

僧肇的般若思想 兼論《肇論》對玄學的融會

曾文瑩*

摘要

僧肇用中國化的文辭和表達方式，發明般若宗旨。他對般若精義的準確理解，一掃六家七宗「以玄解佛」對般若的曲解，對中國佛學的發展，有十分重要的意義。

本文言明僧肇立言作論，意在指引一修行體道之路，讓人得證涅槃境界。依此理解《肇論》各篇，依各篇提出「動靜」、「有無」、「有知無知」三組名言概念，藉著僧肇對這些詞句的使用，掌握《肇論》所建立的般若學說。另外，也略述玄學家對同一組詞語的使用，比較說明僧肇對玄學的融會。僧肇運用了玄學的詞句，但傳達的義理與玄學有清楚的界限，並無混雜玄佛思想的問題。在工夫修證上，僧肇對佛學的體會，與王弼、郭象之說，有可以互證相通之處。

關鍵字：肇論、般若學、動靜、有無、有知無知

*國立台灣科技大學人文學科兼任講師，國立中央大學中國文學研究所博士班

一、前言：《肇論》對玄學的融攝

鳩摩羅什¹是中觀學派的大師，他系統譯介的般若三論之學，經過門下弟子的闡揚，成為中國佛學重要的理論基礎之一²。在他的弟子群中，聲名最著，學理最精醇的，就是僧肇³。鳩摩羅什稱他「秦人解空第一」⁴，南朝之後，幾乎歷代都有《肇論》⁵的注疏⁶，明代智旭編著的《閱藏知津》一書，也把《肇論》編錄在「此土大乘宗經論部」的篇首⁷，其人其書所受的稱譽可見一斑。

僧肇生於晉末。魏晉以來，玄學和般若學極為流行，當時人用「格義」的方式（也就是以傳統的用語和觀念加以比附）來理解般若「空」義，玄佛兩家學說交融互涉，在兩晉

¹ 鳩摩羅什（343 或 344 ~413AD）生平，梁·慧皎《高僧傳》卷二（收入《大正新修大藏經》第五十冊，No.2059，p330a~333a。臺北：新文豐出版社影日本大正一切經刊行會（現在大藏出版株式會社(c)，1924-1934 年刊）排印本，民 82 年），《祐錄》十四及《晉書·藝術傳》均有所載。

² 中觀學派以龍樹為代表人物。其理論經典為《大品般若經》、龍樹所著的《中論》、《十二門論》、《大智度論》和提婆所著的《百論》等。其中《中論》、《十二門論》、《百論》合稱「三論」，《大智度論》與「三論」合稱「四論」。龍樹提出了「三是偈」、「八不中道」和「實相涅槃」等說法，堅持「性空假有」，離有離無的中道觀。

³ 僧肇（384~414AD），參《高僧傳》卷六，《大正藏》五十，No.2059，p365a~c。

⁴ 見吉藏《百論疏·百論序疏》。《大正藏》四十二，No.1827，p232a。

⁵ 文中所引皆依《大藏經》收錄之《肇論》。見《大正藏》四十五，No.1858，p150a~161a。

⁶ 最早的是陳·慧遠的《肇論疏》（《卍新纂大日本續藏經》（卍新纂續藏）五十四冊，No.866。東京：國書刊行會）。另有唐·元康的《肇論疏》（《大正藏》四十五，No.1859，p161c~200c）、元·文才《肇論新疏》（《大正藏》四十五，No.1860，p201a~243b）、明·釋德清的《肇論略注》（《卍新纂續藏》五十四冊，No.873）等。

⁷ 其凡例言：「此土述作，唯肇公及南嶽、天台二師，醇乎其醇。」釋智旭，《閱藏知津》，p5。台北：新文豐，民 62 年初版。

形成「六家七宗」⁸等受玄風影響的般若學派。僧肇在皈依佛門之前「愛好玄微，每以《莊》、《老》為心要」⁹，他也確實融會所學，用中國化的文辭和表達方式，發明般若宗旨。僧肇對般若精義的準確理解，對中國佛學的發展，有十分重要的意義¹⁰，但另一方面，我們也必須釐清，他處於玄佛交涉互通的時代思潮中，在用語，以及用語所傳達的義理上，是否與玄學思想有所混淆，如呂澂先生所言：「不僅運用了玄學的詞句，思想上也與玄學劃不清界限。」¹¹

既然《肇論》裡的重要觀念，如動靜、有無、名實、寂感、有知無知、有為無為等，由「讀莊子而有所了悟」¹²，之後則用於發明般若學說，吾人必須探究：僧肇在使用傳統名言，與名言所傳達的思想觀念是自覺的有所吸收、有所劃分嗎？他是否融會了這些觀念，條理地闡發般若思想的精義？《肇論》真的有混雜玄佛思想的問題？還是，他的立言會心「有進于般若宗經論及玄學家之名言所及者」¹³？

針對這些問題，本文先說明《肇論》的學問性格與《肇

⁸ 「六家七宗」各家名稱見唐·元康《肇論疏》（《大正藏》四十五，No.1859，p163a）。

⁹ 見《高僧傳·僧肇傳》，《大正藏》五十，No.2059，p365a。

¹⁰ 勞思光先生言：「僧肇乃中國最能闡明般若空義之人，般若之學在中國之發展，至此亦可說已有確定成果，其後般若雖暢於南中國，然其理論固未嘗超過僧肇。」見《中國哲學史（二）·第三章·中國佛教哲學》，p250。臺北：三民書局，民80年8月增訂六版。

¹¹ 《中國佛學思想概論》，p113。臺北：天華出版社，民75年再版。

¹² 湯用彤先生言：「肇論重要論理，如齊是非，一動靜，或多由讀莊子而有所了悟。惟僧肇特點，在能取莊生之說，獨有會心，而純粹運用之於本體論。」見《漢魏兩晉南北朝佛教史》，p339。臺北：駱駝出版社，民76年。

¹³ 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇三》，p14。臺北：學生書局，民75年。

論》解析問題的言說方式，然後依《肇論》的「物不遷論」、「不真空論」、「般若無知論」來展開討論¹⁴，在《肇論》各篇的討論中，提出一組該篇使用的傳統名言概念，藉著僧肇對這些詞句的使用，掌握《肇論》所建立的般若學說。另外，也略述玄學家對同一組詞語的使用，比較說明僧肇對玄學的理解融會，似乎不只停留在「不能全除魏晉名士浮談陋習」¹⁵而已。

二、《肇論》的學問性格與詮表方式

吾人認為《肇論》所闡釋的般若義理，以工夫修證為首要¹⁶。僧肇藉著對魏晉玄學的重要論題——「言意關係」提出自己的看法，說明如何運用語言才能契入無相無名的般若聖智，體證聖人之境：

聖智幽微，深隱難測，無相無名，乃非言象之所得。為
試罔象其懷，寄之狂言耳，豈曰聖心而可辨哉？

般若義者 非言所能言也。言雖不能言，然非言無以
傳。是以聖人終日言而未嘗言也。（般若無知論，《大

¹⁴ 今之《肇論》中另有〈宗本義〉和〈涅槃無名論〉二篇，〈宗本義〉是後人偽作，〈涅槃無名論〉的真偽仍有爭議。李潤生先生對此一問題論之甚詳，參《僧肇》，p39~62。臺北：東大，民78年初版。

¹⁵ 見勞思光，《中國哲學史（二）》，p250。

¹⁶ 唐君毅先生亦言：「佛家之般若的觀照境界，必由生活上之修行工夫而致，則知佛家之般若學，必不止于言般若義理……自此整個之工夫觀點看，此思維義理之本身，自亦是一種工夫。」《中國哲學原論·原道篇三》，p41~42。

正藏》四十五，No.1858，p153a、153c）

《成具》立強名之文，園林託指馬之況。如此，則深遠之言，於何而不在？（不真空論，《大正藏》四十五，No.1858，p152c）

緣使真言滯於競辯，宗途屈於好異，所以靜躁之極，未易言也。（物不遷論，《大正藏》四十五，No.1858，p151a）

前二則說明般若真義並不在我們所使用的言說系統中（非言象之所得），所以辨析語言概念是無法得聞般若要義的（豈曰聖心而可辨哉）。可是我們仍然需要語言，藉著言說來指引吾人的修為，由踐履去除我執，得證涅槃境界（言雖不能言，然非言無以傳）。所以我們應該知道，語言是用來導引行為，讓真諦在自己的體悟修證中呈現，如果是這樣，這語言便是能詮表般若聖智的傳道之語（深遠之言）。但若我們視這言說系統所指稱的概念為真理，那麼真理就在對概念的執著中泯沒不見，更何況凡是概念，必有所表有所不表，各家黨同伐異（真言滯於競辯，宗途屈於好異），言說便為戲論了¹⁷。

¹⁷釋德清在《肇論略注》中認為經典代表的，是聖智的境界，與悟道之途的提示，經典與修習者的關聯，應在修為中密合，而非視典藉為觀念對象來分析探究。又曾昭旭先生在〈論中國哲學中的語言問題〉言：「中國哲學是一重實踐而非重知解之學。凡其有所言說，都不是以建構一客觀的知識理論系統為目的；而是志在藉此言說以指引一行為與修養，以期促成一真實的道德實踐，呈現一真實的人生境界。」《在說與不說之間》，p67～79。臺北：漢光出版社，民81年初版。

我們既知要時時提醒自己去除對名言概念的執著，將般若還原為修為境界的體會。更可進一步了解僧肇表述般若思想的方式：《肇論》常以真、俗二諦來分別立說，〈物不遷論〉談的是如何證會「有相之境」，是為「俗諦教」；〈不真空論〉、〈般若無知論〉談的是如何證會「無相之境」，故為「真諦教」。在真俗二諦教的論述中，僧肇再區分讓「真言滯於競辯」的妄見，與能契入般若義的真見，去除妄見即真見，即俗諦證真諦，《肇論》即以此表般若「即俗見真」、「真俗一如」的奧義。

我們了解《肇論》的學問性格與詮表方式，於是可以有兩個理解僧肇般若思想的進路：一是準確掌握他詮釋般若的名言，由之解析何為執見、何為真見？藉以清楚理解僧肇「即俗見真」、「真俗一如」的般若學說；另則，我們也應該探究這些言說內容有那些修為上的指引，讓吾人藉此體證涅槃境界。

三、〈物不遷論〉論物之「動靜」

（一）以「動、靜」言「物不遷」義

〈物不遷論〉依元康的判定，為「明有，申俗諦教」¹⁸，也就是從證「有相之境」立言，使世人易於契入聖道。僧肇自己說：他不想「談真則逆俗」，也不想就「順俗則違真」，

¹⁸ 《大正藏》四十五，No.1859，p166c。

所以，他在此篇中選擇世人都覺得近切的「物」（俗），來談論俗人有所不知的「物性」（真），這是他從「俗諦」立論，即俗見真的要旨。

在〈物不遷論〉中，僧肇提出「物不遷」（靜），來駁斥世人「物遷」（動）的想法。他說：

夫人之所謂動者，以昔物不至今，故曰動而非靜。我之所謂靜者，亦以昔物不至今，故曰靜而非動。動而非靜，以其不來；靜而非動，以其不去。然則所造未嘗異，所見未嘗同。逆之所謂塞，順之所謂通，苟得其道，復何滯哉？（《大正藏》四十五，No.1858，p151a）

世人所謂「物遷」與僧肇所提的「物不遷」，都是以「昔物不至今」的事實為前提。俗人因見人物或事物「生死交謝，寒暑迭遷」，過去的並不延續、存在於現在（不來），所以得出物有生滅變遷，是「動而非靜」；僧肇以相同的前提，反證過去的事物自存在於過去（不去）

，因為「不去」，所以未嘗有任何遷動，故言物「靜而非動」。這是「物不遷」（靜）對應俗見而有的第一層含意。

世論「物遷」與僧肇言「物不遷」，是對同一件事的兩種觀點和想法（所造未嘗異，所見未嘗同），這兩種觀法的差異何在？僧肇又為什麼以認為自己的觀點為真見？僧肇言：

求向物於向，於向未嘗無；責向物於今，於今未嘗有。於今未嘗有，以明物不來；於向未嘗無，故知物不去。覆而求今，今亦不往。是謂昔物自在昔，不從今以至昔；今物自在今，不從昔以至今。如此，則物不相往來，明矣。（《大正藏》四十五，No.1858，p151b）

原來，人從今天的觀點看昔日，希望今天仍有往昔之物的存在（責向物於今），求之而不可得（於今未嘗有），才会有「物不來」、「動」的感嘆；僧肇以為，我們觀往日之物自存在於過去（求向物於向），而不粘執於往昔之物，心只觀照當下眼前之物（今物自在今），也不預期它可以持續到未來（今亦不往），那麼心「于古觀古，于今觀今，不見有古今之時間流轉」¹⁹，由心之去執，不見物的往與遷動（物不相往來），說「物不去」、「靜」。此為「物不遷」（靜）的第二層含意。

此「靜」既然為真見，就不是與「動」相對的「靜」而已，否則「動、靜」只是一對概念的兩造，怎可有真妄之別。僧肇言：

尋夫不動之作，豈釋動以求靜？必求靜於諸動。必求靜於諸動，故雖動而常靜。不釋動以求靜，故雖靜而不離

¹⁹唐君毅，《中國哲學原論·原道篇三》，p18。

動。然則動靜未始異，而惑者不同。（《大正藏》四十五，No.1858，p151a）

僧肇所言之「靜」，未嘗離開事物的「動」來見事物之「不動」，亦即此「靜」是即「動」而求「靜」——物每刻都在遷移變動，吾人因為離不開對故舊之物的妄執，所以見物有生滅往來的動相，然就此世人所見之「動」，轉而觀「昔物自在昔，今物自在今」，則在每刻當下不見物有往來，物「雖動而常靜」、「似去而留」，吾人即物之動而觀其靜，是「物不遷」（靜）的第三層含意。

〈物不遷論〉的要旨不在論證「物不遷」這個命題而已²⁰，而是一修道體證的導引。僧肇第一層從俗見立論，指出世人以「動、去」之相與觀念來觀物，為了對治世人之見，僧肇舉出「靜、留」之相與觀念，突顯「或動或靜」、「或去或留」都是被人的偏見所分裂的，片面的物相，此一執念不去，動靜一如的物之真實就不能呈現在吾人面前了。所以僧肇說：「近而不可知者，其唯物性乎！」²¹ 物雖近在眼前，但物性在世俗之見的割裂中，並不為人所知。

第二層的立論言物之真實，吾人若能修持吾心，觀「昔

²⁰明末對如何理解僧肇的「物不遷義」有一場激烈的爭辯。這場論戰的開始主要是鎮澄以因明的三支論證為思辯的利器，依之非議僧肇的「物不遷論」。釋德清則主張加入自己的實踐和體會，才能探究義理之是非。此一爭辯可參江燦騰先生〈晚明物不遷論的爭辯研究——諸家意見與空印鎮澄的答辯〉一文，《東方宗教研究》第二期，p185~227，1990年10月。

²¹ 物不遷論，《大正藏》四十五，No.1858，p151a。

物自在昔，今物自在今」，則物當下如實呈現於心中，見「往而弗遷，靜而弗留」²²的物性，這便是物之真相實相。僧肇亦謂之「事各性住於一世」²³。

第三層立論旨在強調：即動求靜就是去除妄執，去除妄執即顯物之實相。也就是說，所謂「即動觀靜」、「事各性住於一世」，是吾人與「視動靜為二」的觀念相對，復又超越之而顯豁的。這便是僧肇觀有，見實相法性的「俗諦教」。

於此，吾人須據〈物不遷論〉加以補充說明：僧肇言「昔物自在昔，今物自在今」、「事各性住於一世」曾遭受詰難，一是如來之說法，是否為數千年前以往已滅之事；一是同一生命，少壯與白首互不往來，那麼因果之說便會出現危機。僧肇於此說：

果不俱因，因因而果。因因而果，因不昔滅；果不俱因，因不來今。不滅不來，則不遷之致明矣。復何惑於去留，踟躕於動靜之間哉？ 苟能契神於即物，斯不遠而可知矣！（《大正藏》四十五，No.1858，p151c）

面對此一詰難，僧肇以「果不俱因」（原因和結果不能同時存在），因因而果（結果假借原因而成）」來回答。物各住於

²² 物不遷論，《大正藏》四十五，No.1858，p151b。

²³ 僧肇言：「若古不至今，今亦不至古，事各性住於一世，有何物而可去來？」《大正藏》四十五，No.1858，p151c。

一世，古今不相往來，則往昔如來之說法住一世即住一切世（因不昔滅），非已往已滅。因雖不來今，而藉因而有之果在今，「各性住於一世」之說並不違悖因果論。

（二）動靜一詞在中國哲學中的用法，與莊子「行流散徒，不主常聲」²⁴的修爲工夫

湯用彤先生說僧肇所著諸論，以〈物不遷論〉最重要，「全論實在證明動靜一如，住即不住」。他論及「動靜」一詞，特別說明僧肇之義與中國哲學的用法不同：依傳統哲學思想，未與物感之本體爲「寂」爲「靜」，應物而通爲「感」爲「動」；或者動力根源之生德爲「乾」爲「動」，物之實有生成爲「坤」爲「靜」²⁵。僧肇言「動靜」，如前所述，在證「動靜一如」、「即動即靜」、「即體即用」，「動靜」兩者不能截分宰割，然後求會通於動靜之際。觀「動靜未始異」，是僧肇實得於鳩摩羅什的般若真義。²⁶

吾人探究〈物不遷論〉，知僧肇從能知（心）與所知（物）的相對關係中來論物性（動靜），我們見物有動靜二相，就認爲物有動靜二性，這是是虛妄不實的，所以，我們從一物

²⁴ 見《莊子·天運》。郭慶藩輯《莊子集釋》，p507。臺北：華正書局，民86年。

²⁵ 就本體與物之內外相感，易傳言易「寂然不動，感而遂通」（《繫辭上 第十章》）；就物之生成實有，又言「乾知大始，坤作成物」、「動靜有常，剛柔斷矣」（《繫辭上 第一章》）。又，湯說之原文爲：「一不動之本體，而生各色變動之現象。」（《漢魏兩晉南北朝佛教史》，p334。）然其說實涵上述二義。

²⁶ 見《漢魏兩晉南北朝佛教史》，p333~334。

之動相，能否同時觀其靜相，將截割之相、觀念並舉俱滅，關乎吾人所見之物是否為物之實相。由此我們可說，僧肇「動靜」之義，實本般若精義，而與易傳所言不同：易傳之「動靜」言「寂感」「生成」；僧肇言「動靜」，或二者二分為虛妄不實，即使「動靜一如」為物之實相，亦是各住一世，剎那生滅。然而，僧肇言「動靜一如」、「即動即靜」是就吾人對物性的認識而說，並非就寂感體用來說是十分明白的，湯用彤先生說僧肇「『即動即靜』之義，正以申明『即體即用』之理論」²⁷，此一詮解恐非僧肇之意²⁸。

前言僧肇〈物不遷論〉的宗旨，實承般若之教而有。然其中言及的工夫，與莊子「行流散徒，不主常聲」之教，也有相通之處²⁹。莊子於此之意，言人心與物相接，執其不變之成心，便懼怕四時萬物一死一生、一償一起的變化；隨著物化遷移而轉變想法，則智慮窮於追逐而感到倦怠。只有損其成心，無其智慮，心與境同步同行（道可載而與之俱），才能隨順而不失於變。人心能不黏著於往昔之觀念或物象，心與境同在同行，就是自然無執。此工夫無異僧肇所言之「即

²⁷ 《漢魏兩晉南北朝佛教史》，p334。

²⁸ 此一質疑由唐君毅先生指出。見《中國哲學原論·原性篇》，p18。臺北：學生書局，民78年。

²⁹ 牟宗三先生在論魏晉之玄理時言：「主觀工夫的『無』底妙用決定客觀的存有論的（形上學的）『無』之意義……實則此種工夫上的無乃是任何大教、聖者的生命，所不可免者……儘管教義下的無與證空的般若各有其教義下的專屬意義之不同，然而其運用表現底形態本質上是相同的。」《才性與玄理》，p1。臺北：學生書局，民82年修訂八版。依主觀修證工夫的相通，牟先生言魏晉玄理先契佛教般若一義，不只是歷史的機緣而已。

動而求靜」。

四、〈不真空論〉言有無

(一) 以「非有非無」、「不有不無」言「不真空」義

不真空論 的要旨，元康《肇論疏》說：「明空，申真諦教也。諸法虛假，故曰不真。虛假不真，所以是空耳³⁰」。此言即謂：「不真空」應解為「不真故空」，不真空論 旨在論證諸法虛假不真的「空」性，而諸法空性，是聖者所證會的真實（真諦）。

1、「不真空」是聖者證會的真境實相

「空性」既然是聖者依般若智所觀照的諸法實相，這能知之「智」與所知之「境」自然跟思辯活動所認取者不同，而為「真智」與「真境」。僧肇在 般若無知論 中針對「真智」般若立言；不真空論 則論「真境」空性。僧肇描述「真境」言：

夫至虛無生者，蓋是般若玄鑑之妙趣，有物之宗極者也。自非聖明特達，何能契神於有無之間哉？ 豈不以其即萬物之自虛，故物不能累其神明者也。（《大正藏》四十五，No.1858，p152a）

³⁰ 《大正藏》四十五，No.1859，p170c。

「至虛」意謂著「有無」「一異」等觀念俱離；「無生」是指此生非自、非他、非共、亦非無因，萬象森羅似有生，但是並非有形有相之「色等五境」³¹。「至虛無生」之境，等同於空性、實相，作為般若玄觀的對象而言，它是空性；作為「有物之宗極」而言，它是無相之實相，只有具般若智的聖人，才能「即物之自虛」，契悟「非有非無」空性實相。

2、由「即物順通」處言「非有非無」，明「不真空」義

僧肇說大乘空宗的思想「潛微幽隱」，不易體悟，主要因為當時學派圍繞著般若「空」義，各自提出不同論點，但僧肇認為他們所論之空性各有偏差。**不真空論**舉出代表性的「心無」、「即色」、「本無」三宗來評論：「心無宗」在心上滌除萬物，作虛物的工夫，能做到不受外物干擾固然可取，但是沒有了解外物本身虛假的本性，也就是離開「物虛」來談「神靜」，是不可以的；「即色宗」由色因緣而成，並不能獨立自存（色不自色）來說「空」，這說法不能了悟「色之非色」、「色本是空」，猶存著假有，所以偏在「有」；「本無宗」認為「無在有先」、「從無出有」³²，其說則偏重於「無」。

33

³¹ 依文才《肇論新疏》之解。《大正藏》四十五，No.1860，p208a。

³² 見吉藏《中觀論疏》卷二。《大正藏》四十二，No.1824，p29a。歷來注家對僧肇所破之「本無」究竟是誰的觀點有不同說法，就僧肇文中所引，應是明言「從無出有」的本無異宗，而不是反對「虛豁之中能生萬有」的道安。（《名僧傳抄曇濟傳》，《卍新纂續藏》七十七冊，No.1523，p22。）

³³ 原文見《大正藏》四十五，No.1858，p152a。

從僧肇對三家的批評，我們可以歸結他發明空性的兩個重點：一是「即物順通」、「即偽即真」（即物自虛）；一是從「非有非無」來把握中道實相，體悟性空真諦。不真空論言：

尋夫不有不無者，豈謂滌除萬物，杜塞視聽，寂寥虛豁，然後為真諦者乎？誠以即物順通，故物莫之逆；即偽即真，故性莫之易。性莫之易，故雖無而有；物莫之逆，故雖有而無。雖有而無，所謂非有；雖無而有，所謂非無。

如此，則非無物也，物非真物；物非真物，故於何而可物？故經云：色之性空，非色敗空。以明夫聖人之於物也，即萬物之自虛，豈待宰割以求通哉？（《大正藏》四十五，No.1858，p152b）

僧肇不偏在主觀的心、不偏在有、不偏在無以言「空」。「不偏在主觀的心」，是不專求「心無」——在主觀的心上「滌除萬物，杜塞視聽」，做虛物的工夫。萬物本身「自虛」，不可以也不必到物外去另覓物虛的原因，由此，僧肇言「即萬物之自虛」，萬物自虛，亦即萬物非心所能虛，所以只能「即物順通」、「即偽即真」，不可能離開萬物言「虛」言「真諦」。

了解「即物自虛」，或僧肇引《維摩詰經》「色之性空」的言論，吾人可由之通貫僧肇「非有非無」之說。「非有非

無」之說的第一層意含，著意在超出對「有」、「無」二概念的執著。然而單有此意，超出世間「有」、「無」二概念的一邊，又落在出世「寂寥虛豁」的一邊，如此又成偏執。所以，「非有非無」的第二層意含，須透過「即物順通處」來說：吾心與物相即，雖見萬物森然，然順其本性而透觀萬物，則知其性空，由此僧肇說物「雖有（假有）而無（性空）」，「雖有而無」亦即「非有」；吾心與物相即，知假有、性空不二（即偽即真），性空即假有之實相，此即「物自虛」之意。物虛（性空）並非依恃虛心而有，也非心所能改易，所以僧肇說「性莫之易」。從物性來說，僧肇言物性「雖無（性空）而有（不易之性）」，「雖無而有」即為「非無」。

簡言之，僧肇明「不真空」義的「非有非無」，依「不執著有無兩概念」、「雖有（假有）而無（性空）」、「雖無（性空）而有（心不能改易之物性）」三者而立，而會證這「非有非無」的中道，只在吾心與物相即相通之處，方見物非實有，物「有而無」；方感物性之不易，「雖無而有」。

於此吾人必須補充說明：我們發現，不真空論中「有」、「無」的語義內容，依文意脈絡有時不同，僧肇對這組名言概念的界定並不嚴謹，但吾人順通其意，仍可真切把握僧肇所體悟、傳達的般若之境，與六家七宗在義理上的差異。

3、由「緣起」言「有非真有、無非真無」，明「不真空」義

佛家說事物依因緣起，「緣會則生，緣散則滅」³⁴，一切事物既待因緣而有，那麼因去果無，物之有即為「無常」。大乘佛學更由「緣起」說物「虛空」、「非實亦非真有」³⁵，人知物非真非實，不執著難捨，這是轉一切業障，離世間苦的根本，此亦佛家獨發的人生智慧。僧肇既以「非有非無」言般若玄鑑之「真境」、「真諦」，復又依緣起，從真俗二諦來說「有非真有、無非真無」，以明「不真空」之旨。僧肇言：

夫有若真有，有自常有，豈待緣而後有哉？譬彼真無，無自常無，豈待緣而後無也？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。（《大正藏》四十五，No.1858，p152c）

因為萬物待因緣聚合才成其為有，所以其有並不是真正的真實（有非真有）；然而為什麼又不說是無？「真無」應是「湛然不動」，不待因緣散滅而後無的（如龜毛兔角），世間事物

³⁴ 《佛說須摩提長者經》，《大正藏》十四，No.530，p806c。

³⁵ 《菩薩瓔珞經》言：「虛空非實亦非真有。解知世法如泡如幻非真有，眾生不寤習而不捨。雖處居家能離生難。」（《大正藏》十六，No.656，p0002c）《大般涅槃經》亦言：「愚癡之人謂為真實。有智之人知非真有」（《大正藏》十二，No.374，p0484a）此皆以「虛空」、「非實」、「非真有」來說物。

既因緣而起、而有，那麼此因緣所生、所起的事物，自然不是真無（以明緣起，故不無也）。此即僧肇依緣起，言「有非真有，無非真無」之論。從第一真諦說，是諸法無自性，是「非有」；從俗諦說，有假名偽號，所以「非無」。

依此，僧肇破斥視萬物為恆常實有（真有）的「常見」，也破斥視法體空性為實有（真無）的「妄見」，總結地說：「象形不即無，非真非實有。然則不真空義，顯於茲矣」³⁶。吾人以緣起無掉「實體」、「法性」兩邊執見，在「有非真有，無非真無」中方能契悟「不真空」義。

（二）〈不真空論〉言「有無」，略及王弼、郭象之言「有無」

玄學的中心論題，就在辨明「有無本末」之理。因為所據的義理不同，著眼的重點有別，所以各家所言之「有無」、「本末」之義也不同。

不真空論 以「不真空」來描述般若玄智所觀諸法無自性之「實相真境」。然而，此境非玄思默想所得，僧肇一則由吾心「即物順通」處，見物「雖有而無、雖無而有」；一則依緣起，從真俗二諦言「有非真有、無非真無」，藉「即物順通」所感所見、物依「緣起」二者來接通「有無」之論，

³⁶ 《大正藏》四十五，No.1858，p152c。

以之發明「不真空」之旨。

王弼「貴無論」，亦於「致虛守靜」的主觀修證中，見「沖虛妙有」之境，沖虛之心「不有、無恃、無為」，而觀萬物「自生、自得、自長」，在主體虛明的圓證中，主客物我相即為一，無本末之別。王弼深見本末相即不離，於是「沖虛之無」為萬物之宗主³⁷，換言之，我們要在紛雜的物象中以簡御繁地掌握萬物的存在，就必須「體無」，我們致心之沖虛、去智去偽，才能由吾心之修持朗現萬物之真信。由此王弼主張「崇本以舉其末」³⁸，以「沖虛之無」在親證上為體，為萬物之宗³⁹。

郭象的「獨化」，是由主體「渾化一切依恃對待之鍊索」⁴⁰，吾心去掉一切因果關係的關聯，觀一切物都是獨一無二，無待於他的，萬物各於其性分上自在自得，個個圓滿具足，獨體而化。此「獨化」之境當於物我一冥中體現，郭象在「與物冥」的虛靈境界中，主張萬物自生，更沒有「無」、「道」使之生，物各有性分，並生而同得。

我們發現僧肇的「非有非無」、王弼的「貴無」、郭象「萬物自生」之言，都於心物相即處，由心之虛靜，即物順通而

³⁷ 《老子指略》云：「夫物之所以生，功之所以成，必生乎無形，由乎無名，無形無名者，萬物之宗也。」王弼著，樓宇烈校釋《老子周易王弼注校釋》，p195。臺北：華正書局，1983。

³⁸ 《老子周易王弼注校釋》，p93。

³⁹ 參見牟宗三先生《才性與玄理》，p141。

⁴⁰ 牟宗三先生《才性與玄理》，p195。

感知物性。但是，在物我主客關係中，王、郭之學本心之虛明觀萬物之自然，而僧肇「即物自虛」，不假心而虛物，唯即萬物之「自虛」以言「空」，二者在義理上有根本的差異。至於僧肇依「緣起」以通有無，發明「不真空」義，乃緣佛學中的核心問題而有，這是王郭玄學不曾論及，而為僧肇獨發之義。

五、〈般若無知論〉與心之有知無知

(一)以「無知無相」、「虛不失照、照不失虛」明「般若」智

般若無知論 直就能「即動而觀其靜」、「即色而觀空」的般若真智來立言。此論要旨在說明般若聖智與一般知識不同，一般知識執取形相、概念而稱為知，為了標舉般若智不同於常人惑智，於是僧肇說「般若無知」。

此論元康判分為三章⁴¹，第一部分說明造論的原由，第二部分闡述「般若無知」的宗旨，第三部分以九番問答，解答時人對「般若」的困惑。茲就與思想相關的明宗、重要的問難二部分述之。

1、若般無知，恆照恆虛

⁴¹ 《大正藏》四十五，No.1859，p175a。

《大智度論》分般若智為一切智、道種智與一切種智，佛之般若智，就在度化眾生之「道種智」中，表現能觀空的「一切智」。僧肇《般若無知論》並沒有區分般若智的種類，而首重說明此智的本質與一般常知惑見有何差別？僧肇言：

《放光》云：般若無所有相，無生滅相。《道行》云：般若無所知，無所見。夫有所知，則有所不知。以聖心無知，故無所不知，不知之知，乃曰一切知。故經云：聖心無所知，無所不知。（《大正藏》四十五，No.1858，p153a~b）

一般的經驗知識，只偏取生滅、動靜、來去等分別相的只其中一邊來構作，如此成就的情見識見或義理，既有所擇取，必有所不及（有所知，則有所不知）。執取某一定相所成就的知識既是偏見，對於取擇之外的事物又沒有了解而覺得迷惑，僧肇稱此為「惑取之知」⁴²。僧肇引《放光般若經》和《道行般若經》之聖言，證般若智所觀之真諦（不真空）非執取一般的形名色相而成，故般若智的活動「無相無形」；它非「惑取之知」，故曰「般若無所知」。

雖般若智空一切執，無偏取之知，僧肇名之曰「無知」，可是它自有智照之用「即動觀靜」、「即假名觀空性」，

⁴² 《大正藏》四十五，No.1858，p153c。

與萬動萬有相即，而照見真諦。換言之，般若能使吾人在種種度化眾生之智中觀一切物、一切知實相空性，化去執著，煩惱習盡斷而成佛，所以僧肇又說「聖心無所知，無所不知」。

般若智的本質或體性，如上所述，即無一般經驗惑取之知，而有智照之用。智照之用的運行，僧肇說「虛不失照，照不失虛」：

欲言其有，無狀無名；欲言其無，聖以之靈。聖以之靈，故虛不失照；無狀無名，故照不失虛。照不失虛，故混而不渝；虛不失照，故動以接羸。（《大正藏》四十五，No.1858，p153b）

般若智的活動，由真智真境一如的境界而現，既於所照的境物上「由動見靜」、「即假名觀空性」，則知般若智之用「虛不失照，照不失虛」（從所照之境、相而言「無狀無名」，所以說「照不失虛」；從般若智之能來說，能去此心所執的物相觀念，即般若體性，故言「虛不失照」）。

僧肇 般若無知論 的特色，即是把般若智關聯著所照之境來說。也就是通過 物不遷論 對客觀物相的正確認識，不真空論 對物性的體悟，僧肇再返回來說般若的虛照之用。因為將般若智慧連著境相來論說，時人多不解其義，於是有後文的問難與答辯。

2、針對「般若智」之疑難答辯

僧肇認為當時談玄之士「以玄解佛」，「般若」不得正解，於是在《般若無知論》的後半設九番問答，解時人四種疑難⁴³。觀其內容，不出針對「般若無知」（般若無一般惑取之知）「般若聖智虛不失照，照不失虛」（般若智照之用）兩者反覆論辯。茲舉所設「能所」、「生滅」兩難，再申僧肇般若之義。

第一問難（能所難）問曰：

物物斯照，故知無所遺；動與事會，故會不失機。會不失機故，必有會於可會；知無所遺故，必有知於可知。必有知於可知，故聖不虛知；必有會於可會，故聖不虛會。既知既會，而曰無知無會者，何耶？若夫忘知遺會者，則是聖人無私於知會，以成其私耳。斯可謂不自有其知，安得無知哉？（《大正藏》四十五，No. 1858，p153b）

僧肇把「聖智」、「真境」連在一起說，以「聖智」能照「真境」，由是言「智有窮幽之鑒；神有應會之用」⁴⁴。問者依此興難，認為既然有「所照」、「所知」、「所會」，那麼必有「能

⁴³ 此依元康《肇論疏》，分九問答為「能所」、「名體」、「智境」、「生滅」四難。（《大正藏》四十五，No. 1859，p178b）又，釋德清的《肇論略注》則依九番問答逐一標出所難的名目。（《卍新纂續藏》五十四冊，No. 873，p23—36）

⁴⁴ 《大正藏》四十五，No. 1858，p153b。

照」、「能知」、「能會」，因此般若為「有所知之知」是十分明白的，若說聖智「無知無會」，那是因為聖人「無私於知會」，對「知」、「會」沒有情執的緣故。

僧肇回答：所謂聖人「無知」，並不是像木石一樣無知無覺，而是般若智照不取著於物相，與一般惑見取著物相然後成就知識不同而已。至於問者「聖人無私於知會」的主張，僧肇也是不能同意的，他說：「豈待返照，然後無知哉？若有知性空而稱淨者，則不辨於惑智。」⁴⁵。若依問者所說，聖人以般若智反觀己知，知「其知性空」，然後去執，那麼「聖人之知」與「惑取之知」皆落在諸法性空（所觀）的層面，而不見聖智「能觀」的獨特地位。

其後又有「生滅難」。問者依「般若無知」、「惑智性空」，兩者俱無生滅，而疑「般若」不就等同於「惑智」？僧肇回答：

聖智之無者，無知；惑智之無者，知無。 聖心虛靜，
無知可無，可曰無知，非謂知無。惑智有知，故有知可
無，可謂知無，非曰無知也。無知，即般若之無也，知
無，即真諦之無也。

是以般若之與真諦，言用即同而異，言寂即異而同。

何者？內有獨鑒之明，外有萬法之實。萬法雖實，然非

⁴⁵ 《大正藏》四十五，No.1858，p153c。

照不得。內外相與以成其照功，此則聖所不能同，用也。內雖照而無知，外雖實而無相，內外寂然，相與俱無，此則聖所不能異，寂也。（《大正藏》四十五，No.1858，p154b~c）

僧肇的回答分為二個方面。一是分別「聖智之無」和「惑智之無」的差異：「惑智」有執取之知，然以其性空，所以惑取之知可無，也應當無（知無）；聖心的觀照是虛靜的，不取物相，所以無知（法）可無。而且，「惑智性空」是從真諦來說，屬於「所照」；而般若能觀諸法實相，是「能照」。

僧肇既明「聖智之無」和「惑智之無」的差異，順此，再延申說明「般若」與「真諦」（惑智性空實相）的關係：兩者「即同而異，即異而同」。就「般若」功用而言，能（內有獨鑒之明）所（外有萬法之實）有別；然就心境雙泯的境界，「般若」與「真諦」相俱而同寂。

（二）〈般若無知論〉與王、郭言心之「寂照」

僧肇說般若聖智「無所知，無所不知」。這知不是一般經驗知識，般若知能照萬物空性，因為諸法無不性空，所以般若無所不知。連于所照之真諦而言，般若毫無執取，雖照而無照功，「照不失虛」；雖然般若無惑取之知，又微妙無相，但是即照而虛，即萬物森然而照空性實相，應接無窮，「虛不失照」。僧肇說般若知的功能，只是一虛照之用，這用即

是般若體性。只有聖人可以全幅呈現般若智之靈照，完全去除此心對物相、觀念的執取。

王弼說「聖人體無」，聖人可以隨順世情的變化，沒有任何執著，「應物而無累於物」⁴⁶，在生命中體現無心（自然無造作）而萬物成化的境界。聖人所體證的「無」境，當是物我合一，無主客分別的。然而這圓證之境必然通過心致虛守靜的修證，也就是說：把心知執取全部撇開，心無所主無所適，虛靈明通（不塞其源），萬物便自生自理自足（不禁其性），並生而不相妨礙。「無」是體（無心而萬物成化的境界），是本（心虛靈明通），就消解所有心執、有為、造作而寂然至無，名曰「無為」；就能起觀照之用，實現萬物之真而言，名曰「無不為」。

王弼以「無」為體、為本的觀點，為郭象所繼承。他在注《莊》時說：「今所稱堯舜者，徒名其塵垢粃糠耳」⁴⁷，我們不能只循外在的行為德業，那都只是道的遺迹，至道是聖人體現的「迹冥圓融」之境，聖人與物相會而心無所執是「無」、「冥」，「冥」則順物而照見其自滿自足的性分，此即為「迹」。忘卻所有外在的形迹糟粕（冥），而能隨感隨應，觀物之獨（迹），「迹冥圓融」是具體的中道，是體，此體能

⁴⁶ 《三國志·魏書·鍾會傳·注》引何劭《王弼傳》：「聖人茂於人者神明也，同於人者五情也；神明茂，故體沖和以通無；五情同，故不能無哀樂以應物。然則聖人之情，應物而無累於物者也。」陳壽《三國志》，p795。臺北：鼎文書局，民76年。

⁴⁷ 《莊子·逍遙遊注》，《莊子集釋》，p33。

起觀照之用。

由上所言，在心之能之用上（寂然至虛而照萬物之真），僧肇所言之「般若智」與王弼「寂然至無，而能虛通之心」、郭象「遊於絕冥之境觀物之獨之心」是相通的。三者不同，是王、郭可以只論主觀的心境，任何人都可以由致虛守靜的工夫，直見其心虛照之明，自證內外相冥的境界；而僧肇言「般若智」，則是要合〈物不遷論〉、〈不真空論〉一起說，先觀客觀的境相，即物自虛，即有觀空，再回來說般若照空之能。我們可以說〈般若無知論〉的特色，是依般若學，言般若聖心對事物本身能即「動」而知其「靜」，即「有」知其「無」，而般若聖心的境界，亦透過破除外道或他宗佛學的偏執——偏執物有往來變動、偏執有、偏執無、離真言俗、離俗言真等等而展示出來。

六、結論

僧肇立言作論，意在指引一修行體道之路，讓人得證涅槃境界，《肇論》由知物相之真實、體不真空境為悟道入手處。

物不遷論 從俗諦立言，討論物相物性，從常人視物有動靜之性，探討吾人所認知者是否為真實。世人見物有生滅變化，於是說物有往來變動，僧肇以「動」之相或觀念必有一「靜」之相、觀念與它相對，透過這相對的二相二觀念

來認知物，物被割裂，吾人所見非物之實相。由此吾人修持吾心，不以過去既定的、偏執一端的觀念來認知物，即物之「動」相知其亦有一「靜」相，知「動靜一如」而兩者俱泯，那麼，在此慧心的觀照下，物就當下如實地顯現於吾人面前，此即物之實相。物不遷論 即「動」求「靜」，即俗見空妄執而見物相之真實，即俗證真。

不真空論 從真諦立言，以「不真空」描述般若智所觀之物境。吾心空妄執，與物相即而通透萬物本性，於萬象森然中見物實相空性，這就是「即色而空」的「不真空」境。僧肇又以玄學中「有」、「無」這對重要的詞語，來闡發「不真空」之旨，說般若真境「非有非無」、「有非真有、無非真無」：「萬物虛假不真」所以「非有」，物自虛、物之空性非心所能改易，所以「非無」。依緣生說，物莫不待緣而起，所以「有非真有」（「假有」非「常有自有」），萬物既緣生而有，「無非真無」（「假有」亦非「常無自無」）。「有非真有，無非真無」同時保留偽號假有與實相空性，不壞假名而說諸法實相，頗契般若空義，「不真空」境即偽即真，不必物滅然後得證空性。

如是，物不遷論 由俗諦言即動而靜、即俗見真，證物相之實；不真空論 由真諦言即有而無，即偽即真，證「不真空」境。合 物不遷論 對物相的認知、不真空論 對實相空性的契悟，般若無知論 言般若體性在即虛即照，即物而能照物相物境之空。僧肇之論，的確能掌握般若空

義，構成獨立而完整地的思想體系。

僧肇處於玄學興盛的時代，運用玄學使用的名言如「動靜」、「有無」、「有知無知」、「寂照」等來詮說般若精義，由上所論，我們知道他運用這些詞語，在概念上、義理上，與玄學家們（王、郭）有清楚地分別，自覺而條理地闡發他理解體會的般若之義，如牟宗三先生所言：「用老莊詞語詮表『不真空』與『般若無知』而亦不喪失其佛家之立場而為『解空第一』⁴⁸」。

除此，僧肇言吾人應物之心，應與物俱往而遷，不留滯於已往之物，此「即變而觀不變」的工夫，可與莊子「與化為常」之旨相契。在心與物相即處，僧肇言心虛靜，可即物順通而觀物自虛，此與王、郭以虛靜心「觀物之自然」、「觀物之獨化」可以互證。

在學理上，僧肇準確掌握般若精義，雖然使用與玄學相同的詞語來表述，但其般若學與玄學在義理上並無混淆之處。在功夫修為上，僧肇對去妄執的體悟，與《老》、《莊》之書和王、郭之注有可以相通互證之處。僧肇一方面破斥六家七宗「以玄解佛」對般若的曲解，一方面用相同的詞語與論題（「動靜」、「有無」、「有知無知」）來會通玄佛，在功夫和義理上，闡明玄佛的差異與可以互證之處，這為佛學的漢化奠定了重要的基礎。唐君毅先生說：「能承佛家之宗旨之

⁴⁸ 《才性與玄理》，p1。

重因緣，而即因緣說空，以發明印度般若宗之義，而又會通之於魏晉之王郭之玄學之論者，蓋唯有僧肇之數論，可以當之。」⁴⁹此言說明了《肇論》的特出之處，也給予《肇論》適當的評價。

**On "*Prajna*" and Its Integration with the
Wei-Zhin Metaphysical Thought in *Zhao-lun***

⁴⁹ 《中國哲學原論·原道篇三》，p13。

Wen-yin Tseng *

Abstract

Seng-zhao applied an expression of Chinese style to expound the essentials of "*Prajna*". He comprehended appropriately the main ideas of "*Prajna*", and wiped out the misinterpretations of "*Prajna*" by the *Six Schools with Seven Points*, who combined the *Wei-Zhin Metaphysical Thought* in their interpretations. It is of great meaning to the development of Chinese Buddhist thoughts as Seng-zhao's doing this.

This article makes clear that Seng-zhao's purpose of writing this treatise is to show a way of realizing the truth through practice, and enable the readers to attain the *Nirvana*. According to this main idea, the thoughts of "*Prajna*" of the articles in *Zhao-lun* are comprehended through these three terms: *Movement and Stillness*, *Existence and Non-existence*, and *Knowing and Non-knowing*. Moreover, the implications of the same terms used by the thinkers of *Wei-Zhin Metaphysical Thought* are summarized as a contrast to show Seng-zhao's realization of "*Prajna*". Seng-zhao applied the terms and

* Lecturer, National Taiwan University of Science and Technology, Graduate student, National Century University

phrases of *Wei-Zhin Metaphysical Thought*, but the meaning expressed are not the same as that in “*Prajna*”. He did not confuse the thoughts of *Wei-Zhin Metaphysical Thought* and Buddhism. Regarding the aspect of practice, Seng-zhao’s realization of Buddhist thoughts is in some ways compatible to the ideas of Wang-bi and Guo-xiang.

Keywords: Zhao-lun, the theory of Prajna, Movement and Stillness, Existence and Non-existence, Knowing and Non-knowing.