛教論叢》（北京：中華書局，1982），頁 188 ~ 195。
- (4) 釋道宣，《大唐內典錄》，收在《大正藏》冊五十五（台北：新文豐公司，大正原版景印），頁 266 下。

頁 101

梁武帝以「般若是十方三世諸佛之母」，因此親自注解講讀《摩訶般若波羅密子注經》五十卷或一百卷。梁武帝注講《摩訶般若波羅密經》（簡稱小品般若經、小品經或般若經）為父母祈福，為國消災，終其一身齋講不斷，直至末年捨身同泰寺時，也以宣講《般若經·三慧品》為主要內容。

《南史·梁本紀》：

中大同元年（546）三月庚戌（八日），幸同泰寺講金字（般若）三慧經，仍施身。……太清元年（547）三月庚子（三日），幸同泰寺，設無遮大會。……乙巳（八日）帝升光嚴殿講堂，坐師子座，講金字（般若）三慧經，捨身。(5)

梁武帝不但親自注解、講讀《般若經》，而且「以般若之義，真諦所宗，偏令化導。」(6) 因此，《般若經》的注講，可說是梁武帝建立「佛教國家」政策的基本佛教經典，但是前輩學者並未對這一主題作深入的研究。有關梁武帝與佛教的論著，最早一篇論文為 1913 年安藤圓秀〈梁武帝□佛教〉，略論武帝的佛教信仰、佛教的保護、及與佛教界的關係。(7)1938 年湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》有三節梁武帝專題，分別探討武帝的佛教義理，以及與佛教的關係。(8)1942 年山崎宏〈梁□武帝□佛教信仰〉論及武帝的佛教信仰，崇佛行為，崇佛的內容。(9)1957 年內藤龍雄〈

梁□武帝□捨道□非史實性〉，1964年太田悌藏〈梁武帝□捨身奉佛□□□疑□〉兩篇論文，論究梁武帝〈捨事李老道法詔〉一文為後人偽作。(10)以上論著皆未曾專論梁

-
- (5) 《南史》卷七〈梁本紀〉，頁 218。
- (6) 釋道宣《續高僧傳》卷六〈南潤寺慧超傳〉，收在《大正藏》冊五十，頁 468 上。
- (7) 安藤圓秀〈梁武帝□佛教〉，《東亞研究》第三卷第四期，1913 年，頁 35 ~ 48。
- (8) 湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第十三章〈佛教之南統〉·〈梁武帝〉，第十七章〈南方涅槃佛性諸說〉·〈梁武帝〉，第十八章〈南朝成實論之流行與般若三論之復興〉·〈周顒梁武與攝山僧〉·（台北：鼎文書局，1975 ），頁 474 ~ 480，頁 703 ~ 712，頁 734 ~ 740。
- (9) 山崎宏《支那中世佛教□展開》第一部第四章〈梁□武帝□佛教〉（東京：清水書店，1942 ），頁 188 ~ 236。
- (10) 內藤龍雄〈梁□武帝□捨道□非史實性〉，《印度學佛教學研究》第五卷第二號，1957，頁 490 ~ 491。太田悌藏〈梁武帝□捨道奉佛□□□疑□〉，《結城令聞教授頌壽紀念論文集》，1964，頁 417 ~ 431。

武帝注講《般若經》，直到 1972 年才有春日禮智〈梁□武帝□三慧經〉五頁短文。(11)1973 年內藤龍雄〈梁□武帝□《般若經》〉對梁武帝〈注解大品經序〉有專題探討，也是五頁的短文。內藤也僅就〈注解大品序〉的內容、教判、著作年代做一部份考證。以上兩篇論文，都沒有論及梁武帝的注講《般若經》與營造「佛教國家」的關係。(12) 1975 年以後有關梁武帝與佛教的論著，也都沒有專對注解《大品般若經》與建立「佛教國家」相關問題做進一步的探討。(13) 筆者於 1989 年完成《梁武帝「皇帝菩薩」理念的形成功及政策的推展》博士論文，雖曾提及《般若經》注解問題

，但未及其與營造「佛教國家」的關係。(14) 因此，本文將可在上述學者的論著基礎上，就有關梁武帝注解《般若經》與「佛教國家」政策的關係，做進一步的論究。

《大藏經》收錄梁武帝有關注解宣講《般若經》的專文有十五篇之多。釋僧祐《出三藏記集》卷八有大梁皇帝〈注解小品經序〉。(15) 釋道宣《廣弘明集》卷十九，有梁皇太子綱〈請御講啟并□答〉八篇，陸雲〈述御講般若序〉，蕭子顯〈敘御講般若義〉。(16) 《廣弘明集》卷二十，收有梁皇太子綱

-
- (11) 春日禮智〈梁□武帝□三慧經〉，《印度學佛教學研究》第二十一卷第一號，1972，頁 330 ~ 334。
- (12) 內藤龍雄〈梁□武帝□《般若經》〉，《印度學佛教學研究》第二十二卷第一號，1973，頁 311 ~ 315。
- (13) 新田雅章〈梁□武帝□佛教〉，《松阪女子短大論叢》第三號，1976，頁 23 ~ 39。橫超慧日〈梁□武帝□佛教觀〉，《森三樹三郎博士頌壽東洋學論叢》，1979，頁 1207 ~ 1221。伊藤隆壽〈梁武帝《神明成佛義》□考察〉，《駒澤大學佛教學院研究紀要》第四十四號，1989，頁 217 ~ 249。方立天〈梁武帝蕭衍與佛教〉，氏著《魏晉南北朝佛教論叢》（北京：中華書局，1982），頁 188 ~ 219。孫述圻〈菩提達摩與梁武帝〉，《南京大學學報（哲社版）》1984 年第三期，頁 98 ~ 106。中□隆藏《六朝》1984 年第三期，頁 98 ~ 106。中□隆藏《六朝思想□研究》下篇第一章第四節〈梁武帝□生活□□□佛教理解〉（京都：平樂寺書店，1985），頁 348 ~ 405。諏訪義純〈梁武帝□蜀地經略□佛教〉，《大谷史學》第十二號，1970，頁 29 ~ 49。又〈梁天監十八年敕寫《出家人受菩薩戒法卷第一》試論〉，《敦煌古寫經》續，1972，頁 85 ~ 92。又〈梁代佛教□武帝〉（一）、（二），《三藏》191、192 號，1979，頁 1 ~ 8，頁 1 ~ 12。又〈中國佛教□□□菜食主義思想□形成□關□□管見—周顒、沈約、梁武帝〉，《愛知學院大學文學部紀要》第十二號，1982，頁 104 ~ 120。

- (14) 顏尚文《梁武帝「皇帝菩薩」理念的形成及政策的推展》，1989，博士論文，未刊稿，頁 146 ~ 150。
- (15) 釋僧祐《出三藏記集》卷八，梁武帝〈注解大品經序〉，《大正藏》冊五十五，頁 53 中~ 54 下。
- (16) 釋道宣《廣弘明集》卷十九，《大正藏》冊五十二，頁 234 上~ 239 下。

頁 103

〈上大法頌表〉，〈大法頌並序〉。(17)《廣弘明集》卷二十八，收有梁武帝〈摩訶般若懺文〉、〈金剛般若懺文〉。(18)筆者爬梳上述有關梁武帝注解宣講《般若經》的文本十五篇，發現這些文章與梁武帝在位期間推行「佛教國家」政策有極為密切的關係，可以為此種政教結合政策的形成、推展與衰微過程，做極妥切的說明。本文僅以這十五篇文章之首，梁武帝〈注解大品經序〉與「佛教國家」的建立為題，作第一步的探索，其他十四篇文章與「佛教國家」政策的推展、衰微過程，他日再為文探討。梁武帝《摩訶般若波羅密子注經》五十卷或一百卷，全文已佚失，祇剩下這篇首的序文〈注解大品經序〉。以下，試以僅存的這一篇序文為文本，就其文本內容，探討他對注解《大品般若》的內在意義與「佛教國家」的建立關係，略作分析。

二、佛教經典中《大品般若經》的重要性

1. 〈注解大品經序〉的著作年代

梁·釋僧祐（445 ~ 518）《出三藏記集》收錄梁武帝〈注解大品經序〉全文。有關〈注解大品經序〉著作年代有天監六年、七年、十一年、十六年四種說法，然最晚不得在天監十七年（518）僧祐卒年。〈注解大品經序〉：

朕以聽覽餘日集名僧二十人，與天保寺法寵等，詳其去取。靈根寺慧令等，兼以筆功，採釋論（大智度論）以注經本。略其多解，取其要釋。此外，或捫關河舊義，或依先達故語，時復間出，以相顯發。若章門未開，義勢深重，則參懷同事，廣其所見。使質而不

簡，文而不繁。庶令學者，有過半之思。(19)

唐·道宣(596～667)《續高僧傳》卷六〈釋僧旻傳〉：「六年(507)」

(17) 同上註，頁 239 下～ 242 上。

(18) 同上註，頁 332 上～下。

(19) 同註 15，頁 54 中。

頁 104

制(梁武帝)注《般若經》以通大訓，朝貴皆思宏厥典。」(20)《續高僧傳》卷六〈釋法雲傳〉：「七年(508)制注《大品》，朝貴請法雲講之。」(21)唐·道宣《廣弘明集》卷十九，梁·陸雲〈御講般若經序〉：「天監十一年(512)注釋《大品》，自茲以來，(梁武)躬事講說。」(22)〈注解大品經序〉：「此經(大品般若)東漸二百五十八歲，始於魏甘露五年(260)至自于闐。」(23)從魏甘露五年經二百五十八歲當為天監十六(517)。內藤龍雄〈梁武帝《般若經》〉認為〈注解大品經序〉提及「天保寺法寵」以天監七年從「天保寺」移居「齊法寺」(後改名宣武寺)。又以《般若經》東漸二百五十八歲，「五」為「四」之誤，應是天監六年(507)。合〈釋僧旻傳〉的天監六年(507)，以上三種證據，斷定梁武帝〈注解大品經序〉年代為天監六年。(24)湯用彤認為梁武帝□「靈根寺釋慧令」等僧詣「棲霞寺」學《般若經》「關河舊義」在天監十一年(512)。(25)筆者認為「靈根寺慧令」往「棲霞寺」受「三論大義」，並不必然表示梁武帝在天監六年就不能以「關河舊義」注解《大品經》。因此，梁武帝〈注解大品經序〉著作年代，可能早在天監六年就已完成，最晚也不能超過天監十一年，也就是公元 507～512 年之間。

2. 《大品般若經》在《般若經》群的殊勝地位

梁武帝時代的般若經典群已經有「八部般若」、「五時

般若」等各種般若經部黨、種類等說法。北魏菩提流支於梁武帝天監八年（509）譯《金剛仙論》曰：

八部般若，其第一部十萬偈、小品是，第二部二萬五千偈、放光是，

-
- (20) 同註 6，〈釋僧旻傳〉，頁 462 下。
(21) 同註 6，〈釋法雲傳〉，頁 464 中。
(22) 同註 16，頁 325 中。
(23) 同註 15，頁 54 中。
(24) 同註 12，頁 314 ~ 315。
(25) 湯用彤《漢魏兩晉南北朝史》引江總〈棲霞寺碑〉：
「天監十一年，帝乃遣中寺釋儒懷，靈根寺釋慧令等十僧，詣山諮受三論大義。」判斷慧令等人受「關河舊義」在天監十一年。

頁 105

第三部一萬八千偈、光讚是，第四部八千偈、道行是，第五部四千偈、小品是，第六部二千五百偈、天王問是，第七部六百偈、文殊是，第八部三百偈，即此金剛般若是。(26)

梁武帝中大通五年（533）〈發般若經題〉曰：

古舊相傳有五時般若。第一佛在王舍城說小品般若，第二佛在舍衛國祇洹林中說金剛般若，第三佛在舍衛國祇洹林說天王般若，第四佛在王舍城說光讚般若，第五佛在王舍城說仁王般若。(27)

梁武帝注解《小品般若經》時，對「五時般若」的流行說法，特別在〈注解小品經序〉中提及：

講般若經者，多說五時，一往聽受，似有條理，重更研求，多不相符。唯《仁王般若》具書名部，世既以為疑經，今則置而不論。僧叡〈小品序〉云：「斯經

正文凡有四種，是佛異時適化之說，多有十萬偈，少者六百偈。」略出四種而不列名。《釋論》（大智度論）：「般若部黨，有多有少。」《光讚》、《放光》、《道行》止舉三名，復不滿四。此土別有一卷，謂為《金剛般若》。欲以配數，可得為五。既不具得經名，復不悉時之前後。若以臆斷，此非議要，請俟多聞。今注《小品》自有五段，非彼所言五時般若。

(28)

梁武帝時代，有「五時般若」的通行說法。「五時般若」可能是指《仁王般若經》、《光讚般若經》、《放光般若經》、《道行般若經》、《金剛般若經》等當代五種《般若經》。但是，梁武帝認為《仁王般若經》，世人以為是疑偽經典，不能算數；其他四種經典也無法在時間上區分先後，所以，討論

(26) 北魏菩提流支《金剛仙論》卷第一，收在《大正藏》二十五冊，頁 789 上。

(27) 同註 16，頁 238 上。

(28) 同註 15，頁 54 中。

頁 106

「五時般若」的《般若經》種類、先後順序，不是議題重點。梁武帝，特別在《般若經》群中以《小品般若經》為注解「般若」的根據本，與一般的「五時般若」無關。《般若經》是大乘佛教的先驅經典，在印度、中國不斷的被撰寫、結集、翻譯，歷時近千年之久。現存的《般若經》，梵文本十種以上，藏譯本十二種以上，漢譯本四十二種以上。《般若經》諸文獻，可歸納為十二種經典群。(29) 梁武帝時代的《般若經》有小品系（或道行系）、小品系（或放光系）、金剛般若經、仁王般若經等四種經典。以上四種經典中，小品系（或放光系）為佛教學者廣為傳佈與研究，也被梁武帝親自注解與終生宣講不輟。〈注解小品經序〉：

此經東漸二百五十有八歲。始於魏甘露五年至自于闐

。(竺)叔蘭開源，彌天(釋道安)導江，鳩摩羅什澍以甘泉。三譯五校，可謂詳矣。龍樹菩薩著《大智度論》訓解斯經，義旨周備。此實如意之寶藏，智慧之滄海。(30)

三國時期，朱士行研究《道行般若經》見文意深隱、未盡完善，遂發心於甘露五年前往西域于闐搜索原本。《放光經紀》：

朱士行以甘露五年，出塞至于闐國。寫得正品梵書，胡本九十章，六十萬言。……以元康元年(291)竺叔蘭口傳，正書九十章。(31)

朱士行求得的《般若經》由竺叔蘭譯成《放光般若經》，為兩晉僧侶與玄學家所熱衷研究，形成著名的般若六家七宗說，其中以釋道安一生致力於研究，宣講《放光般若經》成就最大。雖然，釋道安撰述《大品般若經》

(29) 參見三枝充□〈般若經□成立〉，□三雄一等編《般若思想》(東京：春秋社，1983)，頁87～122。

(30) 同註15，頁54中。

(31) 釋僧祐《出三藏記集》卷七，《大正藏》冊五五，頁47下。

頁 107

系的《放光般若經》、《光讚般若經》有關的論著達到十六種之巨，(32)然而，仍苦於《大品般若經》未翻譯完善，尚有待鳩摩羅什(343～413)重新對照《放光般若》而三譯五校出《大品般若經》，以及同時譯出本經的論釋《大智度論》。僧叡〈大品經序〉：

鳩摩羅什法師，扇龍樹之遺風，振慧響於此世。……法師手執古本(大品經)口宣秦言。兩釋異音，交辯文旨。秦王(姚興)躬覽舊經(放光般若)，驗其得

失。諮其通途、坦其宗致。……文雖初定，以釋論（大智度論）校之，猶多不盡。是以隨出其論，隨而正之。釋論既訖，爾乃文定。（33）

梁武帝在大小乘無數的佛經中，選擇《般若經》為主要研究對象，因為梁武帝認為「八部般若是十方三世諸佛之母，能消除災障，蕩滌煩勞。」（34）而在「八部般若」經典群中，又以經三譯五校有詳細論釋的鳩摩羅什譯《大品般若經》與《大智度論》為一生注解、講讀的範本。梁武帝認為《大品般若經》是「叔蘭開源，彌天導江，鳩摩羅什澍以甘泉。龍樹菩薩著《大智度論》訓解斯經，義旨周備。此實如意之寶藏，智慧之滄海。」（35）這一經《大品般若經》、一論《大智度論》涵藏的義理與梁武帝「佛教國家」政策的推展，必定有相當密切的關係，應該進一步探討。

三、注解《大品般若經》與南北朝「佛教國家」政策之背景

梁武帝稱讚《大品般若經》有不可思議的道理，也展現不可思議的事物，例如：瑞光、奇蓮、金地、華臺、都在證明「般若」的真實無誤。梁武帝〈注解大品經序〉：

(32) 參見湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第七章〈兩晉之際名僧與名士〉，第九章〈釋道安時代之般若學〉，頁 153 ~ 186，頁 229 ~ 277。

(33) 釋僧叡〈大品經序〉，《大正藏》冊五五，頁 53 上。

(34) 同註 4。

(35) 同註 30。

若無不思誼之理，豈有不思誼之事。放瑞光於三千，集奇蓮於十方。變金色於大地，嚴華臺於虛空。表舌相之不虛，證般若之真實。所以龍樹、道安、童壽（鳩摩羅什）、慧遠，咸以大權應世，或以殆庶救時，

莫不服膺上法，如說修行。況於細人，可離斯哉。

(36)

梁武帝在《大品般若經》的流傳史上，特別推崇龍樹菩薩、釋道安、鳩摩羅什與釋慧遠四位法師。這四位法師不但在弘傳《般若經》的歷史上有重大貢獻，而且都能與國家政治等方面結合，對於梁武帝「佛教國家」政策的擬訂、內涵與執行過程，具有重要的典範性影響。以下就這四位法師的政教觀點，與南北朝「佛教國家」政策的背景，及其對梁武帝的影響，試予說明。

1. 龍樹菩薩與釋道安主張的「政教結合論」

龍樹（Naagarjuna，約 150 ~ 250）南天竺人，是印度佛教史上最偉大的論師，釋迦牟尼佛以來的第一人，總結百年來大乘佛教思想，著有《大智度論》、《中論》、《菩提資糧論》等大乘經典論述著作，有「千部論主」之稱。(37)《大智度論》是《大品般若經》的註釋論書，全文共一百卷，一百萬字的巨著。《大品般若經》初品，在《大正藏》只有四頁篇幅，可是《大智度論》用二五〇頁、三十四卷的篇幅加以註解，可知它是多麼懇切仔細而且龐大的註釋書。鳩摩羅什認為中國人不習慣這種繁瑣的議論，因此從《大品般若經》第二品起，就擇要譯出，否則當在千卷以上。梁武帝〈注解大品經序〉特別提到在注解《大品般若經》時「靈根寺慧令等，兼以筆功，採釋論（大智度論）以注經本。」並有二處引用《大智度論》作序文的論證。(38)鳩摩羅什譯〈龍樹菩薩傳〉：

(36) 同註 15，頁 54 中。

(37) 中華佛教百科全書編輯委員會，《中華佛教百科全書》冊九，〈龍樹〉條（台南：中華佛教百科文獻基金會，1994），頁 5572 ~ 5581。

(38) 同註 15，頁 54 上~中，「釋論言：須菩提聞法華經中說於佛所作功德，乃至戲笑必當作佛。又聞阿鞞跋致品中有退不退。」

南天竺王甚邪見，承事外道，毀謗正法。龍樹菩薩為化彼故，……念曰：「樹不伐本則條不傾，人主不化則道不行。」……王乃稽首，伏其法化。殿上有萬婆羅門皆棄束髮，受成就戒，是時龍樹於南天竺大弘佛教，催伏外道，廣明摩訶衍，作優婆提舍（大智度論）十萬偈。(39)

龍樹主張佛法必須要感化君主，否則難以宏揚佛道，「人主不化則道不行」為其「政教結合」的立論基礎。

釋道安一生除了致力於「大品般若」系經典《放光般若經》的注解、宣講外，也提倡以國家帝王為首的政教結合策略。〈釋道安傳〉：

道安南投襄陽，行至新野，謂徒眾曰：「今遭凶年，不依國主，則法事難立。又教化之體，宜令廣佈。」(40)

釋道安的「不依國主，則法事難立。又教化之體，宜令廣佈。」可以說是師承自龍樹菩薩「政教結合」的理論。龍樹菩薩與釋道安分別為印度、中國具影響力的大師，他們共同提倡佛教與帝王結合的策略，促使南北朝「佛教國家」政策的形成。以下，分別以鳩摩羅什、釋慧遠與梁武帝「佛教國家」政策的關係，做進一步的說明。

2. 鳩摩羅什教團與北朝「佛教國家」政策

鳩摩羅什受到前秦苻堅、後秦姚興的先後邀請，才得以於長安翻譯《大品般若經》與《大智度論》等佛典。鳩摩羅什高徒僧肇（374 ~ 414）把具有宗教權威的佛與統治權力的帝王，兩者視為一體，開啟北朝「帝王即如來」以國家為主導的「佛教國家」政策。釋僧肇〈鳩摩羅什法師誄〉：

(39) 鳩摩羅什〈龍樹菩薩傳〉，《大正藏》冊五十，頁185上~186中。

(40) 梁·慧皎《高僧傳》卷五〈釋道安傳〉，《大正藏》

什法師者，蓋先覺之遺嗣也。……故大秦苻（堅）姚（興）二天王，師旅以延之。斯二王也，心遊大覺之門，形鎮萬化之上。(41)

釋僧肇〈表上秦主姚興〉：

肇聞「天得一以清，地得一以寧，君王得一以治天下。」伏惟陛下，叡哲欽明，道與神會。妙契環中，理無不統。遊刃萬機，弘道終日。(42)

釋僧肇認為大秦國王姚興能「心遊大覺之門，形鎮萬化之上」，又能像佛陀一樣「道與神會，妙契環中，理無不統，遊刃萬機，弘道終日。」把國家統治者等同於佛如來那樣的智慧、權巧方便的能力，開啟了後世「皇帝」等同於「佛如來」的政教結合理念。

鳩摩羅什、僧肇的長安教團對於《大品般若經》、《大智度論》等經論的義理論點，被梁武帝統稱為「關河舊義」。什、肇教團「關河舊義」的「帝王」與「佛如來」一體觀念，被當代的北魏道人統釋法果（～ 343 ～ 416 ～）引用，奠定北魏「佛教國家」政策。《魏書·釋老志》：

皇始中（ 396 ～ 397 ）趙郡沙門法果，……太祖（拓跋珪）以為道人統，綰攝僧徒。……法果每言，太祖明叡好道，即是當今如來，沙門宜應敬禮，遂常致拜。謂人曰：「能弘道者人主也，我非拜天子，乃是禮佛也。」(43)

北魏經太武帝太平真君七年（ 446 ）毀佛之後，於文成帝（ 452 ～ 465 在位）繼位時就恢復佛教，將「關河舊義」以及法果所開展的「帝王即如來觀」，具體地表現在「皇帝如來」佛像雕鑄上。《魏書·釋老志》：

- (41) 釋僧肇〈鳩摩羅什法師誄〉，《大正藏》冊五十二，頁 264 中。
- (42) 釋僧肇〈表上秦主姚興〉，收在塚本善隆編《肇論研究》（京都：法藏館，1954），頁 55。
- (43) 魏收《魏書》卷一一四〈釋老志〉，頁 3031。

頁 111

（復佛）是年，詔有司為石像，令如帝身。既成，顏上足下，各有黑石，冥同帝體上下黑子。……和平初（460），道人統師賢卒，曇曜代之，更名沙門統。……曇曜白帝，於京城武州塞（雲岡），鑿山石壁，開窟五所，鑄建佛像各一。高者七十尺，次六十尺，彫飾奇偉，冠於一世。（44）

曇曜就任沙門統後，除了開鑿「五大帝王如來身」的雲岡石窟之外，更建立隸屬於帝王之下的僧官制度，並以「僧祇戶」與「佛圖戶」為此種「佛教國家」政策的經濟基礎。（45）北魏孝文帝遷都洛陽之後，仍延續此種「佛教國家」政策，在六世紀初葉，北魏宣武帝更大規模地在龍門石窟雕造「帝王如來」佛像。北朝以強大的國家力量，經由沙門統等僧官制度，推行國家主導的佛教政策，更以雲岡、龍門石窟巨大宏偉的「帝王即如來」佛像，具體地以「帝王」兼備「如來佛」之政教一體的權威，厲行「佛教國家」政策。北朝帝王強勢的「佛教國家」政策，不但被同時代梁武帝所熟悉，且在與南朝政教環境對比之後，特別受到「釋慧遠」關鍵性人物的影響，使南朝弱勢帝王所展開的「佛教國家」政策，有別於「龍樹、道安、鳩摩羅什」所影響的北朝政教形勢。

3. 釋慧遠〈沙門不敬王者論〉與南朝政教政策

東晉南朝的政治社會結構，帝王不但面對門閥貴族的勢力，而且也面對沙門寺院的壓力。（46）尤其釋慧遠（334～416）的〈沙門不敬王者論〉，使沙門的聲勢凌駕於君權之上。〈沙門不敬王者論〉有五篇：在家第一，出家第二，求宗不順化第三，體極不兼應第四，形盡神不滅第五。慧

遠分別論述在家與出家人在佛法中的地位外，第三篇就強調
「反本求宗者」沙門的

(44) 同上註，頁 3036 ~ 7。

(45) 參見塚本善隆〈北魏□僧祇戶・佛圖戶〉，氏著《塚本善隆著作集》第二卷，頁 97 ~ 140。

(46) 參見何茲全〈中古時代之中國佛教寺院〉，收在氏編《五十年來漢唐佛教寺院經濟研究》（北京：北京師範大學出版社，1986），頁 1 ~ 54。

頁 112

究極價值，遠比帝王之道還高。因為，沙門能教導眾生修行得「泥恆」，使「化盡」而免於生死輪迴等災患，這是帝王所無能為力的。第四篇更進一步論述，佛教的釋迦與中國聖王的堯孔「出處誠異，終期則同」且佛道更有獨特的能力與更高的價值。〈沙門不敬王者論〉：

道法之與名教，如來之與堯孔，發致雖殊，潛相影響。出處誠異，終期則同。……經云：佛有自然神妙之法，化物以權，廣隨所入，或為靈仙，轉輪聖帝，或為卿相、國師、道士。……天地之道功盡於運化，帝王之德理極於順通。若以對乎獨絕之教，不變之宗，故不得同年而語其優劣，亦已明矣。(47)

佛教遠比天地之道、帝王之德還優異，且不是後者所能比擬的。慧遠以後的南朝僧侶，獨立自主以及凌駕帝王之上的意識高漲。例如：釋僧遠（414 ~ 484）不屑一顧於齊太祖蕭道成。(48) 梁武帝時代的釋僧祐（445 ~ 518）在理論上認為佛法在儒家聖王之上。《弘明集》〈後序〉：

道法空寂，包三界以等觀。俗教封滯，執一國以限心。心限一國，則耳目之外咎疑。等觀三界，則神化之理常照。……詳檢俗教，並憲章五經，所尊唯天，所法唯聖。……佛尊於天，法妙於聖。(49)

釋智藏以實際行動故意坐上皇帝的御座，而直接對梁武帝的權威予以強烈的質疑。《續高僧傳》卷五〈智藏傳〉：

主者以負辰南面，域中一人。議以御坐之法，唯天子所升，沙門一不露遇。智藏聞之，勃然厲色，即入金門，上正殿，踞法座，抗聲曰：「貧道昔為吳中顧郎，尚不慚御榻，況復迺祖定光，金輪釋子

-
- (47) 釋慧遠〈沙門不敬王者論〉，《弘明集》卷五，《大正藏》冊五十二，頁 31 上～中。
(48) 《高僧傳》卷八〈釋僧遠傳〉，頁 378 上。
(49) 釋僧祐《弘明集》卷十四〈後序〉，頁 95 上。

頁 113

也。」……帝遂罷□，任從前令。斯跨略天子，高岸釋門也。(50)

梁武帝身處的政社文化結構，門閥社會已歷三百年不改其籠斷資源與僵化的形勢，雖厲行新貴族主義與土斷等措施，仍然無法挽回南朝衰亡的命運。此外，沙門勢力興起，所恃的佛法使沙門地位在理論上凌駕俗世帝王之上，且僧侶侵犯尊帝王寶座，亦無從駁斥。梁武帝起自諸生，為竟陵八友之一，兼備玄、儒、文、史、佛、道等各方面的學術素養，具有學術上高度的融合與創造力。(51) 梁武帝面對釋慧遠〈沙門不敬王者論〉為僧侶奠定凌駕帝王之上的高層次理論基礎，他有能力尋求學術辯證解決的個性與能力。客觀環境上，東晉南朝的政教衝突一向不訴之於武力，而皆以義理論爭的方式進行，例如：白黑論之爭、形神因果之辯論、夷夏之爭等事件。(52) 梁武帝主觀的個人學術與實踐能力，客觀的義理論爭以解決政教衝突的環境，使他為營造以國家權力為主導的「佛教國家」政策，必須尋求以佛法經典理論，來強化佛化王國的統治基礎。雖然「龍樹、道安、童壽」促成北朝帝王強勢主導的政教政策，而「慧遠」導致沙門佛法凌駕帝王而弱勢的政教環境。然而，梁武帝〈注解大品經序〉仍然論述「龍樹、道安、童壽、慧遠，咸以大權應世或以

殆庶救時，莫不服膺上法，如說修行。」四位法師雖締造南北朝懸殊的政教環境，但是，他們皆服膺上法（《大品般若經》）而「大權」巧的「應」俗「世」帝王的「政教結合論」以「救時」勸化人民，並且如「般若」說法修行。因此，梁武帝本此政教環境的理解，以及《大品般若經》「不思誼之理、不思誼之事」的體悟，繼續追隨四位大法師「般若」行持而展開在位期間全力以赴注解、宣講《大品般若經》活動，創造以般若義理為基礎，建立新的「佛教國家」政策。

(50) 《續高僧傳》卷五〈釋智藏傳〉，頁 446 上。

(51) 同註 14，頁 68 ~ 94。

(52) 詳見湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第十三章〈佛教之南統〉，頁 418 ~ 470。

頁 114

四、注解《大品般若經》彰顯「般若」的「教判」地位

1. 南朝初期《般若經》地位的衰微

大品般若經系的《放光般若經》於西晉元康元年（291）譯出，在東晉時代形成般若六家七宗的研究熱潮，但是，劉宋至蕭梁時期佛教義學者，卻群集研究《涅槃經》、《成實論》等經論，而《大品般若經》與《大智度論》則少人研求。齊竟陵王蕭子良（460 ~ 494）已經注意到世人棄「般若」之本的弊病，因此，令僧柔鈔略《成實論》省學者研讀精力，擬重新導歸重視《般若經》。竟陵王令周顒作〈抄成實論序〉：

頃《泥洹》、《法華》雖或時講，《維摩》、《勝鬘》頗參餘席。至於《大品》精義，師匠蓋疏。十住淵弘，世學將殄。皆由寢處於論家，求均於弱喪，是使大典（大品般若）榛蕪，義種行輟。興言悵悼，側寐難安。(53)

梁武帝早年為竟陵王八友之一，熟知《大品》精義的重要性，然而，直到他即位初年，注解《大品般若經》時，仍

然感嘆世人「唱高和寡」緣故，使《般若》正經沈匱於世。
〈注解小品經序〉：

頃者，學徒罕有尊重，或時聞聽，不得經味。帝釋誠言，信而有徵。此實賢眾之百慮，菩薩之摩事。故唱愈高，和愈寡。知愈稀，道愈貴。致使正經沈匱於世。寔由虛己情少，懷疑者多。虛己少則是我之見深，懷疑多則橫構之慮繁。(54)

南朝宋齊梁初，佛經譯出的種類繁多，時人不能虛心研求，而比較各

(53) 周顒〈抄成論序〉，《大正藏》冊五十五《出三藏記集》卷十一，頁 78 中。

(54) 同註 15，頁 53 下。

頁 115

種經論優劣，橫加建構各種經論層次高低的教判體系，處處矮化《般若經》的殊勝地位。梁武帝歸納當時的四種質疑《般若經》地位的佛理體系。〈注解小品經序〉：

然則雖繁慮紛紜，不出四種。一謂此經非是究竟，多引《涅槃》以為碩訣。二謂此經未是會三，咸誦《法華》以為盛難。三謂此經三乘通教，所說般若即聲聞法，四謂此經是階級行，於漸教中第二時說。(55)

劉宋·釋慧觀是第一位針對當代流通的大小乘經典提出教判的說法。他判定釋尊一生說法為頓漸二教。漸教又分五時教：一、三乘別教，指最初的經教，重點是小乘的《阿含》。二、三乘通教，指對三乘一齊講的《般若經》。三、抑揚教，《唯摩經》、《思益經》讚揚菩薩而抑挫聲聞。四、同歸教，會三乘歸一乘的《法華經》。五、常住教，最後說如來法身是常，為最究竟經教的《涅槃經》。(56)《般若經》在慧觀五時教說流行下，被貶為其中的「漸教」、「三乘通教」而已。梁武帝提倡《般若經》必須破斥「五時教」

的教判，將《般若經》置於超越「漸教」、「五時教」的殊勝地位。

2. 《般若經》與《涅槃經》同為「究極」經典

〈注解小品經序〉：

較略四意，粗言所懷。涅槃是顯其果德，般若是明其因行。顯果則

(55) 同上註。

- (56) 吉藏《三論玄意》：「言五時者，昔涅槃初度江左，宋道場寺沙門慧觀仍製經序，略制佛教凡有二科。一者頓教，即華嚴之流，但為菩薩具足顯理。二者從鹿苑終至鵠林，自淺至深，謂之漸教。於漸教內開為五時。一者三乘別教，為聲聞人說於四諦，為辟支佛演說十二因緣，為大乘人明於六度，行因各別，得果不同，謂之三乘別教。二者般若，通化三機，謂之三乘通教。三者淨名、思益讚揚菩薩而抑挫聲聞，謂抑揚教。四者法華，會彼三乘，同歸一極，謂同歸教。五者涅槃，名常住教。」，收在《大正藏》冊四十五，頁 5 中。又參見《中華佛教百科全書》冊三〈五時條〉，冊八〈慧觀條〉，頁 970，頁 5245。

頁 116

以常住佛性為本，明因則以無生中道為宗。以世諦言說，是涅槃是般若。以第一義諦言說，豈可復得談其優劣。(57)

梁武帝首先駁斥《涅槃經》優於《般若經》的「五時」說法。《涅槃經》是彰顯佛菩薩成果的豐碩功德，《般若經》則說明佛菩薩在因地上的行持。《涅槃經》彰顯果德，係以眾生常住的佛性為根本；《般若經》說明因地行持，則以諸法究竟無生，應秉持「無生中道」為最後的宗旨。一般世俗的說法，固然可區分「涅槃」、「般若」兩種說法。如果

以佛法體系最高層次的說法，《涅槃經》以常住佛性為根本起點，以佛果為究極終點；《般若經》以菩薩因行為起點，以無生中道為究極終點，兩者終始相同，無法談論孰優孰劣。

3. 《般若經》優於《法華經》

〈注解小品經序〉：

《法華》會三以歸一，則三遣而一存。一存未免乎相，故以萬善為乘體。般若即三而不三，則三遣而一亡。然無法之可得，故以無生為乘體。無生絕於戲論，竟何三之可會。所謂百花異色，共成一陰。萬法殊相，同入般若。(58)

梁武帝駁斥《法華經》優於《般若經》的第二種說法。《法華經》會通聲聞、緣覺、菩薩三乘以歸於一佛乘，則三乘被遣化而獨存一佛乘。一佛乘仍有一形相存在，因此這一佛乘就以千萬種善行為其大乘體性。《般若經》即三乘亦非三乘，三乘、一佛乘皆不執著。《般若經》主張無得於三乘、一佛乘的法門，不執任何一法故，以「諸法無生無滅」為大乘體性。「諸法無生無滅」遠離一切議論，所以也沒有必要執著於「會三歸一」會通的法門。

(57) 同註 15，頁 53 下。

(58) 同上註。

頁 117

例如：聚集百種不同顏色的花，則共同形成一片陰影。由此可以比喻各種經典有不同的法門形相，但是以《般若經》所貫通的「諸法無生無滅」、「即三而不三」的精意，群經都可以匯入「般若」法海中。《般若經》沒有《法華經》所標榜的「會三歸一」，卻可以會萬法入般若。因此，《般若經》比《法華經》更有殊勝的義理。

4. 《般若經》貫通且超越「三乘通教」

〈注解小品經序〉：

言三乘通教，多執二文。今復開五意，以增所疑。一、聲聞若智若斷，皆是菩薩無生法忍。二、三乘學道，宜聞般若。三、三乘同學般若，俱成菩提。四、三乘欲住欲證，不離是忍。五、羅漢辟支、從般若生。於此五義不善分別，堅著三乘教同一門。遂令朱紫共色、□玉等價。若明察此說，深求經旨，連環既解，弄丸自息。(59)

梁武帝駁斥第三種說法，認為《般若經》不僅止於「三乘通教」，「般若」僅止於「聲聞法」而已。梁武帝舉出五種義理，加以說明。聲聞乘的智慧，是菩薩乘無生法忍的基礎。三乘修持佛道，都應該聽聞「般若」義理。三乘行者如果修學般若法門，都可以獲得最高的菩提果報。三乘行者欲證入果位，不能離開般若的「無生法忍」。羅漢、辟支佛乘，都從「般若空智」而證生。以上五種義理應詳加探討辯別，不要局限《般若經》在「漸教五時」的第二層次「三乘通教」，祇是聲聞法而已。事實上，「般若」不僅止於聲聞、緣覺等小乘法所必備而已，尚能帶領菩薩行者，進入最高境界的佛果。

5. 《般若經》超越「漸教」的「五時」教判說法

〈注解小品經序〉：

(59) 同註 15，頁 54 上。

謂第二時，是亦不然。人心不同，皆如其面。根性差別，復過於此。非可局以一教，限以五時。般若無生，非去來相。豈以數量拘，寧可以次第求。始於道樹，終於雙林。初、中、後時，常說智慧，復何可得名

為漸教。釋論（大智度論）言：須菩提聞《法華經》中，說於佛所作少功德，乃至戲笑，漸漸必當作佛。又聞〈阿鞞跋致品〉中有退不退。又聞聲聞人，皆當作佛。是故，今問為畢定，為不畢定。以此而言，去之彌遠。(60)

《般若經》為漸教第二時說，始於最早判教的劉宋·慧觀「漸教五時」。梁武帝破斥此種「漸教五時」的第二時說法。他認為人心不同、根性差別，不能局限一教或幾時的說法。「般若」無生無滅、不去不來，無形相可得，佛陀說法四十九年，都在說明此種「般若」智慧，所以，不能將祂局限在「漸教」上。梁武帝又引《大智度論》證明，眾生聞《般若經》，皆可漸漸必當作佛。梁武帝進一步指出，應該離開語言的辯論，深入探求《般若經》的宗旨，並加以實踐，以禪定來觀察道理，來正確獲得佛法的究極出離之極致。〈注解大品經序〉：

夫學出離，非求言語。應定觀道，以正宗致。三乘不分，依何義說。相與無相，有如水火。二性相違，豈得共貫。雖一切聖人以無為法，三乘入空，其行各異。聲聞以壞緣觀，觀生滅空。緣覺以因緣觀，觀法性空。菩薩以無生觀，觀畢竟空。此則淄澠殊味，涇渭分流。非可以口勝，非可以力爭。(61)

梁武帝分別破斥當時流行的「漸教五時」說法，認為《般若經》超越局限於五時教判的《涅槃經》、《法華經》與「三乘通教」、「漸教第二時」

(60) 同上註。

(61) 同註 15，頁 54 上。

等各種矮化「般若」說法。《般若經》強調如實觀察，依法修行，正確的分辯聲聞、緣覺、菩薩等根據的不同，行持的法門不同，但是，都可以依據「般若」義理，修行證入最究

極的境界。梁武帝破斥各家說法後，明確的提出「般若思想」與「菩薩正行」的理論。

五、般若菩薩行與「佛教國家」的建立

1. 注解《大品般若經》的般若思想與菩薩行

梁武帝在〈注解大品經序〉中，強調「般若思想」是「菩薩之正行」：

摩訶般若波羅蜜者，洞達無底、虛豁無邊。心行處滅，言語道斷。不可以數術求，不可以意識知。非三明所能照，非四辯所能論。此乃菩薩之正行，道場之直路。還源之真法，出要之上首。(62)

般若波羅蜜係最高的智慧，能洞徹通達無量無邊的事物，不是一般言語、思惟所能達到的境界。這樣的般若義理，才是菩薩正確的行持所依止的經典。「般若思想」即「菩薩正行」之所在，這是通往成佛的道場，出離世間苦難的首要力量。以「般若思想」為基礎的「菩薩正行」，是梁武帝在位期間提倡《般若經》與「授菩薩戒」行菩薩道的主要理論基礎，也是「佛教國家」政策的核心理念。〈注解大品經序〉更進一步的說明「般若思想」與「菩薩修行」：

本來不然，畢竟空寂。寄大不能顯其博，名慧不能庶其用。假度不能機其通，借岸不能窮其時。若談一相，事絕百非。補處默然，等覺息行。始迺可謂無德而稱，以無名相作名相說。……證般若之真實，所以，龍樹、道安、童壽、慧遠，咸以大權應世，或以殆庶救

(62) 同註 15，頁 53 上～ 54 中。

時。莫不服膺上法，如說修行。(63)

般若思想主張學一切法、行一切善事，卻不能執著，不斷的瞭解、修行、超越，永無止境的前進。般若思想所要達到的最高境界，無法描述其深廣高遠，但是，為了證入般若的真實境界，必須靠菩薩的如法修行。梁武帝特別指出龍樹、道安、童壽、慧遠，都是菩薩大士，都以最大的權巧方便，依般若思想來救度世人，他們都服膺般若菩薩法門，如般若學說而修行。梁武帝在〈注解小品經序〉批判五時說法，提昇般若的地位後，揭示菩薩道為實踐佛法的主要力量。梁武帝本著上述觀點，重新注解《小品般若經》。〈注解小品經序〉：

今注《小品》自有五段，非彼所言五時般若。勸說以不住標其始。命說以無教通其道。願說以無得顯其行。信說以甚深歎其法。廣說以不盡要其終。小品所以累教，末章所以三屬。義備後釋，不復詳言。(64)

梁武帝注解《小品般若經》共分成五大段，有別於當代流行的「五時般若」。第一段勸一切眾生發菩薩大心，不要執著於小乘自度的層次而自滿不再前進，這是般若菩薩行的出發點。第二段「命說」從佛法的主要核心生命來解說般若思想，則以「無教」無固定的教理，不執著任何一種教派體系，使人能不斷的順著菩薩道繼續提升。第三段從菩薩廣大的願力來說明，不要有所得而有所束縛，能不取不捨的實踐般若境界，菩薩「無得」，不要以各種願行成果而自以為有所得，仍應不斷的實踐無窮的願望，彰顯無盡的菩薩行。第四段要使眾生相信般若至高無上，就要彰顯般若理論甚深，使人讚嘆菩薩法門無量無邊。第五段深廣的解說般若法門，則以菩薩無窮無盡行持，揭示般若菩薩行的究極無上。梁武帝注解《小品般若經》，

(63) 同註 15，頁 54 中。

(64) 同註 15，頁 54 中。

始終扣緊廣博無邊的般若義理，以及「不住」、「無教」、「無得」、「甚深」、「不盡」的菩薩行。這樣廣博的般若思想以及不執著、不捨離、又甚深、不盡的菩薩行，成為梁武帝推動「佛教國家」的理論基礎，也成為建設國家無窮的動力來源。

2. 般若思想、菩薩行與「佛教國家」的建立

梁武帝在〈注解小品經序〉最後強調修學般若思想與菩薩行的重要。並舉例說明：

輕生以重半偈，賣身以尊一言。甘歆血而不疑，欣出髓而無□。況復龍宮神珠，寶臺金牒。難得之貨，難聞之法。遍布塔寺，充仞目前。豈可不伏心受持，虛懷讚仰。使佛種相續、菩提不斷。(65)

梁武帝注解《小品般若經》的序文中，特別引用《小品般若經》卷二十七〈常啼品〉第八十八所記載的常啼菩薩為求「寶台金牒」的《般若經》，以及為求「菩薩行」而「甘歆血而不疑，欣出髓而無□」等故事。《小品般若經》卷二十七〈常啼品〉第八十八：

問是善男子（常啼菩薩），汝今自出身、心、血、髓，欲供養曇無竭菩薩得何功德。是善男子言：曇無竭菩薩當為我說般若波羅蜜及方便力，此是菩薩所應學，菩薩所應作，菩薩所應行道。我當學是道得阿耨多羅三藐三菩提，為一切眾生作依止。……曇無竭菩薩有七寶台，其台中有七寶大床，四寶小床，重敷其上，以黃金牒書般若波羅蜜置小床上。(66)

梁武帝還特別將這段故事，收進天監十五年（516）編纂的《經律異相》

(65) 同註 15，頁 54 下。

(66) 鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷二十七〈常啼品〉第八十八，《大正藏》冊五，頁 420 上～下。

卷第八「自行菩薩部」第一，「薩陀波崙（常啼菩薩）為聞法賣心血隨第一」。這段故事放在梁武帝所重視的「菩薩部」最首要的位置，更彰顯他追求「般若思想・菩薩行」的重視程度。(67)

梁武帝舉證《大品般若經》中的常啼菩薩、量無竭菩薩等修學般若菩薩行的艱辛過程，勸勉國人應該虛心研求修持，使成佛種子相續，菩提願心不終止。《大品般若經》最後的〈法尚品〉第八十九，〈囑累品〉第九十，強調菩薩學般若經，使佛種相續，菩提不斷的重要性。

諸菩薩摩訶薩欲學六波羅蜜，欲深入諸佛智慧，欲得一切種智，應受持般若波羅蜜。讀誦正憶念，廣為他人說。亦書寫經卷，供養尊重讚嘆，香華乃至伎樂。何以故，般若波羅蜜是過去、未來、現在十方諸佛母，十方諸佛所尊重故。……佛告阿難，我滅度後，當愛敬供養般若波羅蜜，乃至第一第三，以般若波羅蜜囑累。阿難，汝莫忘失，莫作最後斷種人。阿難，隨爾所時，般若波羅蜜在世者，當知爾所時，有佛在世說法。(68)

梁武帝在天監年間不斷的注解、編纂、宣講與般若菩薩行有關的經論，逐漸奠定「佛教國家」的基礎。梁武帝天監六年（或十一年），與「建康教團」的義學僧侶慧令等二十人，引《大智度論》注解《大品般若經》。天監六年□命光宅寺法雲發動王公、朝貴六十四人著《神不滅論》，駁斥范縝的《神滅論》。天監九年，□命大僧正慧超召集二十位高僧批判偽經《薩波若陀眷屬經》，並予以禁毀。此外，天監年間（502～519）編纂《經律異相》五十卷，其中的「菩薩部」佔九卷之多。例如：《經律異相》卷八〈自行菩薩部〉，卷九〈外化菩薩部〉，卷十、卷十一〈隨機現身菩薩部〉，卷十二〈出家菩薩僧部〉，卷二五、二六〈行菩薩道諸國王部〉，卷三一、三二〈行菩薩道諸國太子部〉等，共收錄引用《大品般若經》等經典有關「般若思想・

- (67) 梁·寶唱《經律異相》卷第八「自行菩薩部第一」，
《大正藏》冊五十三，頁 39 上～下。
(68) 同註 66，頁 423 下～ 424 上。

菩薩行」故事一百零九種。如果，能仔細研討《經律異相》一百零九種有關「般若思想·菩薩行」經典故事，當能體會梁武帝企圖詔告國家子民，有關「般若思想·菩薩行」是他想建立的「佛教國家」重要的心靈、行為之改革基礎。假如，全國僧俗臣民都能明白「般若緣起性空」的道理，隨時「諸惡莫作、眾善奉行、自淨其意」的勵行「菩薩道」，將會建立佛教「正法治世」的「佛教國家」。

梁武帝天監年間編纂譯注的佛典多達三十三種八百餘卷，計有：508 ~ 509 年僧旻《眾經要抄》並目錄八十八卷，516 年寶唱《眾經飯供聖僧法》五卷、《眾經護國鬼神名錄》三卷，517 年寶唱《眾經諸佛名》三卷、《眾經擁護國土諸龍王名錄》三卷、《眾經懺悔滅罪方法》三卷、《續法輪論》七十餘卷、《法集》一百四十卷、《眾經目錄》四卷，515 年僧紹《華林佛殿眾經目錄》四卷，515 ~ 522 年智藏《義林》八十卷，513 年沈約等著《佛記》三十篇，516 年寶唱《經律異相》五十卷並目錄五卷，519 年之前梁武帝口撰《出要律儀》十四卷、《在家出家受菩薩戒法》二卷，天監年間僧伽婆羅等譯《寶雲經》七卷、《文殊師利般若波羅蜜經》二卷、《法界體性無分別經》二卷、《阿育王經》十卷、《孔雀王陀羅尼經》一卷、《文殊師利問經》二卷、《度一切諸佛境界智嚴經》一卷、《菩薩藏經》一卷、《文殊師利所說般若波羅蜜經》一卷、《舍利弗陀羅尼經》一卷、《八吉祥經》一卷、《十法經》一卷、《解脫道論》十三卷、《阿育王傳》五卷，509 年寶亮撰《大涅槃義疏》十餘萬言，509 ~ 518 年法朗《大般涅槃子注經》七十二卷，梁武帝《制旨大般涅槃經講疏》一百零一卷，梁武帝、慧令等撰《摩訶般若波羅蜜子注經》五十卷或一百卷。梁武帝在天監年間召集高僧法雲、僧祐、僧旻、智藏、法寵、明徹、僧伽婆羅、寶亮、法超、寶唱、法朗、曼陀羅、慧令、僧智、僧晃、僧豪、法生，以及佛教學者沈約、陸倕、王筠、劉勰、虞闡、到溉、袁曇允等人，從事上述三十三種佛教

典籍的編撰、翻譯工作。天監年間梁武帝主導的佛典工作，可分為四大類，第一類是編撰大、小部頭的佛教類書與參考工具書，第二類是律藏的整理與菩薩戒本的編撰，第三類是新譯或重譯佛經，第四類是佛經的重新注解。天監年間，這樣龐大的學術工程，其目的係以「般若思想・菩薩行」為主軸之一，企圖掌握佛

頁 124

法的解釋權，以奠定帝王為主導的「佛教國家」。(69)

天監末年梁武帝編撰《在家出家人受菩薩戒法》引用《般若經》等十四種菩薩思想，奠定他成為「皇帝菩薩」的理論基礎。(70)《出家人受菩薩戒法卷第一・序》就開宗明義標明「菩薩戒」與「般若思想的關係」：

菩薩戒者，不為一切眾聖，迺為一切凡夫。凡夫心相，有大有小，有深有淺。……因緣所生，無有自性，則是有中生空。諸法寂滅，因緣故有，則是空中生有。大中生小、大不定大。小中生大，小不定小。如是思量，心行平等。觀察眾生，了達非有。……發意菩薩，無礙為宗。唯曠、唯大、唯忘、唯等。……修習無礙，行於平等。雖知一切諸法空，不捨一切眾生。譬如河水不至彼岸，不來此岸，不斷中流，能度眾生。菩薩摩訶薩，亦復如是，不趣生死，不趣涅槃，亦復不住生死中流，而能濟彼眾生。菩薩習行，身心每淨。若其得意，誓即是戒。(71)

菩薩戒行是為一切凡夫而設，凡夫人相有大小深淺之別。如果凡夫能體會《般若經》所強調的「因緣所生，無有自性」、「諸法寂滅，因緣故有」等「緣起性空」、「畢竟空」、「因緣有」等道理，則能生起菩薩戒行「心行平等」、「無礙為宗」、「唯曠、唯大、唯忘、唯等」，「不住生死中流，而能濟彼眾生」，而「菩薩習行，身心每淨」了。梁武帝注解《大品般若經》於其〈序文〉中，特別強調「今注《大品》自有五段，非彼所言五時般若。勸說以不住標其始，命說以無教通其道，願說以無得顯其行，信說以甚深歎其法，廣說以不盡要其終」。這種「不住」、「無教」、「無

得」、「不盡」的《小品般若經》深義，正與《出家人受菩薩戒法》的「無礙」、「非有」、「不

- (69) 同註 14，詳見第五章〈「皇帝菩薩」理念形成的學術基礎〉，頁 121 ~ 160。
- (70) 諏訪義存〈梁天監十八年敕寫「出家人受菩薩戒法卷第一」附錄〉，《敦煌古寫經》續，1972，頁 89。
- (71) 土橋秀高〈□□□本「出家人受菩薩戒法」□□□□〉龍谷大學佛教學會編《佛教文獻□研究》，1968 年，頁 105 ~ 106。

頁 125

住」、「平等」、「唯忘」等「般若思想・菩薩戒行」相互呼應。

天監十八年四月八日「佛誕日」梁武帝受菩薩戒，成為神聖的「皇帝菩薩」，使般若菩薩行具體化在他的身上。

(72) 《續高僧傳》卷五〈法雲傳〉記載梁武帝抄諸方等《般若經》撰〈受菩薩戒法〉受菩薩戒成為「皇帝菩薩」後，不但本身勵行「般若思想・菩薩行」，且下令僧俗臣民受菩薩戒，實踐「般若思想・菩薩行」。

帝抄請方等經，撰受菩薩戒法，構等覺道場。請草堂寺慧約法師，以為智者。（武帝）躬受大戒，以自莊嚴。。自茲厥後，王侯朝土，法俗傾都，或有年臘過於智者，皆望風奄附，啟受戒法。(73)

《魏書》卷九八〈蕭衍傳〉：

（梁武帝）令其王侯子弟皆受佛誠（菩薩戒），有事佛精苦者，輒加以菩薩之號。其臣下奏表上書，亦稱衍為皇帝菩薩。(74)

梁武帝以「般若為心」、「菩薩戒行」為軌範，希望全國僧俗臣民，皆能在「般若思想・菩薩行」基礎上，達到「佛教國家」的理想世界。《續高僧傳》〈寶唱傳〉：

（梁武帝）留心釋典，以八部般若為心，良是諸佛由生。又即除災滌累，故採眾經，躬述注解。(75)

梁武帝大同七年（541年）三月二十二日，講《金字波羅蜜（大品般若）經》於華林園，更進一步指出注解《大品般若經》與「佛教國家」建立的關係。陸雲〈述御講般若經序〉：

聖皇（梁武帝）應期，探盡幾妙。決散群迷，摧伏異學。極天宮之

(72) 同註 14，第六章〈「皇帝菩薩」地位的建立與政治改革〉，頁 161 ~ 202。

(73) 《續高僧傳》卷五，頁 464 下。

(74) 北齊·魏收《魏書》卷九八〈蕭衍傳〉，鼎文書局影印新校標點本，頁 2187。

(75) 《續高僧傳》卷一〈寶唱傳〉，頁 426 下。

頁 126

浩博，窮龍殿之秘深。於是大發菩提，深弘般若。永斷煩惱，同歸清淨。潤甘露於群生，轉法輪而不息。上以天監十一年，注釋《大品（般若經）》。自茲以來，躬事諸說。……上（梁武帝）皆曲其心□，為發大願（菩薩願行），廣運大乘，同趣妙果。(76)

天監年間之後，梁武帝便以「般若思想·菩薩戒行」進行改革與「佛教國家」政策的推行工作，例如：禁斷僧侶飲酒食肉，捨身同泰寺與宣講《般若經》法會。(77) 以上這些「佛教國家」理念的形與政策的推展，可以說都是奠定在梁武帝注解《大品般若經》的般若思想及菩薩行之上。

六、結語

秦漢以來，中國是一個封建君主集權的國家，朕即國家

，帝國係建立在帝王的專制集權之下。君主由上而下維持傳統價值、國防安全、社會秩序的威權。封建國家缺乏近代社會，由下而上，經由討論凝結共識，建立法律制度，組織規範，民主自由運作的機制。因此，傳統時代，必須依靠帝王的權威，建構一個想像的、神秘的、理想的國家，藉以統治遼闊的疆域，維繫家天下於不崩解的局面。

梁武帝在魏晉亂世裏，以出身將門（世襲職業軍人的寒族）後裔，打敗蕭齊王朝，建立南朝半壁江山，對內面對貴族、僧侶階級的挑戰，對外有北方鮮卑人後魏帝國的威脅，如何鞏固帝國的統治，凝聚國人的認同，增強領袖的正統性、正當性，都是開國帝王必須極力營造的工程。

梁武帝時代，北朝有強勢的帝王主導「帝王即如來佛」的強勢政教結合體制，可是，南朝卻面對〈沙門不敬王者論〉僧侶凌駕帝王，而使帝王轉趨弱勢的政教環境。武帝必須尋求佛教經典理論的合法性，親自掌握佛法理論的解釋權，才能突破君主在佛教沙門之下的劣勢，施行以帝王為主導的「佛教國家」體制。《大品般若經》是大乘佛教的核心經典，在中國已

(76) 梁·陸雲〈述御請般若序〉，《大正藏》冊五十二，頁 235 中～ 236 中。

(77) 同註 14，詳見拙著第七章〈禁斷酒肉與佛教教團之改革〉，第八章〈「皇帝菩薩」政策的轉折〉，頁 203～ 272。

流傳兩百餘年，是南北朝釋道安、鳩摩羅什、釋慧遠所依止的經典，且服膺修持菩薩行的範本，而分別促進南北朝強弱懸殊的「政教環境」。梁武帝如何重新解釋《大品般若經》，建立如同北朝強勢的「佛教國家」體制，是強化帝國的重要理論工作。梁武帝重新探尋鳩摩羅什教團的「關河舊義」，再援引龍樹菩薩《大智度論》，集合「建康教團」僧侶二十餘人，親自領導注解《大品般若經》，為其「佛教國家」奠定新的理論基礎。

梁武帝首先批駁當代不重視《大品般若經》的五時教判

說法，重新確立《大品般若經》殊勝的地位。接著，提出自己的「新五段」說法，強調般若思想的廣博無邊，菩薩行「不住」、「無得」、「甚深」、「不盡」的新境界與新力量。般若思想是「佛教國家」的核心理論基礎，菩薩道「不住」、「不盡」的願行，是帝國進行「心靈改革」最徹底、最普遍的法門。天監年間大規模的翻譯、編纂、注解佛教經論，提出菩薩思想，揭示深遠的菩薩行，形成「佛教國家」政策的理論典範。天監十八年梁武帝在自撰的《在家出家人受菩薩戒本》所規範的受菩薩戒法會上，親受菩薩戒，成為主導佛法、世間出世間神聖的「皇帝菩薩」。天監年間以後，梁武帝便以般若思想、菩薩行以及「皇帝菩薩」的地位，進行一連串的「佛教國家」政策，施行禁斷僧侶飲酒食肉的風氣，普令僧俗臣民受菩薩戒，進行全面、徹底的心靈改革工程。梁武帝注解《大品般若經》所呈現的「般若思想·菩薩行」，以及因而建立的「佛教國家」體制，雖然，缺乏組織性、制度性的助力，以及由下而上的凝聚共識，最後遭遇身死國亡的慘劇。但是，今日民主國家欲進行類似注解《大品般若經》所闡明的「般若思想·菩薩行」之心靈改革工程，似乎有值得借鏡之處。