

東海大學哲學研究所碩士班

碩士學位論文

「實相」與「實證」

— 論僧肇哲學中「主體實踐」的理論內涵

Reality and Realization----

The Theoretical Contents of Subjective Praxis in  
Shengchao's Philosophy

指導教授：嚴瑋泓 博士

研究生：廖修霖 撰

中華民國 108 年 6 月 13 日

東海大學哲學研究所碩士班

碩士學位論文

The seal of Donghai University is a circular emblem with a scalloped outer edge. It features the university's name in Chinese characters '東海大學' at the top and 'DONGHAI UNIVERSITY' in English at the bottom. The year '1955' is inscribed at the very bottom. In the center, there is a stylized design that appears to be a cross or a similar symbol.

「實相」與「實證」  
— 論僧肇哲學中「主體實踐」的理論內涵  
Reality and Realization----  
The Theoretical Contents of Subjective Praxis in  
Shengchao's Philosophy

指導教授：嚴瑋泓 博士

研究生：廖修霖 撰

中華民國 108 年 6 月 13 日

# 學位考試委員會審定書

東海大學哲學系碩士班  
研究生廖修霖提之論文：

「實相」與「實證」—

論僧肇哲學中「主體實踐」的理論內涵

經本委員會審查與口試，認為符合碩士學位標準。

學位考試委員會

指導教授 嚴琦珮 簽章

口試委員 林久銘 簽章

口試委員 林建德 簽章

中華民國 108 年 6 月 13 日

## 摘要

僧肇生當魏晉南北朝的動亂時代，駐世雖僅三十一載，但因緣會遇，在其最後最精華的十三年歲月，身處最平順安定的姚秦朝代，與同門僧叡、僧融、道生等人，偕隨乃師鳩摩羅什，應秦王姚興之命，入長安逍遙園參預譯場，翻譯龐大的中觀般若經論，並隨譯隨注，多所發揮，先後著成深具哲學思想意涵之佛教宏論四篇，即《般若無知論》《不真空論》《物不遷論》與《涅槃無名論》，另以《宗本論》概括其要，而匯成歷世不渝，久遠相傳之《肇論》一書，深受海內外佛學界所推崇。

本論文以《肇論》一書為研究主題，並旁及相關之時代思潮發展，其主要目的乃在探究，在所謂之「五胡亂華」的戰亂頻繁，民生凋敝之中國，竟有姚秦的二十年「太平盛世」，且有崇信佛教，護持佛法的「明君」姚興，傾國家之力，建置完善之「譯經院」，迎請西域高僧羅什及其生徒，前來翻譯當時方興未艾之中觀般若經論，並召集全國菁英學者八百人，分擔移譯之綿密作業，而姚興本人，復不時駕臨譯場參與論證。以中國歷史標準，姚秦尚屬「異族」，乃至「夷狄」邊敝之族，其朝代在「正史」中亦僅得稱為「偽秦」，但「正統」「中國」如曹魏與司馬氏之東西晉，竟無一「明君」若姚秦者，而必欲令羅什等人於北涼羈留虛耗十六年，待姚秦之「明君盛世」出興，始得入關以全心全意專注於譯經大業。時代離合興衰變異，冥冥窅窅，因緣時節，於羅什、僧肇等前聖先賢，生命何其短促，而行業何其湛然！豈其然呼，豈其不然乎！

故本研究發現，僧肇生長與所處的政治大環境若是，而其文化發展復浸假於魏晉玄學與般若學流行的時代，兩者相互間之交涉，常有觀念的混淆與思想的誤解及歧異，而之前的舊有經論的移譯，亦常因格義之牽強附會而失真。因之，僧肇乃藉由中觀學派思想著作之適時引介，運用其「緣生性空」之思想，予般若學清晰明確之觀念，且融入中國原有之文化血脈，使中觀般若思想獲致新的發展天地，而僧肇之般若無知、不真空、物不遷、與涅槃無名等論述之先後建構，令《肇論》思想體系於焉完成，是以僧肇乃儼然成為中國佛教獨立於印度之關鍵也。

**關鍵字：**僧肇、肇論、中論、十二門論、大智度論、百論

# 目次

第一章 緒論 .....	1
<b>第一節 研究背景</b> .....	1
<b>第二節 文獻回顧</b> .....	2
一、 《肇論》四論的次第編排 .....	3
二、 《肇論》引證的主要經論 .....	4
三、 《肇論》歷來的疏注探源 .....	5
四、 近現代對《肇論》的評釋 .....	21
<b>第二節 研究方法</b> .....	22
一、 文獻學的探討 .....	22
二、 哲學的內涵探究 .....	23
三、 修行實踐的理路 .....	23
<b>第三節 預定的論文結構</b> .....	23
<b>第二章 《肇論》的哲學背景</b> .....	25
<b>第一節 《肇論》立言的論據</b> .....	25
一、 「聖言量」的舉揚 .....	25
二、 「比量」的演繹 .....	34
三、 「現量」的實踐 .....	36
<b>第二節 老莊思想與格義佛教的融攝</b> .....	39
一、 僧肇思想之背景 .....	39
二、 格義佛教之緣起 .....	40
三、 老莊思想與格義佛教之融攝 .....	41
<b>第三節 魏晉玄學與般若思想的關聯</b> .....	42

一、	魏晉玄學之緣起.....	42
二、	魏晉玄學之代表人物及其主張.....	43
三、	魏晉玄學與般若思想之關聯.....	44
第四節	「肇學」蘊藉的中國哲學內涵.....	45
一、	「肇學」形成之外在因緣.....	45
二、	「肇學」對中國哲學發展之重大影響及其蘊藉之中國哲學旨趣.....	46
第五節	《肇論》各篇的哲學基本問題.....	50
<b>第三章</b>	<b>僧肇般若哲學的核心問題.....</b>	<b>62</b>
第一節	《般若無知論》的「無知之知」之知識學.....	62
第二節	《不真空論》的「緣起」空義之真理觀.....	74
第三節	《物不遷論》的「世俗諦」之動靜觀.....	82
第四節	《涅槃無名論》的「勝義諦」之實踐意義.....	89
第五節	《般若無知論》之於另三論的會融.....	110
<b>第四章</b>	<b>《肇論》般若哲學之「實相」與「實證」.....</b>	<b>114</b>
第一節	僧肇哲學中之「實相無相」.....	115
一、	「實相」的義涵.....	115
二、	「諸法實相」的般若徵顯.....	118
三、	以「無所得」與「無所求」為方便.....	128
第二節	僧肇哲學中之「實證義涵」.....	129
一、	「實相之實證」.....	129
二、	「法法平等」的現觀親證.....	131
三、	以「空、無相、無願」三三昧門為解脫之道.....	132
第三節	僧肇哲學中之「主體實踐」.....	134
一、	「實踐之主體」.....	134
二、	「解脫涅槃」的宗教實踐.....	135

三、 「實智內證」與「權智外應」 .....	137
第五章 結論.....	139
參考引用文獻資料 .....	140

# 第一章 緒論

## 第一節 研究背景

後秦僧肇為鳩摩羅什門下高弟，奉秦王姚興之命，與同門僧叡、僧融、道生等人同入逍遙園，助乃師參預譯場，翻譯諸經，隨譯隨注，多所發揮<sup>1</sup>。加以「久參什師，深達實相」<sup>2</sup>，於《注維摩經》外，更以所參所悟，發抒胸臆，寫成深具哲學思想意涵之佛教宏論四篇，即《物不遷論》、《不真空論》、《般若無知論》及《涅槃無名論》，另以《宗本義》概括其要，而成今本之《肇論》<sup>3</sup>，歷代深受佛學界所推崇。明末佛教大老，如憨山、智旭、雲棲及真界等，尤多所讚歎<sup>4</sup>；近代中國學者湯用彤、呂澂及歐日學者 W. Liebenthal、橫超慧日、塚本善隆等，亦有深入研究探討<sup>5</sup>；台灣當代學者涂豔秋對僧肇思想之研究，條分縷析，頗見深刻<sup>6</sup>。華嚴宗四祖唐代清涼澄觀，於其《華嚴大疏》與《華嚴疏鈔》<sup>7</sup>中，則多次整段引用肇文；晉代慧達《肇論疏序》<sup>8</sup>中對僧肇尤推崇備至。

是以僧肇在中國佛教哲學思想的歷史地位，因其《肇論》四篇宏論，實已突破中國魏晉南北朝時期的玄學侷限<sup>9</sup>，並以當時方興未艾的般若思辨哲理，自成一完整的佛教哲學體系，將中國佛教哲學思想的發展推向一嶄新的領域<sup>10</sup>。而僧肇《般若無知論》與《不真空論》的先後及時提出，對當時般若「六家七宗」等學派予以批判，亦開啟中國佛教判教之先河<sup>11</sup>，且促成中國佛教各宗派建立自身

<sup>1</sup> 梁·慧皎《高僧傳》卷第六〈釋僧肇第十三〉，《大正藏》第五十卷，頁 357。（請查頁 357 上中下哪一欄，假設是上欄，作：頁 357 上。）附帶說明，筆者於本文所使用的《大正新修大藏經》與《卍續藏經》乃新文豐所印的紙本藏經，但經卷浩瀚，筆者以八十三高齡從事此學術論文的撰述，堅持閱讀紙本，文中引註盡可能詳實，但定有所疏漏，盼請讀者諒察。

<sup>2</sup> 明·憨山德清《肇論略注》卷一之卷首評語。台北：佛教出版社，頁 3。

<sup>3</sup> 此為現行本之次第，係依「先俗後真」「先因後果」而編排。依《慧達疏》次第則為《涅槃無名論》、《不真空論》、《般若無知論》、《物不遷論》，是「先果後因」。若依梁·慧皎《高僧傳·僧肇傳》所載，則是依寫作次第展開，意在顯示僧肇「般若思想」之發展歷程，即《般若無知論》、《不真空論》、《物不遷論》、《涅槃無名論》。本論文認同並採《高僧傳》說。

<sup>4</sup> 憨山德清於其《肇論略注》一書中有詳盡之評介；藕益智旭嘗於《閱藏知津》一書中作正面肯定；真界對《物不遷論》亦另有肯契；雲棲株宏亦贊真界「不執論主之辭，而自出其言外之意」。

<sup>5</sup> 湯用彤、呂澂與橫超慧日、塚本善隆及 Liebenthal 等之論述，李潤生《僧肇》一書第二章分析甚詳，足資參考。

<sup>6</sup> 涂豔秋，《僧肇思想探究》，台北：東初出版社，1995。

<sup>7</sup> 唐·清涼澄觀之《疏》《鈔》分別載於《大正藏》第三十五卷及第三十六卷。

<sup>8</sup> 陳·慧達《肇論疏序》，《大正藏》第四十五卷，頁 150 上後、中、下前。

<sup>9</sup> 論者或謂當時印度經論初傳，譯家多藉助老莊用語，或移易玄學思想與理論以解釋佛學。

<sup>10</sup> 僧肇於《小品般若經》譯出後，即接續寫成《般若無知論》，以呈乃師羅什，什讀後贊云：「吾解不謝子，辭當相挹。」廬山隱士劉遺民讀後云：「不意方袍復有平叔。」轉呈慧遠，遠拍案稱奇，歎云：「未曾有也。」（事載《大正藏》第五十卷梁·慧皎撰《高僧傳》卷第六〈釋僧肇十三〉）

<sup>11</sup> 或謂「天台」智者大師與「華嚴」賢首法藏為中國教判之首倡，實則二人之前已有先賢開其端，僧肇之外，如羅什依《維摩詰經》倡「一音教」，羅什弟子慧觀倡「二教五時說」，啟「南三

的宗教哲學思想體系<sup>12</sup>。之後《物不遷論》與《涅槃無名論》繼踵增華，尤令僧肇整體的般若思想體系臻於完成。

據此，本論文乃以「主體實踐」的哲學問題為主軸，探究僧肇哲學中「實相」與「實證」的理論內涵與義蘊。研究發現，綜而言之，《肇論》實乃僧肇於行法實踐中，對般若實相的親歷親驗，與實際證量之所彰顯也<sup>13</sup>。

## 第二節 文獻回顧

在中國佛教發展史上，由漢末至隋唐初年，佛典隨西域僧人東來而大量傳入，譯經事業亦因而蓬勃發展<sup>14</sup>。但以大小乘經論並臻競陳，各有執取，致經義互出而牴牾<sup>15</sup>，或譯本多繁而雜謬<sup>16</sup>，加以譯辭多藉重於老莊用語，故而解說紛岐，莫衷一是。迨魏晉之際，儒道混冥的玄學盛行，佛教般若學與玄學會遇交融，多以玄學的「虛無」闡釋般若「空」的思想，乃「各抒新意，遂生派別」<sup>17</sup>。

僧肇身處此一玄學思潮主導的變遷時代，復參預羅什譯場般若經論的助譯，瞭然大乘中觀學說的精要，故深感時賢對般若佛學的理解有所偏頗<sup>18</sup>，乃作《般

---

北七」之分。故智者與賢首並非教判之首倡，而應是中國佛教思想史上，藉教判以弘宗之最卓著者。

<sup>12</sup> 僧肇之後，最具代表性，且有完整宗派思想體系與理論架構者，仍首推「天台」與「華嚴」。而其後異軍突出者則有「唯識」（慈恩）宗。各家理論基楚之主要著作有：（1）天台：《妙法蓮華經玄義》、《妙法蓮華經文句》、《維摩經玄疏》、《摩訶止觀》等。（皆為隋·智者大師智顛所著）（2）華嚴：《華嚴經探玄記》、《華嚴一乘教義分齊章》、《修華嚴奧旨妄盡還原觀》（唐·賢首法藏著），《華嚴大疏》、《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》（唐·清涼澄觀著），《新華嚴經論》、《略釋新華嚴經修行次第抉疑論》（唐·李通玄長者著）等。（3）唯識：《成唯識論》（唐·玄奘）、《成唯識論述記》、《成唯識論掌中樞要》、《大乘法苑義林章》（唐·窺基），《成唯識論了義燈》（唐·慧沼著）。

<sup>13</sup> 歷來《肇論》名家多認為此中之論述，乃是僧肇之親歷親驗與實際證量所呈現，遠者且不論，近現代學者與高僧多有肯契，如方立天業師湯用彤即謂僧肇「悟發天真」，融會中印義理，於體用有深切「證知」。（湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》上冊第十章「鳩摩羅什及其門下」之「僧肇之學」段）。明·憨山德清謂僧肇，宗《維摩》、《法華》，「深悟實相」，「全理成事，事事皆真，諸法實相，於是乎顯矣。」（憨山《肇論略注》〈物不遷論第一〉卷首之評介論釋）。蓋僧肇以「般若」觀證，即頓見諸法實相也。

<sup>14</sup> 羅什之前，譯般若經典名家即有：西晉·無羅叉《放光般若經》、後漢·婁迦讖《道行般若經》、吳·支謙《佛說維摩詰經》、後漢·支曜《佛說成具光明定意經》等。（《放光》載《大正藏》第八卷頁 1-146；《道行》載同卷頁 425-477；《維摩》載第十四卷頁 519-536；《成具》見第十五卷頁 451-458）。

<sup>15</sup> 故而梁·慧皎《高僧傳》卷第二〈鳩摩羅什一〉云：「自大法東被，始于漢朝，涉歷魏晉，經論漸多，而支竺所出，多滯文格義。」又云：「什...既覽舊經，義多紕僻，皆由先度失旨，不與梵本相應。」，《大正藏》第 50 卷頁 332 上。

<sup>16</sup> 梁·慧皎《高僧傳·僧肇傳》云：「肇以去聖久遠，文義舛雜，先舊所解，時有乖謬。」，《大正藏》第五十卷，頁 365 上。

<sup>17</sup> 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》上冊（台灣：商務，1991 年），頁 230。

<sup>18</sup> 此以般若「六家七宗」為代表；明·憨山《肇論略注》卷一之「前言」釋云：「時人多尚老莊虛無之談，而沙門釋子亦相尚之，多宗虛無以談佛義，各立為宗。」又云：「公愍大道未明，故造此四論，以破邪執。」

若無知論》、《不真空論》、《物不遷論》、《涅槃無名論》等四論，反覆辯證，以矯正時人的觀念，兼對般若「六家七宗」論說的得失予以批判<sup>19</sup>，因之亦開啟中國佛教判教的先導，並促成天台、華嚴、唯識以次諸宗派佛教思想體系的建立。僧肇亦儼然成為中國佛教獨立於印度之起點，亦為大乘佛學傳入中國的重要續接關鍵<sup>20</sup>。

### 一、《肇論》四論的次第編排

有關《肇論》四論不同的編排次第(目次)，分別見之於梁·慧皎的《高僧傳》、陳·慧達的《肇論疏》與《肇論疏序》、及唐·元康《肇論疏》與元·文才《肇論新疏》所依據之現行本定本<sup>21</sup>。各家所重不同，故編排順序互異，或辨真偽次第，或定因果先後，或見思想發展脈絡；紓解雖殊，皆有足觀者，未可從而評其優劣淺深也。

茲依三種不同編排次第之「四論」順序，列表於後，以作對照。

高僧傳	慧達疏	現行本(元康疏與文才疏所據)
(1)《般若無知論》	(1)《涅槃無名論》	(1)《物不遷論》
(2)《不真空論》	(2)《不真空論》	(2)《不真空論》
(3)《物不遷論》	(3)《般若無知論》	(3)《般若無知論》
(4)《涅槃無名論》	(4)《物不遷論》	(4)《涅槃無名論》

上舉《肇論》四論之三種不同的編排次第，其現行本定本，係依「先俗後真」與「先因後果」而安排<sup>22</sup>；《慧達疏》則是「先果後因」，其次第，首尾二篇適與現行本相反<sup>23</sup>；《高僧傳》則依寫作先後次第展開，意在顯示僧肇般若思想之發展歷程。

<sup>19</sup> 初於《般若無知論》僅言「然異端之論，紛然久矣」，而未作分判；至《不真空論》始歸納為「心無」、「即色」、「本無」三家而評其得失。(《大正藏》第四十五卷，頁152上-153上)。

<sup>20</sup> 涂豔秋，《僧肇思想探究》(台北：東初出版社，1995)，第一章〈緒言〉。

<sup>21</sup> 《大正藏》第四十五卷(諸宗部二)頁150-161所收輯之《肇論》即是現行本定本之編排，亦為唐·元康《肇論疏》及元·文才《肇論新疏》之所據。

<sup>22</sup> 即以《物不遷論》居首，從俗諦而入；《不真空論》居次，自真諦而談；《不遷》、《不真》二論，在顯「真俗不二」之真諦，為「所觀」之「境」；《般若無知論》居三，以「無知」之般若，照「不二」之中道，為「能觀」之智」(明·憨山《肇論略注》卷三篇首評注)。《涅槃無名論》終篇顯佛教修行之宗趣。故前三論說因，後一論演果。

<sup>23</sup> 《慧達疏》所排次第與現行本首尾相反，然《大正藏》第四十五卷所載現行本《肇論》之慧達《肇論序》內容，則以《不遷》、《不真空》、《般若無知》、《涅槃無名》之順序作說明。另唐·元康《肇論疏》卷上〈序〉謂達法師「未善文體，所作論序，多有庸音，直以敘述論宗，不無倫次」，

本論文認同並採《高僧傳》說，故後文第三章探尋僧肇哲學之發展時，即以《高僧傳》依〈般若無知論〉、〈不真空論〉、〈物不遷論〉、〈涅槃無名論〉之順序，次第論證僧肇之般若思想背景與時代思潮之相應契合。

## 二、《肇論》引證的主要經論

僧肇既參預乃師羅什譯場，故《肇論》中所引證之經論，頗多新作，如《小品般若》（即《摩訶般若波羅蜜經》），《摩訶衍論》（即《大智度論》），《中論》，《新維摩經》（即《維摩詰所說經》）等，但引用最多者仍為舊譯的《放光般若經》，《道行般若經》與《成具光明定意經》一類，唯多引其意而不藉其文，蓋前賢所譯，語多失真或有舛誤<sup>24</sup>，而僧肇追隨乃師左右，精研般若深義，故能跳脫舊譯巢臼而抒發新意也。

茲就《肇論》中所引據之重要經論，依《大正藏》之分類，略歸為六大部門，外加中國古籍，以方便研究檢索之參考：

### （一）般若部

《放光般若經》卷七、十五、二十、二十七、二十九等經文

《道行般若經》卷一，卷十

《摩訶般若波羅蜜經》（即《小品般若波羅蜜經》）

### （二）法華部

《法華經》〈方便品〉

### （三）寶積、涅槃部

《大寶積經》、《涅槃經》（引其義而未藉其文）

### （四）經集部

《維摩經》〈佛國品第一〉〈弟子品第三〉〈文殊師利問疾品第五〉

〈不思議品第六〉〈見阿閼佛品第十二〉

《思益梵天所問經》、《成具光明定意經》、《超日明三昧經》

### （五）律部

《菩薩瓔珞經》

### （六）釋經論、中觀部

《摩訶衍論》（即《大智度論》）

《中論》〈觀去來品第二〉、〈觀五陰品第四〉、〈觀如來品第二十二〉

---

然「貴其雅意，所望通人，幸無譏諂也。」此或即憨山《肇論略注》篇首之慧達《肇論序》已非《大正藏》中原文，而是經過刪編，去其「庸音」，存留精華，故全篇行文流暢，屢見精闢言句。<sup>24</sup> 僧肇《維摩詰不思議經序》云：「每尋玩茲典，以為棲神之宅，而恨支（漢優婆塞支恭明）、竺（晉竺法護、竺叔蘭）所出，理滯於文，常懼玄宗墜於譯人。」

(七) 中國古籍

《老子》三、四、五、六、七、三十七、五十六、七十八、八十一等章  
《莊子·》〈齊物論〉第二、〈人間世〉第四、〈大宗師〉第六、〈應帝王〉  
第七、〈駢拇〉第八、〈天地〉第十二、〈天道〉第十三、〈外篇山  
木〉第二十、〈田子方〉第二十一等  
《論語·子罕》、《尚書·益稷》

三、《肇論》歷來的疏注探源

僧肇駐世雖僅三十一載，但以其天縱穎悟資稟，盡得羅什「中觀般若」真傳，而「深達實相」<sup>25</sup>，歷代深受佛教學者所推重，故對其名著《肇論》有甚多注釋與評論。其最稱著並載於《大正藏》者有陳·慧達《肇論序》，唐·元康《肇論疏》，元·文才《肇論新疏》，及明·憨山德清《肇論略注》。茲略分述於後：

(一) 陳·慧達《肇論序》

慧達之《肇論序》載於《大正藏》第45冊，頁150《肇論》本文直前。唐·元康之《肇論疏》中亦併同慧達之《序》詳加疏釋。據元康《疏》釋解慧達《序》謂，達法師乃陳代小招提寺僧。而慧達對《肇論》極為推崇，云：

「有美若人<sup>26</sup>，超語兼默<sup>27</sup>；標本則句句深達佛心，明末則言言備通眾教。」

意謂本末兼顧，動靜皆美，佛道佛性無形無狀，心敏亦難描繪。

故又云：

「譬彼淵海，數越九流<sup>28</sup>，挺拔清虛，蕭然物外<sup>29</sup>。」

<sup>25</sup> 憨山《肇論略注》卷一前言之評語。

<sup>26</sup> 元康《肇論疏》引《毛詩》云：「有美一人，清揚婉兮，邂逅相遇，適我願兮」；又引《論語》云：「君子哉若人。」今合此語，共成一句。

<sup>27</sup> 元康《疏》釋云：「此言『超』者，謂前安、什二師，唯得理而文有所闕，叡師、謝公，唯得文而理有所闕。今肇法師文理兼備，故名爲『超』，非謂肇法師文，勝叡師及謝公，理勝什師及安公也 ... 直以肇師兼文兼理，故名勝耳。」

<sup>28</sup> 元康《疏》云：「淵海廣博，越九流之數。」蓋以喻肇法師襟懷若淵海也。至若「九流」者，元康釋云：「江有九江，河有九河，皆是九流也。」並舉《尋陽記》所列「九江」，即烏江、蜂江、烏士江、嘉靡江、畎江、污江、稟江、提江、茵江；與《爾雅》所言「九河」，即徒駭河、大史河、馬頰河、覆輔河、胡蘇河、簡河、潔河、鉤盤河、鬲津河等以見之。

<sup>29</sup> 元康《疏》謂肇法師才思挺出，清雅虛通，蕭然於物之外也。

此蓋謂肇法師襟懷若淵海，而才思敏捷挺出，清雅虛通，簫然於物外也。

慧達對《肇論》的義涵亦有其深刻的論述：

「夫大分深義，厥號本無<sup>30</sup>，故建言宗旨，標乎實相<sup>31</sup>；開空法道，莫逾真俗<sup>32</sup>。」

〈物不遷論〉說俗諦，〈不真空論〉談真諦，由俗入真，最是根本。

「但圓正之因，無上般若<sup>33</sup>；至極之果，唯有涅槃<sup>34</sup>；故末啟重玄，明眾聖之所宅<sup>35</sup>。雖以性空擬本，無本可稱<sup>36</sup>；語本絕言，非心行處<sup>37</sup>。」

蓋語言文字易成知障，最是難以跳脫，若瞭然非是俗外有真，可以俗諦轉真諦，而是當下就俗諦事相上體悟，相無所相，即是實相。

「然則不遷當俗，俗則不生<sup>38</sup>；不真為真，真但名說<sup>39</sup>。」

若聞不遷當俗，即誤以為〈物不遷論〉落在俗諦而有所貶抑，則失其正知矣。

「若能放曠蕩然，崇茲一道<sup>40</sup>，清耳虛襟，無言二諦<sup>41</sup>。」

<sup>30</sup> 元康《疏》謂此語出《十二門論》，彼論云：「大分深義，所謂空也。若通達是義，則達大乘，具足六波羅蜜，無所障礙。」今以「本無」是空義，故發首言之。

<sup>31</sup> 元康《疏》亦云，「實相」即「本無」之別名，以「本無」是深義故，建初言本無、實相等也。

<sup>32</sup> 《疏》引《涅槃經》云：「雪山菩薩，聞說半偈，上樹捨身，以報偈價。樹神問言：『如是偈者，何所利益？』菩薩答言：『如是偈者，諸佛所說，開空法道；我為此法，棄捨身命。』」今《不遷》《不真》兩論，能開空法之道也；《不真》明真諦也，《不遷》明俗諦也。

<sup>33</sup> 《疏》謂此《般若無知論》也，以涅槃正因，無有尚於般若者也。

<sup>34</sup> 《疏》云般若極果，唯有涅槃之法也。

<sup>35</sup> 《疏》以此因果，更無加上，故末後明此兩重玄法；「般若」為一玄，「涅槃」為一玄。前言真俗，指前兩論，後言重玄，指後兩論。「重玄」者，老子云：「玄之又玄，眾妙之門。」今借此語，以目涅槃般若，謂一切聖人，皆住於此，故名為「宅」也。

<sup>36</sup> 《疏》謂此乃遣相也。

<sup>37</sup> 《疏》以言本則是絕言之處，故非心所能行也。

<sup>38</sup> 《疏》：道不遷，則是不生也。

<sup>39</sup> 《疏》：道不真為真，但是假名說耳。

<sup>40</sup> 《疏》：指前《宗本論》也。蕩，大也，謂寬曠無所拘礙也。「一道」，語出《涅槃經》，彼第十二卷云：「實諦者，一道清淨，無有二也。」按《涅槃經》主要有三種譯本：

- 1) 《大般涅槃經》40卷，北涼·曇無讖譯；
- 2) 《大般涅槃經》36卷，宋·慧嚴等依《泥洹經》加譯；
- 3) 《佛說大般泥洹經》6卷，東晉·法顯譯。

斯則淨照之功著，故般若無知<sup>42</sup>；無名之德興，而涅槃不稱。<sup>43</sup>」

真實一心，超越二諦，而論者好談真諦，且多於理上思辨，未知事（俗諦）上難圓，故一旦境界現前，即不知何以落實。慧達總結《肇論》之評述云：

「此說周圓，罄佛淵海<sup>44</sup>，浩博無涯，窮法體相<sup>45</sup>。

雖復言約而義豐，文華而理詣，語勢連環，意實孤誕。」

## (二) 唐·元康《肇論疏》

此《疏》分上中下三卷，載於《大正藏》第 45 卷頁 161-200，「卷上」疏釋《宗本義》、《物不遷論》及《不真空論》等諸篇，並及慧達《序》亦予詳釋；「卷中」專釋《般若無知論》，附〈隱士劉遺民書問〉及〈答劉隱士書〉；「卷下」疏釋《涅槃無名論》并〈表上秦主姚興〉，另亦詳釋《涅槃無名論》之「九折」與「十演」。唐·元康《疏》實為完整疏釋《肇論》之最早著述，亦是最貼近僧肇年代的作品，且特為慧達《肇論序》作疏釋，並替慧達說項云：

「然此法師，未善文體，所作論序，多有庸音：

貴其雅意，所望通人，幸無譏誚也。」

此外，除本文上一段「(一) 陳·慧達《肇論序》」之注釋(註 29-48)外，亦對《序》中許多用語典故作極詳盡的解釋；諸如：「四依菩薩<sup>46</sup>」，引《涅槃經·四依品》作釋；「彌天大德，童壽桑門<sup>47</sup>」，則引《高僧傳》以說道安、羅什行略；「創始命宗，圖辯格致」，元康為之詳細作解：「創」，初也；「命」，告也；「宗」，尊也；「圖」，度也；「格」，量也；「致」，理致也。又另舉證云：「如安法師立義，以『性

<sup>41</sup> 《疏》：指前《不遷》《不真》二論。清耳，謂靜聽也；虛襟，忘懷也；無言，謂得意也；二諦，謂真俗也。

<sup>42</sup> 《疏》：著，顯也，能如此靜照，即是般若無知義。

<sup>43</sup> 《疏》：興，起也，若能靜照，知法不可名，即是涅槃無名之義也。

<sup>44</sup> 《疏》：罄，盡也，如覆罄，更無有物也。

<sup>45</sup> 《疏》：浩瀚廣博無涯岸，窮盡諸法實相體也。

<sup>46</sup> 《涅槃經·四依品》，明四依菩薩出世，護持正法，具煩惱性，能持禁戒，是名第一依；須陀洹人、斯陀含人，是名第二；阿那含人，是名第三；阿羅漢人，是名第四。言西國弘經，屬在四依，則馬鳴、龍樹之數是也。此土弘經，亦按四依之例，則安遠生肇是也。

<sup>47</sup> 《高僧傳》云：釋道安至，習鑿齒造謁，既坐，自云「四海習鑿齒」，安應聲答云「彌天釋道安」，時人以為名答。

空』為宗，作《性空論》；什法師立義，以『實相』為宗，作《實相論》；是謂『命宗』也，圖度辯才，格量理致也。」

《肇論》現行本篇首之《宗本義》起始云：

「本無、實相、法性、性空、緣會，一義耳。」

後人對《宗本義》或有爭議，而元康《疏》則為其作解，謂本文實涵蓋四個面向：

- 第一、明「本無實相宗」，為《物不遷論》之宗本；即明「有」申俗諦教。
- 第二、明「非有非無宗」，為《不真空論》之宗本；即明「空」申真諦教。
- 第三、明「漚和般若宗」，為《般若無知論》之宗本；即明「因」申般若教。
- 第四、明「泥洹盡諦宗」，為《涅槃無名論》之宗本；即明「果」申涅槃教。

元康謂僧肇「會五為一」，不言其異；「本無」等前四為真，後一「緣會」為俗，會此真俗，二諦不異。並分別徵引經論，以為論據。

#### (1) 「本無」者

《維摩經》云：「無我、無造、無受者，善惡之業亦不忘。」<sup>48</sup> 僧肇另於《維摩經註》疏釋此二句時，引《中論》意，謂：

「法從緣故不有，緣起故不無，諸法皆從緣生，無別有真主宰之者，故無我。」

僧肇進而作釋云：

「夫以有我，故能造善惡，受禍福；法既無我，故無造無受者也。若無造無受者，則不應有為善獲福，為惡致殃也；然眾生心識相傳，美惡由起，報應之道，連環相襲。其猶聲和響順，形直影端，此自然之理，無差毫分，復何假常我而主之哉？」<sup>49</sup>

《仁王經》云：「有本自無，因緣成法。」<sup>50</sup>

此處元康引文過於簡略，若前後文再加延伸，則文意即豁然通達。經文原偈頌云：

<sup>48</sup> 語出《佛國品第一》長者子寶積於佛前所頌偈中之一段，全句為「說法不有亦不無，以因緣故諸法生；無我無造無受者，善惡之業亦不亡。」

<sup>49</sup> 詳見唐·李翊灼校輯《維摩詰不思議經集注》卷第一〈佛國品第一〉，頁33。

<sup>50</sup> 語出《仁王般若波羅蜜經》卷下〈護國品第五〉，《大正藏》第八卷，頁829中。

「三界皆苦，國有何賴？『有本自無，因緣成諸』；盛者必衰，實者必虛。眾生蠢蠢，都如幻居；想想俱空，國土亦如。」

是則「本無」之義，瞭然可知也。

《中論》又云：

「若使無有有，云何當有無；有無既已無，知有無者誰？」<sup>51</sup>

此偈青目設問答，問曰：「以無有有，故無亦無，應當有『知有無者』」。答曰：「若有知者，應在有中，應在無中；有無既破，知者亦同破。」

《中論》又云：

「諸法不可得，滅一切戲論；無人亦無處，佛亦無所說。」<sup>52</sup>

青目釋云，如是等六十二邪見<sup>53</sup>，於畢竟空中，皆不可得；諸有所得皆息，戲論皆滅；戲論滅故，通達『諸法實相』，得安穩道。從〈因緣品〉來，分別推求諸法，有亦無，無亦無，有無亦無，非有非無亦無，是名『諸法實相』，亦名『如法性實際涅槃』。是故如來，無時無處，為人說『涅槃定相』。是故說諸有所得皆息，戲論皆滅。

(2)「實相」者

《維摩經》云：

「如自觀身實相，觀佛亦然。我觀如來，前際不來，後際不去，今則不住；不觀色，不觀色如，不觀色性。」<sup>54</sup>

<sup>51</sup> 見《中論·觀六種品第五》，《大正藏》第三十卷，頁7下。

<sup>52</sup> 見《中論·觀涅槃品第二十五》，《大正藏》第三十卷，頁36中。

<sup>53</sup> 六十二見出處參見：《梵網六十二見經》、《顯揚聖教論》卷9，10，14，《大毘婆沙論》卷199，200，《瑜伽師地論》卷6，7，51，52，87。

<sup>54</sup> 語出《見阿闍佛品第十二》維摩詰答世尊問「汝欲見如來，為以何等觀如來乎？」

此係世尊問維摩詰，欲見如來「為以何等觀如來」之應答語。而僧肇《維摩經註》釋云：「如來靈照冥諧，一彼實相；實相之相，即如來相」。故謂《淨名》自觀身實相，以為如來實相，義存於此。又經文「不觀色，不觀色如，不觀色性」之後，尚有「不觀受想行識，不觀識如，不觀識性。」而元康《疏》中略而未引。但僧肇《註》已先自為之解云：

法身超絕三世，非陰界入所攝，故不可以生住去來而觀，不可以五陰如性而觀也。

《中論》云：「諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃。」<sup>55</sup>

青目亦作釋云，佛說諸法實相，實相中無語言道，滅諸心行。心以取相緣生，以先世業果報故有，不能實見諸法，是故說心行滅。又云，諸法實相，即是涅槃，涅槃名滅。是滅，為向涅槃，故亦名為滅。

### (3) 「法性」者

《大品經》云：

「法性、法住、法位、實際，有佛無佛，法性相常住。」<sup>56</sup>

《經》中須菩提問佛：「云何如實語者不垢不淨，不實語者亦不垢不淨？」而佛答須菩提云：「是諸法平等相，我說是淨。何等是諸法平等？所謂如不異、不誑、法相、法性、法住、法位、實際，有佛無佛，法性常住，是名淨。」

另元康亦義引《勝天王般若經·法性品》<sup>57</sup>文意而未引經文，但謂其「廣明法性不可思議，此性即諸佛法本，功德智慧，因之而生」也。實則稍覽〈法性品〉中經文，即可概見其要義。如云：

諸佛如來法性因果不可思議，功德及法，利益眾生，亦復如是。

又云：

<sup>55</sup> 見《中論·觀法品第十八》，《大正藏》第三十卷，頁24上。

<sup>56</sup> 語出《摩訶般若波羅蜜經》卷二十六〈平等品〉，《大正藏》第八卷，頁413下。

<sup>57</sup> 詳見《勝天王般若波羅蜜經》卷第三〈法性品〉，《大正藏》第八卷，頁700下-706上。

菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，能知法性清淨，如是無染無著，遠離垢穢，從諸煩惱，超得解脫。此性即是諸佛法本，功德智慧，因之而生，體性明淨，不可思量。

《中論》亦云：

如來所有性，即是世間性；如來無有性，世間亦無性。<sup>58</sup>

此一偈頌，《般若燈論釋》之論偈與論釋可藉之作比較；其〈論偈〉云：

以如來自體，同世間自體；如來無體故，世間亦無體。

其論釋則云，此謂觀如來時，諸陰界等無有自體，分別一切自體，皆無體故。<sup>59</sup>

(4) 「性空」者

《涅槃經》云：

一切諸法，性本自空，亦因菩薩，修空故空。<sup>60</sup>

元康係就《涅槃經》原文「一切諸法，性本自空，亦因菩薩修習空故，見諸法空」而稍作刪併者。實則《涅槃經》此文，係佛於回答光明遍照高貴德王菩薩摩訶薩之發問後，所作之結語，若將菩薩之發問與佛之作答對照來讀，即可更深入瞭解「性空」真義。

問：「世尊，一切諸法，性自空耶？空空故空，若性自空者，不應修空然後見空。云何如來言，以修空而見空耶？若性自不空，雖復修空，不能令空。」

答：「善男子，一切諸法，性本自空。何以故？一切法性不可得故。善男子，色性不可得。云何色性？色性者，非地水火風，不離地水火風；非青黃赤白，不離青黃赤白；非有非無，云何當言色有自性？以性不可得，

<sup>58</sup> 見《中論·觀如來品第二十二》，《大正藏》第三十卷，頁31上。

<sup>59</sup> 語出《般若燈論釋》卷第十三〈觀如來品第二十二〉，《大正藏》卷三十，頁120下。

<sup>60</sup> 語出《大般涅槃經》卷二十四，《大正藏》第十二卷，頁765。原文為：「一切諸法，性本自空，亦因菩薩修習空故，見諸法空。」引文後半取其意而簡其句也。

故說為空。一切諸法，亦復如是。以相似相續故，凡夫見已，說言諸法性不空寂。……一切諸法，性本自空，亦因菩薩修習空故，見諸法空。」

《中論》云：

如是性空中，思惟亦不可；如來滅度後，分別於有無。<sup>61</sup>

青目釋云，諸法實相，性空故，不應於如來滅後，思惟若有若無，若有無。如來從本以來畢竟空，何況滅後！

而《般若燈論釋》於此段亦有論偈說云：

如來自體空，不應起思惟；滅後有如來，及無有如來。<sup>62</sup>

其論釋亦云，此謂境界無體，慧無分別。而能相所相，能覺所覺，空、無相、無作、無願，如幻如夢等，悉是分別。

《楞伽經》三種譯本中亦皆有相似說法，可作參校比對；彼經云：

宋譯：「一切無涅槃，無有涅槃佛，無有佛涅槃，遠離覺所覺；若有若無有，是二悉俱離。」<sup>63</sup>

魏譯：「佛不入不滅，涅槃亦不住，離覺所覺法，有無二俱離。」<sup>64</sup>

唐譯：「佛不住涅槃，涅槃不住佛，遠離覺所覺，若有若非有。」<sup>65</sup>

上來自《涅槃經》、《中論》、《楞伽經》等經論所引諸文，意在彰顯如來空性之非常非無常，非因非果，非有為非無為，非相非無相，非言說非所說，非一非異，非覺非所覺，乃至無所得無所緣也。

(5)「緣會」者

《維摩經》云：「說法不有亦不無，以因緣故諸法生。」<sup>66</sup>

僧肇《註》釋云：

<sup>61</sup> 《中論·觀如來品第二十二》，《大正藏》第三十卷，頁30下。

<sup>62</sup> 《般若燈論釋》卷第十三〈觀如來品第〉，《大正藏》第三十卷，頁120中。

<sup>63</sup> 《楞伽阿跋多羅寶經》卷第一〈一切佛語心品〉，《大正藏》第十六卷，頁480中。

<sup>64</sup> 《入楞伽經》卷一〈問答品〉，《大正藏》第十六卷，頁519上。

<sup>65</sup> 《大乘入楞伽經》卷一〈集一切法品〉，《大正藏》第十六卷，頁590下。

<sup>66</sup> 詳見唐·李翊灼校輯《維摩詰不思議經集注》卷第一〈佛國品第一〉，頁33。

欲言其有，有不自生；欲言其無，『緣會』即形。會形，非謂無；非自，非謂有。且有有，故有無；無有，何所無？有無，故有有；無無，何所有？然則，自有則不有，自無則不無；此法王之正說也。有亦不由緣，無亦不由緣；以法非有無，故由因緣生。前緣相生，因也；現相助成，緣也。

《中論》亦云：

未曾有一法，不從因緣生；是故一切法，無不是空者。<sup>67</sup>

青目於此段釋云，若法有性相，則不待眾緣而有；若不待眾緣，則無法；是故，無有不空法。

元康對於四論的疏釋，在當時尚無其他專著可資參照，故確有其獨到的見解，他將《宗本義》定位為「標宗」，為四論之宗本，而四論則在「明教」，即如前舉依序為：明「有」申俗諦教、明「空」申真諦教、明「因」申般若教、明「果」申涅槃教。

#### 1) 《物不遷論》：明「有」申俗諦教

元康於闡釋《論》中所引《道行般若經》之「諸法本無所從來，去亦無所至」文句時<sup>68</sup>，分析僧肇此論，係從六方面來證明「不遷」真義；即(1)「引經」明不遷；(2)「指物」明不遷；(3)「遣惑」明不遷；(4)「會教」明不遷；(5)「反常」明不遷；(6)「結會」明不遷。此中暫不分述，容後於第三章時再為詳明。

#### 2) 《不真空論》：明「空」申真諦教

本《論》開宗明義即云：「夫至虛無生者，蓋是般若玄鑑之妙趣，有物之宗極者也。」故元康亦解之云，諸法虛假，故曰不真；虛假不真，所以是空耳。又云，所明空者，諸大乘經論皆以空為宗本；今之學者，多生誹謗，謂說空者為不了義，無有慧明，可不悲哉。

<sup>67</sup> 見《中論·觀四諦品第二十四》，《大正藏》第三十卷，頁33中。

<sup>68</sup> 語出《道行般若經》卷第十，《大正藏》第八卷，頁475上。原文為：「譬如然火，火即時滅之，本無所從來，去亦無所至；般若波羅蜜本無所從來，去亦無所至如是。」

元康之世距僧肇已二百年，於般若空義，雖有《不真空論》與《般若無知論》倡解於前，而時人猶懷疑惑，是以元康愍然為之疏釋要義也。元康謂此《論》之宗本，含有三意，即(1) 標真境；(2) 明真智；(3) 合明境智。

### (1) 標真境

「至虛無生」等者，即「無生畢竟空」真境；而此無生畢竟空，是般若所鑒之境，萬物之宗本也。

### (2) 明真智

《論》云：「自非聖明特達，何能契神於有無之間哉！」元康謂，聖明即般若也；非是般若奇特明達，何能以神情契合「非有非無」之理？而此非有非無，即是「中道畢竟空」，故云「有無之間」耳。

### (3) 合明境智

《論》復云：「是以至人通神心於無窮，窮所不能滯；極耳目於視聽，聲色所不能制者，豈不以其即萬物之自虛，故物不能累其神明者也。」境智相契會，以「神心」觀「無窮」之理，故云「通神心於無窮」；不為有物之所滯礙，故云「窮所不能滯」。再者，縱「耳聽聲」，不為聲所惑；縱「目睹色」，不為色所迷。良以萬物是虛，故縱「視聽」，不為「聲色」所惑耳。

一如《物不遷論》之以六向釋「不遷」，元康對《不真空論》之疏釋，於本《論》引《摩訶衍論》「諸法亦非有相，亦非無相」、《中論》「諸法不有不無者，第一義諦」、及「是以《寢疾》有不真之談，《超日》有即虛之稱」之餘，亦以六個面向分別「明空」，即：(1)「引教」以明空；(2)「據理」以明空；(3)「重引教」以明空；(4)「重據理」以明空；(5)「就名實」以明空；(6)「結會」以明空。但恐文繁，於此不再詳綴，容後正文有論及時再為引述。

### 3) 《般若無知論》：明「因」申般若教

元康於疏釋此《論》之初即云，常人皆謂般若是「智」，則有「知」；若有知則有「取著」，若有取著，即「不契無生」。今明般若真智，無取無緣；雖證真諦而「不取相」，故云「無知」。而《論》標宗極云：「夫般若虛玄者，蓋是三乘之宗極也，誠真一之無差。」《論》再進云：「聖智幽微，深隱難測，無相無名，乃非言象之所得。」元康疏謂，般若之法，無相故虛，幽隱故玄。三乘皆有般若，皆因般若

而得成道；皆以般若為宗本，皆以般若為至極。然有深淺不同，故有大小之異，以此義故，信般若是真、是一、無差之法也。

元康謂《論》引兩經標立無知宗旨，即《放光》之「般若無所有相，無生滅相」及《道行》「般若無所知，無所見」之論旨。而《論》進云：「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。」並引《思益經·第一》云：「聖心無所知，無所不知。」<sup>69</sup>

元康申其義謂，若有取相知，則無無相知，又取相此即忘彼，知事即迷理，故知有所知，則有所不知。無心取相而能知萬物者，乃是聖人一切智之所知也。對《般若無知論》之疏釋，元康用力甚深，篇幅亦極廣，涵蓋本論正文、劉公致問、與肇師致答等三章。

#### 4) 《涅槃無名論》：明「果」申涅槃教

此《論》文有二，前表後論。元康謂肇法師本因秦王姚興而造此《論》，論成以上秦王，故有此表。表上略云涅槃之道，妙絕言象，言象苟絕，豈有名哉。而有名者，假涅槃名也；既云假名，則實無名矣。今明實故，云涅槃無名。此論載《肇論疏》卷下，頁 189-200，元康於《九折》《十演》皆詳為疏釋，略謂《九折十演》者，九難九答，合有十八，「開宗」一義，是答家之本，亦屬於答，故有「十演」，合成十九章也。「折」謂摧折難家之意，「演」謂演暢答家之意也。

#### (三) 元·文才《肇論新疏》

文才之《新疏》亦分上中下三卷，也載於《大正藏》第 45 卷，頁 201-243。卷上疏釋《宗本義》、《物不遷論》及《不真空論》；卷中亦專釋《般若無知論》并遺民書問與論主書答。卷下《涅槃無名論》亦含「九折」與「十演」。文才自敘其曾獲唐·光瑤禪師及宋·淨源法師二家之註記本<sup>70</sup>，「反復參訂，醇疵紛錯，似有未盡乎論旨之妙，夥矣。文才復慨歎，姚秦迄唐，二百餘載，歷賢首、清涼、圭山賢聖之僧，皆援之以斷大義，獨不為發揮其曲要以召方來，致令諸說鑿柄紛綸，莫知所以裁之之正。因而文才乃因暇日，謹摭諸先覺之說，別為訓解，以授座下。故《新疏》之作，其來有自也。

<sup>69</sup> 此乃義引《思益梵天所問經》卷第一之經意，其〈解諸法品第四〉云：「如來坐道場時，惟得虛妄顛倒所起煩惱畢竟空性；以『無所得故得』，以『無所知故知』。所以者何？我所得法，不可見不可聞，不可覺不可識，不可取不可著，不可說不可難；出過一切法相，無語無說，無有文字，無言說道。梵天，此法如是，猶如虛空。」（《大正藏》第十五卷，頁 38 中）。

<sup>70</sup> 元·文才《肇論新疏》卷上前言，《大正藏》第 45 卷，頁 201 上。

對《宗本義》之疏釋<sup>71</sup>，認同中吳淨源法師之「四論一心」說，並引其文云：「然茲四論，宗其一心；然四論雖殊，亦各述此一心之義也。」故文才謂，四論所宗各殊，非一心無以攝四法，非四法無以示一心；即一是四，即四是一。據此，文才斷云，非《宗本》無以統四論，非四論無以開《宗本》。故對於性空之深意，文才就僧肇論意而演繹云：

即末顯本也；約前後際，觀現在法，既但緣集而生，豈待緣離然後方滅？以因緣非合，即今常離，即今亦滅。色即是空，其性本然。<sup>72</sup>

復引清涼澄觀之言，謂清涼聖師云：「緣生無性，當體即真。」<sup>73</sup>此外，於四論題意，文才亦各有其中心論據。

### 1) 《物不遷論》

文才釋云，物，即緣會諸法，調染淨依正、古今寒暑等；不遷，即性空實相等。以緣生之物，本性即空，空即實相故，物物皆不遷也。文才另以終、頓二教之義，徵其玄妙：容於第三章中再予詳述。

### 2) 《不真空論》

文才釋題云，一切諸法，無自性生，資緣而起，起而非真；如幻如夢，當體空也。並引徵本《論》文句，如「待緣而有，有非真有。」又如「萬物非真，假號久矣。」謂皆明「不真」也。又如「即萬物之自虛，色即是空。」乃明「空」也。再如「《寢疾》有不真之談，《超日》有即虛之稱。」雙示「不真空」也。故文才謂若約二諦明空有者，俗諦故非無，真諦故非有。

《不真空論》中，僧肇破心無、即色、本無三家，開中國佛教判教之先河。而文才於此三家為論主所破原由，亦頗有著墨。

#### (1) 心無宗：

由心無法，故得於神靜；不了物空，故失虛也，心外有境。

#### (2) 即色宗：

謂凡是質礙之色，緣會而生者，心雖不計，亦色法也。受想等法，亦例同。蓋緣起之法，亦心之相分，能見之心，隨相而轉。取相立名，名青黃等；名屬「遍

<sup>71</sup> 《大正藏》第 45 卷，頁 201 中。

<sup>72</sup> 《大正藏》第 45 卷，頁 201 下-頁 202 上。

<sup>73</sup> 《大正藏》第 45 卷，頁 202 上。

計」，相即「依他」。支公<sup>74</sup>已了名假，未了相空。名相俱空，圓成顯現；由未了此，所以被破。

### (3) 本無宗：

東晉·竺法汰作《本無論》尚無，凡所發言，皆賓服於無。文才釋《不真空論》之判文「尋夫立文之本旨者，直以非有非真有，非無非真無爾」句，解云，論主與示雙非正理，然後破之。經論成立非有非無之本意者，正以諸法賴緣而有，非真實有，故云非有；以諸法緣起故有，非一向無，故云非無。

文才謂今詳破此三家，前二家許其所得，破其所失。亦以著空之見難治，非特撥無因果，亦恐惡取斷空。文才據《梁傳》，支、汰二師，皆出類離群，世間之英者，但以道源初浸，經論未廣，名師罕遇，致有此失，不可見破，便輕前修也。

### 3) 《般若無知論》

文才於此《論》破題，特分「般若」「無知」以詳釋之。

#### (1) 明「般若」，分二種：

a) 本覺般若：即眾生等有智慧是。故《華嚴》云：

「一切眾生，皆具如來智慧。」<sup>75</sup>

b) 始覺般若：即六度之一，然通淺深；

淺則「生空般若」，深則「法空般若」。

此復有二：

a) 因修：謂歷位漸得故。

b) 果證：謂覺至究竟故。

然「始」「本」平等，唯一覺也。又有三種：

a) 實相般若：《大論》指般若是一切諸法實相故。

b) 觀照般若：照理照事故。

c) 文字般若：能顯總持故。

<sup>74</sup> 晉·支道林，作《即色遊玄論》。

<sup>75</sup> 此處引文應非《華嚴經》原句，經傳常引釋尊於菩提樹下，夜睹明星悟道云：「奇哉奇哉！一切眾生，皆具如來智慧德相，但以妄想執著，不能證得；若離妄想，一切智，自然智，即得現前。」但似皆未能明確指明出處。而文才於此明指為引《華嚴經》文，乃是引其意而節其文也。按《華嚴經》(八十華嚴)卷第五十一〈如來出現品〉第三十二之二云：「復次，佛子，如來智慧，無處不至。何以故？無一眾生，而不具有如來智慧，但以妄想顛倒執著而不證得；若離妄想，一切智，自然智，無礙智，則得現前。」又云：「爾時如來，以無障礙清淨智眼，普觀法界一切眾生，而作是言：『奇哉奇哉！此諸眾生，云何具有如來智慧，愚癡迷惑，不知不見，我當教以聖道，令其永離妄想執著，自於身中，得見如來廣大智慧，與佛無異。』」(《大正藏》第十卷，頁 272 下)。

而此《論》中，具攝前理。

(2) 明「無知」，據之《論》文，總有二義：

a) 揀妄：云「本無惑取之知」等。

b) 顯真：有三：

(a) 本覺離念，知即非知，云「果有無相之知」等。

(b) 始覺無知，謂「窮幽亡鑑，撫會無慮」故；實相觀照，可以例知。

(c) 文字無知，謂言說即如，文字性空，非知非不知，乃曰「無知」。

修文字者不著不離，是名「修諸佛智母」。應知甚深般若，總持一切之功德，出生無盡之法門，破裂煩籠，優游正覺也。

據《梁傳》，什公初譯《大品》，論主宗之，以作此《論》，竟以呈什。

什歎曰：「吾解不謝子，辭當相挹耳。」

文才深恐後人讀此《論》，於劉遺民與僧肇之書問及疏答間，自起分別而生褒貶，故文末殷殷叮嚀云：

然遺民師承社主，遍友群賢，豈實執異，但嘉雅論精巧，深無不至；假問請談，發揚其妙。不可執迹以輕君子。

#### 4) 《涅槃無名論》

此《論》載於《新疏》卷下，文才先略釋「涅槃」之義，後釋「無名」所以：為說明「無名」因由，文才引《維摩經》及《華嚴經》故事，謂所以「淨名」杜口<sup>76</sup>，「遍友」亡言<sup>77</sup>，只為「無名」，故不說示。

文才於本《論》《九折十演》之末，疏釋「然則三乘之路開，真偽之途辨，賢聖之道存，無名之致顯矣」時，總結云，九折之義，皆三乘也；十演之談，皆

<sup>76</sup> 《維摩詰不思議經》〈入不二法門品第九〉：於是文殊師利問維摩詰：「我等各自說已，仁者當說，何等是菩薩入不二法門？」時維摩詰默然無言。文殊師利歎曰：「善哉！善哉！乃至無有文字語言，是真入不二法門。」（《大正藏》第14卷，頁537下）（唐·李翊灼校輯《維摩詰不思議經集注》卷第八〈入不二法門品第九〉頁13）。

<sup>77</sup> 《八十華嚴》〈入法界品第三十九之十七、十八〉善財童子依次詣訪摩耶夫人（四十一參）、天主光天女（四十二參）、遍友童子師、善知眾藝童子（四十三參）、賢勝優婆夷（四十四參）、堅固解脫長者（四十五參）、妙月長者（四十六參）、無勝軍長者（四十七參）、最寂靜婆羅門（四十八參）、德生童子與有德童女（四十九參）等，除「遍友童子」外，皆有甚多獻言給予善財童子，具言自得「菩薩解脫」之所以。唯有遍友童子「亡言」自得境界，但請善財轉訪「善知眾藝童子」，此則與「淨名杜口」，同耶異耶？文才謂只為「無名」，故不說示。

一乘也。以一乘之實，開三是權，令捨小入大，引權歸實。正同《法華》，開方便門，示真實相。<sup>78</sup>無名為真，有名為偽。

#### (四) 明·憨山《肇論略注》

此《略注》除載於《卍續藏》第 96 冊外，台北佛教出版社亦另出專書，本文與疏注并陳，易於對照覽讀。唯此注本對慧達《序》原文已作刪節，但憨山未作疏釋。憨山疏釋《肇論》，雖稱略注，實則注釋甚詳；自《宗本義》至其後四論，每篇之首，俱皆釋述綱要，令讀者先了大意，便於後續研讀也。

##### 1) 《宗本義》：

本無、實相、法性、性空、緣會，一義耳。

憨山釋云：

- (1) 「本無」，直指寂滅一心，了無一法；離一切相，迴絕聖凡；非推之使無也。
- (2) 「緣會」，以一切諸法，皆一心隨緣之所變現，心本無生，但緣會而生。
- (3) 「性空」，以緣生諸法，本無實體，緣生故空。
- (4) 「法性」，以全體真如之所變。
- (5) 「實相」，真如法性所成諸法；真如無相，故諸法本體寂滅。

是以「本無」，為一心之體；「緣會」，為一心之用；「實相、法性、性空」，皆一心所成萬法，故曰「一義」。依一心法，立此四論；《不遷》當俗，《不真》當真，二諦為「所觀」之境，般若為「能觀」之心。三論為「因」，涅槃為「果」。

##### 2) 《物不遷論》：

夫生死交謝，寒暑迭遷，有物流動，人之常情，余則謂之不然。

憨山釋云：此論「俗諦即真」，為「所觀」之境。

- (1) 「物」者，指所觀之萬法。
- (2) 「不遷」，指諸法當體之實相。
- (3) 以常情妄見諸法，似有遷流；若以般若而觀，則頓見諸法實相，當體寂滅真常，了無遷動之相。所謂「無有一法可動轉者。」
- (4) 以緣生性空，斯則法法當體，本自不遷，非相遷而性不遷也。

<sup>78</sup>《法華經》〈方便品第二〉云：「十方佛土中，唯有一乘法；無二亦無三，除佛方便說。但以假名字，引導於眾生；說佛智慧故，諸佛出於世。唯此一事實，餘二則非真；終不以小乘，濟度於眾生。」（《大正藏》第九卷，頁 8 上）

(5) 能見物物不遷，故即物即真，真則了無一法可當情者；「以此觀俗，則俗即真也」。

(6) 良由全理成事，事事皆真；諸法實相，於是乎顯矣。  
論主宗《維摩》《法華》，深悟實相；以「不遷當俗，即俗而真」，「不遷」之旨，昭然心目。

### 3) 《不真空論》：

夫至虛無生者，蓋是般若玄鑑之妙趣，有物之宗極者也。

憨山謂此論「真空不空」，以為所觀真諦之境。「不真」有二義：

- (1) 有為之法，「緣生故假，假而不真，其體本空」；此「俗諦」。
- (2) 「不真故空」，名「不真空」；「真性緣起」，成一切法，「體非斷滅，不是實的空」，名「不真空」。

憨山於空有之間，另作深入探究云：

「有是假有」，為「妙有」；「空非斷空」，為「妙空」。此則「非有非空，為中道第一義諦」。故以「妙空」破《心無論》、《本無論》二宗，以「妙有」破《即色遊玄論》一宗。即命題一語，曲盡真諦之妙。妙契中道之旨，非玄鑑幽靈，何能至此！

### 4) 《般若無知論》：

夫般若虛玄者，蓋是三乘之宗極也，誠真一之無差。

憨山於此《論》起始之疏釋隱詳，尤其對「般若」與「無知」真義，反復論述，務期讀者瞭然無惑也。

- (1) 「般若」，此云智慧，乃諸佛妙契法身之實智。經云：「諸佛智慧，甚深無量。」<sup>79</sup>即此名為「根本智」。法界幽玄，非此莫鑒，故稱「本智」。
- (2) 三乘同秉此智為因，但心有大小不同，故唯佛為極。

前《不遷》《不真》二論，以顯「真俗不二」之真諦，為「所觀」之境。今此《般若》，為「能觀」之智；謂以「無知」之般若，照「不二」之中道。以此為因，將證不生不滅之涅槃為果。

(3) 「般若」唯一，其用有三：

- a) 「實相般若」，以般若乃諸法之實相故。

---

<sup>79</sup>《妙法蓮華經·方便品第二》云：「諸佛智慧，甚深無量，其智慧門，難解難入，一切聲聞、辟支佛所不能知。」（《大正藏》第九卷，頁5中）。

- b) 「觀照般若」，即中道妙心之實智，照中道之妙理；理智冥一，平等如一，故理事雙彰，權實並顯。是為「因心果德」，故名二諦。
- c) 「文字般若」，以諸佛言教，乃般若所流，故一一文字，能顯總持，要即文字以明般若。

(4) 「無知」有二義：

- a) 「離妄」，謂本無惑取之知。
- b) 「顯真」，有三義：
  - (a) 「本覺離念」，靈知獨照，知即無知。
  - (b) 「始覺無知」，窮幽亡鑿，撫會無慮，故無對待之知。
  - (c) 「文字性空」，非知不知。

然雖三義，蓋以真諦無相，亡知絕鑿，照體獨立，正「無知」義。而憨山於此《論》起首文句，再作疏釋云：

此標「宗極」也；「虛玄」，正顯「無知」。以幽靈絕待，故謂之「虛」；亡知絕照，故謂之「玄」。三乘同稟此智，但以取不取，知無知之差，所謂心有大小耳。其實所宗，以此為極；所謂不二真心，故曰真一無差。

(5) 《涅槃無名論》：

涅槃之道，蓋是三乘之所歸，方等之淵府。

渺漭希夷，絕視聽之域，幽致虛玄，殆非群情之所測。

此引僧肇上秦王表中，稱讚秦王之後，對涅槃之義的初略說明。憨山《注》釋云，此歎涅槃之道，為眾聖歸趣，體絕名相，非見聞可及，絕待幽玄，故非淺識之可測也。另憨山於注釋「開宗第一」時，謂此章在開示涅槃無名之正義，為下答難之綱宗，亦猶四論之宗本。一論大旨，不出此章；將顯「無名」之致，先標「有名」以彰宗依也。

#### 四、 近現代對《肇論》的評釋

近代佛學界對僧肇《肇論》加以關注，並公開予以褒貶評論的，似從明末五台山的鎮澄開始。鎮澄的褒與貶主要集中在《不真空論》與《物不遷論》，褒《不真》而貶《不遷》，且是兩極化的評論，在明末曾引發佛教界的風波與論戰，惟此一公案非屬本篇論文的討論範圍。而鎮澄對《不遷》「負評」的最大貢獻，乃是引起當代及後人對《肇論》更廣泛與深入的研究，並有極為豐碩的成果；如湯用彤、呂澂諸前輩，歐日學者 W. Liebenthal、橫超慧日、塚本善隆、與近代之

福永光司，及台港學者李潤生、涂艷秋等，皆各有高見，日後若有機緣，或可另以專文研究與介紹。

## 第二節 研究方法

本論文的研究方法，主要著眼於文獻學與哲學兩層領域，但因僧肇的著作，並非一般單純的佛學論述，而是處處顯現其親歷親證的佛法修行的實踐境界，故於文獻與哲學之外，加入「修行」的理路，以為佛學研究之重要考量。在佛學研究的諸多著作中，以修行實踐作為研究方法者，似較為少見，或因修行屬於行者個人「事修」的體證，非具眼明師難以斷其境界故。但當代佛學者吳汝鈞教授於所著《佛學研究方法論》中，曾謂佛學旨在探詢宇宙與人生真理，從而追尋生命之解脫<sup>80</sup>；故而有「實踐修行法」的提出，實已開修行列為佛學研究方法之先例。另南投鹿谷大華嚴寺海雲繼夢法師，於其《華嚴經勘玄記》<sup>81</sup>第一、二冊中，提及的「返源」之「方法論」，於第三冊中則修訂為「實踐學」，蓋以菩提大道唯「履踐」方至，「實踐」始為修行根本。因之，本論文亦不舛冒昧，就個人一生參與佛法修行之體驗，深覺《肇論》之研究，實有將「修行實踐」列入研究方法之必要。故而，本節乃就文獻學、哲學、與修行實踐等三個面向之研究方法，略作分述，以見梗概。

### 一、 文獻學的探討

現代佛學文獻學的研究，牽涉到語言學與目錄學的基本知識，特別是語言學。佛學的語言學包涵梵文、巴利文、藏文與英、日文，對西方學者而言還應包括漢文。梵文與巴利文是為了直探原典原義，藏文則與藏密關聯，漢文則為理解歷代流傳下來，幾乎龐無涯際的漢譯經論。

惟本論文主題的「肇學」，與梵文、巴利文及藏文的關聯甚微，或可謂為無甚影響，因此，本論文的文獻學探討，即可集中在漢譯的經論上。此中，歷代雖有極其豐碩的研究成果可資參考，惟就《肇論》四論及篇首〈宗本義〉等全文詳予疏注者，仍不出本章第二節的「文獻回顧」所介紹之四篇專著，即：(一)陳·慧達《肇論序》；(二)唐·元康《肇論疏》；(三)元·文才《肇論新疏》；(四)明·憨山《肇論略注》等著作。而在憨山、文才、元康三位先賢的全書疏注長文

<sup>80</sup> 吳汝鈞《佛學研究方法論》(台北：台灣學生書局，1983)，頁93-157。

<sup>81</sup> 此書原名為《大方廣佛華嚴經思想重勘覓玄紀要》，簡稱《勘玄記》，總有三大冊；第一冊稱為《華嚴經樞紐》(台北：空庭書苑，2011)，第二冊為《華嚴哲學懸談》(2011)，第三冊為《普賢行願品—華嚴經總結》(2013)。

中，值得特別一提的是，彼等皆廣引諸多經論以為解說之佐證，且時有驚天之筆，抒發卓見，展顯其對《肇論》研究的獨特理解與推崇，雖論述主題與評介輕重各有差異，要皆用心真摯，力求周圓，故後代評家為文，不羈長短，多依為引據，足見其影響之深且遠也。

## 二、 哲學的內涵探究

哲學的研究在透過哲理分析，以瞭解《肇論》四論背後所蘊藏的哲學內涵，亦即《肇論》的內容與佛教思想，特別是大乘思想，彼此之間的關聯。因之，研究佛學的哲學，或哲學的佛學，都離不開佛教大乘思想的脈絡，而《肇論》四論各篇皆有其個別的哲學主題，但各論之間復有共通的哲學概念相互融會，此從四論的個別名句之內涵，及憨山、文才、與元康等名家之疏注，亦可概見一斑。

## 三、 修行實踐的理路

佛教既為一種哲學，亦為一種宗教，因而即與信仰與實踐不可分離，尤於修行之實踐為然<sup>82</sup>；故爾修行實踐，較諸文獻與理論，其重要性實不遑多讓。蓋世尊即是因修行的實踐而悟道，而解脫，而成佛。經論中有關修行的記述，俯拾皆是。即在《肇論》四論中，僧肇亦已隱藏甚多伏筆，透露其從什師受教的因緣，而親歷親證之秘密，足以依之修學修行也。

### 第三節 預定的論文結構

僧肇《肇論》四論所呈現的哲學領域，可謂博大而精深，雖然他是以般若學為主軸而論述，但其內容卻不以般若為限，所引證之經論，更是龐多。本論文的寫作，在盡量維持僧肇哲學發展的脈絡之下，擬分成幾個面向來闡述。

第一章「緒論」，分為「研究背景」，「文獻回顧」，「研究方法」等三個方向來論述。

第二章則探討僧肇的「哲學背景」，分成五節來舉出其「立言的論據」，即「老莊思想」、「魏晉玄學」與般若思想的融攝關聯，「肇學」醞藉的中國哲學內涵，以及《肇論》各篇的哲學基本問題。

第三章與第四章佔本論文較重的份量，亦是本論文的中心論述所在。作者擬嘗試於第三章中深入探討僧肇的般若哲學之核心問題。第三章並分為五節，分別

---

<sup>82</sup> 吳汝鈞《佛學研究方法論》，頁 153-156。

理出四論各篇的哲學旨趣，即《般若無知論》的「無知之知」之知識學；《不真空論》的「緣起」空義之真理觀；《物不遷論》的「世俗諦」之動靜觀；《涅槃無名論》的「勝義諦」之實踐意義；以及《般若無知論》之於另三論的會融與其般若哲學的核心所在。

第四章則撰述僧肇的般若哲學之「實相」與「實證」，如何透過個人的佛法修持作為實踐的主體，並嘗試是否能夠「修行」與「學術研究」并行而不相牴牾，甚而能夠相輔相成。故此章細分三節分別論述僧肇哲學中之「實相無相」、「實證義涵」、與「主體實踐」。

第五章為「結論」，對僧肇哲學思想體系的建立與中國佛教哲學思想的發展之影響，作一總結。

## 第二章 《肇論》的哲學背景

### 第一節 《肇論》立言的論據

#### 一、「聖言量」的舉揚

《肇論》廣泛引經據典，以徵顯「般若實相」之體，以為發論之端。故僧肇於〈物不遷論〉中云：

是以如來因群情之所滯，則方言以辯惑；  
乘莫二之真心，吐不一之殊教。  
乖而不可異者，其唯『聖言』乎？

元康謂如來因情滯「有」，即為說「動」教；因情滯「無」，則為說「靜」教。蓋隨方之言說教，以遣其惑，令知動靜不二，是其真心；兩教不一，有其殊別。然則言雖有乖，而理即無有異致也。〈物不遷論〉又云：

然則群籍殊文，百家異說，苟得其會，豈殊文之能惑哉！

是則「乘莫二真心，吐不一殊教」，直顯聖言之隱微難測也；「殊文異說」，若得千經萬論，會通一真法界，則「般若實相」斑然無惑矣。此所以僧肇於〈般若無知論〉中引《放光》云：

『般若無所有相，無生滅相。』<sup>83</sup>

又引《道行》云：

『般若無所知，無所見。』<sup>84</sup>

<sup>83</sup>《放光般若經》卷第十七，〈無有相品〉第七十七云：「五陰無相，如幻如響，如夢如影，如熱時焰。何以故？夢幻之法，無所有故；無所有者則一相，一相者則無有相。」又〈住二空品〉第七十八云：「當知菩薩教化眾生，隨其所能而為說法，皆令眾生離於顛倒，亦不縛，亦不解。何以故？五陰無縛亦不解。」又〈超越法相品〉第七十九亦云：「何等為相？凡以二相著，何等為二？一者形相，二者無形相，... 菩薩行般若波羅蜜，知色相，知色起滅，知色如。云何知色相？色無堅固，譬如聚沫。云何知色本末？色亦不來，亦不去，亦無還反，是為知色本末。云何知色如？如亦不生，亦不滅；亦不來，亦不去；亦不斷，亦不著；亦不增，亦不減。作如是知，是為知如；亦不變異，是故名為如，是故名為知色如。」

<sup>84</sup>《道行般若經》卷第一〈道行品〉第一云：「須菩提白佛言：『佛使我為諸菩薩說般若波羅蜜，

此中亦僅引二經之義，而未引其經文，故筆者特於頁末之腳註，廣引經文以見其端緒。

又如於《不真空論》與《物不遷論》中，多處引用《中論》的文義，雖文字有所出入，但亦是僧肇引義不引文的獨特風格。如：

《中論·觀去來品》文義云：

『觀方知彼去，去者不至方。』<sup>85</sup>(物不遷論)

此品第一偈原文：

已去無有去，未去亦無去；離已去未去；去時亦無去。

其第十四偈原文：

無去無未去，亦復無去時；一切無有發，何故而分別。

《中論·觀四諦品》文義云：

『物從因緣故不有，緣起故不無。』<sup>86</sup>(不真空論)

其第十八、十九偈原文云：

眾因緣生法，我說即是無(空)；亦為是假名，亦是中道義。

未曾有一法，不從因緣生；是故一切法，無不是空者。

---

菩薩當從中學成。佛使我說菩薩，菩薩有字，便著菩薩；有字無字，何而法中字菩薩？了不見有法菩薩，菩薩法字了無，亦不見菩薩，亦不見其處，何而有菩薩？」稍後須菩提亦答舍利弗之問言：「心亦不有亦不無，亦不能得，亦不能知處。」

舍利弗有所解悟而謂須菩提言：

「何而心亦不有亦不無，亦不能得，亦不能知處者，如是亦不有亦不無，亦不有有心，亦不無無心。」經中又云：「須菩提白佛言：我熟念菩薩心不可得，亦不可知處，亦不可見何所；是菩薩般若波羅蜜，亦不能及說，亦不能逮說菩薩字。菩薩無有如處，了不可得；亦無如出，亦無如入，亦無如住，亦無如止。何以故？菩薩字了不可得故，無如住，無如止，作是說般若波羅蜜。菩薩聞是，心不懈倦，不難不恐不畏，以入阿惟越致中悉了知，不可復退。」(《大正藏》第八卷，頁425中-426上)。

<sup>85</sup> 《中論·觀去來品》，《大正藏》第三十卷，頁3-5。

<sup>86</sup> 《中論·觀四諦品》，《大正藏》第三十卷，頁32-34。

詳審四論中所引諸經論，以「聖言量」支持其「實相」與「實證」之論證者，實隨處可及。茲就論中所舉，依引文順序，略予分梳於後，以見一斑。

(一)〈般若無知論〉

經論	引文概要	藏卷
放光	般若無所有相，無生滅相。 <sup>87</sup>	八
道行	般若無所知，無所見。 <sup>88</sup>	八
思益	聖心無所知，無所不知。 <sup>89</sup>	十五
淨名	寶積曰：以無心意而現行。 <sup>90</sup>	十一
放光	不動等覺而建立諸法。 <sup>91</sup>	八
小品	真般若者，清境如虛空，無知無見，無作無緣。 <sup>92</sup>	八
小品	般若清淨者，將無以般若體性真淨，本無惑取之知。	八
小品	般若義者，無名無說，非有非無，非實非虛。	八
小品	不得般若，不見真諦。	八
放光	不緣色生識，是名不見色。又：五陰清淨故，般若清淨。	八
中論	物從因緣有，故不真；不從因緣有，故即真。	三十

<sup>87</sup> 參見前〔註〕83。

<sup>88</sup> 參見前〔註〕84。

<sup>89</sup> 參見前〔註〕69。

<sup>90</sup> 《維摩經》〈佛國品第一〉云：爾時毗耶離城有長者子，名曰「寶積」，與五百長者子俱，持七寶蓋來詣佛所 ... 長者子寶積，即於佛前以偈頌曰：「說法不有亦不無，以因緣故諸法生，無我無造無受者，善惡之業亦不亡。... 『已無心意無受行，而悉摧伏諸外道。』」上面為鳩摩羅什譯本，而支謙譯本則稱「寶積」為「寶事」，頌辭則為「以無心意而現行，一切異學伏其名」。是則僧肇乃取羅什之「寶積」譯名，但採支謙之頌辭也。文才云：「在文有異，於旨無殊。」可謂高見。

<sup>91</sup> 文才《新疏》謂《放光二十九》云：「不動真際為諸法立處。」然細查該品經文，並無文才之引句，惟《放光·信本際品第八十》佛告須菩提云：「菩薩信真際故，念般若波羅蜜；真際及眾生際有異者，菩薩終不念般若波羅蜜，以真際眾生際等無有異故，菩薩欲益眾生故，念般若波羅蜜；菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，亦不分流分別真際，而建立眾生於真際。」須菩提白佛言：「若建立眾生於真際者，則為建立真際於真際；若建立真際於真際者，俱無所有，云何持無所有建立於無所有？如是者，菩薩云何建立眾生於真際？」佛告須菩提：「不可以真際建立於真際，不可以所有建立於所有，亦不可以無所有建立於無所有；菩薩行般若波羅蜜，以遍想拘舍羅建立眾生於真際，真際及眾生際，一際無有二。」

<sup>92</sup> 《小品般若》〈等空品〉第二十三（丹本作〈含受品〉）云：「摩訶衍如虛空非長非短，非方非圓；... 非過去、非未來、非現在；... 不增不減，無垢無淨；無生無滅，無住無異；非善非不善，非記非無記；無見無聞，無覺無識；不可知不可識，不可見不可斷，不可證不可修；非染相非離相；不繫欲界，不繫色界，不繫無色界；... 如虛空非色非無色，非可見非不可見，非有對非無對，非合非散；非常非無常，非樂非苦，非我非無我；非空非不空，非相非無相，非作非無作；非寂滅非不寂滅，非離非不離；非闇非明，非可得非不可得，非可說非不可說。」（《大正藏》第八卷頁 262-263）。又〈三假品〉第七云：「諸法不見諸法，諸法不見法性，法性不見諸法，... 菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，於諸法無所見，是時不驚不畏不怖，心亦不沒不悔。」（《大正藏》第八卷，頁 242）。

放光	盡見諸法，而無所見。	八
小品	諸法無相，非一相，非異相。	八
莊子	覺脛雖短，續之則憂；鶴脛雖長，斷之則悲。	駢拇篇
小品	甚奇世尊，於無異法中，而說諸法異。 般若與諸法，亦不一相，亦不異相。	八
成具	不為而過為。	十五
寶積	無心無識，無不覺知。	十一

【附註】

放光：《放光般若經》      道行：《道行般若經》      思益：《思益梵天所問經》  
寶積：《大寶積經》      小品：《摩訶般若波羅蜜經》      成具：《佛說成具光明定意經》

(二) 〈不真空論〉

經 論	引 文 概 要	藏 卷
大智度	諸法亦非有相，亦非無相。	二十五
中論	諸法不有不無。	三十
淨名	色之性空，非色敗空。又：菩薩病者，非真非有。	十四
超日明	不有受，不保命，四大虛。	十五
放光	第一真諦，無成無得；世俗諦故，便有成有得。	八
小品	真諦俗諦，謂有異耶？答曰：無異也。	八
淨名	說法不有亦不無，以因緣故諸法生。	十四
瓔珞	轉法輪者，亦非有轉，亦非無轉，是謂轉無所轉。	十六
道行	心亦不有亦不無。	八
中論	物從因緣故不有，緣起故不無。	三十
大智度	一切諸法，一切因緣故應有；一切諸法，一切因緣故不應有； 一切無法，一切因緣故應有；一切有法，一切因緣故不應有。	二十五
放光	諸法假號不真。	八
中論	物無彼此。(原論第四云：諸法實相，無有此彼。)	三十
成具	立強明之文。(原經云：是法無所有，強為其名。)	十五
放光	甚奇世尊，不動真際，為諸法立處。	八
莊子	託指馬之況。 (原典云：以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也； 以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也。)	齊物論

【附註】

大智度：《大智度論》 淨名：《維摩詰所說經》 超日明：《佛說超日明三昧經》  
 瓔珞：《菩薩瓔珞經》

(三)〈物不遷論〉

經論	引文概要	藏卷
放光	法無去來，無動轉者。	八
道行	諸法本無所從來，去亦無所至。	八
中論	觀方知彼去，去者不至方。	三十
莊子	仲尼曰：回也見新，交臂非故。 (僧肇義引《莊子·田子方第二十一》文，原典云：吾終身與汝交一臂而失之，可不哀與！)	田子方
梵網經	人命逝速，速於川流。	二十四
成具	菩薩處計常之中，而演非常之教。	十五
大智度	諸法不動，無去來處。	二十五
本論	「莊生之所以藏山，仲尼之所以臨川」，義引外典二文如下：	
莊子	夫藏舟於壑，藏山於澤，謂之固矣！然而夜半有力者負之而走，昧者不知也。	大宗師
論語	孔子臨於川上，歎曰：「逝者如斯夫，不捨晝夜！」	
老子	正言似反，誰當信者？ (此亦是僧肇引義不引文之顯例，蓋《老子》七十八章末句言「正言若反」，而全書彰顯此意之用句用語，實不勝枚舉)	

(四)〈涅槃無名論〉

1. 奏秦王表

《本論》：天得一以清，地得一以寧，君王得一以治天下。

此段僧肇義引《老子》三十九章句而小改其文；原文曰：「天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以為天下正。」

《本論》：夫道恍惚窅冥，其中有精。亦是義引《老子》二十一章句：「道為物，惟恍惟惚，惚兮恍，其中有象；恍兮惚，其中有物；窅兮冥，其中有精。」

《本論》：道與神會，妙契環中。義引《莊子》內篇〈齊物論第二〉：

彼是莫得其偶，謂之道樞；樞始得其環中，以應無窮。

(1) 成元英注云：

體夫彼此俱空，是非兩幻，凝神獨見，而無對於天下者，可得會其玄極，得道樞要。

(2) 郭嵩壽注云：

是非兩化，而道存焉！故曰「道樞」；握道之樞，以遊乎環中。中，空也；是非反復，相尋無窮，若循環然。游乎空中，不為是非所役，而後可以應無窮。<sup>93</sup>

## 2. 九折十演

憨山釋云：折，謂折辯，「有名」立難；演，為敷演，「無名」通理。詳審「無名」自「開宗第一」立言宗趣，提楔總綱，中經「位體第三、超境第五、妙存第七、辯差第九、會異第十一、明漸第十三、動寂第十五、通古第十七」、至「玄得第十九」總結「涅槃無名」真理，得無所得，無得而得，超情離見而顯也<sup>94</sup>。

至若「有名」，則始自「覈體第二」興難，責以「涅槃」體竟何在？繼之「徵出第四、搜玄第六、難差第八、責異第十、詰漸第十二、譏動第十四、窮源第十六」、緊追「無名」而至「考得第十八」，總結申難，云「五陰若都盡，誰復得涅槃耶？」

綜觀九難十演之作，蓋以涅槃有名而難，以無名而答，以顯無名之理。《本論》：

無為者，取乎虛無寂寞，妙絕於有為；滅度者，言其大患永滅<sup>95</sup>，超度四流<sup>96</sup>。斯蓋是鏡像之所歸<sup>97</sup>，絕稱之幽宅也。（〈開宗第一〉）

茲將「十演九折」之間的立言問難，及其引據經論以為攻防往返的論證提要，列表對照於後，以彰明其重心之所在。

十演次第	「無名」十演引據之經論	「有名」九折引據之經論	九折次第
開宗一	〈經〉：真解脫者，離於言數，寂滅永安，無始無終；		

<sup>93</sup> 清·王先謙《莊子集解》（台北：東大圖書，2008），頁14。

<sup>94</sup> 憨山《肇論略注》〈涅槃無名論·九折十演〉玄得第十九之前置論評。

<sup>95</sup> 《老子》第十三章云：「吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？」

<sup>96</sup> 四流，即欲流、有流、見流、無明流，為分段生死與變易生死，二死之本。

<sup>97</sup> 義引《楞伽經》卷一「譬如明鏡，現眾色像；...飄蕩心海，識浪不斷。」

	不晦不明，不寒不暑，湛若虛空，無名無說。 〈論〉：涅槃非有，亦復非無，言語道斷，心行處滅。 <sup>98</sup>		
位體三	〈放光〉：佛如虛空，無去無來，應緣而現，無有方所。 〈經〉 <sup>99</sup> ：菩提之道，不可圖度；高而無上，廣不可極；淵而無下，深不可測；大包天地，細入無間。	〈經〉云：陶冶塵渣，如鍊真金。 〈經〉云：智為雜毒，形為桎梏。 〈經〉云：五陰永盡，譬如燈滅。	覈體二
超境五	〈經〉：真諦何耶？涅槃道是。俗諦何耶？有無法是。 〈經〉：三無為者，蓋是羣生紛繞，生乎篤患，篤患之尤，莫先於有。絕有之稱，莫先於無。	〈經〉：有無二法，攝一切法。 〈論〉：有無之表，別有妙道，妙於有無，謂之涅槃。	徵出四
妙存七	〈經〉：涅槃非法非非法，無聞無說，非心所知。（涅槃本經二十一略謂，涅槃非相非不相，非物非不物） 〈淨名〉：不離煩惱而得涅槃。 <sup>100</sup> 天女曰：不出魔界而入佛界。 <sup>101</sup>	本論意云： 涅槃不出有無，復不在有無；不在有無，則不可於有無得之；不出有無，則不可離有無求之。求之無所，便應都無否？	搜玄六
辯差九	〈法華〉：第一大道無有兩正，	〈放光〉：三乘之道，皆因無為而	難差八

<sup>98</sup> 「經」者，實乃僧肇義引涅槃解脫大意，而非《涅槃經》經文；「論」者，則為義引《中論》涅槃大意，亦非《論》之原文。蓋僧肇於「奏秦王表」中已說明，「在什公門下十有餘載，…涅槃一義，常以聽習為先。」

<sup>99</sup> 《經》，唐·元康《肇論疏》謂此是《修行道地經》文也（《大正藏》第45卷，頁195中）。元·文才《肇論新疏》則謂即《太子本起瑞應經》也（《大正藏》第45卷，頁233下）。而明·憨山《肇論略注》亦云《經》乃《太子本起瑞應經》，並對引文意涵作詳細注釋（佛教出版社《略注》，頁197）。惟分別詳查《修行道地經》（《大正藏》第15卷，頁182-230）與《太子瑞應本起經》（《大正藏》第3卷，頁472-483），並未發現僧肇所引之全文，應亦是僧肇引其義而不藉其文之獨特風格也。

<sup>100</sup> 《維摩詰不思議經》〈弟子品第三〉云：「不斷煩惱而入涅槃，是為宴坐。」（《大正藏》第14卷，頁539下）。

<sup>101</sup> 《寶女所問經》〈不退轉品第十一〉云：「如魔之境界，佛界則平等；相應為一類，以是印見印。」（《大正藏》第13卷，頁471上）。

	<p>吾以方便為怠慢者，於一乘道分別說三。三車出火宅，即其事也。</p> <p>〈放光〉：涅槃有差別耶？</p> <p>無差別，但如來結習都盡，聲聞結習未盡耳。</p>	<p>有差別（金剛經亦云：一切聖賢皆以無為法而有差別）</p> <p>佛言<sup>102</sup>：我昔為菩薩名曰孺童，於然燈佛所，已入涅槃。</p>	
會異十一	<p>無名答曰：止此而此，適彼而彼，所以同於得者，得亦得之；同於失者失亦失之。我適無為，我即無為；無為雖一，何乖不一耶！</p> <p>譬猶三鳥出網，同適無患之域，無患雖同，而鳥鳥各異。不可以鳥鳥各異，謂無患亦異。又不可以無患既一，而一於眾鳥也。然則鳥即無患，無患即鳥；無患豈異，異自鳥耳。</p>	<p>問：我與無為，為一為異？若我即無為，無為亦即我，不得言無為無異，異自我也；若我異無為，我則非無為，無為自無為，我自常有為。... 然則我與無為，一亦無三，異亦無三，三乘之名，何由而生？</p>	責異十
明漸十三	<p>〈經〉：三箭中的，三獸渡河，中渡無異，而有淺深之殊者，為力不同故也。</p> <p>（皆古譯《毘婆沙論》義也）</p>	<p>〈經〉（放光）曰：是諸聖智，不相違背，不出不生<sup>103</sup>，其實俱空。</p> <p>又曰：無為大道，平等不二。</p>	詰漸十二
動寂十五	<p>〈經〉（放光）稱聖人無為，而無所不為。</p> <p>無為&gt;動而常寂&gt;物莫能二&gt;逾動逾寂</p> <p>無所不為&gt;寂而常動&gt;物莫能一</p>	<p>《經》稱法身已上，入無為境，心不可以智知，形不可以象測；體絕陰入，心智寂滅。</p> <p>復云：進修三位，積德彌廣。難言進修好尚，積德涉求，則取捨情現，損益交陳，而曰體絕陰入，</p>	譏動十四

<sup>102</sup> 語出《自在王菩薩經》卷下（《大正藏》第十三卷，頁 932-935）僧肇取其意而略其文也。

<sup>103</sup> 《大智度論》解云，因邊不起，名為「不出」；緣邊不起，名為「不生」。

	<p>&gt; 逾寂逾動</p> <p>《道行》：心亦不有亦不無。</p>	<p>心智寂滅，豈非文乖殊致，指南為北？</p>	
通古十七	<p>天帝曰：般若當於何求？</p> <p>善吉曰：般若不可於色中求，亦不離色中求。<sup>104</sup></p> <p>又：見緣起為見法，見法為見佛。<sup>105</sup></p> <p>《經》：不離諸法而得涅槃。</p> <p>又曰：諸法無邊際故，菩提無邊。<sup>106</sup></p> <p>天女曰：耆年解脫亦如何久？<sup>107</sup></p>	<p>《經》：</p> <p>涅槃無始無終，湛若虛空。</p> <p>則涅槃先有，非復學而後成者。</p>	窮源十六
玄得十九	<p>《經》：涅槃非眾生，亦不異眾生。<sup>108</sup></p> <p>《維摩詰》：若彌勒得滅度者，一切眾生亦當滅度。所以者何？一切眾生本性常滅，不復更滅。<sup>109</sup></p>	<p>《經》：眾生之性，極於五陰之內。</p> <p>又云：得涅槃者，五陰都盡，譬猶燈滅。<sup>110</sup></p>	考得十八

<sup>104</sup> 語出《小品經》〈散花品〉：如憍尸迦言，「菩薩摩訶薩般若波羅蜜，當於何處求？」「憍尸迦，不應色中求般若波羅蜜，亦不應離色求般若波羅蜜；不應受想行識中求，亦不應離受想行識求。何以故？是般若波羅蜜，色受想行識，是一切法，皆不合不散，無色無形，無對一相，所謂無相。」（《大正藏》第八卷，頁 278 中、下）。

<sup>105</sup> 元·文才《肇論新疏》謂其為涅槃文，緣起即十二因緣，法即空性，佛即覺智。見緣起性空之理，即為見佛，如智非異。惟僧肇未見涅槃經文，應是引涅槃義，而非涅槃文也。

<sup>106</sup> 《大涅槃經三十》云：諸法無邊際故，般若波羅蜜亦無邊際。（《大正藏》第十二卷，頁 541-547）。

<sup>107</sup> 《淨名經》舍利弗問天女：「止此室其已久如？」曰：「如耆年解脫。」舍利弗言：「止此久也！」文才解云：耆年，謂身子耆宿。身子所證解脫，豈屬久近之時，故云爾也。

<sup>108</sup> 《大涅槃經二十二》云：「如來非天非非天，非人非非人，... 非眾生非非眾生，非法非非法。」（《大正藏》第十二，頁 494 下）。

<sup>109</sup> 《維摩詰不思議經》〈菩薩品第四〉云：「云何彌勒受一生記乎？為從如生得受記耶，為從如滅得受記耶？若以如生得受記者，如無有生；若以如滅得受記者，如無有滅。一切眾生皆如也，一切法亦如也，眾聖賢亦如也，至於彌勒亦如也。若彌勒得受記者，一切眾生亦應受記。所以者何？夫如者不二不異。若彌勒得阿耨多羅三藐三菩提者，一切眾生皆亦應得。所以者何？一切眾生即菩提相，若彌勒得滅度者，一切眾生亦當滅度。所以者何？諸佛知一切眾生畢竟寂滅，即涅槃相不復更滅。」

<sup>110</sup> 《大涅槃經二十九》云：「離五陰已無別煩惱，離煩惱已無別五陰。」又云：「有煩惱故名為繫縛，無煩惱故名為解脫。... 離名色已無別眾生，離眾生已無別名色。」（《大正藏》第十，頁 536 上）。

## 二、「比量」的演繹

僧肇對其四論的論述，最善於鋪排相待的情境，從對應乃至完全相反的見解中，突顯正面的中道主張。如上舉《涅槃無名論》中之「十演九折」，以「有名」與「無名」為代表，敷演假設，以論證「涅槃」非言說之境。亦如《般若無知論》之「九難抉疑」，問難與析答之交相輝映。另本文於第一章第四節曾提及，在羅什與僧肇等弟子，譯出般若經論的同時或先後，亦譯出《中論》、《百論》、《大智度論》及《十二門論》等「中觀學派」的論著，其中龍樹的《中論》旨在宣揚空之義理，陳示世間一切事物皆隨緣而起，沒有常住不變之自性，故而是空；其立論的背景，實為繼承般若思想的脈絡而來，論據則多運用否定的對比以達到正面的論證效果。<sup>111</sup>

不生亦不滅，不常亦不斷；不一亦不異，不來亦不出。<sup>112</sup>

此為《中論》有名的「八不中道」偈，即從八種思想概念的全盤否定中，呈顯超越於對待層面，而形成一絕對的「中道」境界之意涵。「八不」所要否定的是對於生滅、常斷、一異、來出(去)等四對八面的相待概念，此等相對兩邊的設定，俱是在描繪現象世界的表面情狀。僧肇既參與羅什譯場對《中論》等「中觀學」論著之移譯，於龍樹獨特的論辯邏輯與論述內涵，應皆深受影響，故發而為文，展顯出氣勢磅礴的立論風格。

僧肇於《涅槃無名論·九折十演》之〈開宗第一〉中引《中論》義云：

涅槃非有，亦復非無，言語道斷，心行處滅。

此段實是義引《中論》〈觀涅槃品第二十五〉<sup>113</sup>中諸偈頌之大意。首先從第四偈至第六偈，乃在論證「涅槃」非現象界之「有」。

第四偈：「涅槃不名有，有則老死相；終無有有法，離於老死相。」

第五偈：「若涅槃是有，涅槃即有為；終無有一法，而是無為者。」

第六偈：「若涅槃是有，云何名無受？無有不從受，而名為有法。」

而第七、八兩偈則在指陳涅槃亦非現象界之「無」。

<sup>111</sup> 吳汝鈞《龍樹中論的哲學解讀》(台北：台灣商務，2018)。

<sup>112</sup> 《中論》〈觀因緣品第一〉，《大正藏》第三十卷，頁1中、下。

<sup>113</sup> 《大正藏》第三十卷，頁34下-36中。

第七偈：「有尚非涅槃，何況於無耶？涅槃無有有，何處當有無？」

第八偈：「若無是涅槃，云何名不受？未曾有不受，而名為無法。」

再如其第十偈則直云「非有非無」，不著於有，亦不著於無，是超越於「有無」的相對層次。

如佛經中說，斷有斷非有；是故知涅槃，非有亦非無。

至如第十七、十八兩偈，更是標準的四句否定式用法。

第十七偈：「如來滅度後，不言有與無；亦不言有無，非有及非無。」

第十八偈：「如來現在時，不言有與無；亦不言有無，非有及非無。」

無論如來在世或滅度後，都不能以「有，無，亦有亦無，非有非無」四句來拘限或描述如來。所以在「世間」與「涅槃」的分際，第十九、二十兩偈有極為微細的剖析。

第十九偈：「涅槃與世間，無有少分別；世間與涅槃，亦無少分別。」

第二十偈：「涅槃之實際，及與世間際；如是二際者，無毫釐差別。」

吳汝鈞教授對這兩偈的深意，有較為突出的演繹解說，謂此中所討論的涅槃與世間之「邊際」，係就「實踐」立場而言，亦即應於何等範圍來實現「涅槃境界」？而龍樹本意，以為「涅槃境界」必須在此世間內實現，故「涅槃境界」與「現實世間」之「邊際」並無二致；不能脫離此世間而至另一世界「實現涅槃」。<sup>114</sup>故僧肇於《涅槃無名論·九折十演》之〈開宗第一〉中引《中論》義云：

涅槃非有，亦復非無，言語道斷，心行處滅。

此實亦涵攝了最末第二十四偈之結論，再次強調諸法無自性之深意云：

諸法不可得，滅一切戲論；無人亦無處，佛亦無所說。

<sup>114</sup> 吳汝鈞，《龍樹中論的哲學解讀》，頁 418。

### 三、「現量」的實踐

唐朝藥山禪師答大文豪李翱之問道，有兩句名言；一云：「雲在青天水在瓶」，另一句云：「高高山頂立，深深海底行」，亦可作為本節呼應僧肇立言的論據。雖唐代名詩人李商隱於李翱的悟對詩偈「煉得身形似鶴形，千株松下兩函經；我來問道無餘說，雲在青天水在瓶」，深不以為然，而另作一詩評云：「雲在青天水在瓶，眼光隨指落深坑；溪花不耐風霜苦，說甚山高海底行。」但並無損於藥山原句的甚深禪境。

僧肇於《肇論》中處處舉揚「聖言量」而「高推聖境」，以為學佛修行所追尋的高遠目標，亦即藥山所強調的「雲在青天」與「高高山頂立」。但僧肇亦非僅止於舉揚聖言量的崇高理想境界而已，同樣重要的是，在相互論辯與激盪的「比量」過程中，發抉行者欲期臻至「聖言量」境界的根基，仍在於「現量」境地的實踐，亦即「水在瓶」與「深深海底行」之菩薩行的實際理地。故如下列所舉《般若無知論》與《不真空論》中之名句，實是僧肇修行過程中現量境的實踐之顯現。

#### 《般若無知論》

1) 默耀韜光，虛心玄鑒，閉智塞聰，獨覺冥冥。

僧肇此段乃承接前文釋說「聖心無知」之所以。論謂「聖人虛其心而實其照，終日知而未嘗知」。憨山以聖人「惑無不盡」，故「虛其心」；「真無不窮」，故「實其照」<sup>115</sup>；此為「實智內證」。由「內證」之實，故「權智外應」。由其體用雙彰，權實並運，故能「默耀韜光」；不用其知，「虛心玄鑒」，故無幽不燭。而外應群動，則忘知泯照，「閉智塞聰」，不有其知。而內與理冥，真知獨照，故云「獨覺冥冥」，無知無所不知也。

2) 虛不失照，寂而常照，體不離用；照不失虛，照而常寂，用不離體。

此段為憨山義引〈般若無知論〉，藉其文句而加以重組疏釋，以明般若寂照一源，體用雙彰，權實併顯也。

3) 實智內證，則智有窮幽之鑒而無知；權智外應，故神有應會之用而無慮。

<sup>115</sup> 憨山，《肇論略注》（台北：佛教出版社）卷三〈般若無知論第三〉，頁 84。

「實智內證」與「權智外應」，乃憨山《略注》之所引申，意在分別觀照，以顯「權實」二智；蓋實智內證「照理」，權智外應「照體」，俯順群機，心境兩忘，無思而應也。

4) 神無慮，故能獨王於世表；智無知，故能玄照於事外。

無思而應，物不能累，故能「獨王於世表」；「智無知」，則境與心會，觸事而真，故能「照於事外」。是以憨山讚云「不住無為，不捨有為；權實雙彰，齊觀並照」，以見聖人之心也。

5) 智雖事外，未始無事；神雖世表，終日域中。俯仰順化，應接無窮；無幽不察，而無照功。

憨山謂此乃釋成「二智併運」之所以；蓋以「觸事而真」，故智雖事外，而未始無事；神雖世表，不捨度生，故終日域中。是以二智齊觀，聖人俯仰順化，故而「權智」應接無窮而不累，「實智」無幽不察而無照功。此其所以為聖智無知之所知，亦聖智神心之所冥會也。

### 《不真空論》

詳審憨山於《般若無知》與《不真空》兩論之釋注，其「實智」內照（內證、照理）與「權智」外應之理路，遙相呼應。可謂不動本際，為諸法立處也。

1) 至人通神心於無窮，窮所不能滯；極耳目於視聽，聲色所不能制。

憨山謂此乃釋示不滯二邊之所以。「神心」，謂實智內照，即玄鑒；「無窮」，謂中道、妙趣；「窮不能滯」，謂不墮斷空；故此上半句謂「不滯空」，後半句則為「不滯有」；以權智外應，而不動本際，故處耳目聲色之有而不為所制也。文才則謂其「遍應諸緣，而不縛於有」。<sup>116</sup>

2) 聖人乘真心而理順，則無滯而不通；審一氣以觀化，故所遇而順適。

憨山謂此承前舉「不滯二邊」以明妙契中道之所以；蓋聖人乘一真之心，而調順萬物，則物物皆真；無一法可當情，故無滯不通。又以審處一真之心，以觀萬法，則法法皆真，萬物皆已，而所遇順適也。

文才亦謂論意云，諦審一氣之性以觀萬化，則凡所對遇，無不順性而契合。則極目觀色，無非實相；縱耳聆音，反聞自性，豈惑聲色而為制哉？然了境由心，依心照境，「境」則真俗不二，第一真也；「心」則理量齊鑒，中道智也。<sup>117</sup>

<sup>116</sup> 文才《肇論新疏》卷上〈不真空論第二〉，《大正藏》第四十五卷，頁 208 中。

3) 物我同根，是非一氣，潛微幽隱，殆非群情之所盡。

文才釋云，「物」即真俗融通之境，「我」則權實雙融之心，「同根」指心境相收無異，「是非」謂真俗，相即故「一氣」，而「群情」容解，但不能盡之。

憨山亦謂，心境一如，真俗不二，妙契中道，如此則境智俱忘，真俗絕待，最為深潛微密幽隱之境界，亦唯聖能證能知。

4) 即物順通，故物莫之逆；即偽即真，故性莫之易。

文才謂就物順通，非杜塞視聽；不逆其物，即俗偽而顯真，何待虛豁？故不易其性也。

前此《論》即引《摩訶衍論》「諸法亦非有相，亦非無相」句，及《中論》「諸法不有不無」句為證。故憨山即就「非有非無」境已說明本段深意。憨山云，即物以順通其理，故物物順理而不逆，是為「非有」；諸法緣生虛假，故即假即真，不必改易，然後為真。若改易求真，是為析色，而非真空，故為「非無」。

5) 言真未嘗有，言偽未嘗無；二言未始一，二理未始殊。

文才云，勝義故「非有」，俗諦故「非無」，有無二言非一，中道之妙非二。

憨山則謂，以物即真，故未嘗有；隨緣建立，故不無；實則言異而旨一也。

憨山另舉二則宗門故事云：

古德云：二諦並非雙，言單未曾各。

宗門謂：一雙孤雁，搏地高飛；一對鴛鴦，池邊獨立。

又云，曹洞賓主五位，正偏兼帶，照用同時，雖發明向上，實顯理事混融，真俗不二之旨，苟悟即真，自然得大機用矣。

本節主要在闡述僧肇於《肇論》的立言中，廣泛引據經論，以徵顯其「實相」與「實證」之論據。此中僧肇常用「聖言量」與「比量」來作為《肇論》立言的論據；其「聖言量」之舉揚，即在支持其「實相」與「實證」之論證；而其「比量」之演繹，即是在相待之情境中，從對應或相反之見解，以敷演或突顯正面之中道境地。至若「現量」境之踐履，最是難以論證，要在行者個人之行持體悟耳。

---

<sup>117</sup> 文才《肇論新疏》卷上〈不真空論第二〉，《大正藏》第四十五卷，頁208中-下。

## 第二節 老莊思想與格義佛教的融攝

本文於第一章「緒論」，第一節「研究背景」之第二段即曾言及，《肇論》四篇宏論，已突破中國魏晉南北朝時期的玄學侷限，並以當時方興未艾的般若思辨哲理，自成一完整的佛教哲學體系，將中國佛教哲學思想的發展推向一嶄新的領域。此中實已隱喻僧肇的般若哲學思想，受到中國傳統哲學思想，尤其老莊思想的啟迪頗深。蓋魏晉玄學諸名家如何晏、王弼、郭象等，亦是注釋老莊諸書的當代大師，於魏晉玄學觀念之轉變中，亦頗影響時人對印度「般若」觀念之解釋。故僧肇最後雖自創一嶄新而又完整的般若哲學思想體系，但其發展過程之與中國傳統哲學思想的交融，至少呈現於三個面向，即（一）佛教初傳入中國，其教義之詮釋與老莊思想如何相互融攝問題；（二）魏晉玄學與佛教玄學，乃至般若思想之間產生何種關聯？（三）「肇學」既與老莊哲學淵源甚深，則僧肇哲學中蘊藉有多少中國哲學之內涵？

### 一、 僧肇思想之背景

梁·慧皎《高僧傳》〈僧肇傳〉<sup>118</sup>謂僧肇家貧，以傭書為業，遂因繕寫，乃「歷觀經史，備盡墳籍」；而又「愛好玄微，每以莊老為心要」。嘗讀《老子·道德章》，乃歎曰：「美則美矣，然期神冥累之方，猶未盡善也。」後見舊《維摩經》，「歡喜頂受，披尋翫味」，乃言「始知所歸矣」！因此出家，學善方等，兼通三藏。後羅什至姑藏，肇自遠從之，「什嗟賞無極」。及什適長安，肇亦隨返。

依《高僧傳》所載，僧肇於返回長安後，秦王姚興命其與僧叡等人，入逍遙園，助乃師詳定經論。本文第一章第四節曾提及，在羅什與僧肇等弟子，譯出般若經論的同時或先後，亦譯出《中論》、《百論》、《大智度論》及《十二門論》等「中觀學派」的論著<sup>119</sup>。在移譯過程中，羅什與僧肇等弟子發現，自漢代以降，前賢所譯諸經論，因受「格義」影響，用語遣詞多有牽強或舛誤；如〈僧肇傳〉謂「肇以去聖久遠，文義多雜，先舊所解，時有乖謬」。〈鳩摩羅什傳〉<sup>120</sup>亦云姚興迎什入關，至于長安，待以國師之禮，「晤言相對，則淹留終日；研微造盡，則窮年忘勸」。又云：「自大法東被，始于漢明，涉歷魏晉，經論漸多」，而「支竺所出，多滯文『格義』」。但羅什「既覽舊經，義多紕僻，皆由先度失旨，不與

<sup>118</sup> 梁·慧皎《高僧傳卷第六》〈釋僧肇十三〉，《大正藏》第五十卷，頁365-366。

<sup>119</sup> 各論譯出年代：如《小品般若》（即《摩訶般若波羅蜜經》）於公元403年譯出；《百論》於公元404年譯出；《大智度論》405年，《新維摩經》（即《維摩詰所說經》）406年，《小品般若經》與《十二門論》408年，《中論》409年。

<sup>120</sup> 梁·慧皎《高僧傳卷第二》〈鳩摩羅什一〉，《大正藏》第五十卷，頁332。

梵本相應」也。另湯用彤於論述道安時代之般若學派別，曾引僧叡作《毗摩羅詰堤經義疏》之序云<sup>121</sup>：「自慧風東扇，法言流詠以來，雖曰講肆，『格義』迂而乖本，六家偏而不即。」是則羅什、僧肇、僧叡等師弟之間，於移譯般若經論時，已發覺漢明之後以「格義」方法所翻譯之佛典，文義用語與梵本原文頗多軒格，此所以僧肇於寫作四篇宏論時，必須反覆予以論辯導正也。

## 二、 格義佛教之緣起

上一段〈鳩摩羅什傳〉云：「大法東被，始于漢明」，蓋史有漢明帝夢見金色神人，故遣使西域求法之傳說<sup>122</sup>。又云：「支竺所出，多滯文『格義』」，而僧叡亦云：「『格義』迂而乖本，六家偏而不即」。是漢明而後，歷經魏晉，經論傳入漸增，而兩種不同文化間之文義溝通，勢難精準傳達，乃不得不藉「格義」之權宜詮釋方式，以為理解外來陌生文化之嘗試<sup>123</sup>；亦即以本國義理，擬配外來思想，而佛教為外來宗教，故援引本國固有之義理，以為起信之端，兼以申明並非妄誕之作耳<sup>124</sup>。

至於「格義」之法，一般皆謂創始於竺法雅，《高僧傳》<sup>125</sup>云：

竺法雅 ... 時依雅門徒，并世典有功，未善佛理。雅乃與康法朗等，以經中『事數』，擬配外書，為生解之例，謂之『格義』。及毗浮、曇相等，亦辯『格義』，以訓門徒。雅風采灑落，善於機樞，外典佛經，遞互講說。與道安、法汰，每披釋湊疑，共盡經要。

依《僧傳》所載，法雅與道安、法汰，少時同學，俱事佛圖澄為師<sup>126</sup>。惟以『事數』辯『格義』之事，朗、安、汰傳均未載，僅概述於上舉雅傳中，略謂「雅乃與康法朗等」，意已包括安、汰等在內。此或因『格義』之倡，原為法雅所啟導之故。湯用彤《佛教史》則據雅傳而直謂「『格義』之法，創於竺法雅」，並釋「格」為「量」（即量度）意，以本國思想擬配佛書義理，令生解悟。至於有關『事數』辭意，湯氏另引據《世說·文學篇〈注〉》云：「『事數』，謂若五陰，

<sup>121</sup> 湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》上冊第九章，頁 230。

<sup>122</sup> 見僧祐《弘明集·卷第一》〈1 牟子理惑論〉（《大正藏》第五十二卷，頁 4 下-頁 5 上）。

<sup>123</sup> 唐秀蓮《僧肇的佛學理解與格義佛教》〈提要〉及第一章緒論第一節問題脈絡（北京：宗教文化出版社，2010）。

<sup>124</sup> 湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》上冊第九章，頁 234。

<sup>125</sup> 梁·慧皎《高僧傳卷第四》〈竺法雅四〉，《大正藏》第五十卷，頁 347。

<sup>126</sup> 梁·慧皎《高僧傳》〈卷第四·竺法雅四、康法朗五〉〈卷第五·釋道安一、竺法汰四〉（《大正藏》第五十卷，頁 347&351-355）。

十二入，四諦，十二因緣，五根，五力，七覺之屬。」是則法雅等「外典佛經，遞互講說」，目的在使其弟子等，藉由世典以悟入佛理也。<sup>127</sup>

道安傳謂「于時學者多守聞見」，安乃歎曰：「宗匠雖邈，玄旨可尋，應窮究幽，遠探微奧，令無生之理，宣揚季末，使流遁之徒，歸向有本。」於是遊方問道，備訪經律。後避難而與同學竺法汰俱憩飛龍山，與沙門僧先「相見欣然」，乃共「披文屬思，妙出神情」。

似乎道安此際已捨「格義」之法，而轉注於窮幽探微，會通經典深旨。故僧先傳云：「相會欣喜，因共披文屬思，新悟尤多。」

因此道安對先前所參與之「格義」有所非議，云：「先舊格義，於理多違」；僧先則提醒道安云：「且當分折逍遙，何容是非『先達』！」道安仍堅持曰：「弘贊理教，宜令允愜，法鼓競鳴，何先何後？」

僧先所稱「先達」，應指始創「格義」之教，年數較長的竺法雅，此時同學意見有所差異，故「先乃與汰等，南遊晉平，講道弘化，後還襄陽。」<sup>128</sup>此段有關格義佛教的發展演變，可以看出當時先賢之間諍論與用心之懇切，各為自己的思想主張而有所抉擇與堅持，實難以今人的觀點而評其短長也。

### 三、老莊思想與格義佛教之融攝

前舉道安固然於「格義」之評有所堅持，但亦有特許其弟子慧遠講經，不廢俗書之事例，傳為美談。慧遠傳云：

年二十四，便就講說，嘗有客聽講，難實相義。往復移時，彌增疑昧。遠乃引莊子義為連類，於是惑者曉然。是後，安公特聽慧遠不廢俗書。

慧遠之能以莊子義，連類曉釋佛理，遠傳謂其年十三，即隨舅令狐氏遊學許、洛，故少時即為諸生，博綜六經，尤善莊老。二十一歲往歸道安門下，聞安講《般若經》，「豁然而悟」，便與弟慧持，落髮委命受業。<sup>129</sup>

是則慧遠於莊老六經等「俗書」與佛經義理間之連結與學養，固非初期「格義」之牽強擬配可比，應是遣辭用語與思想連結，已漸見融攝通曉。故如慧皎《高僧傳·鳩摩羅什》<sup>130</sup>云：「自大法東被，始于漢明，涉歷魏晉，經論漸多。而支

<sup>127</sup> 湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》上冊，頁 234-236。

<sup>128</sup> 梁·慧皎《高僧傳》〈卷第五·釋道安一、竺法汰四、釋僧先五〉，《大正藏》第五十卷，頁 351-355。

<sup>129</sup> 梁·慧皎《高僧傳》〈卷第六·釋慧遠一〉，《大正藏》第五十卷，頁 357-358。

<sup>130</sup> 梁·慧皎《高僧傳》〈卷第二·鳩摩羅什一〉，《大正藏》第五十卷，頁 330-333。

竺所出，多滯文『格義』。」姚興乃請羅什入西明閣及逍遙園，譯出眾經。什「既覽舊經，義多紕僻，皆由先度失旨，不與梵本相應」。此時姚興使沙門僧磬、僧遷、法欽、道流、道恒、道標、僧叡、僧肇等八百餘人，諮受什旨，更令出《小品》；什持梵本，興執舊經，以相讎校，其「新文異舊者，義皆圓通，眾心浹伏，莫不欣讚」。<sup>131</sup>

安城侯崇屢請什於長安大寺講說新經，什亦續出《小品》、《金剛般若》、《法華》、《維摩》等經凡三百餘卷，此際注譯徒眾如僧叡、僧肇諸人，俱是莊老名家，用詞遣義，已非「格義」所可比擬。即如慧遠「學貫群經，棟樑遺化，而時去聖久遠，疑義莫決，乃封以諮什。」<sup>132</sup>

而僧叡才識為什所重，常隨什傳寫，什每為叡「論西方辭體，商略同異，云：『天竺國俗，甚重文製，其宮商體韻，以入絃為善；凡觀國王，必有贊德。見佛之儀，以歌歎為貴；經中偈頌，皆其式也。但改梵為秦，失其藻蔚，雖有大意，殊隔文體。』」。什嘗作頌贈沙門法和云：「心山育明德，流薰萬由延；哀鶯孤桐上，清音激九天。」羅什偕諸弟子譯經，辭喻既重藻蔚，亦兼及文韻，莫是老莊思想辭義之和合！

### 第三節 魏晉玄學與般若思想的關聯

#### 一、 魏晉玄學之緣起

魏晉玄學起於曹魏正始年間，在中國哲學思想史上有其重要的時代義涵，蓋漢末朝綱傾頹，儒學衰落，士子與士大夫「清議」激揚，品核公卿，尤其抨擊外戚與宦官交替把持朝政，貪殘橫暴之行為，但卻引來兩次黨錮之禍<sup>133</sup>。三國時代，批評時政的「清議」，轉為品評人物之「月旦評」，而劉劭《人物誌》之月旦人物尤見深刻，頗影響進入魏晉的「清談」之風。是以由清議而清談，而至玄談，「正始玄風」或「正始之音」寢假以形塑出以老莊思想為核心之魏晉玄談玄風，其發展實與曹魏政權的腐敗，及西晉司馬氏政權的貪腐與殘暴殺戮，有極其緊密複雜的關係在。

<sup>131</sup> 梁·慧皎《高僧傳》〈卷第二·鳩摩羅什一〉，《大正藏》第五十卷，頁332中。

<sup>132</sup> 語見《高僧傳》〈慧遠傳〉，《大正藏》第五十卷，頁359-360。

<sup>133</sup> 依《後漢書》〈黨錮傳〉所載，時清議領袖李膺、范滂等百餘人被殺，六七百人遭禁錮，太學生千餘人被捕，遷延二十餘年，人才遭摧殘，言論受箝制，東漢亦隨之覆亡。

## 二、 魏晉玄學之代表人物及其主張

南朝梁代劉勰《文心雕龍》〈論說第十八〉對魏晉玄學的主要人物與著作，曾有一綜要之論述：

魏之初霸，術兼名法<sup>134</sup>；傅嘏、王粲，校練名理<sup>135</sup>。迄至正始，務欲守文；何晏之徒，始盛玄論。於是聃、周當路，與尼父爭途矣！

正始玄論，至何晏、王弼始盛，而之前王粲、傅嘏、裴徽等人已有談說。而論述老子（聃）、莊子（周）之玄學，則與孔子（尼父）之儒學爭勝於玄談道途了。

《文心雕龍》又云：

詳觀蘭石之〈才性〉，仲宣之〈去伐〉，叔夜之〈辨聲〉，太初之〈本玄〉，輔嗣之〈兩例〉，平叔之〈二論〉；<sup>136</sup>並師心獨見，鋒穎精密，蓋人倫之英也。…次及宋岱、郭象，銳思於幾神之區；夷甫、裴頠，交辨於「有無」之域。並獨步當時，流聲後代。

郭象撰〈莊子注〉，思辨精微神妙，史書或謂此書先啟於向秀，後成於郭象傳世，二人於莊老俱有高深學養，其著作對當代與後世之影響至為深遠。王衍（夷甫）與裴頠交辨於「有無」之間，王衍之「貴無」與裴頠之「崇有」的論辯，惹得《文心雕龍》作評云：

然滯「有」者，全繫於形用；貴「無」者，專守於寂寥。徒銳偏解，莫詣正理。

亦即凝滯執持於「有」者，完全拘注於現象界之形器（用）一邊，而貴「無」者，則是專守於虛寥寂靜的心理（體）一面，兩者俱有所偏頗，未能詣於「體用一如」

<sup>134</sup> 《三國志·魏志》〈武帝紀〉評謂漢末太祖鞭撻宇內，擊申、商之法術，該韓、白之奇策。

<sup>135</sup> 《世說新語·文學篇》劉孝標註謂鍾會撰〈四本論〉，言才性同異合離，而傅嘏論同，李豐論異，鍾會論合，王廣論離。王粲乃「建安七子」之一，著〈去伐論〉，論議辯理，名盛當世。

<sup>136</sup> 蘭石即傅嘏，其「才性」主論同；仲宣即王粲，劉勰《文心雕龍》〈才略第四十七〉稱其「辭少瑕累，摘其詩賦，則「七子之冠冕」乎！其〈去伐論〉言務去矜伐也；叔夜即嵇康，為竹林七賢之一，著〈聲無哀樂論〉；太初即夏侯玄，作〈本無論〉，已佚；輔嗣即王弼，寫有〈周易略例〉及〈老子微旨例略〉；平叔即何晏，晏見王弼之〈老子注〉，即將自己所寫改名〈道德二論〉。

之正理，故爾僅能寄望於之後印度傳入的大乘般若空宗之經論義理了。因此《文心雕龍》作結云：

動極神源，其般若之絕境乎！

意謂若欲探究宇宙玄妙奧秘的義理之極致，則惟有尋求佛學所論證的般若最高境界了。

綜覽劉勰《文心雕龍》對魏晉玄學發展的概述，雖最後歸結於般若絕妙境界之探求，但似亦未將西晉諸玄學名家與般若學有所連結。惟近代日本學者<sup>137</sup>對僧肇與郭象及其與老莊之間的關係與影響，頗有深入的分析與評論。但文中論定僧肇思想完全受郭、莊影響，且完全「承接」郭象思想之定論，實難令人認同接受。福永氏雖於末段與結論時，稱讚僧肇「超越」郭象思想，並讚揚僧肇為「中國佛教」之創始與般若老莊思想融合之「佛教徒」，但其先前所全力著墨，認定僧肇所承接之老莊思想，乃是郭象之老莊思想，仍予人過於偏狹武斷之定評，對僧肇亦極欠公允。本文於前第二節論僧肇之思想背景時曾引梁·慧皎《高僧傳》〈僧肇傳〉謂：

僧肇家貧，以傭書為業，遂因繕寫，乃歷觀經史，備盡墳籍；而又愛好玄微，每以莊老為心要。嘗讀老子道德章，乃歎曰美則美矣，然期神冥累之方，猶未盡善也。後見舊維摩經，歡喜頂受，披尋翫味，乃言始知所歸矣！

此或因作者論題設定所限，未能提掇僧肇參與羅什般若經論翻譯，吸取般若原創思想精華以之為中心，再融攝老莊思想之演化歷程，故論述似有欠周延，但其對肇論研究之用心與成就，仍令人深為感佩。

### 三、 魏晉玄學與般若思想之關聯

本章第二節「老莊思想與格義佛教之融攝」中，曾提及羅什與其弟子僧叡、僧肇等，認為「支、竺所出，多滯文格義」，或謂「格義迂而乖本，六家偏而不即」，乃至「既覽舊經，義多紕僻，皆由先度失旨，不與梵本相應」。但清談玄風進入東漢之後，卻談風與談理驀然丕變，名僧與名士相互交流，佛學之般若學與

<sup>137</sup> 福永光司著，邱敏捷譯註，〈僧肇與老莊思想—郭象與僧肇〉，《正觀雜誌》第 26 期（2003），頁 157-194。

玄學同受帝王公卿及士族之推崇。而般若經典《放光般若經》與《道行般若經》等，皆為名僧所精研，亦為名士所傾慕，蓋名僧有名士支持，而名士得名僧引佛理入清談，相得益彰，令清談風味更見深微。是則漢魏兩晉時期，先賢所譯諸經典，因受格義影響，譯文未盡合原意，似有偏失，但東漢以次，名僧如支遁（道林）、支愨度、竺法深、竺法汰、康僧淵、于法開等，俱是玄談名僧，於般若學之洪傳，與佛學玄學之交涉，亦足可彌縫其譯經用語之欠缺周圓。而魏晉推演發展至僧肇時代，《肇論》之作，融攝玄學，以般若詮釋玄學，其思想發展亦是時勢之所趨也。

#### 第四節 「肇學」蘊藉的中國哲學內涵

##### 一、「肇學」形成之外在因緣

「肇學」內容主要包含《肇論》中之〈般若無知論〉〈不真空論〉〈物不遷論〉與〈涅槃無名論〉等四論，及僧肇參與羅什譯場，協助翻譯《維摩經》後所作的《維摩經注》。僧肇處於西晉覆亡，東晉偏安江左，而北方五胡十六國最後歸於後秦、後燕、北魏三國鼎立的後秦（姚興）時代。當時前秦「天帝」苻堅不聽王猛勸告而南征東晉，淝水之戰大敗於謝玄之手，為姚興之父姚萇所殺，姚萇自稱秦帝，史稱後秦，在位十年（西元 384-394），國土擁有關中陝西（長安）、河南（洛陽）、甘肅東部及河西一帶。姚興亦在位二十二年（西元 394-416），父子前後三十二年，為魏晉南北朝時期難得一遇的承平世代，尤其秦王姚興敬信佛教，崇禮鳩摩羅什，於西元 401 年自北涼迎入長安，給了羅什非常完善的譯經環境，譯出曠世難得的大乘般若經論，也培育出僧肇等弟子的論著以流傳後世。雖羅什 413 年過世，翌年僧肇亦以三十一英年早逝，姚興 416 年也離開人世，北方復陷於混亂，最後為北魏所統一。但回溯羅什入姚秦之前，已於北涼受呂光父子軟禁虛耗十六年（西元 384-401），自 401-413 年於姚秦譯經時間亦僅有短短十三年，竟能譯出如是龐大的般若經論，亦可想見其師徒間與秦王姚興參與譯經事業之用盡心力境況，實令人由然起敬。而在南方的東晉，最後亦亡於劉裕之篡位（419 年），衍生成宋（劉宋）、齊、梁、陳的南朝新變化。本文前節所引《文心雕龍》作者劉勰，即是出身於南朝齊、梁之際，是深研老莊道家與魏晉玄學的名家。時代的離合變化，冥冥中似有其不可知的會遇因緣存乎其間，故對於此一世代，論辯、融合儒、釋、道與玄學於中國哲學之中的眾多英彥，亦惟能申致崇敬讚歎之心意耳。

## 二、「肇學」對中國哲學發展之重大影響及其蘊藉之中國哲學旨趣

前香港大學李潤生教授於其《僧肇》<sup>138</sup>一書中，曾引其師唐君毅《中國哲學原論- 原道篇》之論僧肇云：「中國佛家學者之能承佛家之宗旨之重因緣，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。」另於該書首頁〈自序〉中，李教授亦引明末四大老之一的藕益智旭之《閱藏知津》中對《肇論》的評述云：「此土述作，唯肇公及南嶽、天台二師，醇乎其醇，真不愧馬鳴、龍樹、無著、天親，故特收入大乘宗論。其餘講師，或未免大醇小疵，僅可入雜藏中。」<sup>139</sup>足見前賢對《肇論》之推崇與重視，而李教授書中於僧肇對「中國文化」之影響，頗有精闢之論述。茲謹綜合歸納史籍所載，以見「肇學」對中國哲學發展所蘊藉之影響與旨趣。

### （一）以印度般若中觀思想，會通中國老莊之學

歷來佛教學者已公認為僧肇的般若哲學思想，受到中國傳統哲學思想，尤其老莊思想的啟迪頗深。而佛教初傳入中國，其教義與老莊思想之間的融攝，亦經歷過格義詮釋之歧異與激盪，以及魏晉玄學諸家，如王弼、郭象等大儒對老莊之學的釋注，加上僧肇親受鳩摩羅什的般若中觀之傳承，乃造就僧肇為承擔會通梵華之般若中觀與老莊之學的集大成者。

此中，《肇論》〈般若無知論〉有以下之論述：

《放光》云：般若無所有相，無生滅相。

《道行》云：般若無所知，無所見。

此辨智照之用，而曰無相、無知者，何耶？

果有無相之知，不知之照，明矣！

此辨智照之用，既有智有用，則應有知有相，而云無相無知者，何耶？是則實有離相之知，亡知之照，明矣！但非心識思量可即耳！

何者？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』，信矣！

<sup>138</sup> 李潤生，《僧肇》（台北：東大圖書，2011），頁243。

<sup>139</sup> 詳北京中華書局《閱藏知津》上下冊2015.03一版，上冊「凡例」頁五，及下冊頁七八三，〈閱藏知津卷第三十九，大乘論藏宗經論第二之三〉

約常理而言，有所知之境，則滯於一緣，則有不知之地；此蓋心境未泯，對待未忘，故是凡情也。擬之聖心，則聖心虛靈絕待，境智雙亡，能所俱絕，是謂「無知」。以無知之知，光明徧照，故爾無所不知；以不知之知，故曰一切知。故《思益》云：「聖心無所知，無所不知」。由無所知，故無所不知，豈其為有心之知之可即者哉？

詳審〈般若無知論〉中「無知、無相」之說，在《老子》第四十一章中亦有相似之觀念與說法；其文曰：

大方無隅，大器晚成；大音希聲，大象無形。

既謂「希聲」，當無所聞；既云「無形」，即無所見；無見無聞，即無所知。而其第十四章亦云：

視之不見，名曰夷；聽之不聞，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者，不可致詰，故混而為一。

《莊子》〈知北遊第二十二〉亦云：

「光曜問乎无有曰：『夫子有乎？其无有乎？』无有弗應也。  
光曜不得問，而孰視其狀貌，窅然空然；  
終日視之而不見，聽之而不聞，搏之而不得也。  
光曜曰：『至矣！其孰能至此乎？予能有无矣！而未能无无也。及為无有矣，何從至此哉！』」

是則無知、無相、無見等觀念，早已存在於老莊學說中，僧肇因緣會遇，與其般若中觀思想，融攝而貫通之，乃能創建其獨特之哲學斯向體系。故僧肇於〈般若無知論〉中，做節云：

般若可虛而照，真諦可王而知，萬動可即而靜，聖應可無而為。斯則不知而自知，不為而自為矣！復何知哉，復何為哉？

(二) 撥般若「六家七宗」之偏頗，正「魏晉玄學」之執著

僧肇〈般若無知論〉之著作，主要鑒於時人對「般若」真義的誤解，亟思有以糾正之，故藉由《大品般若經》新譯圓滿因緣，釋示時人以般若真諦。惟僧肇於論中但言「然異端之論，紛然久矣」，而未作分判，至〈不真空論〉續出時，始對「六家七宗」歸類為三家而作具體判教與論述。其主要內容為：

1) 對「心無」者：無心於萬物，萬物未嘗無；此「得」在於「神靜」，「失」在於「物虛」。(謂其但無心趨附於萬物，而未達物虛之境地，故萬物未嘗無也。蓋以心不附物，則不為外境搖動，故得在於「神靜」；以不了萬物緣生性空，故失在於物虛。因心空境有，非中道也。)

2) 對「即色」者：明色不自色，雖色而非色；言色者，但當色即色，豈待色色而後為色；故此直語「色不自色」，未領「色之非色」也。(此未了色體本空，故惟知依他起名假，不知圓成體真，故非正論也。)

3) 對「本無」者：情尚於無，多觸言以賓無，故「非有，有即無；非無，無亦無」。(此以情好尚於無，故觸事論言，皆賓伏於無。故言非有，則計有亦無，及言非無，則計無亦無。有無俱無，將謂虛玄，不知未明正理，已墮於斷見矣。)故僧肇即就此三家之「般若」思想作一總評云：

尋夫立文之本旨者，直以非有非真有，非無非真無耳；  
何必非有無此有，非無無彼無？此直好無之談，  
豈謂順通事實，即物之情哉！

詳解聖人立言本意，但以非有者，顯物非實有；言非無者，顯無非絕無也。然非有非無者，但是：有非實有，無非實無，何須執計非有為絕無此有，非無絕無彼無哉？故雖有無俱無，似為玄妙，但此直好無知談，未達正理，豈是順通事物之實性，以達即物明真之旨哉！

至若魏晉玄學與般若學之混淆難分，僧肇亦於「六家七宗」分判之餘，藉由四論之展演，傳達中觀般若之緣生性空思想，使時賢獲致清晰無惑之理解。如於〈物不遷論〉中，僧肇依義辨惑云：「動靜未始異，而惑者不同，緣使真言滯於競變，宗途屈於好異，所以靜躁之極未易言也。」蓋動靜一源，本來不二，故言「未始異」，但迷者妄見不同，各執一端，致令真言滯於競辯而不行，而一乘真宗不能伸暢，返屈於好異之，論，如所破心無、本無、即色等之不了實相，而妄

生異論。是以靜躁之極致，難與俗人言也。所以難言者，以法不應機，高言不入於俚耳，故僧肇復云：「夫談真則逆俗，順俗則違真；違真，故迷性而莫反，逆俗，故言淡而無味。」

### （三）舉揚《維摩》不二門，肇始《中觀》三論宗

僧肇參與《維摩詰經》之翻譯，隨譯隨注，故於《維摩詰經注》完成時，寫下流傳千古的〈序言〉云：

《維摩詰不思議經》者，蓋是窮微盡化，絕妙之稱也。其旨淵玄，非言象所測；道越三空，非二乘所議。超群屬之表，絕有心之境。眇漭無為而無不為，罔知所以然而能然者，不思議也。何者？夫聖智無知，而萬品俱照；法身無象，而殊形并應；至韻無言，而玄籍彌布；冥權無謀，而動與事會。故能統濟群方，開物成務，利見天下，於我無為。而或者觀感照因，謂之智；觀應形則，謂之身。覩玄籍，便謂之言；見變動，乃謂之權。夫道之極者，豈可以形言權智，而語其神域哉？然群生長寢，非言莫曉，道不孤運，弘之由人。是以如來命文殊於異方，召維摩於他土，爰集毗耶，共弘斯道。此經所明，統萬行，則以權智為主；樹德本，則以六度為根；濟蒙惑，則以慈悲為首；語宗極，則以「不二為門」。凡此眾說，皆不思議之本也。至若借座燈王，請飯香土，手接大千，室包乾象，不思議之跡也。然幽關難啟，聖應不同，非本，無以垂跡，非跡，無以顯本；本跡雖殊，而不思議一也，故命侍者，標以為名焉！

「三論宗」的建立係依《中論》《百論》《十二門論》而立宗，嘉祥吉藏為其集大成者，而其創始則推尊於翻譯此三論的鳩摩羅什，但其間的關鍵人物則非僧肇莫屬，故吉藏於所著《百論疏》中推崇僧肇云：「若肇公名肇，可謂玄宗之始。」蓋三論宗之經論，除上舉三論外，《大智度論》《維摩》《般若》《法華》亦俱是羅什所譯出者，而僧肇正是乃師羅什的最重要助手，且為《百論》與《維摩》分別作序，更為《維摩》詳予注釋。此外，僧肇與其同門僧影、僧叡、僧導等，於關中諸地大弘羅什之三論思想，形成著名的「關河之學」，經僧郎傳之江南，歷經僧銓、法郎而至集大成的吉藏。吉藏還特為僧肇所寫的〈百論序〉做疏釋，並詳細介紹「照公」生平，文載《大正藏》42卷，頁232。

### （四）藉「中印文化」之交流，成「中國佛學」之先驅

僧肇對中國佛學的另一偉大貢獻，乃是藉由中印文化交流與佛教經論移譯之際遇，融會印度佛教思想於中國文化之血脈中，相互激盪摩挲，而形塑出有別於印度原鄉之「中國佛學」與「中國佛教」。而其《肇論》四論之撰著，與《維摩經注》之造釋，尤顯現其開中國特色之佛學思想與佛學義理的先河。

## 第五節 《肇論》各篇的哲學基本問題

### (一)《般若無知論》

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》<sup>140</sup>云：聖心無所知，無所不知。

憨山：約理而推，有所知之境，則滯於一緣，則有不知之地，蓋心境未泯，對待未忘，乃凡情也。而擬之聖心則不然，因聖心虛靈絕待，境智雙亡，能所俱絕，是為無知。以無知之知，光明遍照，故無所不知。

元康：有所知乃是「取相」知，若有取相知，則無「無相」知。又取相此即忘彼，知事即迷理。故有所知，則有所不知。無心取相，而能知萬物者，乃是聖人一切智之所知也。

文才：初二句「舉妄」，後四句「示真」，謂妄識取境，能所昭然，故曰有知；妄見不周，故曰有所不知。文才亦就唯識觀點，另以君臣主從關係作釋，謂丈夫「心主」祇臨器身，常侍「末那」唯持見分，謀臣之「識」徒知有漏之鄉，五將之「能」但繫塵囂之境。各有分量，知亦何真？而「聖心」則不然，非「能」「所」取，故云「無知」；本覺靈明，無法不照，故曰「遍知」。良以即智之體，宛爾無涯，即體之智，擴充無外；此以諸法本居智內，豈有智內之法而不知邪？文才再引《佛性論》為證云：『以如如智，稱如如境。』蓋法依心現，無法非心，以即法之心，知即心之法，尤顯遍知也。

是以聖人虛其心而實其照，終日知而未嘗知。

故能默耀韜光，虛心玄鑒；

閉智塞聰，而獨覺冥冥者矣。

<sup>140</sup>《思益梵天所問經》，《大正藏》第十五卷，頁39-40。

愁山：此乃釋示聖心無知之所以。蓋聖人惑無不盡，故虛其心；真無不窮，故實其照。此為「實智內證」，而由內證之實，故「權智外應」，是以「終日知而未嘗有其知」也。此中由其體用雙彰，權實並運，故能默耀韜光；不用其知，虛心玄鑒，故無幽不燭。若爾外應群動，則忘知泯照；閉智塞聰，不有其知。故而內與理冥，真知獨照；故曰「獨覺冥冥」。此即所謂「無知無所不知」也。

元康：引《老子》「虛其心，實其腹，弱其志，強其骨」<sup>141</sup>一文，以說明「聖人虛其心，實其照」之意，並詮釋個別文句，如：「虛其心」，謂不取相也；「實其照」，遍知萬法也；「默耀韜光」者，以不取相，故能潛照萬法也；「韜光」者，謂藏匿智光，而不取相也；「虛心」者，謂心無執著也；「玄覽」者，謂幽見也；「閉智」者，謂不分別也；「塞聰」者，不聽納也。又不曜而曜，名為「默耀」；無光而光，名為「韜光」；無心而心，謂之「虛心」；不覽而覽，名為「玄覽」；不知而知，謂之「閉智」；無聽而聽，謂之「塞聰」；雖復閉智塞聰，而獨悟空空之理，故云「獨覺冥冥」<sup>142</sup>也。

文才：於此段謂「文似《老》書，義意實殊」；故「虛心」是無知相；「實照」則有照用；「終日知而未嘗知」則知即無知；「默耀韜光」正顯無相：義言韜默，非故藏匿也，但以般若之體，了非分別耳。又閉智塞聰，獨覺冥冥者，「智」與「聰」，屬「能證之智」；「冥冥」屬「所證之理」。以智證理，返照歸寂，亦義言閉塞而獨覺無二智也。

文才進引《金光明》<sup>143</sup>，謂佛果功德唯如如，如如智獨存；以「如如深窟」，故曰「冥冥」。此中亦顯權實不分，寂用雙融，實相般若該於一切。故約二諦以明二智，不二而二，二而不二，即開實相為觀照，以演宗中悲智相導，一念之力，權慧具矣。

欲言其有，無狀無名；欲言其無，聖以之靈。

愁山：此明「般若不屬有無」；欲言是「有」，則無相狀，而不可以名貌；欲言其「無」，而聖人玄覽萬機，應用無缺。故「不可以有無名」也。

文才：名依相立，相自緣生，是有為法。若爾即心覺照，不從緣生，則何有名相可存？故爾聖人諸法盡覺，萬緣普應，正由般若力通難思，何為無邪？

聖以之靈，故虛不失照；無狀無名，故照不失虛。

<sup>141</sup> 語出《老子》第三章第二段談「聖人之治」，常使民「無知無欲」。

<sup>142</sup> 語出《莊子·外篇》〈知北遊第二十二〉：「昭昭生於冥冥，有倫生於無形」。

<sup>143</sup> 見《大正藏》第十六卷，頁 335 起。

愁山：明般若寂照一源，體用雙彰，權實並顯也。「虛不失照」，則寂而常照，體不離用；「照不失虛」，則照而常寂，用不離體。

元康：雖虛而不失照鑒之用，雖照知而不取相。

文才：虛，寂也。正由「非有，故寂立；非無，故照存」。正寂而常照，正照而常寂，輾轉躡跡，釋成前義。

照不失虛，故混而不渝；虛不失照，故動以接麤。

愁山：正明權實並著也。由「照不失虛」，故權智外應，混融萬物，而其體湛然不變（渝，變也）；由「虛不失照」，故實智內證，而不捨度生（麤，謂現身三界，隨類而應）；是以「照彌深而用彌廣」。

元康：雖虛而不失照鑒之用，雖照知而不取相，雖混同萬法而各各差別，動以應接機緣。

文才：「混而不渝」，謂正嘔和時，「長在般若，故入生界，不染不縛」。「動以接麤」，謂正般若時，恒漚和故，義利流行，接引凡夫之麤也。

是以般若可虛而照，真諦可亡而知；萬動可即而靜，聖應可無而為；  
斯則不知而自知，不為而自為矣！復何知哉！復何為哉！

愁山：此乃總結般若之寂照不二，存泯互融也；蓋「般若」體雖至虛，可以即虛而照；「真諦」之境雖絕相，可以即絕相而知；「萬動」雖紛，可以即動而靜；「聖應」雖無為，可以即無為而為。如此，則「聖智不知而自知，不為而自為」矣。

元康：般若之智雖無知，而能鑒照真諦之理，雖亡相而可見知；良以真諦不可取相也。「萬物起動，即動無動；聖應無為，無所不為。」不作有相知，自是無相知；不同有心為，自是無心為也。不知而知，即無定知，故云「復何知」？不為而為，即無定為，故云「復何為」？

文才：以「所觀真諦」，妙絕諸相，但可非知而知；故般若照時，亡能亡所，唯虛而照。以「所應俗諦」，緣生性空，即動而靜，亦令「能應權智，無為而為」。又以「般若」，菩薩少有所住，便落妄想；著我人像，即非菩薩。是故「有得無得，皆無所得，迥然無寄，真智現前，然燈記別而得菩提」。

## （二）《不真空論》

有得即是無得之偽號，無得即是有得之真名。  
真名故，雖真而非有；偽號故，雖偽而非無。

憨山：此約真偽以分真俗，以俗諦緣生故假，故曰「偽號」；從無住本，立一切法，故「得是有得之真名」。良以「有依真立」，故「有而非有」；「真自隨緣」，故「無而不無」。

元康：實是無得，而云有得，是假偽之名。雖曰真名，仍非是有。

文才：初二句辨得相真偽；「住俗，有得而非得」，故「偽」也；「依真，無得而乃得」，故「真」也。

言真未嘗有，言偽未嘗無；二言未始一，二理未始殊。  
故《經》云：真諦俗諦，為有異耶？答曰：無異也。  
此經直辯真諦，以明非有；俗諦，以明非無；豈以諦二而二於物哉？

憨山：以物即真，故「未嘗有」；隨緣建立，故「不無」。言異而旨一，正顯「真俗不二」。「物」指「中道」理，古德云：「二諦並非雙，言單未曾各。」宗門謂「一雙孤雁，搏地高飛；一對鴛鴦，池邊獨立」。而曹洞賓主五位，正偏兼帶，照用同時，雖發明向上，實顯「理事混融，真俗不二」之旨；苟悟即真，自然得大機用矣！

元康：「真偽兩言不一」，而「有無二理不殊」也。「據真則非有，據俗則非無」，不以諦名有二，則謂法體有二也。

文才：「勝義」，故「非有」，「俗諦」，故「非無」；「有無二言非一，中道之妙非二」。二諦之義，真俗宛分；二諦之體，一物非異。

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。

憨山：果有「真空」，則幻有是假，故「雖有而不有」；果有「妙有」，則無非斷滅，故「雖無不無」也。

元康：萬物有「不有」義，有「不無」義；人謂萬物是有，今明萬物有「不有」義，故「雖有非是有，雖無而非無」；「無」者，「不絕虛」者，雖是「無而非定無」，則此無不同大虛永絕。若「有不即真，無不夷跡」者，「有非定有」，故云「不即真」；「無不泯滅」，故云「不夷跡」。老子云，「視之不見，名曰夷」

也。「迹」者，「事相之迹，即事是無」，不待夷平然後始無耳。然則，「有無稱異，其致一者，名殊而理一」也。

文才：以「非真有」故，若「有不即真」；以「非虛絕」故，若「無不夷迹」。此謂非宰割事跡，然後是無。古人云：「二諦並非雙，恆乖未曾各。」

不動真際，為諸法立處；非離真而立處，立處即真也。

憨山：此「結歸中道第一義諦」也；以「聖人證窮真諦」，故「異類分身而不動真際」，故「千化不變」；「入眾生界而不為煩惱所礙」，故「萬惑常通」。以其萬法即真，故不假分析而後為虛也。故引經證成，由「不動真際而建立諸法」，故「立處即真」也。

元康：此引《大品經》證成也。彼《經》云：「如來建立眾生於實際」，明一切諸法是實際，能令眾生知諸法皆是實際，故云「諸法立處」，非是離真際，別建立眾生於真際，故云「立處即真」也。

文才：依理成事，事豈離真而立也。

### （三）《物不遷論》

旋嵐偃嶽而常靜，江河競注而不流；野馬飄鼓而不動，日月歷天而不周。

此段偈頌允為〈物不遷論〉之中心思想所在，故憨山、元康、文才俱皆詳為引證論述，元康更引《華嚴經》經文經義作解。

憨山：「旋嵐」，亦云「毗嵐」，乃壞劫之風，須彌為之摧，故云「偃嶽」。「野馬」，語出《莊子》，乃澤中陽燄，飄揚不停。此四事，常情見之，以為遷流之極，若言不遷，則以為怪。而「明眼觀之，本無遷流」，復何怪哉！如前引《放光》云：「法無去來，無動轉者。」正要即動以見不遷，非指靜為不遷也。靜已不遷，又何論之有？故《論》命題，乃以「物物當體不遷，非言相遷而性不遷」也。此不遷之旨，正顯諸法實相，非妙悟之士，誠不易見。

元康：「旋藍」，劫初時大風名也，亦曰「隨嵐」；有本云「旋嵐」，即旋風也。《釋修行道地經》云：「興雲之風，名旋嵐也」。向前為「俯」，向後為「偃」，偃，臥倒也。《莊子》云：「野馬，塵埃也。」《郭注》云：「野馬者，遊氣也。」遊氣奔競，喻如野馬飄揚也。鼓，動也。「日月歷天」，有本云「麗天」；言歷易見也。日月周旋，故言歷也。麗者，《易》云：「日月麗乎天，百穀草木麗乎土。」《小雅》云：「麗，著也。」

前風非後風，故「偃嶽而常靜」；前水非後水，故「競注而不流」；前氣非後氣，故「飄鼓而不動」；前日非後日，故「歷天而不周」。

元康引《華嚴經》云：

譬如長風起，鼓拂生動勢；二俱不相知，諸法亦如是。

譬如駛水流，水流無定止；二俱不相知，諸法亦如是。<sup>144</sup>

元康引文乃是《六十華嚴》〈菩薩明難品〉略改原頌文序者，而《八十華嚴》〈菩薩問明品〉之譯文用辭則稍有不同，云：

譬如河中水，湍流競奔逝；各各不相知，諸法亦如是。

又如長風起，遇物成鼓扇；各各不相知，諸法亦如是。<sup>145</sup>

唐·賢首法藏《華嚴經探玄記》<sup>146</sup>釋「如駛水流」句云，《唯識論》中明「阿賴耶識，恒轉如瀑流」，即此意也。而「水流」須有能流之水，水體清淨喻本識，是如來藏本性清淨心，惟亦可如雜土成濁，為無明所染，或遇冷成冰，還與妄識如無明七識俱也。再者，水以相由故流，以喻本識自相，義謂：後水推故前得流，或前水引故後得流，各有有力無力等，互不相知而得流注；此即「不流之流」，如云「江河競注而不流」，即此之謂也。

另釋「如長風起」句云，「風」喻熏習義，「風」具二義，一者「有力能動他」，喻轉識能熏成種子等；二者「無體」義，謂此風不能自現動相，要吹物令動，方知風相，此動乃是物動，故知「風無自體，諸能熏法，不能自成種子，要熏本識成種子已，方顯能熏」。此種乃是識種，故知能熏無性。「二俱不相知」者，風物為二，依物之動，則風無性；隨風之物，則物亦無自性。亦即「亦二無二，有不俱；一無一有，無能所」，故各不知也，「識中亦爾」，故云「諸法亦如是」。

肇法師不見《華嚴》，而作論冥合，自非妙悟玄理，何至於斯乎？

文才：連引四事，前三為「所遷」之物，後一「能遷」之時，亦通於物。皆流動中至大者至速者，而云「常靜」等，皆不遷耳。「旋嵐」，大風之名；此風起時，偃妙高猶如腐草。野馬者，《南華》云：「野馬，塵埃也。」或云「白駒遊氣」，

<sup>144</sup> 語出《六十華嚴·菩薩明難品第六》惟引文第二偈第二句「水流無定止」之原文為「流流無絕已」，元康為順其語勢而稍有更動，《大正藏》第九卷，頁427上。

<sup>145</sup> 語出《八十華嚴·菩薩問明品第十》，《大正藏》第十卷，頁66中。

<sup>146</sup> 為《六十華嚴》之探玄記（《大正藏》第35卷，頁178-179）。

亦運動中駛埃者。日月於晝夜中周四天下，此皆「常靜」，不流不動，以妄見非真，緣生相假，苟達兩虛，萬物頓寂矣。

聲聞悟非常以成道，緣覺覺緣離以即真；苟萬動而非化，豈尋化以階道？

憨山：二聖皆以聞無常而正果，若萬法不是無常，二乘聖人何以由聞無常而證聖果？惟聖言雖說無常，而意在密顯真常，實隱微難測也。「化」，言生死無常也。「道」，謂「涅槃果」也。

元康：以法是遷流故，聲聞聞無常教，悟無常理而成道；亦以法是遷流故，緣覺覺無常理而得證真。

文才：「聲」謂「聲教」，聞教悟理，修無常等行，證成四果；「緣」謂「緣起」，觀緣而覺，離緣起之有為，進五果之妙道。故雖談無常，亦密顯真常，不可守言一向作無常解，以二法相待，有此定有彼故。

是以言常而不住，稱去而不遷；

不遷，故雖往而常靜；不住，故雖靜而常往。

雖靜而常往，故往而弗遷；雖往而常靜，故靜而弗留矣！

憨山：「證無為而不捨萬行」，故「常而不住」；「處生死而不起涅槃」，故「去而不遷」。雖順萬化，而「一道湛然」；不起滅定，而「現諸威儀」。「以無心意而現行」，故常往而弗遷；「不住無為，不捨有為」，故靜而不留。

元康：據「言教」，則「如動如去」，據「理實」，則「如靜如留」。「可以般若神心契會，不可以言迹事相而求」。《經》中言，「諸法生滅無常」，是謂「去」也；謂「無常者」，未必即無常，為防人之常執，故說無常耳。《經》中又言，「業果不失」，是謂「住」也。言「有住者」，不必即住，為防人執斷之心，故言「住」耳。

「法性不去」，《經》中言「去」，不能遣得法性令其「去」也；「法性不住」，《經》中言「住」，不能留得法性令其「住」也。當知「為緣故說去，其實則非去；為緣故說住，實亦非住」也。不可以言「住」言「去」，兩文有殊，則令法性幽致乖阻。是以「言常未常」，故「不住」；「稱去未必去」，故「不遷」也。

文才：經論隨計破著，說遷不遷，物不必然；已明「遷而不遷，不遷而遷」；已明「遷即不遷，不遷即遷」也。

是以如來因群情之所滯，則方言以辨惑；

乘莫二之真心，吐不一之殊教；乖而不可異者，其唯聖言乎！

憨山：此總結「聖人言異而心不異」也。諸佛出世，「本來無法說」，但因群生所執之情，故隨類設言以辨惑，破其執耳！所乘乃「不二之真心」，其言乃「不一之殊教」。其說雖乖，而心實不可異者，其「唯聖言乎」？隱微難測，正在於此。

元康：因物情「滯有」，即為「說動」；因物情「滯無」，即為「說靜」。而言「方言」者，隨方之言，說教以遣其惑也。知「動靜不二」，是「莫二」，即「真心」也；說「動靜兩教」，是「不一之殊教」也。

文才：通辨諸教，文異旨同。眾生「流滯於生死」，根行樂欲，種種差殊。故「如來觀機演教」，依準正理之言，以解凡惑。

故談真有不遷之稱，導俗有流動之說，  
雖復千途異唱，而會歸同致矣！

憨山：此釋「乖而不異」之義也。謂「談真有不遷之稱」，而意在「攝俗」；「導俗有流動之說」，而意在「返真」。是以「千途異唱，會歸同致」，此所以「乖而可異」也。

文才：依「一真法界」，流「十二分教」，若小若大，或權或實，八萬度門，恒沙佛法，故「不一」也。

是以言往不必往，古今長存，以其不動；  
稱去不必去，謂不從今至古，以其不來；  
不來，故不馳騁於古今；不動，故各性住於一世。

憨山：此正破迷執；上論「物不遷」，此論「時不遷」。凡「言往」，不必作往解，「古今長存」者，以其「不動」也；凡「稱去」，不必作去解；謂「不從今至古」者，以「古不來今」也。總此結歸宗體，以其「不來不去，了無三際之相」，故「不馳騁於古今」；「不動不靜，平等一如」，故「各性住於一世」。

元康：元康引《莊子》「藏舟於壑」與「藏山於澤」之喻，及《論語》孔子川上「逝者如斯，不捨晝夜」之歎。在莊子，意明前山非後山；孔子亦是意在前水非後水。斯皆感往者之難留，豈曰排今而可往者？此二人皆感歎往者不停，前後各別，非謂定有一物，從此推排至彼也。所以引此二書，證成不遷者，夫教之

為體，意在悟物，若於物有悟，教者為益；若於物無益，教反成損。依向經論廣說不遷，恐儒道二家疑而不信，故引二文令其悟解耳。

經中「言遷，未必即遷」，以古在古，以今在今故也；「稱去，不必即去，不來不動，古不來今，今不去古，古今各定」，故「不馳騁於古今」，故「各性住於一世」也。

文才：不壞古今之相，非去非來，以明「不遷」；以「古不來今」，知「今不去古」，古今之相，「隨性而各住自位」，皆不遷也。

### **事各性住於一世，有何物而可去來！**

憨山：若悟古今一際，則了法法真常。《經》云：

**是法住法位，世間相常住。<sup>147</sup>**

此則「事各性住於一世，有何物而可去來哉」？

元康：事，物也；物各住其本性，各住一世，故無去來也。

文才：若古不至今，今亦不至古，不來不去，以成不遷。

**如來功流萬世而常存，道通百劫而彌固。**

憨山：言悟之為聖，故常住不朽，以明因果不遷也。「功流萬世」，則利他之行常存；「道通百劫」，自利之行益固。雖萬世百劫，時似有遷，而二行不朽，不遷之實也。

元康：積功萬世，前功在於前；積道百劫，昔道在於昔；不朽不失，彌復堅固也。

文才：利他之因，積劫化生，故云萬世；自利之行，三祇修煉，故云百劫。常存彌固，二行皆不遷也。「歷萬世之久常存，通百劫之長益固」。

**乾坤倒覆，無謂不靜；洪流滔天，無謂其動。**

**苟能契神於即物，斯不遠而可知矣！**

<sup>147</sup>《妙法蓮華經·方便品第二》云：「諸佛以方便力，於一佛乘，分別說三。」又云：「諸佛如來，言無虛妄，無有餘乘，唯一佛乘。」故於此〈品〉中之偈頌云：「十方佛土中，唯一乘法；無二亦無三，除佛方便說。但以假名字，引導於眾生；說佛智慧故，諸佛出於世；唯此一事實，餘二則非真。」而後偈結之云：「是法住法位，世間相常住；於道場知己，導師方便說。」，《大正藏》第九卷，頁7-9。

憨山：此詰責勸修也。謂既明不遷之理，則旋乾倒嶽，「勿謂不靜」，洪流滔天，「勿謂其動」。若能契悟於「即物見真」之境，則觸目無非「實相常住」；一切萬法，無有一毫可動轉者。斯則「不必遠求」，而「當下可知」矣！

元康：乾天坤地，雖倒天而覆地，「莫言不靜」也；洪流滔天，「猶是靜」也。故以「神情與物理相契，即物知不遷」，不復遠矣。

文才：天地雖大，亦緣集之法，容可傾覆；以性空故，亦即清寧，千門異說，不出宗意。「苟能以神妙心智，即於緣生遷化物中，而了不遷之理。物既在近，理亦非遠，反顯捨物求之，去理轉遠」。清涼云：「至趣非遠，心行得之則甚深。」

#### （四）《涅槃無名論》

無為者，取乎虛無寂寞，妙絕於有為；  
滅度者，言其大患永滅，超度四流。<sup>148</sup>

憨山：離名絕相，二死永亡。「涅槃」者，蓋是一真法界，為法身之真體，證此法身，是稱為「佛」；機感必應，即現身說法，故為「出」；緣畢而隱，攝相歸體，故為「處」。故一切諸佛，以現身為有生，以緣滅為涅槃。實則滅元不滅也。

元康：「妙絕於有為」，不壞假名，名無為等；迥然不同，為「妙絕」。「大患永滅」，大患者身也；又是身云患，未必即身也。《老子》云：「吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾何患也？」<sup>149</sup>「四流」，欲流、有流、無明流、見流也。

文才：「無為」，據體而言；「滅度」，息障而稱；分段變易為「大患」，欲見有礙為「四流」。

夫涅槃之為道也，寂寥虛曠，不可以形名得；微妙無相，不可以有心知。

憨山：其體寂滅，離名字相，離心緣相。

元康：此道絕言像，盡像在乎亡言，言亡在乎無像。像所不能像，非像也；言所不能言，非言也。若非像非言，則不當像於言；不當像於言，則寂泊幽寥，虛通曠遠，故云「不可以形名得」。「微妙無相，不可以有心知」，言其思慮所不及也。

<sup>148</sup> 語出《涅槃無名論》〈開宗第一〉，《大正藏》第四十五卷，頁 229 下。

<sup>149</sup> 語出《老子》第十三章。

文才：自性清淨涅槃，通凡及聖，上顯相，下顯離，前離名相，後離心緣也。

超群有以幽昇，量太虛而永久；隨之弗得其蹤，迎之罔眺其首；

憨山：永證無為，真無不極，未來無終，過去無始。

元康：超越三界二十五有，幽遠高昇群物之外，量同法界，廣大虛空，非塵沙曆數之所能知；尋求不得涅槃之蹤跡，眺視不見涅槃之頭首。《老子》云：「迎之不見其首，隨之不見其後；執古之道，以御今之有，以知古始，是謂道紀。」<sup>150</sup>。藉此意以言道耳。

文才：超二十五有以離苦，量等太虛而永久，妙存非空。

六趣不能攝其生<sup>151</sup>，力負無以化其體；潢漭惚恍，若存若往；

五目不覩其容<sup>152</sup>，二聽不聞其響<sup>153</sup>；冥冥窅窅，誰見誰曉。

憨山：五住究盡<sup>154</sup>，二死永亡<sup>155</sup>，生而不生，滅而不滅。冥冥不可見，窅窅不可窺。

元康：品物之生，不出六趣，而六趣不能攝其生；無常大力，能負萬物，而不能變化涅槃之體，明「涅槃無體」也。

文才：生滅離，亦離無我，謂涅槃真我，有實主宰自在意故，不能攝之令生，化之令滅。故「潢漭惚恍，若存若往」者，存往難定，故云「恍惚」；謂言存此，邈然往彼，謂言往彼，居然在此。

釋迦掩室於摩竭，淨名杜口於毗耶。

憨山：佛初成道，三七思維而不說法；文殊問維摩不二法門，維摩默然。

元康：直是如來初成道時，於三七日，思惟未說，似如掩室不開門也。淨名在毘耶離城，問諸菩薩「不二法門」，各各說已，次問文殊，言如我意，一切諸法，無言無說，是為人不二法門。於是文殊師利問淨名言，何等是「入於不二法門」？時維摩詰默然無言。文殊讚言，「是真入不二法門也，乃至無言無說」。

<sup>150</sup> 語出《老子》第十四章。

<sup>151</sup> 六趣(六道)：天趣，人趣，阿素洛趣，地獄趣，餓鬼趣，傍生趣(畜生趣)。

<sup>152</sup> 五目，即五眼：肉眼，天眼，慧眼，法眼，佛眼。

<sup>153</sup> 二聽：謂肉耳與天耳。

<sup>154</sup> 五住地煩惱：見一處住地，欲愛住地，色愛住地，有愛住地（前四屬枝末煩惱）；無明住地（屬根本煩惱）。

<sup>155</sup> 二死：分段生死與變易生死。

文才：《法華》說，如來成佛，三七日中而不說法。《智論》第七云：佛得道五十七日不說等，義言「掩室」也。

### 第三章 僧肇般若哲學的核心問題

#### 第一節 《般若無知論》的「無知之知」之知識學

《般若無知論》的立論緣起，主要由於時人對「般若」真義的誤解，故僧肇因《小品般若經》（即《摩訶般若波羅蜜經》）新譯圓滿之因緣，遂發而為文，釋示時人以般若真諦。惟僧肇於此論中但言「然異端之論，紛然久矣」，並未舉例作進一步批判，而要等到下一篇《不真空論》的著述中，才對當時的「六家七宗」歸類為三家而作出具體的「判教」論述，謂：

- 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」。
- 2) 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」。
- 3) 本無者：情尚於無，多觸言以賓無，故「非有，有即無；非無，無亦無」。

僧肇亦即就此三家之理論作一總評云：

『尋夫立文之本旨者，直以非有非真有，非無非真無耳；何必非有無此有，非無無彼無，此直好無之談，豈謂順通事實，即物之情哉？』

僧肇意謂聖人立言本意，但以非有，顯物之非實有；非無，顯無之非絕無。故而有既非實有，無亦非實無，何必執計非有為絕無此有，非無為絕無彼無？但若以「有無俱無」為玄妙，則亦未能通達事理，僅落於好無之漫談，距離順通事物之實性，與明達即物之情解，猶尚遙遠也。

本文第二章第一節曾提及，《肇論》的主要論據在於「聖言量」的舉揚、「比量」的演繹、與「現量」的實踐，而《般若無知論》的理據尤其如是真切。但般若「無知之知」的真諦難明，故僧肇不惜筆墨，另以「問難抉疑」分為九難十八段問答，呈顯般若寂照不二，存泯互融之真境。而九難中，難一為「能所難」；難二為「名體難」；難三至難四為「境智難」；故難一至難四皆難「無知」，故論列於本節「般若無知論」之「無知之知」。而難五至難九則為「生滅難」，直難「生滅」與真妄寂用之異同，故移入第四章第一節之「諸法實相」的「般若微顯」以彰明其深義。

## (一) 有知不矜難

前此之本論中有「智有窮幽之鑒而無知焉；神有應會之用而無慮焉」<sup>156</sup>之句，以顯「權」「實」二智應會之用；憨山謂前句言「實智」之內證，後句表「權智」之外應。而難者亦依之以興二難，意謂既有知有會，豈可言無知無會耶？聖人但「有知而不矜」耳。元康亦謂上舉本論二句中，難者意云，無知即無智，無慮即無會；有能知能會，有可知可會，即是有知有會，何得言無知耶？

### 【難一】

1) 聖人真心獨朗，物物斯照；應接無方，動與事會。

物物斯照，故知無所遺；(萬境齊觀)

動與事會，故會不失機。(有感即赴)

會不失機，故必有會於可會；(謂必定有機可會)

知無所遺，故必有知於可知。(謂必有能知之心，知於可知之境)

必有知於可知，故聖不虛知；必有會於可會，故聖不虛會。

文才《肇論新疏》謂「真智」盡諸法之實，「權智」應萬物之感，皆不失也。<sup>157</sup>元康《疏》釋此段云，般若之心，獨自朗悟，無物無知，故云「物物斯照」也；有緣皆應皆接，無有齊限，故曰「無方」；有所云為，皆與機緣應會，故云「動與事會」也；「動與事會，會不失機」者，有機則會，故不失也；「會不失機」，故有會於可會者；可會即眾生也。「知無所遺」，故有知於可知者。<sup>158</sup>

2) 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？

憨山謂既有知有會，必有可知可會之境。此則知不虛知，會非虛會矣。復云若以忘知遺會為救者，則是聖人雖有知會，而不自矜恃以為己能，返以成其知會之名耳；意謂不自貴愛其身，而身返存，無私成私<sup>159</sup>。即謂聖人但以不矜其知會為己私，故人以知會歸之；其實非無知會也。<sup>160</sup>

<sup>156</sup> 《肇論·般若無知論第三》，《大正藏》第四十五卷，頁 153 中。

<sup>157</sup> 《大正藏》第四十五卷，頁 215 中。

<sup>158</sup> 《大正藏》第四十五卷，頁 178 中。

<sup>159</sup> 《老子七章》：「是以聖人後其身而身先，外其身而身存，非以其無私耶？故能成其私。」

<sup>160</sup> 憨山《肇論略住》(台北：佛教出版社)卷三，頁 91。

文才引雲庵意云，必有能會之智，應可會之機；亦有能知之智，知可知理。

元康則謂「聖不虛知」，即是有知；「聖不虛會」，即是有會；故曰「既知既會」。若以聖人雖有知會，而不言我能有知，我能有會者，則是聖人無私於知會，以成其私也。是即聖人之心，不私作知會解；亡其知會，非謂無知無會也。<sup>161</sup>

至若言「以成其私」者：

《莊子外篇·天道章》云：孔子舉仁義以說老聃，聃曰：「何謂仁義？」孔子曰：「忠心勿愷悌，兼愛無私，是謂人之情也。」老聃曰：「無私焉乃私。」《郭註》云：「世所謂無私者，釋己而愛人。夫愛人者，亦欲人之愛己，此乃其私，非亡公而公者也。」<sup>162</sup>

元康謂藉前舉《莊子》語，明聖人雖無心取知會，乃是知會，如無私乃成私耳。斯可謂「不自有其知，安得無私哉」者。若云自忘知會者，乃自不謂有知會，然知會之體非無，何得言無知會乎？<sup>163</sup>

對於難者所興之難，僧肇以論主立處答之云：

【答一】

1) 聖人功高二儀而不仁，明逾日月而彌昏；<sup>164</sup>

【解】

蓋大仁不仁也。老子云：「天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗。」<sup>165</sup>憨山釋云「權智」應物，「實智」證真；無為而應，故不仁；不慮而知，故彌昏。<sup>166</sup>但絕非如「木石瞽其懷」之無知也，故「不可以事相求之」。若欲「聖人不自有其知，而聖人未嘗不有知」，則無乃「乖於聖心，失於文旨」者歟！<sup>167</sup>

元康則謂，聖人功高天地（二儀），是即「仁」矣；而不自矜其能，是謂「不仁」也。而般若智明過於日月，是即「明」矣；而忘其知，故曰「彌昏」。<sup>168</sup>文才謂論意云，大權普度，功高天地，然「無緣之慈，化而無化，不住化相」，故云「不仁」。如《金剛般若》云，「四生九類，我皆度之」，「功高」也；而「無

<sup>161</sup> 《大正藏》第四十五卷，頁 178 中。

<sup>162</sup> 清·王先謙《莊子集解》卷四〈外篇·天道第十三〉，台北：東大圖書 2008，頁 121。

<sup>163</sup> 《大正藏》第四十五卷，頁 178 下。

<sup>164</sup> 《大正藏》第四十五卷，頁 178 下。

<sup>165</sup> 《老子》第五章首句。

<sup>166</sup> 憨山《肇論略注卷三》〈般若無知論第三〉，頁 92。

<sup>167</sup> 此論主之辯難也。

<sup>168</sup> 《大正藏》第四十五卷，頁 178 下。

有一眾生實滅度者」，「不仁」也。明逾等者，謂實智照理，「明」也；都無分別，「昏」也。又「明逾日月」，遍知也；「彌昏」，無知也。<sup>169</sup>

豈曰木石瞽其懷，其於無知而已哉？

誠以異於人者神明，故不可以事相求之耳！

此謂若有知，亦不同凡夫。亦即絕非如「木石瞽其懷」之無知，故不可以事相求之，蓋般若心智，不可著物取相也。

元康謂論主意云，聖人無知者，懷抱豈同木石，名此為無知乎？固不然也。復釋云，人者神明，法有取相，是即「知」矣；聖人神明，不取法相，故曰「無知」。「以無知故，不可作事相取」也。<sup>170</sup>此即意謂般若無知，非如草木之無知，亦即非如木石瞽塞其心目之無知也。

文才謂我言無知，知即無知；非如木石瞽瞽無覺也。復深入探尋云，神妙靈明，謂「般若」也；事相，謂人之「情見」。蓋前所難者，於知不恃，於會不矜，但人之情識，虛心容物，比無相般若，相去邈然，「莫認不矜，便為般若」。顏子虛懷，孟反不伐，未聞入理。<sup>171</sup>

子意欲令聖人不自<sup>172</sup>有其知，而聖人未嘗不有知。

無乃乖於聖心，失於文旨者乎！何者？

憨山謂此牒審難意，若以此為得者。

文才謂，復審前難，以前云，此可謂聖人不自有其知，安得無知哉！故先審定，繼總責不但「不知聖心」，抑且「失於文旨」。謂若欲聖人不自有其知，而聖人未嘗不有知，則無乃「乖於聖心，失於文旨」者歟！<sup>173</sup>

論主再義引《小品般若經》以證成般若真知：

2) 《經》云：『真般若者，清淨如虛空，無知無見，無作無緣。』<sup>174</sup>

<sup>169</sup> 《大正藏》第四十五卷，頁 215 下。

<sup>170</sup> 《大正藏》第四十五卷，頁 178 下。

<sup>171</sup> 《大正藏》第四十五卷，頁 215 下。

<sup>172</sup> 意謂不自矜恃也。

<sup>173</sup> 《大正藏》第四十五卷，頁 215 下-頁 216 上。

<sup>174</sup> 《摩訶般若波羅蜜經》卷第二〈三假品第七〉云：「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，於諸法無所見，是時不驚不畏不怖，心亦不沒不悔。」（大正藏）第八卷，頁 232 中）

論主先自覆疏云：

斯則知自無知矣，豈待返照，然後無知哉？

【解】

所引經文亦非《經》中原文，而係論主義引《小品》以證成般若，非絕無真知，但無惑取之知耳。

憨山謂，「真般若者」，意在離妄，以體絕纖塵，故「清淨如虛空」；以無惑取，故「無知無見」；以非有為，故「無作無緣」。以此而觀，則「般若真知獨照」，「知自無知，豈待泯覺靈明」，然後為「無知」哉！<sup>175</sup>

元康謂，聖心無所取相，故名無知；非是實有知而自忘其知，名為無知也。「無知無見」者，一往為「知」，明了為「見」；亦可一往為「見」，明了為「知」。「無作無緣」者，「作」謂起作，「緣」謂攀緣也。<sup>176</sup>

文才亦謂，所引經既云般若即是知體；復云無知無見。據斯經意，知即無知，豈待反收其照，閉目塞聰，絕聖去智，冥如木石，謂無知耶？<sup>177</sup>

若有知性空而稱淨者，則不辨於惑智；

三毒四倒，亦皆清淨，有何獨尊於般若？

憨山謂若以般若性空為淨者，則不辨於惑智，以煩惱亦性空，豈稱般若哉？則三毒四倒亦皆性空，如此則真妄不分，有何獨尊於般若哉？<sup>178</sup>

元康亦謂，若以聖人實有般若之知，但以其體性是空，故曰無知者，非今無知之本意也。即不辨於惑智者，般若亦空，惑智亦空，二俱是空；同是無知，是則無別也。<sup>179</sup>

茲再以流線連結，以顯示其間之相互關聯：

真般若者 > 非絕無真知 < 但無惑取之知

真般若 > 意在離妄 >

以體絕纖塵 > 清淨如虛空

以無惑取 > 無知無見

<sup>175</sup> 憨山《肇論略注卷三》〈般若無知論第三〉，頁 93。

<sup>176</sup> 《大正藏》第四十五卷，頁 179 上。

<sup>177</sup> 《大正藏》第四十五卷，頁 216 上。

<sup>178</sup> 憨山《肇論略注卷三》，頁 93。

<sup>179</sup> 《大正藏》第四十五卷，頁 179 上。

以非有為>無作無緣

般若真知獨照>知自無知<不待泯絕靈明

- 3) 『若以所知美般若，所知非般若；所知自常淨，故般若未嘗淨，亦無緣致淨歎於般若。』

【解】

憨山謂若以所知之真諦清淨，以此美般若清淨者，則真諦為「所觀」之境，般若為「能觀」之心。心境不一，故非般若。若以真諦清淨美般若者，在真諦體固常淨，而今為所觀，則「對待未忘，是般若未嘗淨，則是真諦返累於般若也」。若真諦有累於般若，則亦無因以淨致歎於般若。<sup>180</sup>

元康謂若以真諦所知之境無相故，歎美能知之智為無知者，亦非所是，蓋真諦自空，無關般若，何緣令般若同真諦之空，而言無知乎？<sup>181</sup>

- 4) 然《經》<sup>182</sup>云：『般若清淨者，將無以般若體性真淨，本無惑取之知。』  
本無惑取之知，不可以知名哉！豈唯無知名無知，知自無知矣！

【解】

但無妄知，非無真知也。故憨山以經云般若清淨者，豈非以般若性淨，本無惑取之知。既無惑取之知，是不可以真知名哉。何獨以絕然無知為無知？良以「真知自無妄知」耳。<sup>183</sup>

論主歸結此一答難云：

- 5) 是以聖人以無知之般若，照彼無相之真諦；真諦無兔馬之遺，般若無不窮之鑒。所以會而不差，當而無是，寂怕無知而無不知者矣！

【解】

憨山解云：能觀之智「無知」，所觀之理「無相」。以無知之智，照無相之理，故心境如如，一道齊平。所以理絕三乘<sup>184</sup>之跡兔馬，而般若照徹無餘，故「無

<sup>180</sup> 憨山《肇論略注卷三》，頁 93-94。

<sup>181</sup> 《大正藏》第四十五卷，頁 179 上。

<sup>182</sup> 指《小品般若經》。

<sup>183</sup> 憨山《肇論略注卷三》，頁 94。

<sup>184</sup> 三乘，淺深之喻也。

不窮之鑒」。所以「權智」應會群機而「不差」，觸事當理而「無是」。「實智」則寂然不動，怕然無為。故「無知而無不知」矣！豈以不衿其知為無知？又豈絕然無知為無知哉！<sup>185</sup>

元康「兔馬之遺」云，《經》說象馬兔三獸度河，淺深有異；象盡河底而無遺，兔馬未盡故有遺。今明般若觀真諦，真諦無遺，不如兔馬，故云「無兔馬之遺」。而般若之智，鑒照窮盡，故云「無窮之鑒」也。

故元康結語云，當道，「理無取著，寂然泊然無知，而遍知諸法」也。<sup>186</sup>

## （二）二名互違難

### 【難二】

夫物無以自通，故立名以通物；物雖非名，果有可名之物，當於此名矣！是以即名求物，物不能隱。

而《論》<sup>187</sup>云「聖心無知」，又云「無所不知」。（此出互違）

意謂無知未嘗知，知未嘗無知；斯則名教之所通，立言之本意也。

然論者欲一於聖心，異於文旨，尋文求實，未見其當。何者？

若知得於聖心，無知無所辨；若無知得於聖心，知亦無所辨；若二都無得，無所復論哉！

物本非名，因名以達物<sup>188</sup>。故元康謂物不能自呼，召得物體，須「立名」以詔物；名能召物體，故名為「通」也；物雖非是名，而有物當名，名詔得物體也。<sup>189</sup>名不虛召，必有物以當之。立理，以俗諦有名必有物；設難，般若既有其實，而今云無知者，是空有其名而無實也。<sup>190</sup>

難者意，若言無知，則未嘗有知；若言有知，則未嘗無知。此是名教立言之旨也。若聖心是一，則不應名異。<sup>191</sup>

此一難乃問家約俗諦，以名求實，而難其名實互違也。蓋依「俗諦」，「即名求物，物不能隱。」而《論》云「聖心無知」，又云「無所不知」，此意相違。

<sup>185</sup> 憨山《肇論略注卷三》，頁 94-95。

<sup>186</sup> 《大正藏》第四十五卷，頁 179 上、中。

<sup>187</sup> 此指本論中引《思益梵天所問經》第一之文義也。

<sup>188</sup> 此憨山語也，《肇論略注》卷三，頁 95。

<sup>189</sup> 《大正藏》第四十五卷，頁 179 中。

<sup>190</sup> 《肇論略注》卷三，頁 96 前。

<sup>191</sup> 《肇論略注》卷三，頁 96 後。

難者以為，若謂無知，則未嘗知，知則未嘗無知；而論者欲「一於聖心，異於文旨，尋文求實」，未見其當。

若知得於聖心，無知無所辨；

若無知得於聖心，知亦無所辨。

若二都無得，無所復論哉！

此證難謂「聖心定應二者居一」，而言「知而無知」，二語相違也。

論主則約「真諦無相」，故「知」「不可以名求」以破之。

【答二】

其引《經》義云：

般若義者，無名無說，非有非無，非實非虛。

虛不失照，照不失虛。斯則無名之法，故非言所能言也。

憨山云靈知獨照，但以虛而照物，雖大用昭昭，而言詮不及，名言路絕。以體虛而不失照用，雖照應萬有，而不離真際。此無名之法，固不可以言傳也。故論主引經義謂，般若「無名」，故不可以實求；「無說」，故不可以言得，以「有無虛實，一切皆非」也。<sup>192</sup>但：

言雖不能言，然非言無以傳。是以聖人終日言而未嘗言也。

此所謂道本無言，然非言不顯，蓋聖人處絕言之道，終日言而未嘗言耳。

論主由此以「正言」分別「作答」

【解】

1) 聖心者，微妙無相，不可為有；用之彌勤，不可為無。

初顯聖心，有無雙絕以遣名。聖心實智離相，不比俗諦，可以名求。故論主以「實智」離相，不可以「俗諦」之名求之；「權智」應會，不失其宜，故雖有無雙遣，而非斷滅之無也。

---

<sup>192</sup>《肇論略注》卷三，頁97。

2) 不可為無，故聖智存焉；不可為有，故名教絕焉。

論主前引經義曾謂『虛不失照，照不失虛』，此則以「聖智」靈知，虛而獨照；「權智」會應，昭然若揭，但仍是名教言詮所不及。

3) 是以言知不為知，欲以通其鑒；不知非不知，欲以辨其相。

以虛而照，所以言知不是真箇有知，但假知字，以通曉其鑒照之用耳。蓋以虛照之知非為真知，但假一「知」以通其鑒照之功，而辨顯無惑取之知相，故「不知」並非絕然無知也。言不知，不是絕然無知，但以「無」字，以辨無惑取之知相耳。

4) 辨相不為無，通鑒不為有。非有，故知而無知；非無，故無知而知。

是以知即無知，無知即知。無以言異，而異於聖心也。

但無妄知之相，不是絕無真知；但以虛而照物，故非有知之可取。以真照體虛，故雖知而無知；言非無者，以無妄知，故真知彌照。若以世俗眼光看待，則「知而無知，知即無知；無知而知，無知即知」，逮非一般言說之所及，故而「非無真知，但無妄知之相」耳。至若通其鑒照，真照體虛，則「知即無知」；「無妄知而真知朗照」，故云「無知即知」。良以聖心，真窮惑盡，真知獨照，不墮有無。豈可以遮遣之寄言，而異於聖心哉！

故論主最終歸結云：

聖心窮真盡惑，真知獨照，終不墮於有無也。

### (三) 以緣會求知難

#### 【難三】

夫真諦深玄，非智不測；聖智之能，在茲而顯。

故《經》云：「不得般若，不見真諦。」

真諦則般若之緣也；以緣求智，智則知矣！

論難至此，難者亦義引經論支持其詰難云：『不得般若，不見真諦』<sup>193</sup>；是以認為「真諦則般若之緣；以緣求智，智則知矣。」謂真諦為所緣之境；既有所緣，定有能緣之智，非無知也。且「真諦深玄，非智不測；聖智之能，在茲而顯。」言非智不能照真諦。境知歷然，蓋難者以為「真諦」為「所緣之境」，「般若」乃「能緣之智」；既有所緣，定有能緣之智。而「以緣求智，智即是知」，豈能說謂無知？

難者以「智境能所」對待而問難，論主亦順勢返以「非緣無知」與答。

【答三】

論主謂若就緣以求智，然真諦離緣，故智亦非知；「以緣求智，智非知也。」又引《放光》經義云：「不緣色生識，是名不見色。」原文云：「須菩提，不以五陰因緣起識者，是為不見五陰。」<sup>194</sup>謂不因五陰起分別者，以離身心故，不見身心相。此則離緣之知，不可以緣求也。

【解】

以緣求智，智非知也。

《放光》云：「不緣色生識，是名不見色。」

又云：「五陰清淨故，般若清淨。」

般若即「能知」也，五陰即「所知」也，所知即緣也。

元康《肇論疏》卷中於此作解云<sup>195</sup>：「凡人皆緣色生識，所以有見，有見即有知；聖人不緣色而生識，即是無見，無見即無知也。」

憨山認同元康之見，以為不因五陰起分別者，以離身心，故不見身心相，亦即離緣之知，不可以緣求也。

論主復引《放光》經義云：「五陰清淨故，般若清淨。」<sup>196</sup>其原文云：「佛言，以五陰清淨故，般若波羅蜜清淨。」清淨實乃空之異稱，五陰本空，般若亦空，是則離緣而非有知也。此楷定知緣，以明離緣無知也。謂若以緣求知，今般若乃能緣之知，五陰乃所緣之境，今云五陰本空，則非所緣也。所緣既空，則能緣亦空。以空則非有所知，由照見皆空，故知即無知，但不從緣耳。

<sup>193</sup> 文才《新疏》引《智論》十八云：「解脫涅槃道，皆從般若得」（《大正藏》第四十五卷，頁217上）。

<sup>194</sup> 《放光般若經·問相品》，《大正藏》第八卷，頁78上。

<sup>195</sup> 元康《肇論疏》卷中，《大正藏》第四十五卷，頁179下。

<sup>196</sup> 此出《放光般若經·明淨品》，《大正藏》第八卷，頁67上。

依此，論主復引申謂「般若即能知，五陰即所知，所知即緣」，而離緣即無知矣。「知與無知」，「能知與所知」，在僧肇此《論》中佔有極重要之分量，故僧肇以論主身分對此段有極為精要之論述。（憨山釋解）<sup>197</sup>

- 1) 知與所知（即能知之心與所知之境），相與而有，相與而無。  
知指「能知」之心，「所知」指所知之境。「相與」即相待也。
- 2) 相與而無，故物莫之有；相與而有，故物莫之無。  
「物」通該（涵蓋）「心境」，心境皆真，故不有。心境角立，故對待不無。
- 3) 物莫之無故，為緣之所起；物莫之有故，則緣所不能生。  
心境未忘，則妄緣斯起。心境兩忘，則照體獨立；不因境有，不借緣生。
- 4) 緣所不能生，故照緣而非知；為緣之所起，故知緣相因而生。  
以離緣之智，照寂滅之境，故非有所知。以對緣所起之妄心，故心境未忘；知緣相因待而生，此妄而非真。
- 5) 是以知與無知，生於所知矣！  
「知」指妄知，「無知」指真知。因於所知，境通真妄也。此釋上句心境相待而有，故妄心取相，故有知；以真知離緣，故無知。此所以知與無知，皆因心境，但有取不取耳。  
「能知之心」與「所知之境」，相待而「有」，相待而「無」；亦是相待而「不有」，相待而「不無」。然以心境妄緣糾葛，必待兩忘，而後「境有緣生」俱離也。論主之意，「知」是妄知，「無知」始為真知；蓋「妄知」取相，「真知」離緣也。

此即論主對「知與無知」，及「能知與所知」之相待論斷，並作出總結云：

- 1) 智以知所知取相，故名知。真諦自無相，真智何由知？  
智指真智，若有以所知之境取相，則是妄知，因真諦本自離相，本自無相可取著，故而無緣無知也。
- 2) 所知非所知，所知生於知；所知既生知，知亦生所知。

<sup>197</sup> 憨山《肇論略注卷三》，台北：佛教出版社，頁 100-104。

所知既相生，相生即緣法；緣法故非真，非真故非真諦也。

所知之妄境本空，本非是所知，但所知之妄境，卻出於能知之妄心。妄境既生妄心，妄心亦生妄境。妄境妄心，相因相生，因緣相待而為緣法。緣生之法為妄法而非真諦也。緣生之法，假而非真；前難家以真諦為所緣之境，今答以緣生乃妄法，非真諦也，何為所緣？

論主復義引《中觀》之論云：

『物從因緣有，故不真；不從因緣有，故即真。』

今真諦曰真，真則非緣；真非緣，故無物從(非)緣而生也。

按本論上文「從緣而生」句中之「從緣」，應云「從非緣」，謂無有一法從「非緣」而生者；意責難者，不達「真諦離緣」而妄擬也。

此通證因緣乃妄法，「離緣」始得「真」也。故論主再引經義云：

故《經》云：『不見有法無緣而生。』

證成上義，非緣不能生物，則真諦離緣，必不生知矣！

意謂無有一法從非緣而生者。真則不借緣生，故真諦非緣。前難家以緣真諦，故以般若為有知。今論主答以「真諦離緣」；離緣之真諦，豈能生般若之知哉？

3) 是以真智觀真諦，未嘗取所知；智不取所知，此智何由知？

非緣不生，故真諦離緣亦不生知，而真智觀照真諦，亦未嘗取為所知之境。故真智既不取所知之境，則此智何由而知哉？

4) 然智非無知，但真諦非所知，故真智亦非知。

真智但不取所知境而已，非是無知之體；但真諦無相，非是所知之境，故真智亦非知。則般若無知之義，耀然可見矣。

5) 而子欲以緣求智，故以智為知，緣自非緣，於何而求知？

論主於此難之總詰，返責難者之興難，竟以知為智，致真妄不分。蓋難意「以緣求知」，論主則答以「真諦離緣」，而「緣本非緣」，其將以何而求知哉！故憨山讚曰，此則「境智雙忘，能所齊泯，般若玄旨，妙極於斯。」

(四) 有知無知不取皆非難

#### 【難四】

難者以論主前云「不取所知」，則有「知不取」與「無知不取」二義俱非之困境而難之曰：

- 1) 不取者，為無知故不取，為知然後不取耶？
- 2) 若無知故不取，聖人則「冥若夜遊」，不辨縑素之異耶？
- 3) 若知然後不取，知則異於不取矣。

難者意謂若無知故不取，則「瞢然無知」；若有知則有所取，則難言不取；是乃「心境兩異」者也。

論主則返非難者之偏頗，昧於明辨也。

#### 【答四】

論主乃以「心境冥一」答之云：

非無知故不取，又非知然後不取；知即不取，故能不取而知。

此蓋言心境冥一，有無雙非皆不取，亦由當處知而不取，不取而知也。

### 第二節 《不真空論》的「緣起」空義之真理觀

《不真空論》之空義，實涵蓋五個面向<sup>198</sup>：一者、有為之法，緣生不真，不真故空；二者、聖人之於萬物，即萬物之自虛，不假虛以虛為；三者、事物無有自性，但有假名- 有空假名、不空假名、假名空；四者、事物暫現，卻正顯無常義；五者、不動真際為諸法立處，故空亦是中道義，即道之超越境界也。

僧肇對當時的佛教般若學派- 六家七宗<sup>199</sup>曾歸類為三個主要宗派，即：心無宗、即色宗、本無宗，並加以分判。六家乃指本無、即色、識含、幻化、心無、緣會等六家，而「本無」又分為「本無」與「本無異」兩家，故合稱七宗。《不真空論》對上述七宗的心無、本無、即色等三家的判教，於空有之間，有立有破；且以「妙空」破《心無論》、《本無論》二宗；以「妙有」破《即色遊玄論》一宗，命題一語，曲盡真諦之妙，妙契中道之旨。<sup>200</sup>

故《不真空論》開宗明義即為其論旨作一總「立」云：

<sup>198</sup> 實則亦即是「緣起」之推演。

<sup>199</sup> 見湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》上冊，台北：商務，1991，頁232。

<sup>200</sup> 憨山《肇論略注》卷二，頁45。

夫至虛無生者，蓋是般若玄鑑之妙趣，有物之宗極者也。  
自非聖名特達，何能契神於有無之間哉！  
是以至人通神心於無窮，窮所不能滯；  
極耳目於視聽，聲色所不能制者，  
豈不以其即萬物之自虛，故物不能累其神明者也。

「虛」乃是靜，而非虛無，是本體境界，無生滅，亦無起滅，超越於本體。「無生」以證入無生法，是本體境界之大定。故「般若」者，所以證入透徹之「空」，亦所以顯示物質現象界之根本所在。此即《莊子》所謂「吾將處乎材與不材之間，一龍一蛇而莫可專為」<sup>201</sup>，故能屈能伸，超越有無，行藏自在無礙。亦是孔子所謂「用之則行，捨之即藏」<sup>202</sup>，處於萬物之間而不為萬物所累也。

故論主進云：

是以聖人乘真心而理順，則無滯而不通；審一氣以觀化，故所遇而順適。無滯而不通，故能混雜致純；所遇而順適，故則觸物而一。如此則萬象雖殊而不能自異，不能自異，故知象非真象；象非真象故，則雖象而非象。然則物我同根，是非一氣，潛微幽隱，殆非群情之所盡。故傾爾談論，至於虛宗，每有不同。夫以不同而適同，有何物而可同哉！故眾論競作而性莫同焉。

「觀化」，亦所以觀照善待萬物，統合萬物，提攜萬物也。《莊子》所謂：

一若志，無听之以耳，而听之以心；無听之以心，而听之以氣；氣也者，虛而待物者也。<sup>203</sup>

<sup>201</sup> 《莊子外篇〈山木第二十〉》：莊子行於山中，見大木枝葉盛茂，伐木者止其旁而不取也。問其故，曰：「无所可用。」莊子曰：「此木以不材，得終其天年。」夫子出於山，舍於故人之家，故人喜，命豎子殺雁而烹之。豎子請曰：「其一能鳴，其一不能鳴，請奚殺？主人曰：「殺不能鳴者。」明日，弟子問於莊子曰：「昨日山中之木，以不材得終其天年，今主人之雁，以不材死。先生將何處？」莊子笑曰：「周將處乎材與不材之間。材與不材之間，似之而非也，故未免乎累。若夫乘道德而浮游，則不然；无譽无訾，一龍一蛇，與時俱化，而无肯專為。一上一下，以和為量，浮游乎萬物之祖，物物而不物於物，則胡可得而累邪？」

<sup>202</sup> 《論語·述而第七》：子謂顏淵曰：「用之則行，舍之則藏，唯我與爾有是乎！」子路曰：「子行三軍，則誰與？」子曰：「暴虎馮河，死而無悔者，吾不與也。必也臨事而懼，好謀而成者也。」

<sup>203</sup> 語出《莊子內篇〈人間世第四〉》。

為道集虛，智慧、德、美（善），三者集成「全體」生命之意境，亦即「一花一世界，一葉一如來」之境地；「華（花）嚴」，代表生命之尊嚴。事物各有表象，不能自擬為唯一真像，故於「全體」生命中，即連一小花，亦不能予以忽視而捨棄其生命尊嚴。此殆亦《莊子》「合之以天倪」，「是不是，然不然」，直覺觀照，超然而不落入是非群情；「化聲相待，若其不相待」<sup>204</sup>，和以天然之分，任其無窮之變化，混然全體之天籟，以盡天年之性命者也。

僧肇亦由此而對三家作如下之教判：

心無者，無心於萬物，萬物未嘗無，  
此得在於神靜，失在於物虛。<sup>205</sup>

「得」在於神靜，心不附物，不為外境所動搖；「失」在於物虛，不了萬物「緣生性空」；若心空境有，則猶非是中道。即憨山論斷其但無心趨附於萬物，而未達「物虛」，故萬物未嘗無也。<sup>206</sup>

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。<sup>207</sup>

色不自色，未領色之非色，未了色體本空；憨山所謂「唯知依他起名假，不知圓成即體真」也<sup>208</sup>。元·文才《肇論新疏》謂其未達緣起性空，而緣起之法，亦心之相分，能見之心，隨相而轉。取相立名，名青黃等；名屬遍計，相即依他。支公（支道林）已了名假，未了相空。名相俱空，圓成顯現。由未了此，所以被破。<sup>209</sup>

<sup>204</sup> 《莊子內篇〈齊物論第二〉》：化聲之相待，若其不相待，合之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也。何謂合之以天倪？曰是不是，然不然；是若果是也，則是之異乎不是也，亦无辯；然若果然也，則然之異乎不然也，亦无辯。

<sup>205</sup> 元康《肇論疏》謂此破晉朝支敏度〈心無〉義，並引〈世說新語註〉詳述支敏度〈心無〉說原由。元康謂經中言空者，但於物上不起執心，故言其空，然物是有，不曾無也。因之，能於法上無執，故名為得；不知物性是空，故名為空也。

<sup>206</sup> 憨山《肇論略注》卷二，頁 49。

<sup>207</sup> 元康《肇論疏》云，此破晉朝支道林〈即色遊玄〉義也，惟經尋林法師〈即色論〉，無有此語，然林法師集，別有〈妙觀章〉云「夫色之性也，不自有色，色不自色，雖色而空。」今之所引，正此引文也。元康疏釋云：此林法師但知言，色非自色因緣而成，而不知色本是空，猶存假有也。

<sup>208</sup> 憨山《肇論略注》卷二，頁 50。

<sup>209</sup> 《大正藏》第四十五卷，頁 209 上。

本無者，情尚於無，多觸言以賓無。  
故非有，有即無；非無，無亦無。  
尋夫立文之本旨者，直以非有非真有，非無非真無耳，  
何必非有無此有，非無無彼無！  
此直好無之談，豈謂順通事實，即物之情哉？<sup>210</sup>

「非有，有即無」，計有亦無；「非無，無亦無」，計無亦無，有無俱無，或以為是「虛玄」，不知已墜於「斷見」矣。是以正論當為：「非有，非真有」，顯物非實有；「非無，非真無」，顯無非絕無。故論主立判：「非有非無」，但是「有非實有，無非實無」，則又何必執計：「非有無此有，非無無彼無」。蓋「好無」之談，未達正理也。<sup>211</sup>元·文才謂經論成立非有非無之本意者，正以「諸法賴緣而有，非真實有」，故云「非有」；以「諸法緣起故有，非一向無」，故云「非無」。而「順通事實，即物知情」者，以不順萬物之實性，不得即物之實性也。<sup>212</sup>

論主即以「物物」之喻，進申論意云：

以物物於物，則所物而可物；以物物非物，故雖物而非物。  
是以物不即名而就實，名不即物而履真。  
然則真諦獨靜於名教之外，豈曰文言之能辨哉！

元康釋謂以物名而名「有物」，故云「以物物於物」；以物名而名「非物」，故言「以物物非物」。是則以物名而名「有物」，則有物體之可名，故云「則所物而可物」；以物名而名「非物」，則無物體之可名，故云「雖物而非物」。「是以物不即名而就實」者，物體自別，不即以名字為物時也。「名不即物而履真」者，名字又別，不即以物體為名之真也。至若「真諦」之辨者，「俗諦」之物，尚名不即實，實不即名；「真諦」之理，名教之所不及，故云「獨靜於名教之外」也。既非名教所及，文言豈能辨得真諦哉！<sup>213</sup>

《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。

尋夫不有不無者，豈謂滌除萬物，杜塞視听，寂寥虛豁，然後為真諦者乎？

<sup>210</sup> 元康《肇論疏》謂此破晉朝竺法汰〈本無〉義，以其情多貴尚此無，觸言皆向無也。

<sup>211</sup> 參見憨山《肇論略注》卷二，頁 51-52。

<sup>212</sup> 元·文才《肇論新疏》卷上〈不真空論第二〉，《大正藏》第 45 卷，頁 209 中。

<sup>213</sup> 元康《肇論疏》卷上〈不真空論〉，《大正藏》第 45 卷，頁 172 上。

此乃論主引教定宗，立中道諦義；俗諦「不有」，真諦「不無」，第一義諦「不落有無二邊」，然亦「不以豁達斷空」為真諦。蓋以俗諦假有不真，故「空」；真諦緣生，故「不是實實斷空」。<sup>214</sup>古德「寧起有見如須彌山，莫著空見如芥子許」；永嘉大師《證道歌》亦云：「豁達空，撥因果，莽莽蕩蕩招殃禍。」

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。

憨山調論主反覆論議「非有非無」，以釋成「不真空」義，以破「本無」之妄計。蓋即「有」以明空，是為「妙空」；即「空」以明有，是謂「妙有」。「不真」一語，盡大乘空義；「真諦」之理，妙極於斯。<sup>215</sup>元康亦云，前段意言非謂「斷空」始為「真諦」，實以「即萬物之有」為「空」，故云「順通」，順通故無阻逆。故而即「俗諦之偽」，「真諦之真」，非謂改變俗諦，別明真諦也。是以「即有是空」，雖「空猶是有」；即萬物順通性空，當知「雖有而是空」也。又「雖有而是無」當知「非定有」，亦即「非是無物」，但「物非真有之物」耳！物「非真物」，於何而可物者？既云「非真」，何處有此物乎？<sup>216</sup>

論主進一步引《淨名》「菩薩病者，非真非有」及《超日明三昧經》「不有受，不保命，四大虛也」二經之言，以證「色空不二」之義。實者論主從此以下，總有三段依宗廣辨，以明二諦無雙，以顯中道第一義諦。即：(1) 色空不二；(2) 真俗不二；(3) 有無不二。<sup>217</sup>

### (1) 色空不二

故《經》云：色之性空，非色敗空。

以明乎聖人之於物也，即萬物之自虛，豈待宰割以求通哉！

是以《寢疾》有不真之談，《超日》有即虛之稱。

然則三藏殊文，統之者一也。<sup>218</sup>

<sup>214</sup> 明·憨山《肇論略注》卷二〈不真空論〉，台北：佛教出版社，頁 54-55。

<sup>215</sup> 憨山《肇論略注》卷二〈不真空論〉第二，台北：佛教出版社，頁 56。

<sup>216</sup> 元康《肇論疏》卷上〈不真空論〉，《大正藏》第 45 卷，頁 172 中。

<sup>217</sup> 憨山《肇論略注》卷二〈不真空論〉第二，台北：佛教出版社，頁 56-57。

<sup>218</sup> 元康《肇論疏》釋云：故《經》云者，引《維摩經》「色即是空，非色滅空」。謂色性即是空，非謂滅色然後始空也，亦是即色是空，不須宰割破壞，然後方乃通於空也。而云「敗」者，

此謂「色性自空」，在色即是空，非色敗為空，蓋萬法「本性自空」，故聖人即萬法以見性空，不待宰割分析然後為空也。於此，非但《維摩》《超日》二經明「色性空」義，即三藏殊文，皆顯「色空不二」之旨，故曰：「統之者一也」。

219

## (2) 真俗不二

故《放光》云：「第一真諦」，無成無得；「世俗諦」故，便有成有得；<sup>220</sup>夫有得即是無得之「偽號」，無得即是有得之「真名」。<sup>221</sup>真名故，雖「真而非有」；偽號故，雖「偽而非無」。<sup>222</sup>是以言真未嘗有，言偽未嘗無，二言未始一，二理未始殊。<sup>223</sup>故《經》<sup>224</sup>云：真諦、俗諦，謂有異耶？答曰：無異也。此《經》直辯「真諦」以明「非有」，「俗諦」以明「非無」，豈以諦二而二於物哉！

元康釋云，據真則非有，據俗則非無，不以諦名有二，則謂法體有二也。<sup>225</sup>文才亦云，勝義故非有，俗諦故非無，有無二言非一，中道之妙非二。<sup>226</sup>故憨山云既證色空不二，續辨真俗、有無不二；「有」依真立，故「有而非有」，「真」自隨緣，故「無而不無」。<sup>227</sup>

## (3) 有無不二

僧肇繼云：·

---

古《經》也，壞敗是毀敗，亦是「滅」義。又「寢疾」謂《維摩經》云「菩薩病者，非真非有；眾生病亦非真非有也。」《超日》謂《超日明三昧經》，「三藏」謂修多羅、毘曇、毘尼。雖言迹異端，以理統之，莫終不歸畢竟空也。

<sup>219</sup> 憨山《肇論略注》卷二〈不真空論〉第二，頁 56-57。

<sup>220</sup> 憨山謂以真諦離緣，故無成得；俗諦緣生，故有成得。《肇論略注》，頁 58。

<sup>221</sup> 憨山以俗諦緣生故假，故曰偽號。從無住本立一切法，故無得是有得真名。《肇論略注》，頁 58。

<sup>222</sup> 有依真立，故有而非有，真自隨緣，故無而不無。《肇論略注》，頁 58。

<sup>223</sup> 以物即真，故未嘗有；隨緣建立，故不無；言異而旨一也。《肇論略注》，頁 58。

<sup>224</sup> 《大品般若經》卷第二十二〈道樹品第七十一〉云：佛言：「菩薩摩訶薩以世諦故，示眾生若有若無，非以第一義。」須菩提言：「世尊，世諦、第一義諦有異耶？」須菩提，世諦、第一義諦無異也。何以故？世諦如，即是第一義諦如。以眾生不知不見是如故，菩薩摩訶薩以世諦示若有若無。復次，須菩提，眾生於五受陰中有著相故，不知無所有。為是眾生故，示若有若無，令知清淨無所有。」

<sup>225</sup> 《大正藏》第四十五卷，頁 173 上。

<sup>226</sup> 全上，頁 210 中。

<sup>227</sup> 《肇論略注》卷二，頁 59。

然則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。

憨山云<sup>228</sup>，果有真空，則幻有是假，故雖有而不有；果有妙有，則無非斷滅，故雖無不無。蓋絕無則墜斷滅，是以無非豁達斷空。若有非實有，當即有以觀無，則無非實無，不待芟夷其跡，然後為無也。若芟夷其跡，則為析色；若絕無，則墜斷滅。而真諦之理，本非有無，故稱異而致一也。

故童子<sup>229</sup>歎曰：說法不有亦不無，以因緣故諸法生。<sup>230</sup>  
《瓔珞經》云：轉法輪者，亦非有轉，亦非無轉。<sup>231</sup>  
是謂轉無所轉，此乃眾經之微言也。

《瓔珞經·聞法品》謂文殊師利菩薩三問佛有關聞法、言教、成道等問題，於初二問，佛均默然不對，至第三問始與作答。

文殊菩薩之初問云：

云何世尊名言，聞法得成無上正真之道，聞如空等，空無所聞，亦無善惡諸法相貌，法無形相？云何世尊言，受持諷誦，本末空慧？

其第二問則云：

夫聞法者，為有言教乃得聞法，為無言教乃得聞法？

第三問乃云：

法有生滅，法無生滅？一切諸佛所轉法輪，為有轉耶，為無轉耶？

<sup>228</sup> 《肇論略注》卷二，頁 60-61。

<sup>229</sup> 《維摩經卷一》〈佛國品第一〉長者子寶積也。

<sup>230</sup> 《維摩經卷一》〈佛國品第一〉云：說法不有亦不無，以因緣故諸法生；無我無造無受者，善惡之業亦不亡。

<sup>231</sup> 語出《菩薩瓔珞經卷十三》〈聞法品第三十七〉，惟僧肇但引其義、句，而未引其文。《大正藏》第十六卷，頁 108-109。

已觸及重點，佛不能再沈默不語，故先反問文殊菩薩云：

云何族姓子，一切諸佛皆轉法輪，亦有轉亦無轉？

此下一連串文殊菩薩與佛之問答，遙想當時情境，師徒之間的妙問妙答，令人莞爾，亦令人感動其論法之心的深切。

佛：汝今所問，為問有轉，為問無轉？

文殊：今所問者，亦問有轉，亦問無轉。

佛：諸佛正法，亦不有轉，亦不無轉。

文殊：云何亦不有轉，亦不無轉？

佛：諸法如空，故無有轉，故無無轉。

文殊：今日如來，為有轉耶，為無轉耶？此諸菩薩眾生，為聞法耶，為不聞法耶？

佛：諸法清淨，眾會菩薩亦復清淨，以是之故，「亦不有轉，亦不無轉」。

文殊：云何有轉無轉？

佛：眾生無轉，本末空慧，乃謂為轉。一切眾會我身及汝，皆謂無轉；本末空慧，乃謂為轉。

文殊：云何有轉，云何無轉？

佛：有斷無轉，無斷有轉；生滅無轉，無生滅者乃謂有轉。

文殊：云何有轉無轉？

佛：有邊際縛著，乃謂無轉；無邊際縛著，是謂有轉。

文殊：云何有轉無轉？

佛：一切世間，見然熾法，是謂無轉；一切世間，不見然熾法，是謂有轉。

文殊：云何有轉無轉？

佛：淨無量福，福祐眾生，是謂無轉；見淨無量福，福祐眾生，是謂有轉。

文殊：云何有轉無轉？

佛：淨無量眾生根本，成一切智，是謂無轉；見淨無量眾生，是謂有轉。

文殊：云何有轉無轉？

佛：「亦不有轉，亦不無轉」，故謂有轉無轉。

走筆至此，當可理解僧肇義引《瓔珞經》「轉法輪者，亦非有轉，亦非無轉」，並下結語「是謂轉無所轉，此乃眾經之微言」之所據也。

《不真空論》之教判，至此總顯不二之義，故《楞嚴經》云：

真性有為空，緣生故如幻；  
無為無起滅，不實如空華。<sup>232</sup>

真心自性，空無形相，但以因緣會聚，卻能生起一切萬有，惟緣聚緣離，生滅幻化，暫有還無。自性體空，澄澄湛湛，寂滅無為，不生不滅，既是因緣生起萬有，亦以因緣故，萬有若空華，倏起倏滅。<sup>233</sup>

故而論主亦自作結云：

欲言其有，有非真生；欲言其無，事象既形。  
象形不即無，非真非實有。然則《不真空》義，顯於茲矣。

### 第三節 《物不遷論》的「世俗諦」之動靜觀

元·文才《肇論新疏》釋「物不遷」時，謂以緣生之物，本性即空，空即實相，故物物皆不遷也。<sup>234</sup>明·憨山《肇論略注》則云，論主宗《維摩》《法華》，深悟實相；以「不遷當俗，即俗而真」。<sup>235</sup>而唐·元康《肇論疏》則謂《物不遷論》在明「有」申「俗諦」教。<sup>236</sup>此中，元康之論述特詳，頗能發揮僧肇《物不遷論》之真實意境。

本論文於前第一章第二節第三段曾論及，元康於闡釋《物不遷論》中所引《道行般若經》之「諸法本無所從來，去亦無所至」文句時<sup>237</sup>，分析僧肇此論，係從六方面來證明「不遷」真義；當時僅列其六大要項，即 (1)「引經」明不遷；(2)「指物」明不遷；(3)「遣惑」明不遷；(4)「會教」明不遷；(5)「反常」明不遷；(6)「結會」明不遷；而未及詳述其內涵。茲重引敘其「不遷」要項，並詳其內容於後。

(1)「引經」明不遷：

元康謂僧肇於此乃是引一經一論以標於指歸，而明不遷之宗本。一經，《道行般若經》，即《小品般若》。僧叡於《小品序》云：「章雖三十，貫之者『道』；言雖十

<sup>232</sup> 語出《楞嚴經》卷第五，《大正藏》頁 124 下。

<sup>233</sup> 參見南師懷瑾遺著《楞嚴大義今釋》（台北：老古，1982 年 10 月）卷五，頁 279。

<sup>234</sup> 《大正藏》第四十五卷，頁 203 中欄〈肇論新疏·物不遷論第一〉。

<sup>235</sup> 《肇論新疏》〈物不遷論第一〉，《大正藏》第四十五卷，頁 203 中。

<sup>236</sup> 《大正藏》第四十五卷，《肇論疏》〈物不遷論〉，頁 166 下。

<sup>237</sup> 語出《道行般若經》卷第十，原文為：「譬如然火，火即時滅之，本無所從來，去亦無所至；般若波羅蜜本無所從來，去亦無所至如是。」（《大正藏》第八卷，頁 475 上）。

萬，佩之者『行』。行凝，然後無生；道足，然後補處也。」<sup>238</sup>一論，則為《中觀論》，以此論中，明觀因緣等法。惟元康謂彼論中無有此語，應是取《去來品》意耳。其實這亦是僧肇特色，取其意而不引其文；《去來品》中云：「已去無有去，未去亦無去；離已去未去，去時亦無去。」<sup>239</sup>《經》云「無來無去」；《論》云「無去」。元康以為，二文皆是「即去明無去」，非謂「離去有無去」也；「即去無去」，是為「不遷」意，一論之旨歸也。

(2) 「指物」明不遷：

僧肇謂「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。」元康釋云：「人以昔物去今而往昔，故動而非靜；我以昔物在昔而不去，故靜而非動。」實則動靜不二，更無疑滯也。

(3) 「遣惑」明不遷：

本《論》云：「傷夫，人情之惑也久矣，目對真而莫覺。」元康以為，此亦「不遷」之事，其「真」不必即為真諦也。「既知往物而不來，而謂今物而可往。」元康謂「敘或情也」；「往物既不來，今物何所往！」謂是「難惑計」也。是則「求向物於向，於向未嘗無」，故知物不去；「責向物於今，於今未嘗有」，以明物不來；不去不來，故而「昔物自在昔，不從今以至昔；今物自在今，不從昔以至今。」故「仲尼曰：『回也見新交臂非故。』」<sup>240</sup>明交一臂之頃，已失前人，前已非後，言誰遷耶？」然前已非後是遷義，而言不遷者，此明「無有一物定住，而從此遷向彼」也。

旋嵐偃嶽而常靜，江河競注而不流；  
野馬飄鼓而不動，日月歷天而不周。

元康釋云：前風非後風，故「偃嶽而常靜」；前水非後水，故「競注而不流」。前氣非後氣，故「飄鼓而不動」；前日非後日，故「歷天而不周」。

又舉《華嚴經》云：

譬如長風起，故拂生動勢；二俱不相知，諸法亦如是。

<sup>238</sup> 〈小品經序〉，《大正藏》第八卷頁 536 下。

<sup>239</sup> 〈中論·觀去來品第二〉第一偈，《大正藏》第三十卷，頁 3 上、下。

<sup>240</sup> 《莊子·田子方第二十一》孔子謂顏回云：「吾終身與汝交一臂而失之，可不哀與！」

譬如駛水流，水流無定止；二俱不相知，諸法亦如是。<sup>241</sup>

元康以僧肇不見《華嚴》，而作論冥合，自非妙悟玄理，何能如斯！筆者讀華嚴四祖唐·清涼澄觀之《華嚴大疏》，對僧肇「諸法不相知」意，及上舉「江河競注」偈頌，亦有極深刻之疏釋。<sup>242</sup>其文曰：

然此流注，有十義不相知，而成流注：

- 一、前流不自流，由後流排故流，則前流無自性，故不知後也；
- 二、後流雖排前而不到於前流，故亦不相知；
- 三、後流不自流，由前流引故流，則後流無自性，故不能知前；
- 四、前流雖引後而不至後，故亦不相知；
- 五、能排與所引無二，故不相知；
- 六、能引與所排無二，故不相知；
- 七、能排與所排亦無二，故不相知；
- 八、能引與所引亦無二，故不相知；
- 九、能排與能引不得俱，故不相知；
- 十、所排與所引亦不得俱，故不相知。

是則前後互不相至，名無自性，只由如此無知無性，方有流注，則不流而流也。肇公云：『江河競注而不流』，即其義也。

#### (4) 「會教」明不遷：

本《論》云：「噫！聖人有言曰：人命逝速，速於川流。」一般以為此是引《論語》孔子臨川歎逝之言，元康則謂應是《涅槃經》「人命不停，過於山水」<sup>243</sup>之意。本《論》後文有「莊生之所以藏山，仲尼之所以臨川」句，始是孔子歎逝之意。《涅槃經》意指聖教自云「人命逝速」，則是遷意，何謂不遷耶？故本《論》釋云：「是以聲聞悟非常以成道，緣覺覺緣離以即真。」元康解云，以法是遷流故，聲聞聞無常教，悟無常理而成道；亦以法是遷流故，緣覺覺無常理而得證真。

<sup>241</sup> 《大方廣佛華嚴經·菩薩問明品第十》(即《八十華嚴》)文殊菩薩問覺首菩薩：「心性是一，云何見有種種差別？... 業不知心，心不知業；受不知報，報不知受；心不知受，受不知心；因不知緣，緣不知因；智不知境，境不知智。」覺首菩薩答以頌云：「... 譬如河中水，湍流競奔逝；各各不相知，諸法亦如是。亦如火聚，猛焰同時發；各各不相知，諸法亦如是。又如長風起，遇物咸鼓扇；各各不相知，諸法亦如是。...」惟元康所引《華嚴經》句，並非《八十華嚴》，而是《六十華嚴》經文。《大正藏》第十卷，頁 66 上、中。

<sup>242</sup> 詳見《大方廣佛華嚴經疏卷第十四·菩薩問明品第十》，《大正藏》第三十五卷，頁 603-604。

<sup>243</sup> 《大般涅槃經》卷二十三〈光明遍照高貴德王菩薩品第十之三〉(《大正藏》第十二卷頁 498)云：「人命不停，過於山水，今日雖存，明亦難保；云何縱心，令住惡法！壯色不停，猶如奔馬，云何恃怙，而生憍慢！」《大正藏》第十二卷，頁 498 下。

是以《論》云：「苟萬動而非化，豈尋化以階道！」若使萬物非是遷流變化，何由尋此無常遷化之理而得道耶？故應是遷也。然則《論》復云：

覆尋聖言，微隱難測；若動而靜，似去而留。可以神會，難以事求。

元康申論，據言教，則如動如去，據理實，則如靜如留；可以般若神心契會，難以言迹事相而求也。經中言「諸法生滅無常」，謂無常者，未必即無常；為防人之常執，故說無常耳。經中又言「業果不失」，是謂住，言有住者，不必即住；為防人執斷之心，故言住耳。當知為緣故說去，其實則非去；為緣故說住，實則亦非住也。故《論》引《成具光明定意經》云：

菩薩處計常之中，而演非常之教。<sup>244</sup>

復引《摩訶衍論》云：

諸法不動，無去來處。<sup>245</sup>

故本《論》於此先總結所引經論之意云：

是以言常而不住，稱去而不遷。

不遷，故雖往而常靜；不住，故雖靜而常往。

雖靜而常往，故往而弗遷；雖往而常靜，故靜而弗留矣。

而後再引莊子、孔子事云：

然則莊生之所以藏山，仲尼之所以臨川，

斯皆感往者之難留，豈曰排今而可往。

是以觀聖人心者，不同人之所見得也。

<sup>244</sup> 《佛說成具光明定意經》云：「不有四食之想，亦無衣容冠幘之飾。處計常之中，而知無常之諦；居惑樂之地，則覺必苦之對；(在)貪有之室，照空無之本；於受有之體，明非身之真；無我、無作、無緣、無著，斯如來之辦也。」《大正藏》第十五卷，頁45下。

<sup>245</sup> 《釋含受品》第二十三云：「是摩訶衍不見來處，不見去處，不見住處。何以故？一切諸法不動相故，是法無來處，無去處，無住處。」《大智度論》卷五十一，頁477上。

元康申其意，謂經中言常言無常，聖人之心難見得，人之常心則不見聖心也。蓋常人以年往形亦往而言遷，不知**即此遷中有不遷**，往年在往時，往形在往日，是謂不遷。而人乃謂往日之人遷至今日，是為惑矣。

(5)「反常」明不遷：

《論》云：

是以人之所謂住，我則言其去；

人之所謂去，我則言其住。

然則去住雖殊，其致一也。

元康釋言，人謂從少至老猶是一人，故名為住；我言前人非後，故名為去。人謂昔人已往，故名為去；我言昔人在昔，故名為住。我言去之與住，不相違反；取其「念念變異」，故言「去」；取其「各住一世」，故言「住」。此則「住猶是去，去猶是住」也。

故《老子》云：「正言似反，誰當信者。」<sup>246</sup>，《論》再引申云：

人則求古於今，謂其不住；吾則求今於古，知其不去。

此下《論》自覆疏二句意云：

今若至古，古應有今；古若至今，今應有古。

今而無古，以知不來；古而無今，以知不去。

因之，僧肇結其意云：

若古不至今，今亦不至古；

**事各性住於一世，有何物而可去來？**

(6)「結會」明不遷：

本《論》結會云：

---

<sup>246</sup> 語引《老子》文意，因老子正反相對應的語言模式，處處可見，如十四章之「視之不見」「聽之不聞」「搏之不得」。十八章之「大道廢，有仁義；智慧出，有大偽；六親不合，有孝子；國家昏亂，有忠臣。」十九章之「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。」

是以如來功流萬世而常存，道通百劫而彌固。

《論》亦自覆疏云：

果以功業不可朽故也。... 故雖在昔而不化，不化故不遷，不遷故則湛然明矣。

《論》復自引經云：「三災彌綸，而行業湛然。」<sup>247</sup>

元康謂前功不朽，後功相續，而昔功在昔，於昔不失，故曰不化；不化故云不遷，以不遷故，事如常在，故曰湛然。而《周易繫辭》云：「易與天地准，故能彌綸天下之道耳。」<sup>248</sup>。故僧肇最終以驚天之筆作結云：

然則乾坤倒覆，無謂不靜；洪流滔天，無謂其動。  
苟能契神於即物，斯不遠而可知矣。

元康亦呼應言，以神情與物理相契，即物知不遷亦不復遠矣。

元·文才於《物不遷論》之分析，謂以緣生之物，本性即空，空即實相，故物物皆不遷外，另亦以終、頓二教之義，徵其玄妙：

### (1) 終教

隨緣之理，起成諸事；即事同真，故遷即不遷。此中更有三門：

#### a) 以理從事，理亦隨遷，況事法邪！

《楞伽經》略云：「如來藏與因，俱有生滅。」<sup>249</sup>

《不增不減經》云：「法身流轉五道」<sup>250</sup>云云。

按《不增不減經》之原文云：

<sup>247</sup> 參閱諸本疏注，皆未指出僧肇所引「經云：『三災彌綸，而行業湛然。』」出於何經？前已提及，僧肇徵引經論，多引其義而不用其文，故此段所採經文，或不僅只一二，如《法華經·如來壽量品第十六》即有貼近此意之經文云：「自我得佛來，所經諸劫數，無量百千萬，億載阿僧祇 ... 於阿僧祇劫，常在靈鷲山，及於諸住處。眾生見劫盡，大火所燒時，我此土安穩，天人常充滿。 ... 是諸罪眾生，以惡業因緣，過阿僧祇劫，不聞三寶名。諸有修功德，柔和質直者，則皆見我身，在此而說法。」《大正藏》第九卷，頁 43 下。

<sup>248</sup> 語出《易繫辭上傳》第四章，其下文繼云：「仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故。」

<sup>249</sup> 語出實叉難陀譯《大乘入楞伽經·剎那品第六》《大正藏》第十六卷，頁 621 上。

<sup>250</sup> 《大正藏》第十六卷，頁 467 上、中。

此法身者，是不生不滅法，非過去際，非未來際，離二邊故；  
非過去際者，離生時故；非未來際者，離滅時故。  
即此法身，過於恆沙，無邊煩惱所纏，從無始世來，  
隨順世間，波浪漂流，往來生死，名為『眾生』。  
即此法身，厭離世間生死苦惱，棄捨一切諸有欲求，  
行十波羅蜜，攝八萬四千法門，修菩提行，名為『菩薩』。  
即此法身，離一切世間煩惱使纏，過一切苦，離一切煩惱垢，  
得淨、得清淨；住於彼岸清淨法中，到一切眾生所願之地，  
於一切境界中，究竟通達，更無勝者。離一切障，離一切礙，  
於一切法中，得自在力，名為『如來應正遍知』。  
是故，不離眾生界有法身，不離法身有眾生界，  
眾生界即法身，法身即眾生界。

b) 以事從理，事且不遷，況真理邪！

《仁王經》云：

煩惱菩提，於第一義而無二故；諸佛如來，與一切法悉皆如故。<sup>251</sup>

按此段直前之經文云：

菩薩未成佛時，以菩提為煩惱；菩薩成佛時，以煩惱為菩提。

故云「煩惱菩提，於第一義而無二」也。

《楞伽經》又云：「五識身非流轉。」<sup>252</sup>。按此處所舉《楞伽經》引文，與上頁 a) 段引文，實同出於實叉難陀所譯《大乘入楞伽經》之一段經文，而文才略舉二經大概，以題意而分屬兩處論點，言或有不盡意，若覽讀《入楞伽經》〈剎那品第六〉全句原文，當更能領會經文深義：

五識身非流轉，不受苦樂，非涅槃因；如來藏受苦樂，與因俱有生滅。

c) 此二無礙，同時鎔融，非一非異，遷與不遷，亦非前後。

<sup>251</sup> 《仁王般若波羅蜜護國經》〈二諦品第四〉，《大正藏》第八卷，頁 829 中。

<sup>252</sup> 《入楞伽經》〈剎那品第六〉，《大正藏》第十六卷，頁 621 下。

《淨名》：「法無去來，常不住故」<sup>253</sup>是也。僧肇《維摩經註》釋云：

法若常住，則從未來到現在，從現在去過去，則有三世去來。

以法不常住，故非未來來，非現在在，非過去去；故法無去來也。

清涼亦云：

因乖常理，遂成三界無常；苟悟無常之實，即無常常矣。<sup>254</sup>

## (2) 頓教

謂法本真，妄見流動；若一念不生，前後際斷。法非生滅，非遷非不遷，仍名不遷也。《華嚴》云：「一切法無生。」<sup>255</sup>若依歸峰《略鈔解》：「緣生之法，相同遍計，似生似滅；性同圓成，不生不滅。」亦頗合文才疏釋末句「苟能契神於即物，斯不遠而可知矣」之意。

文才云：「苟能以神妙心智，即於緣生遷化物中，而了不遷之理，物既在近，理亦非遠。反顯捨物求之，去理轉遠。」復徵引清涼《疏》云：「至趣非遠，心行得之則甚深。」<sup>256</sup>此處文才所引清涼句，實出《隨疏演義鈔》卷第一，而非來自《大疏》。其文曰：

文字性離，即言亡言，故雖無言，而教海之中，波瀾浩瀚。

是以佛證離言，流八音於聽表；法本非說，演大藏於龍宮。

故知至趣非遠，心行得之則甚深；言象非近，虛懷體之而目擊；

言絕之理而非絕，繁興玄籍而非興。

文才《肇論新疏》之疏釋，可與元康《肇論疏》之詮釋，互為比較，以見不同年代學者對本論之論述意涵或有殊異也。

## 第四節 《涅槃無名論》的「勝義諦」之實踐意義

<sup>253</sup> 唐·李翊灼校輯《維摩詰不思議經集注》卷第三〈弟子品第三〉，頁15下。

<sup>254</sup> 見《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷第七，《大正藏》第三十六卷，頁47。

<sup>255</sup> 語出《大方廣佛華嚴經·須彌頂上偈讚品第十四》一切慧菩薩說頌之第四偈，云：「一切法無生，一切法無滅；若能如是解，諸佛常現前。」（《大正藏》第十卷，頁81下）。

<sup>256</sup> 語出《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔卷第一》，《大正藏》第二十六卷，第7頁中。

## 一、《肇論疏注》對「涅槃」義之疏解

### (一)《肇論新疏》

元·文才《肇論新疏》疏釋《涅槃無名論》之「涅槃」與「無名」義有如下之分析。<sup>257</sup>

#### (1)「涅槃」

唐譯「圓寂」，謂四德已備曰「圓」；三障已亡曰「寂」；即第一義真，該通空有佛性是也。亦名「盡諦」。

- a) 「約位」，則凡夫「具而未證」，三乘「證而未極」，佛果「道圓，證無不盡」。
- b) 「剋體」，則因果同源，依正平等；在闡提不減，登極非增。下《論》云：「天地與我同根，萬物與我一體。」<sup>258</sup>
- c) 「約出處」，說有四種：自性、有餘、無餘、無住處。體用混成，四而非四。

#### (2)「無名」，有二意：

- a) 「約對待」，謂「隨流」名生死，「返流」名涅槃；相待而生，因云涅槃。生死若寂，涅槃絕對待，誰名涅槃耶！故《經》云：「生死及涅槃，二俱不可得。」<sup>259</sup>
- b) 「就本體」，謂名因相起，相隨名現；涅槃非相，名自何生！下《論》云：「不可以形名得。」<sup>260</sup>如本《經》亦說「涅槃名為強立。」<sup>261</sup>。所以文才為說明「無名」因由，乃引《維摩經》及《華嚴經》故事，謂所以「淨名」杜口，「遍友」亡言，<sup>262</sup>只為「無名」，故不說示。文才謂雖秦王首唱，論主發揮，共稟教源，述而不作。

### (二)《肇論略注》

<sup>257</sup> 《大正藏》第四十五卷，頁 228 上、中。

<sup>258</sup> 此即《涅槃無名論》本論〈妙存第七〉中云：「玄道在於妙悟，妙悟在於即真，即真則有無齊觀，齊觀則彼己莫二。所以天地與我同根，萬物與我一體。」

<sup>259</sup> 《華嚴經》卷第十六，智慧菩薩頌之第三、四、五偈云：「諸取著凡夫，計身為實有；如來非所取，彼終不得見。此人無慧眼，不能得見佛；於無量劫中，流轉生死海。有諍說生死，無諍即涅槃；生死及涅槃，二俱不可得。」（《大正藏》第十卷，頁 83 上）。

<sup>260</sup> 此指《涅槃無名論》本論〈開宗第一〉中云：「夫涅槃之為道也，寂寥虛曠，不可以形名得；微妙無相，不可以有心知。」

<sup>261</sup> 《大般涅槃經》卷第二十三〈光明遍照高貴德王菩薩品第十〉云：「世間名字，或有因緣，或無因緣...有因緣者，如舍利弗，母名舍利，因母立字，故名舍利；...無因緣者，如蓮花、地水火風、虛空...是名『無因強立名字』。...是大涅槃亦復如是，無有因緣，強為立名。」（《大正藏》第十二卷，頁 503 中、下）。

<sup>262</sup> 「淨名」杜口，「遍友」亡言典故說明，請參閱〔註〕79、80。

明·憨山《肇論略注》卷五《涅槃無名論第四》<sup>263</sup>之注釋前言說明，「涅槃」乃梵語，此云「圓寂」，謂五住究盡為「圓」，二死永亡為「寂」，乃「寂滅一心」之異稱，「清淨法身」之真體，非死之謂也。憨山又云，一切諸佛皆俱三身，並即對三身作一解說。

1. 法身：以三世諸佛曠劫修因，證此一心之體，名為「法身」；
2. 報身：以酬廣大之因，名為「報身」；
3. 化身：隨機益物，名為「化身」。

「法身」為體，「化身」為用，有感即現，無感即隱；隱而不現，圓歸一心。攝用歸體，名為「入滅」，是稱「涅槃」，非生死之謂也。以此一心，五住煩惱不能覆，故曰「圓」；二種生死不能羈，故云「寂」。故憨山謂，教約出處，說有四種「涅槃」：

1. 自性涅槃：謂即此一心，名為「法身」，徧一切處，為諸法體，名為「自性」，本來寂滅；所謂「有佛無佛，性相常住，一切眾生，本來寂滅」，故云「自性涅槃」。
2. 有餘涅槃：謂三乘所證，無明未盡，變易未亡，證理未圓，三皆有餘，故亦稱「涅槃」。
3. 無餘涅槃：即修成之佛，妄盡真窮，體用不二，亦名「所證無上大涅槃果」，故名「無餘」。
4. 無住涅槃：謂一切聖人，「不處有為，不住無為」，二邊不住，中道不安，動靜不二，總名「涅槃」，故云「無住」。

此四種名，但約體用之稱，其實一心，名相俱寂，故云「無名」；所謂生死及涅槃，二俱不可得，故云「無名」；是為「不生不滅，常住一心」之都稱耳。前〈不遷〉〈不眞〉，為所觀之境，〈般若〉為能觀之智，三皆是「因」，以此〈涅槃〉，乃所證之「果」。

論主僧肇《涅槃無名論》之作，並表獻秦王姚興，似因秦王答安城侯姚嵩書問無為宗極而發；蓋秦王先有詔云：「夫道以無為為宗。」而姚嵩難云：「不審明道之無為，為當以何為體？」論主乃引秦王之答義以發論端。

秦王姚興之書答姚嵩有云：

<sup>263</sup> 《肇論略注》〈涅槃無名論第四〉憨山注前言，頁 157。

夫眾生之所以流轉生死者，皆由著欲故也。若欲止於心，  
即無復於生死，既無生死，潛神玄漠，與虛空合其德，是名涅槃矣。既  
曰涅槃，復何容有名於其間哉！

因秦王答書中提及涅槃義理，故論主即就「涅槃之道」先作引言云：

涅槃之道，蓋是三乘之所歸，方等之淵府；  
渺漭希夷，絕視聽之域；幽致虛玄，殆非羣情之所測。

論主先歎涅槃之道，理致幽玄，為眾聖之歸趣，體絕名相，非見聞可及，故而亦非淺識者之可測。因此盛讚秦王之論乃「窮微言之美，極象外之談」者，並使「大教卷而復舒，幽旨淪而更顯」。觸景生情，憶念先師，云「在什公門下，十有餘載，雖眾經殊致，勝趣非一，然涅槃一義，常以聽習為先。」論主在秦王之前，謙稱涅槃之義似有所悟，然什公已入滅，諮決印證無由，幸而秦王「獨與什公神契，目擊道存，快盡方寸，振彼玄風，以啟末俗。」蓋意謂什公雖然已逝，幸有秦王可以印心也。故自敘造論，意擬「孔易十翼之作」，而作《涅槃無名論》，分「九折十演」以法「十翼」，博采眾經，託證成喻，以「仰述陛下無名之致」，聊以「擬議玄門，班喻學徒」耳。

進入正題之前，論主仍不忘引據秦王答姚嵩書之末章中，有關聖人之有無問題，云：

諸家通第一義諦，皆云廓然空寂，無有聖人。吾常以為太甚徑庭，不近人情。若無聖人，知無者誰？

秦王意謂，無聖之說，殊乖於理，且其言邈遠，不近人情。故論主以「實如明詔，實如明詔」之讚歎，稱譽秦王「有聖人」為證理之明見，並進云：「夫道恍惚窅冥，其中有精，若無聖人，誰與道遊！」以呼應秦王「聖人能證第一義諦」之判然去疑，使偏見之流，寂然聲息，為論主往後之九折十演，曲辨「涅槃無名」之理，樹一綱旨。自秦王論諸家談義諦，云廓然無聖；今論聖人，證體起用，賢者倣之。儒童證涅而進修，空行入空而起行。本演無名以作論，故爾十演之文，以釋有名之執；執既喪亡，本致自顯矣。

#### 四、 九折十演，「無名」立理通情，「有名」問難興疑<sup>264</sup>

<sup>264</sup> 本文第二章「〈肇論〉的哲學背景」，第一節「立言的論據」之一、「聖言量的舉揚」

折，謂折辯，即有名立難；演，為敷演，乃無名通理。即九難十演之作，有名以涅槃有名而難，無名立顯無名之理而答。無名自「開宗第一」立言宗趣，提楔總綱，經「位體第三、超境第五、妙存第七、辯差第九、會異第十一、明漸第十三、動寂第十五、通古第十七」，最後至「玄得第十九」總結。

至若有名，則始自「覈體第二」興難，責以「涅槃」體竟何在？繼之「徵出第四、搜玄第六、難差第八、責異第十、詰漸第十二、譏動第十四、窮源第十六」，緊追「無名」而至「考得第十八」，總結申難云「五陰若都盡，誰復得涅槃耶？」此難必待無名於「玄得第十九」以「得無所得，無得而得，超情離見」而顯「涅槃無名」真理，而予最後之宗判。<sup>265</sup>

### (一)「十演」立理之宗本 -- 「開宗第一」

此為無名擊舉「涅槃無名」之正向義理，並作為此下應答難者折問之宗綱，亦是「十演」通篇立理之中心所在。蓋「涅槃」在秦語稱「無為」或「滅度」。「無為」乃「取乎虛無寂寞，妙絕於有為」，此是據體而言，離名絕相；「滅度」則「言其天患永滅，超度四流」，此就息障而稱。二者俱是「鏡像之所歸，絕稱之幽宅」。蓋有無之跡，如鏡中像，像虛歸鏡，跡虛歸性，而一切眾生身心世界皆是唯識所現，攝相歸性，元是真如，所以離名而「絕稱」，離相言「幽宅」也。

至於「涅槃」之分「有餘」與「無餘」，只是「出處之異號，應物之假名」而已，「出」猶動，名「有餘」；「處」猶靜，名「無餘」；出處不同，有無名異，應物而有，不應則無，故是名假。據實而言，「涅槃」為一真法界，法身之真體，證此法身，是稱為佛；機感必應，即現身說法，故為「出」；緣畢而隱，攝相歸體，故為「處」。因之，一切諸佛，以現身為有生，以緣滅為「涅槃」，而滅元不滅，餘國作佛，更有異名，所謂「應物之假名」也。詳審「十演」立論與應答難者之問，其「開宗第一」已道盡宗趣與總綱，「位體第三」則就「有名」「覈體第二」難涅槃之體究竟何在，而以「法身」隨緣隱顯為答。故此三篇實已涵蓋整體涅槃思想之精要與論證，其餘諸篇則為細節的反覆問難與引伸，直至「考得第十八」之結難，與「玄得第十九」之結辯，全部涅槃思想脈絡始臻完成。

此下為無名正論廣宣涅槃之宗旨，略分五點作論述。

#### 1. 涅槃之道，寂寥虛曠，微妙無相

---

中，對〈涅槃無名論〉「九折十演」於「無名」與「有名」所引聖言量，編製有對照表可資參考。

<sup>265</sup> 略引憨山《肇論略注》〈涅槃無名論·九折十演〉玄得第十九之前置論評。

涅槃之為道也，寂寥虛曠，不可以形名得，  
微妙無相，不可以有心知。

蓋涅槃道體寂滅，既離名字相，故非名言概念所能得；亦離心緣相，故亦非妄心緣相所能知。

超羣有以幽升，量太虛而永久；

謂以高超三界二十五有，惑無不斷，而幽昇群物之外，是則永登無為之域，量同法界廣大虛空，真無不極，而非塵沙曆數之所能知也。

隨之弗得其蹤，迎之罔眺其首；六趣不能攝其生，力負無以化其體。

涅槃縱跡，尋之不可得，涅槃頭首，眺視之亦不得見；蓋未來無蹤，過往無始可跡也。而五住究盡，二死永亡，涅槃無體，六趣無以攝其生，無常雖能力負萬物，亦無以變化涅槃之體。

## 2. 潢漭惚恍，若存若往，冥冥窅窅

潢漭惚恍，若存若往，五目不覩其容，二聽不聞其響。  
冥冥窅窅，誰見誰曉！

涅槃滅而不滅，生而不生，非有非無，汪洋漭漠，漫無涯際，存亡恍惚，處無所在，不當有無，故不可以定名。又以其無狀無相，離於色而視之不可見，離於聲而聆之不可聞，是言涅槃之道，非色聲可求，其深窅冥邈，不可窺曉。《莊子外篇·在宥第十一》云：「至道之經，窈窈冥冥；至道之極，昏昏默默。」其此之謂乎！

## 3. 理為神御，口以之默，辯不能言

彌綸靡所不在，而獨曳於有無之表，然則：  
言之者失其真，知之者反其愚；有之者乖其性，無之者傷其軀。

元康《肇論疏》謂此言涅槃之道，非直通有情無情而已，亦出有情無情之外，猶牽曳出有無之表也。蓋涅槃無言，言則失真；涅槃無知，知則反愚；涅槃非有，有則乖性；涅槃非無，無則傷體。

所以釋迦掩室於摩竭，淨名杜口於毗耶：  
須菩提唱無說以顯道，釋梵絕聽而兩華。  
斯皆理為神御，故口以之而默；豈曰無辯，辯所不能言也。  
佛初成道，三七思惟而不說法；文殊問維摩不二法門，維摩默然；  
須菩提巖中晏坐，帝釋散花供養，謂其善說般若，尊者以無說而說，天  
帝以無聞而聞。此皆不言之道，四辯亦不能談其狀，唯證乃知。

《經》<sup>266</sup>云：

真解脫者，離於言數，寂滅永安，無始無終，  
不晦不明，不寒不暑，湛若虛空，無名無說。

此等是義引《涅槃》《淨名》諸經解脫大意，蓋法身清淨，寂光常照，湛然若虛空也。《論》<sup>267</sup>云：

涅槃非有，亦復非無，言語道斷，心行處滅。

「心將緣而慮息，口欲辯而辭喪」，其此之謂乎！

#### 4. 抱一湛然，靈知獨照，至真常存

果有其所以不有，故不可得而有；  
有其所以不無，故不可得而無。

尋究非有非無之所以，實即本來非有，亦復非無耳！

本之有境，則五陰永滅；（不屬生死，不可得而有）<sup>268</sup>

<sup>266</sup> 《經》云者是指《涅槃》《淨名》等經中解脫大意，尤其《涅槃》當時原經尚未移譯東土，僧肇從羅什「常以聽習」「涅槃一義為先」也。

<sup>267</sup> 《論》指《中論》〈觀涅槃品第二十五〉之涅槃大意，而非引其原文。

<sup>268</sup> 此中括弧（）內註語，引自憨山《肇論略注》〈涅槃無名論第四〉之釋要。

推之無鄉，而幽靈不竭。

（雖絕見聞，而幽深窅眇；靈知獨照，而至真常存）

幽靈不竭，則抱一湛然；（一真之地，湛然常寂）

五陰永滅，則萬累都捐。（永離生死，眾惑俱銷）

萬累都捐，故與道通洞；（由其惑淨，故內冥至理）

抱一湛然，故神而無功。（其體常寂，妙用無方）

神而無功，故至功常存；（無心而應，功垂不朽）

與道通洞，故沖而不改。（惑盡真窮，沖深不變）

沖而不改，故不可為有；（體虛不變，不可為有）

至功常存，故不可為無。（隨緣應現，利樂無窮，故不可為無）

## 5. 九流交歸，眾聖冥會，太玄希夷

「無名」於此總結離名離相之深意云：

然則有無絕於內，稱謂淪於外；視聽之所不暨，

四空之所昏昧。恬焉而夷，怕焉而泰；

九流於是乎交歸，眾聖於是乎冥會。

以其體至真，寂用一源，故內絕有無，外泯名狀；非色非聲，即令四空天人，亦迷而不知。然則寂而常照，平等一如，故無幽不暨。九界眾生倚之為本源，十方諸佛視為究竟之鄉。

斯乃希夷之境，太玄之鄉，而欲以有無題榜，標其方域，而語其神道者，不亦邈哉！

然而此非見聞之境，設欲以出有人無為指榜，亦即以涅槃為諸聖出生入死之名，而標指有無之名為其方所，以之為得者，不亦轉遠哉！

### （二）「九折」興難之軌轍 -- 「覈體第二」

此為難家「有名」興難之主要論據所在，蓋以無名直前立理云，涅槃之體非有非無，故折難「體竟何在」，故云「覈體」，謂即「有餘」「無餘」之名，亦非無名也。難家之折難，亦廣引經論為據，顯非泛泛之談者。

難家文分四要以定有名之實：其一、有名必有實；其二、有餘可名為有；其三、無餘可名為無；其四、有無俱益，皆不失於理。

## 1. 有名必有實

名號不虛生，稱謂不自起；經稱有餘涅槃、無餘涅槃者，蓋是返本之真名，神道之妙稱者也。

謂名必有實，亦不自名，必因有可見可稱者，乃稱其名。故有餘、無餘涅槃之名，非是虛稱，蓋因神道之妙，無可稱之，乃以涅槃妙稱之，應是返其本實之真名，何可言謂無名也。

## 2. 有餘可名為有

有餘者，謂如來大覺始興，法身初建。

謂佛初成道，始得戒、定、慧、解脫、解脫知見等五分法身。

澡八解<sup>269</sup>之清流，憩七覺<sup>270</sup>之茂林；積萬善於曠劫，蕩無始之遺塵。

以八解為清流而澡浴，以七覺為茂林而憩息；以曠劫積累之無盡善行，蕩滌無始無明煩惱，而無餘習。

三明<sup>271</sup>鏡於內，神光朗於外；結僧那<sup>272</sup>於始心，終大悲以赴難。

仰攀玄根，俯提弱喪；超邁三域，獨蹈大方。

內證三明，了知三世，鑑幾說法，曲盡隨宜。蓋菩薩最初發心，先發四弘誓願，及至成佛，終以大悲之心，赴救眾生苦難。此所以仰尋玄理根源，上求佛果，以實智證理，俯以權智化物，而提接微弱將喪之眾生。佛能遠超而邁越三界，而小乘獨許悉達證理成佛。

<sup>269</sup> 八解：一、內有色相外觀色；二、內無色相外觀色；三、淨解脫身證；四、空處定；五、識處定；六、無所有處定；七、非有想非無想定；八、滅盡想定。

<sup>270</sup> 七覺：擇法、精進、念、定、喜、捨、除等七覺分。

<sup>271</sup> 三明：謂過去「宿命明」，未來「天眼明」，現在「漏盡明」。

<sup>272</sup> 僧那：亦稱僧涅，梵語，翻四弘誓願，意謂初發心時，先弘此願。

啟八正<sup>273</sup>之平路，坦眾底之夷途；聘六通<sup>274</sup>之神驥，乘五行<sup>275</sup>之安車。  
至能出生入死，與物推移；道無不洽，德無不施。

謂開啟八正道之平順正路，以夷坦諸異見外道之邪徑，而佛以六神通之俊驥，馳聘三界以化物，運載眾生至無畏處。故如來應機利物，隨順機宜，有感即現，緣盡即滅；一雨普潤，無不沾洽，三檀等施，無不益利。

窮化母之始物，極玄樞之妙用；<sup>276</sup>

正道可以育成萬物，而千變萬化，不出道體，猶若因緣生法，諸法皆從因緣生。故窮盡因緣生法之理，極其智用，說因緣生滅之教。而至理幽玄，教門樞要，惟佛能窮盡之。

廓虛宇於無疆，耀薩雲於幽燭；  
將絕朕於九止，永淪太虛。

昭廓心宇，徹法界之量，無有疆界；潛耀薩雲一切智光，燭照於微塵刹土，盡見眾生心數。而化緣已畢，緣盡入滅，輒將絕其朕跡於化境，永淪太虛，入無餘涅槃也。

\*走筆至此，讀元康《肇論疏》<sup>277</sup>，見其自我調侃云，若直讀《疏》，都不見有折難（九折）之意，實則此上諸語，皆是折家之難辭。本段之難意實云，既能廓虛宇，耀薩雲，將絕朕，如此即令淪同太虛，迴無一物，何得復有眾生未度，餘緣不盡，佛身尚存，餘跡不泯也。今指出隱含文意，似如可解，幸鑒者詳之。

而有餘緣不盡，餘迹不泯；  
業報猶魂，聖智尚存；此有餘涅槃也。

《經》云：

<sup>273</sup> 八正：即正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定等八正道。

<sup>274</sup> 六通：天眼通、耳通、他心通、宿命通、如意通、漏盡通。

<sup>275</sup> 五行：衍，梵語，云摩訶衍；摩訶，大也；衍，乘也。即言人乘、天乘、聲聞乘、緣覺乘、佛乘等五乘也。此之五乘，入如來乘，皆名為大，故乘五行也。（《大正藏》第四十五卷，頁193下〈肇論疏·涅槃無名論〉）。

<sup>276</sup> 文才《肇論新疏》謂上句舉化境，下句明化智。謂窮盡因緣生物之理，極其智用，說因緣生滅之教，知可度者度之，不可度者存之。又知宜大宜小等，由斯而知所以極「智妙神用」而化矣。（《大正藏》第四十五卷，頁231下）。

<sup>277</sup> 《大正藏》第四十五卷，頁194上。

陶冶塵滓，如鍊真金；萬累都盡，而靈覺獨存。

難者折意，謂如來本欲淪虛，但以度生之緣未盡，教道之跡未圓，無明未盡，異熟未空，業報之事，尚如魂魄，即如佛之既有智慮猶在，業不可忘，尚須智斷，是則二者皆有餘也。

經中喻說，塵如萬累，金如靈覺，鑛穢去而真金現，萬累盡而靈覺存。<sup>278</sup>憨山謂塵滓喻煩惱，如銷真金，先去鑛垢。

### 3. 無餘可名為無

無餘者，謂至人教緣都訖，  
靈照永滅，廓而無朕，故曰無餘。

此言無餘涅槃，謂聖人由機教相扣，故現身三界；機教俱盡，故潛耀斂輝；靈照永滅，應跡俱絕，故廓爾無朕；如薪盡火滅，故云無餘。<sup>279</sup>

何則？夫大患莫若於有身，故滅身以歸無；  
勞動莫先於有智，故絕智以淪虛。

依小乘所見，身智為累，故俱滅為無；以厭患有身，故滅身以歸無。《老子》唱絕聖棄智，謂因智勞形，故絕智以淪虛。

然則，智以形倦，形以智勞；輪轉脩途，疲而弗已。

智則分別執取以養形，是智因形而倦疲；形則根塵和合而顯智，是形以智而作勞。如是起惑造業，相役輪轉於生死，長劫而忘返，雖疲而弗止。

《經》曰：  
智為雜毒，形為桎梏；  
淵默以之而遠，患難以之而起。

<sup>278</sup> 語藉文才《肇論新疏》疏釋（《大正藏》第四十五卷，頁231下）。

<sup>279</sup> 憨山《肇論略注》〈涅槃無名論第四·覈體第二〉之釋注。

此引證智形為累之所以。蓋以智雖眾生所好，終勞神識，分別執取，成無明三毒煩惱之本，如食雜毒，終究害身。故有智有身，桎梏繫縛，分別情生，淵默幽微知道，轉相遼遠，故生死苦患因之而起。而聖人釋智遺形，是以免累。

所以至人灰身滅智，捐形絕慮，內無機照之勤，外息大患之本。身既為累，智亦勞神，故聖人為令患難磨滅，輒灰身歸無，以捐其形；滅智淪虛，而絕其慮。是以內若無智，既無機用照察之勞動；外若無身，亦息寒暑迭遷之患本。

超然與羣有永分，渾爾與太虛同體。

身心兩忘，形智俱亡，則生死永絕，三界頓超，故與羣有永分。對凡未解，似若永分，而聖者鑒之，則心與理冥，絕跡返元，渾與太虛同體也。

寂焉無聞，怕爾無兆，冥冥長往，莫知所之。

其猶燈盡火滅，膏明俱竭，此無餘涅槃也。

《經》云：五陰永盡，譬如燈滅。

「有名」欲此結屬無餘涅槃之相，謂涅槃之體，窅無音聲，故寂焉無聞；渺無萌跡，故怕爾無兆。非聲非色，見聞俱絕，故爾冥冥長往，莫知所之所適。既然形智俱泯，故如燈盡火滅，膏罄明熄，以竭盡無餘也。

#### 4. 有無俱益，皆不失於理

然則，有餘可以有稱，無餘可以無名；無名立，則宗虛者欣尚於沖默；<sup>280</sup>有稱生，則懷德者彌仰於聖功。斯乃誥典之垂文，先聖之所軌轍。

此雙舉其益以結難也。蓋以有餘涅槃可名為有，無餘涅槃可名為無，則若有若無，皆可指陳；崇虛者，聞無餘則忻然趣尚於沖默虛無；稱名者，聞有餘則信懷聖德而彌瞻其功。此等皆為聖典誥訓，垂文布理，先聖隱顯行持化物之軌途轍迹也。

而曰有無絕於內，稱謂淪於外；視聽之所不暨，四空之所昏昧。

<sup>280</sup> 文才《肇論新疏》疏云，「宗虛」謂二乘小機，性本好滅，依名求實而入無餘；「懷德」謂六度大人，性好立德，依名求實而仰有餘。（《大正藏》第四十五卷，頁 232 中）。

使夫懷德者自絕，崇虛者靡託；無異杜耳目於胎殼，掩玄象於宵外，而責宮商之異，辯玄素之殊者也。

難者返詰責於論主，若使有名可稱，無名得立，而非淪絕於內外，則懷德者有所歸，崇虛者有所託。而今如所論有無雙絕，稱謂俱亡，則懷德者，聞涅槃非有，既已絕分即無心求；崇虛者，聞涅槃非無，既已無憑即無託心處可學。如此則何異杜塞耳目於胎殼，而為生盲生聾之人，且掩蔽幽黑天象於雲霄之外，日月之光如長夜黯冥，而欲責其辨宮商之殊音與玄素之異色，豈可得之哉！此蓋謂內存有無，外存稱謂，猶恐不入，今內外雙絕，何以寄懷而悟人？

子徒知遠推至人於有無之表，高韻絕唱於形名之外；  
而論旨竟莫知所歸，幽途故自蘊而未顯。  
靜思幽尋，寄懷無所，豈所謂朗大明於冥室，奏玄響於無聞者哉！

此結責論旨違背常理，理自蘊藏而不顯，故莫知何所明，而無有尋思措懷依託處者，皆因徒然高推聖境，迴絕形名有無之稱所致也。此實非謂眾生暗昧如冥，故朗涅槃大明之道於幽冥之室，以共見其相；而眾生無知無聞，故奏妙音玄響於未聞之境，以共聆其聲者也。此蓋是欲明而返黯，欲通而返塞也。

### (三)「十演」體相之安位 -- 「位體第三」

前節「有名」質難謂，若涅槃無名，則「懷德者自絕，崇虛者靡託」，故論主今再立涅槃之體性以安之，並明涅槃體相次第，以顯涅槃之體，非有非無。至其所以言有言無者，乃是應物之假名耳。

有餘無餘者，蓋是涅槃之外稱，應物之假名耳。  
而存稱謂者封名，志器象者耽形；名也極於題目，形也盡於方圓。  
方圓有所不寫，題目有所不傳；焉可以名於無名，而形於無形者哉！

此破難者之妄執，蓋涅槃本無名字，憨山析云<sup>281</sup>，名相乃依他緣起，而為徧計所執，若封名志相（象）。蓋徧計之執未忘，故名不能超題目之虛稱，形不能出方圓之假象。若了依他性假，則徧計體空；而圓成實性，離名離相，則形有所不能

<sup>281</sup> 憨山《肇論略注》〈涅槃無名論第四·位體第三〉注，頁191。

顯，名有所不能傳。是為超情離見，非常情之境，無形無名之道，安可以形名求之哉！

難序云，有餘無餘者，信是權寂致教之本意，亦是如來隱顯之誠跡也，但未是玄寂絕言之幽致，又非至人還中之妙術耳。子獨不聞正觀之說歟？《維摩詰》言<sup>282</sup>：

我觀如來，無始無終，六入已過，三界已出；  
不在方，不離方，非有為，非無為；  
不可以識識，不可以智知；無言無說，心行處滅。  
以此觀者，乃名正觀，以他觀者，非見佛也。

憨山對此段之釋注頗稱精要，謂此正示如來法身真如實際，超三世，離根量，出三界，徧一切處而無方所；不屬有無分別，非思議之境。豈可以有餘無餘假名稱謂，可盡其量哉！<sup>283</sup>

《放光》云：

佛如虛空，無去無來；應緣而現，無有方所。<sup>284</sup>

此在引證上段文義，同顯自性涅槃本意也。蓋若有方所，即現此無彼；而以無方所，故感處即形，如水中月。

然則聖人之在天下也，  
寂寞虛無，無執無競；導而弗先，感而後應。  
譬猶幽谷之響，明鏡之像；  
對之弗知其所以來，隨之罔識其所以往。  
恍焉而有，惚焉而亡；動而逾寂，隱而彌彰；  
出幽入冥，變化無常。

<sup>282</sup> 此係節引《維摩詰經》〈見阿閼佛品第十二〉經文之大義。

<sup>283</sup> 憨山《肇論略注》〈涅槃無名論第四·位體第三〉注，頁 192/193。

<sup>284</sup> 文才《肇論新疏》謂此亦義引《放光般若經》第三十卷法上菩薩答薩陀波崙所問之大意。（《大正藏》第四十五卷，頁 233 上）。

此承前《放光》經意以辨「無住涅槃」；既佛如虛空，隨緣而現，則應無不周，與法身同遍一切處，而無形相可得，故寂寞虛無，無執無競。無競故無諍，無諍說涅槃，有諍說生死。而生死與涅槃，二俱不可得。

谷響與鏡像之喻，文才謂谷、鏡喻無名之體，響、像皆喻能感之機，於中像喻應身，響喻說法。感之而來是「有餘」，來實非來，對之而不知所從，故「不住有餘」；感之而往，謂是「無餘」，往實非往，欲隨之而不知所向，「不住無餘」也。所以機見去來，聖無所住，故云「動而逾寂，隱而彌彰」。<sup>285</sup>

**其為稱也，因應而作。**

**顯迹為生，息迹為滅；生名有餘，滅名無餘。**

**然則有無之稱，本乎無名；無名之道，於何不名！**

生滅有無，迹稱顯息，環環相連，隨應而起，總以無名為本，從本垂迹，何所不名！是以無名之道，豈可執迹而昧於本哉！

**是以至人，居方而方，止圓而圓；在天而天，處人而人。**

**原夫能天能人者，豈天人之所能哉！**

**果以非天非人，故能天能仁耳。**

此承前「於何不名」以示聖人安住於無名之體，故能應用殊機，無方無剎不現；以其超乎人天，故而能天能人也。

**其為治也，應而不為，因而不施。**

**因而不施，故施莫之廣；應而不為，故為莫之大。**

**為莫之大，故乃返於小成；施莫之廣，故乃歸乎無名。**

此總言依體起用，即用恆體，故即實之權，其用廣大；無心而施，不為而應。非體不用，用時不體，故即權之實，廣而無名；無心而作，無為而為。論主此中引《莊子齊物論》「道隱於小成，言隱於榮華」之隱喻，以況「莫大返於小成，莫廣歸乎無名」之深意。\*蓋如修行實踐，境界似有小成，即誇若通神近聖，真理即隱而不現；榮華亦然，浮誇炫耀，則真言即涵蓄不顯。故無名之道，出無入有，棄有人無，忘乎至大至廣之相體用，而無住無不住也。

<sup>285</sup> 文才《肇論新疏》（《大正藏》第四十五卷，頁232上、中）。

《經》<sup>286</sup>曰，菩提之道，不可圖度：

高而無上，廣不可極；淵而無下，深不可測。

大包天地，細入無間；故謂之道。

然則涅槃之道，不可以有無得之，明矣！

此段憨山說釋最是精詳，謂其乃引證用廣體微之義，云菩提之道，其體微妙，非言思境，故不可圖度；其用廣大，故極上極下而不可測。然雖包天地，而細入無間，故極廣大而盡精微。以此而推，則涅槃之道，不可以有無之迹而得之者，明矣！

而惑者覩神變，因謂之有；見滅度，便謂之無。

有無之境，妄想之域，豈足以標榜玄道，而語聖心者乎！

上言涅槃之道，不可以有無求得，而惑者覩神變，見滅度，即自困於有無之間，謂有餘可以「有」稱之，無餘可以「無」名之。未了涅槃道體，有無雙泯，故有無之境，即在妄想之域，不足以標妙道，語聖心者也。

意謂至人寂怕無兆，隱顯同源，存不為有，亡不為無。

何則？佛言<sup>287</sup>：吾無生不生，雖生不生；

無形不形，雖形不形。以知存不為有。

此云法身寂滅，不墮諸數；有無幾微，亦不形兆；隱顯同源，真應不二。雖生而不生，故存不為有；雖滅而不滅，故亡不為無；雖形而不形，故存不為有。則無一生而不生，亦無一形而不形；四生十二類，無處不入。是故但由感起，即應而真；故而法身湛然，總顯存不為有也。《經》<sup>288</sup>云：

菩薩入無盡三昧，盡見過去滅度諸佛。

<sup>286</sup> 元康《肇論疏》謂此是《修行道地經》文，惟詳查彼經，未見其文（《大正藏》第45卷，頁195中欄）；文才《肇論新疏》則謂即《太子本起瑞應經》，文才意近，蓋以僧肇引義而未藉其文也。（《大正藏》第四十五，頁233下）。

<sup>287</sup> 文才《肇論新疏》謂係文引《放光》《涅槃》等經語，如四生攝於萬類，故《涅槃》三十二云：「菩薩摩訶薩受羶身，乃至鹿兔龍蛇等身。」（《大正藏》第四十五卷，頁233下、234）。

<sup>288</sup> 文才《肇論新疏》謂此引晉《華嚴》，即安住長者成就法門，名「不滅度」；所得三昧名「無盡佛性」，唐譯則名「佛種無盡」。無盡者，以佛性無盡，故入此三昧，見三世佛亦無盡。又此宗三世互現，故現在中見過未佛。

又云：

入於涅槃而不般涅槃，<sup>289</sup>以知亡不為無。  
亡不為無，雖無而有；存不為有，雖有而無。  
雖有而無，故所謂非有；雖無而有，故所謂非無。  
然則涅槃之道，果出有無之域，絕言象之徑；斷矣！

此雙引晉《華嚴》及《楞伽》義以證「亡不為無」。本文前已提及，僧肇未見《華嚴》《楞伽》，而義文多契合，應如《涅槃》之於羅什譯場，常以聽習為先者。故憨山亦云，以此圓宗，三世互現，故義引盡見過去滅度諸佛也。文才《疏》釋義云，躡前以顯二非之中，無住涅槃，跡不可執。憨山注亦相應云，由是而知，涅槃之道，實超有無之境也。子乃云：

聖人患於有身，故滅身以歸無；  
勞動莫先於有智，故絕智以淪虛。  
無乃乖乎神極，傷於玄旨者也。

論主前已發明涅槃超情離見，迥出言象有無之外，而難者猶守名家執見，妄以厭患生死，滅深絕智為無餘，豈不乖違於神妙至理，傷及於涅槃玄旨。《經》<sup>290</sup>曰：

法身無象，應物以形；般若無知，對緣而照。

此引經為證，意謂聖人身心尚且無有，勞患何由而起？蓋以無身可現，即亦無身可厭患也。而般若無知，即無心而照，亦無智可勞，而身心雙寂矣！

萬機頓赴，而不撓其神；千難殊對，而不干其慮。動若行雲，止猶谷神。  
豈有心於彼此，情繫於動靜者乎？

此顯般若無知也；法說萬機，機敏如水澄月現。有餘名動，遊似行雲；無餘名靜，幽若谷神。故憨山引《華嚴》云：「假使無量阿僧祇眾生，一一各具阿僧祇口，一一口具阿僧祇舌，一一舌出阿僧祇問難，而菩薩以一言演說，盡答無餘。」所

<sup>289</sup> 憨山注引《楞伽》云，「無有佛涅槃，亦無涅槃佛」，故云「入於涅槃而不般涅槃」。

<sup>290</sup> 文才《肇論新疏》引晉《華嚴》三十二略云：清淨法身，非有非無，隨眾生所應，悉能示現。

以千難殊對，猶見其微小，菩薩一雨普潤，無干其緣；無心而應，不入情繫，動靜此彼，悉非有心耳。

既無心於動靜，亦無象於去來；去來不以象，故無器而不形；  
動靜不以心，故無感而不應。

此明法身無相，非形現形，應物而形，對緣而照。蓋既無心於動靜，則亦無身於生滅，身心俱亡，去來無由也。

然則，心生於有心，象出於有象。  
象非我出，故金石流而不焦；心非我生，故日用而不動。  
紘紘自彼，於我何為？

此言聖人無心，以眾生心為心；聖人亦無相，因眾生願而應相。蓋以聖人無我，但有身心之機感，故無患；而聖人無心，惟有身心之應眾緣，故不動。是以《莊子·逍遙篇》云，大旱金石流，土山焦而不熱。其此之謂乎！

所以智周萬物而不勞，形充八極而無患。  
益不可盈，損不可虧；  
寧復痾癘中達，壽極雙樹；  
靈竭天棺，體盡焚燎者哉！

此重敘無患之所以，蓋身心無為，非所損益，是以無心而應，智周而不勞；無身而現，形充而無患。此即身心非有，自感而興；非益能盈，非損可虧，三世悉在無餘有餘之中，萬物八極俱非所勞患者。若以小乘謬執如來雙林壽終，靈智滅於天棺，而曲見聖體灰於焚燎，應化佛亦有生死去來之迹，以此為無餘涅槃者，實未了法身常住之至理也。

而惑者居見聞之境，尋殊應之迹；  
秉執規矩而擬大方。  
欲以智勞至人，形患大聖；  
謂捨有入無，因以名之。  
豈謂採微言於聽表，拔玄根於虛壤者哉！

此結責難者，任以生滅見聞之情，執殊應無方之跡，而欲求無名法身之妙，其猶執斗尺而擬量太虛，將欲以智形勞患聖人，即謂以生死捨有入無，而名為涅槃者。如此，豈可謂為採擇微言，以超視聽之表，而於事相本空之寂光中，得其涅槃法身之至理哉！

（四）無得而得，「考得」「玄得」；引權歸實，同證涅槃  
十演九折中，「考得第十八」為九折之最末一折：「玄得第十九」為十演之最終囊括。「有名」於「考得」作結難，「無名」於玄得演其妙得，而不存得相。今分述於後。

### 1. 「考得」之詰難

《經》<sup>291</sup>云：

眾生之性，極於五陰之內。  
又云：得涅槃者，五陰都盡，譬猶燈滅。  
然則，眾生之性，頓盡於五陰之內；  
涅槃之道，獨建於三有之外。  
邈然殊域，非復眾生得涅槃也。  
果若有得，則眾生之性，不止於五陰；  
必若止於五陰，則五陰不都盡。

難家意謂，涅槃能得者，五陰已盡於於有內，所得者，涅槃獨建於三有之外，則內外相懸，盡陰誰得？若眾生果得涅槃，則性不止於五陰；若止於五陰，則五陰不盡矣。

五陰若都盡，誰復得涅槃耶？

難者意以三乘之教，斷盡生死，則轉得涅槃。而不了二際無二，故有此問耳。

### 2. 「玄得」之得無所得

無名曰：夫真由離起，偽因著生；  
著故有得，離故無名。

<sup>291</sup> 文才《疏》引《涅槃經》二十九云：離五陰已，無別眾生。

此總承前論，就涅槃真理，作一誠證。蓋以「忘得」離見，涅槃理顯；「有得」妄著，名相偽生。故執名相者為有得，離情見者乃無名。

是以則真者同真，法偽者同偽。  
子以有得為得，故求於有得耳；  
吾以無得為得，故得在於無得也。

此正申玄得之旨，蓋以法真離得，得亦真；法偽生妄，妄即偽。有得者法偽，則得亦無得；無得者則真，是以無得而得也。

且談論之作，必先定其本。  
既論涅槃，不可離涅槃而語涅槃。  
若即涅槃以興言，誰獨非涅槃而欲得之耶？

蓋以言隨法起，談真則以真為本，說俗即以俗為根。剋體而言涅槃，則當如體以說；涅槃之體，彌綸法界，未有一法而非涅槃；是則本來即是，何更論其得而欲求之得耶！<sup>292</sup>

何者？夫涅槃之道，妙盡常數；融冶二儀，滌蕩萬有；  
均天人，同一異；內視不己見，返聽不我聞。  
未嘗有得，未嘗無得。

此辯涅槃妙體，蓋以其體離一切相，故云妙盡常數。故《楞嚴經》云：

當知虛空生汝心內，猶如片雲點太清裏，況諸世界在虛空耶！  
汝等一人發真歸元，此十方空，皆悉銷殞，云何空中所有國土而不振裂？

293

此所以論云「融冶二儀，滌蕩萬有，均天人，同一異」也。以涅槃非色，故「內視不己見」；以非聲，故「返聽不我聞」。以寂寞沖虛，故「未嘗有得」；以諸法寂滅，平等無二，故「未嘗無得」。<sup>294</sup>

<sup>292</sup> 文才《疏》引《起信論》云：一切諸法，畢竟平等，即真即如。

<sup>293</sup> 文引自《楞嚴經》卷九。

<sup>294</sup> 參見憨山《肇論略注》〈涅槃無名論第四·玄得第十九〉注，頁201)

《經》曰：

涅槃非眾生，亦不異眾生。<sup>295</sup>

《維摩詰》言：

若彌勒得滅度者，一切眾生亦當滅度。

所以者何？一切眾生，本性常滅，不復更滅。<sup>296</sup>

此引《涅槃經》義，言涅槃之體，永離生滅，故非眾生；以眾生之性，本來寂滅，故不異涅槃。引《淨名》經義，以一切眾生，本性畢竟寂滅，即是涅槃相，不復更滅，豈有盡五陰而求寂滅？又豈可存五陰而別求得涅槃耶？然則眾生非眾生，誰為得之者？涅槃非涅槃，誰為可得者？《放光》云：

菩提從有得耶？答曰：不也。

從無得耶？答曰：不也。

從有無得耶？答曰：不也。

離有無得耶？答曰：不也。

然則都無所得耶？答約：不也。

是意云何？答曰：無所得故為得，是故得無所得也。

無所得謂之得者，誰獨不然耶？<sup>297</sup>

云眾生本性空，本滅度故，無能得之人：於滅度中，寂滅離相，能所總非，故亦無所得之法。能所既雙忘，故以無所得為得；諸法既本來寂滅，即不復寂滅，即法法真常，生佛平等，誰獨不然耶！

然則玄道在於絕域，故不得以得之；

妙智存乎物外，故不知以知之。

大象引於無形，故不見以見之；

大音匿於希聲，故不聞以聞之。

<sup>295</sup> 文才《疏》謂此乃義引本《經》二十二所云「如來非眾生，非非眾生。以如來即涅槃故。」

<sup>296</sup> 見《維摩詰經》〈菩薩品第四〉彌勒菩薩回世尊不堪任詣淨名問疾之引言。

<sup>297</sup> 《小品》〈三慧品〉及《放光》諸文，略同此義。

言玄道指涅槃真際，為所觀之境；以體絕諸相，故稱絕域。絕域在事外，非所得之境，故「不得以得之」。妙智非俗，為能證之智，實智照理，離諸對待，故約心言物外，故「不知以知之」。此所謂約境言得，約心言知也。大象非相，一真法界，無狀無形，不存相以見，故「不見以見之」。大音非聲，羣動永息，故不循聲以聞，故「不聞以聞之」。

故能囊括終古，導達羣方；亭毒蒼生，疏而不漏。

汪哉洋哉，何莫由之哉！

前示玄得之體，此顯無方大用。《易》云括囊無咎，結其囊口；涅槃之體，遍圓終古，弗遠不含；而稱體之用，亦包羅彌綸無遺，開引示悟，養育九類羣生。而妙用無形，似若疏遠，然應機不漏，汪洋無涯；「聖凡以之而出入，依正以之而建立，法界以之而恢張，因果以之而不昧<sup>298</sup>」。故云何莫由之哉！故梵志曰：

吾聞佛道，厥義弘深，汪洋無涯，靡不成就，靡不度生。

此引梵志歎佛之言，以證涅槃話聲之用也。

然則三乘之路開，真偽之途辯；

賢聖之道存，無名之致顯矣。

此綜言九折之義皆三乘權教之跡，十演之談俱一乘顯實之路也。故「無名」顯理為真，「有名」執跡為偽。以一乘之實，開三是權，所以令捨小入大，引權歸實也。如前所敘，論主奉秦王姚興之詔作論，以破無聖斷見之執；論證聖人以體起用起行，是有能修能證之人，故云「賢聖之道存」。前名家九折按名責實，今論主演無名之致，執既喪亡，本致自顯，故云「無名之致顯」矣。

## 第五節 《般若無知論》之於另三論的會融

《肇論》四論的論述，雖四論各篇的哲學旨趣不同，即如前文所談，《般若無知論》的「無知之知」，《不真空論》的「緣起」空義，《物不遷論》的「世俗諦」，及《涅槃無名論》的「勝義諦」。但綜而言之，實在總顯般若寂照不二，存泯互融之真境：蓋般若乃諸佛妙契法身之實智，各論旨趣雖有異，如《不遷》《不

<sup>298</sup> 句引憨山《肇論略注》〈涅槃無名論第四·玄得第十九〉注，頁204)

真》二論，在顯真俗不二之真諦，為「所觀」之境；《般若》則為「能觀」之智，即以「無知」之般若，照「不二」之中道為「因」，以證不生不滅之涅槃為「果」，但總以般若哲學為其核心所在。茲就三論各論中，其與般若之交涉會融，略作分述於後，以見其梗概。

### （一）《不真空論》

1) 欲言其有，有非真生；欲言其無，事相既形。象形不即無，非真非實有。此顯雙非，結歸不真空義，以呈觀體。蓋於諸法，不可定執是有是無。若謂定有，有非實生，但假緣起；若言是無，事象已起，如何是無。即假即空，非真假有，非實真空也。

2) 是以聖人乘千化而不變，履萬惑而常通者，以其即萬物之自虛，不假虛而虛物也。故經云，甚奇世尊，不動真際，為諸法立處，非離真而立處，立處即真。此結歸中道第一義諦，先舉能證之聖，令物則之；次顯證悟之相，千化名相萬物。蓋以聖人證窮真諦，故異類分身而不動真際，故千化不變，入眾生界而不被煩惱所礙，故萬惑常通。以其萬法即真，故不假分析而後為虛。所以引經證成，由不動真際而建立諸法，故立處即真。<sup>299</sup>

3) 然則道遠乎哉！觸事而真；聖遠乎哉！體之即神。

憨山謂此結歸一心，以明聖人之實證也。目對真而不覺，以道在目前故不遠，以不覺則迷之為凡，悟則為聖。是知了悟實相常住，則頓超生死，永證無為。故曰體之即神，不假外也。<sup>300</sup>

文才於此結語尤有極詳盡之剖析，先明境，後明心。蓋明境即舉體而覈，道謂如如，事即名相，事相既盡，體虛即真，真豈太遠！明心則舉聖而覈，聖即智也。體究神心，即神者，即我之心為神聖，亦豈太遠乎！《仁王經》云：

菩薩未成佛，以菩提為煩惱；菩薩成佛時，以煩惱為菩提。

又《密嚴》云：

名從於相生，相從依他起；此二生分別，諸法性如如。

<sup>299</sup> 文引憨山《肇論略注》〈不真空論第二〉注，頁72)

<sup>300</sup> 全上注。

於斯善觀察，是名為正智；名為遍計性，相是依他起。  
名相二俱遣，是為第一義。

《密嚴》《楞伽》五法相翻，五法即：名、相、妄想、正智、如如；此五約迷悟配之，謂迷時，即如如以成名相，即正智以成妄想；悟時，翻名相為如如，翻妄想為正智。論意謂，依彼名相顯示論旨，苟識相等體虛，不捨一論能詮之名，所詮之義，即境而會如，即解而成智。故先舉聖人證法為式，然後示以即真之理也。

## （二）《物不遷論》

此篇論旨，主要在論俗諦即真，為所觀之境；物指所觀之萬法，不遷指諸法當體之實相。以常情妄見諸法，似有遷流；若以「般若」而觀，則頓見諸法實相，當體寂滅真常，了無遷動之相。

### 1) 既無往返之微朕，有何物而可動乎！

旋嵐偃嶽而常靜，江河競注而不流：

野馬飄鼓而不動，日月歷天而不周。復何怪哉！

此處在顯妙悟不落常情，後之結文尚有「得一毫微，雖速而不轉」之語，言諸法湛然，無纖微朕兆來去之相，無有何物而可動轉者。故引極速之四事，以證即物不遷，以成無往返之微朕意。旋嵐乃壞劫之風，須彌遇之即摧，故云掩嶽，野馬出《莊子》，乃澤中陽燄，飄揚不停。此四事常情見之，以為遷流之極，何言不遷？《經》云，法無去來動轉者。論意正要即動以見不遷，謂物物當體不遷，非言相遷而性不遷也。此正顯諸法實相，非妙悟之士，誠不易見。

### 2) 若古不至今，今亦不至古，事各性住於一世，有何物而可去來？

然則四象風馳，璇璣電捲，得意毫微，雖速而不轉。

若悟古今一際，則了法法真常，即《經》云，「是法住法位，世間相常住」。此則事各性住於一世，有何物而可去來哉！而日月星辰，春秋四時，斗樞璇璣，俱皆旋轉不息，如電捲之速。苟悟不遷之理於毫微，則雖速而不轉；若法界圓明，則十方湛然寂昧矣！

### 3) 是以如來功流萬世而常存，道通百劫而彌堅。

前論迷見遷流，故為凡；此論悟則不遷，是為聖。悟之為聖，故常住不朽，是明因果不遷也。功流萬世，則利他之行常存；道通百劫，自利之行益固，雖萬世百劫，時似有遷，而二行不朽，不遷之實也。

- 4) 功業不可朽，故雖在昔而不化；不化故不遷，不遷故則湛然明矣！  
故經云：三災彌綸，而行業湛然。信其言也。

此乃以不朽釋不遷也。所言功業不朽者，以昔因不化；不化故不遷，不遷故知因果湛然，平等一際。引經證成彌綸充滿之義，言三災壞劫，乃遷之極也，而行業湛然，不動不壞，所謂大火所燒時，我此土安穩，則極遷與極不遷，言可徵矣！

### (三) 《涅槃無名論》

- 1) 涅槃之為道也，寂寥虛曠，不可以形名得；  
微妙無相，不可以有心知。

涅槃道體寂滅，既離名字相，非名言概念所能得；亦離心緣相，亦非妄心緣相所能知。

- 2) 真解脫者，離於言數，寂滅永安；無始無終，不晦不明，不寒不暑。  
湛若虛空，無名無說。

此等是義引《涅槃》《淨名》諸經解脫大意，蓋法身清淨，寂光常照，湛然若虛空也。

- 3) 涅槃非有，亦復非無；言語道斷，心行處滅。(中論)  
「心將緣而慮息，口欲辯而辭喪」，其此之謂乎！

- 4) 萬機頓赴，而不撓其神；千難殊對，而不干其慮。

動若行雲，止猶谷神。豈有心於彼此，情繫於動靜者乎？

此顯般若無知也；法說萬機，機敏如水澄月現。有餘名動，遊似行雲；無餘名靜，幽若谷神。所以千難殊對，猶見其微小，菩薩一雨普潤，無干其綠；無心而應，不入情繫，動靜此彼，悉非有心耳。

## 第四章 《肇論》般若哲學之「實相」與「實證」

本篇論文的主旨在研究「實相」與「實證」之真諦，亦即探討僧肇哲學中「主體實踐」的理論內涵與實際。在羅什與僧肇等弟子，譯出般若經論的同時或先後，亦譯出《中論》、《百論》、《大智度論》及《十二門論》等「中觀學派」的論著<sup>301</sup>，故僧肇哲學即以中觀般若思想為核心。此一思想與學說，藉由僧肇的《般若無知論》等力作，在中土獲得生根發展的機會。僧肇既盡得羅什「中觀般若」真傳，復親歷親驗，於實踐中臻至實際證量。故《肇論》各篇之研究，乃在探尋僧肇見地與實修之證量顯現，亦唯有實際理地，真修實證之行者，始能臻於肇公境地的深層理解也。

《涅槃無名論》中「九折十演」之〈「動寂」第十五〉的論述，可以作為基本概念意涵的徵引。

無名曰：經稱聖人，無為而無所不為；

無為故，雖動而常寂；

無所不為故，雖寂而常動。

雖寂而常動，故物莫能一；

雖動而常寂，故物莫能二。

物莫能二，故愈動愈寂；

物莫能一，故愈寂愈動。

憨山釋之云：「以體用雙彰，故莫能一；以心境一如，故莫能二。」

又結之云：「此云聖心寂照雙流，體用雙彰，故心境一如，動靜不二。豈可動靜而二其聖心哉。」

此節係「無名」應答前節「有名」譏「動」之問難，故文才亦解之云：「法身以上，行行合真，即相無相，焉有動而不寂，寂而不動耶？今標動靜，不云寂動者，以問中但譏其動，意謂動則違寂，不知動時全寂，故云動寂」也。

然稟實教之行者，悟理起行，不揀凡夫，況七地乎？演此顯「無住之因」，方契「無住之果」矣。筆者則謂此是：真學問，真功夫，真修行；空有動寂，分秒剎那，而隨緣自在者也。

<sup>301</sup> 如《大品般若》(即《摩訶般若波羅蜜經》)於公元 403 年譯出；《百論》於公元 404 年譯出；《大智度論》405 年，《新維摩經》(即《維摩詰所說經》)406 年，《小品般若經》與《十二門論》408 年，《中論》409 年。

## 第一節 僧肇哲學中之「實相無相」

### 一、「實相」的義涵

《宗本義》開宗明義即說「實相」云：

本無、實相、法性、性空、緣會，一義耳。

諸經處處皆云「諸法實相，實相無相」。故《宗本義》云：「實相自無，非推之使無。」又云：「夫不存無以觀法者，可謂識法實相矣。」

「實相」意涵，即《宗本義》已三再覆釋之如下云：

- 1) 雖觀有而無所取相，然則法相為『無相之相』，聖人之心，為住無所住矣！
- 2) 三乘等觀性空而得道，性空者，謂『諸法實相』也，見法『實相』，故云正觀也。
- 3) 諸法實相，謂之般若。

般若實相，其實即是真如之所顯現，因之，憨山於「真如」與「實相」間之關聯，亦頗多著墨云：

- 1) 真如法性所成諸法，真如無相，諸法本體寂滅，故曰『實相』。<sup>302</sup>
- 2) 諸法之性，全體真如，真如之相，本自無相；法性如如，寂滅離相，故曰『實相』也。<sup>303</sup>

姚秦·鳩摩羅什新譯之《維摩詰不思議經》(以下簡稱《維摩經》)<sup>304</sup>對「實相」義，隨處皆有極深刻之示說，而羅什及其弟子僧肇、僧叡、道生等亦俱有獨到之理解與疏注<sup>305</sup>，均為不可多得的經典之作。即如《維摩經·佛國品第一》載長者子寶積，於佛前以偈頌言：

能善分別諸法相，於第一義而不動；

<sup>302</sup> 明·憨山德清《肇論略注》卷一釋〈宗本義〉首句之「實相」義。(卍續藏第96冊)

<sup>303</sup> 全上釋「法性如是，故曰實相」句義之引申也。

<sup>304</sup> 《大正藏》第十四卷，頁537-556。

<sup>305</sup> 唐·李翊灼曾校輯七家注而成《集注》本共十卷，所集注七家為：支敏度、鳩摩羅什、慧遠、僧叡、僧肇、道生、道融等，另加闕名一家，皆順經文次序列之。

已於諸法得自在，是故稽首此法王。  
說法不有亦不無，以因緣故諸法生；  
無我無造無受者，善惡之業亦不亡。<sup>306</sup>

於此段偈頌，僧肇釋注曰：

諸法殊相，能善分別也。第一義，謂諸法一相義也。雖分別諸法殊相，而不乖一相。... 法無定相，隨應而辯；為好異者辯異，而不乖同；為好同者辯同，而不乖異；同異殊辯，而俱適法相，故得自在也。

而對於《維摩經》「不有不無」與「無我無造」義，僧肇《注》更進而抒發《維摩經》之「實相」深義云：

欲言其有，有不自生；欲言其無，緣會即形。會形，非謂無；非自，非謂有。且有有，故有無；無有，何所無？有無，故有有；無無，何所有？然則，自有，則不有，自無，則不無；此法王之正說也。<sup>307</sup>

至於「因緣相生」與「現相助緣」及「無我無主宰」之實際理地，僧肇亦作深入分析言：

有亦不由緣，無亦不由緣，以法非有無，故由因緣生。前緣相生，因也；現相助成，緣也。《論》曰：『法從緣，故不有；緣起，故不無。』諸法皆從緣生耳，無別有真主宰之者，故無我也。夫以有我，故能造善惡，受禍福；法既無我，故無造無受者也。若無造無受者，則不應有為善獲福，為惡致殃也。然眾生心識相傳，美惡由起，報應之道，連環相襲，其猶聲和響順，形直影端，此自然之理，無差毫分，復何假常我而主之哉？<sup>308</sup>

故《維摩經》作結云：

善於諸法得解脫，不著世間如蓮華；

<sup>306</sup> 古珍本《維摩詰經集註》卷一頁 32、33(唐·李翊灼校輯，1998 台灣南投)。

<sup>307</sup> 古珍本《維摩詰經集註》卷一頁 33。

<sup>308</sup> 全上註。

常善入於空寂行，達諸法相無罣礙。<sup>309</sup>

僧肇於此亦再釋注「實相」之無所得無罣礙境界云：

我染諸法，故諸法縛我；我心無染，則萬縛斯解，出入自在而不乖寂，故常善入。萬法幽深，誰視其涯？唯佛無礙，故獨稱達。<sup>310</sup>

另《維摩經·見阿閼佛品第十二》亦云：

如自觀身實相，觀佛亦然。我觀如來，前際不來，後際不去，今則不住；不觀色，不觀色如，不觀色性；不觀受想行識，不觀識如，不觀識性。<sup>311</sup>

僧肇釋注「如來實相」云：

如來靈照冥諧，一彼實相，實相之相，即如來相。故經曰見實相法，為見佛也。淨名自觀身實相，以為如來相，義存於是。

又云：

法身超絕三世，非陰界入所攝，故不可以生住去來而觀，不可以五陰如性而觀也。<sup>312</sup>

綜觀上舉僧肇於《宗本義》本論，與《維摩經》注釋中，對「實相」義理的反覆徵釋，及憨山於《略注》一書中，對本論有關「實相」與「真如」間之關聯義涵之詮釋，使隱約幽深無形而難以捉摸之「實相」，獲致此一「得無所得，超絕三世，無有罣礙」之境界。

本節起始即已點出，本篇論文旨在研究「實相」與「實證」之真諦，並探尋僧肇哲學中「主體實踐」的理論內涵與實際，亦即在僧肇親力親為的實修實踐中，其見地與證量的真實顯現。

---

<sup>309</sup> 全上註卷一頁 38。

<sup>310</sup> 全上註卷一頁 38。

<sup>311</sup> 全上註卷九頁 30、31。

<sup>312</sup> 全上註卷九頁 30 至 32。

## 二、「諸法實相」的般若徵顯

唐朝元康《肇論疏》於疏釋《宗本義》之「本無」義時，即引據下列經論以為徵顯，蓋〈宗本義〉謂「本無，實相，法性，性空，緣會一義耳。」

### 1. 《維摩經》〈佛國品第一〉：

無我無造無受者，善惡之業亦不亡。<sup>313</sup>

此處引文已有節略，若還原全文，語意當更清楚，即：

說法不有亦不無，以因緣故諸法生；

無我無造無受者，善惡之業亦不亡。

而元康之所以引用《維摩經》文句，當係僧肇曾全程參與該經新譯，並與同門僧叡、道生等人，隨什師聽習，各依心得解悟，分別釋作疏注。而僧肇所注，於「實相」義之發明擅揚，別稱深入周延也。

### 2. 《仁王經》〈護國品第五〉：

有本自無，因緣成法。<sup>314</sup>

元康此處引文過於簡略，難窺其深意，若前後文連綴，即可見其全貌：

三界皆苦，國有何賴？有本自無，因緣成諸。

盛者必衰，實者必虛；眾生蠢蠢，都如幻居。<sup>315</sup>

《仁王經》全稱為「佛說仁王般若波羅蜜『護國經』」，是佛於王舍城耆闍崛山中說，有十六大國王意欲問「護國土」因緣，佛則先為說「護佛果」因緣，及「護十地行」因緣。其〈觀空品〉第二云：

一切法性真實空，不來不去，無生無滅，同真際，等法性，

<sup>313</sup> 古珍本《維摩詰經集註》卷一頁 32、33。

<sup>314</sup> 《仁王般若波羅蜜經》卷下〈護國品〉第五，《大正藏》第八卷，頁 830 中。

<sup>315</sup> 全上註。

無二無別如虛空，是故陰入界，無我無所有相。<sup>316</sup>

其〈二諦品〉第四則云：

菩薩未成佛時，以菩提為煩惱；菩薩成佛時，以煩惱為菩提。  
何以故？於第一義而不二故，諸佛如來乃至一切法如故。<sup>317</sup>

由上舉諸文句，處處皆見《仁王經》以種種譬論，彰顯般若之實相義涵。

3. 《中論》〈觀六種品第五〉：

若使無有有，云何當有無？有無既已無，知有無者誰？<sup>318</sup>

4. 《中論》〈觀涅槃品第二十五〉：

諸法不可得，滅一切戲論；無人亦無處，佛亦無所說。<sup>319</sup>

青目之《中論釋》<sup>320</sup>謂畢竟空中，諸有所得皆息，戲論皆滅，即可通達「諸法實相」，得安穩道。青目以為，從〈因緣品〉來，分別推求諸法，有亦無，無亦無，有無亦無，非有非無亦無，是名「諸法實相」，亦名「如法性實際涅槃」。是故如來無時無處，為人說涅槃定相，是故說諸有所得皆息，戲論皆滅。

5. 《維摩經》〈阿閼佛品第十二〉云：

如自觀身實相，觀佛亦然。我觀如來，前際不來，後際不去，今則不住。  
不觀色，不觀色如，不觀色性。<sup>321</sup>

僧肇釋云，如來靈照冥諧，一彼實相，實相之相，即如來相；《淨名》自觀身實相，以為如來相，義存於是。又云，法身超絕三世，非陰界入所攝，故不可以生住去來而觀，不可以五陰如性而觀也。

<sup>316</sup> 全上註卷下〈觀空品〉第二，《大正藏》第八卷，頁 825 下)。

<sup>317</sup> 全上註卷下〈二諦品〉第四，頁 829 中。

<sup>318</sup> 《大正藏》第三十卷，頁 7 下。

<sup>319</sup> 全上註頁 36 中。

<sup>320</sup> 《大正藏》第三十卷頁 36 中。

<sup>321</sup> 古珍本《維摩詰經集註》卷九，頁 30。

6. 《中論》〈觀法品第十八〉云：

諸法實相者，心行言語斷；  
無生又無滅，寂滅如涅槃。<sup>322</sup>

實則〈宗本義〉已為「諸法實相」與般若分際建一連結云：

諸法實相，謂之般若；能不形證，漚和功也。  
適化眾生，謂之漚和；不染塵累，般若力也。

憨山解云，能見諸法實相，是謂般若，雖觀空而不取證，仍起方便度生之事，是仗漚和之功也；適化眾生，乃方便事，涉生死而不為塵勞所累，全仗般若之力也。

而僧肇於《般若無知論》中引《放光》「般若無所有相，無生滅相」，及《道行》「般若無所知，無所見」，而斷之云，「聖智幽微，深隱難測，無相無名」；又云：「般若之體，離相離名」。故爾憨山就二經與僧肇之論，為「實相」與「般若」之連結，作成總結；筆者亦藉之表其因果關聯，以徵顯其要於後。

般若：體絕諸相 > 無所有相  
寂滅湛然 > 無生滅相  
真知獨照 > 無所知  
絕諸對待 > 無所見

而僧肇於《般若無知論》中以「問難抉疑」分為九難十八段問答，呈顯般若寂照不二，存泯互融之真境。而九難中，難一至難四皆難「無知」，故已論述於第三章第一節「般若無知論」之「無知之知」段。而難五至難九則為「生滅難」，直難「生滅」與真妄寂用之異同，故併於本節中詳為疏解如後。

#### 【難五】不取心境俱成斷滅難

難者復質於論主之言云：

1) 不取者，誠以聖心不物於物，故無惑取也。

<sup>322</sup> 《中論》卷第三〈觀法品第十八〉第七偈，《大正藏》第三十卷，頁24上。

文才《肇論新疏》於此句釋云，不取含有二難；前約知與不取兩違，此約不取斷滅，故二難成異。「不取於物」者，謂了物本空，無法無我。「無惑取」者，謂二執二障，永已斷滅。<sup>323</sup>

2) 無取則無是，無是則無當，誰當聖心，而云聖心無所不知耶？

文才《肇論新疏》釋云，若心有取，則定有是物之懷；有是物之懷，則有當物主質之心。今既不取，應無印可之是。當物之主，體用頓絕，空空如也，故云「誰當」等。<sup>324</sup> 愍山則釋其意謂「無境可知，誰當聖心？無境可當，豈非斷滅？」故無境可當聖心，則絕然無所知矣。而云無所不知，豈不謬哉！<sup>325</sup>

論主則以「了境唯心」之意作答。

#### 【答五】

故論主由此答云：

無當則物無不當，無是則物無不是。物無不是，故是而無是；  
物無不當，故當而無當。故《經》云：『盡見諸法而無所見』。

愍山依華嚴及唯識觀點釋云：「言當者，當心之境也。若一境當心，則滯而不通；若無當心，則境寂心空。真心任偏知，故無物不當。」至若物無不是，係謂「無能取之心，則心空境寂，法法皆真。」

了境唯心，則心境兩忘，是非齊泯，故是亦無是。

故愍山總結此段云：「以唯心之境，則更無心外境，能與心為緣，故雖照境，而萬法皆空，故當而無當。」又云：「以萬法唯心，則無一法可當情者，故盡見諸法，而無所見。」<sup>326</sup>

#### 【難六】捨有入無難

難者聞「心境俱泯」，遂疑「捨有入無」，而興難云：

<sup>323</sup> 《大正藏》第四十五卷，頁 218 中。

<sup>324</sup> 《大正藏》第四十五卷，頁 218 中。

<sup>325</sup> 愍山《肇論略注卷三》，頁 105-106（佛教出版社）。

<sup>326</sup> 愍山《肇論略注卷三》，頁 106。

聖心非不能是，誠以無是可是。雖無是可是，故當是於無是矣！

此謂聖心「捨有以為入無」也。故再引《經》義云：

『真諦無相，故般若無知者。』誠以般若無有有相之知，  
若以無相為無相，有何累於真諦耶？

難者意謂，若以有相累於般若，今若以無相為無相，又何累於般若耶？ 憨山謂此蓋「不達般若真知獨照」，故以「絕無」為般若耳。

論主因就難者「捨有入無」，而答以「兼亡無相」義。

#### 【答六】

故論主云：

聖人無無相也。何者？ 若以無相為無相，無相即為相；  
捨有而之無，譬猶逃峰而赴壑，俱不免於患矣！

難家著於「無相」，論主則以「無相亦無亦非」應之：蓋若著於無相，則心有所住也。是則「若取著無相，則無相亦成相」。故憨山引永嘉悟道詩云：「棄有著空病亦然。」因之，論主進而申論引證云：

是以至人處有而不有，居無而不無。  
雖不取於有無，然亦不捨於有無。  
所以和光塵勞，周旋五趣，寂然而往，  
怕爾而來，恬淡無為而無不為。

論主以至人「處有不有，居無不無」，雖「涉有無而不住有無」，中道亦不安。五趣往來，不動本際，應現一切。萬化不遷，冥心絕域。而聖人以無住為心，豈可以有無而擬之哉？

惟此是「證量境界」，迥非常人之所能及。故文才《新疏》謂此約「悲智相導，以顯無住：不出生死，恆復涅槃，了知生涅槃無二際」故也。<sup>327</sup>

#### 【難七】般若應會生滅難

<sup>327</sup> 《大正藏》第四十五卷，頁 219 上。

難者又以權智生滅，非達動靜一如而再興難云：

聖心雖無知，然其應會之道不差，是以可應者應之，不可應者存之。然則聖心有時而生，有時而滅，可得然乎？

難者疑聖心有揀擇可否，故以為有生有滅，實乃不了「生本無生」故也。

論主則以「聖心本無生滅」為答。

【答七】

論主云：

生滅者，生滅心也。聖人無心，生滅焉起？  
然非無心，但是無心心耳。  
又非不應，但是不應應耳。

生滅心乃凡夫心也；曰聖人無心，不同木石無情之無心，但是無生滅心為心耳。聖人又非不應，但是隨感而應，本無將迎之心也。故論主進云：

是以聖人應會之道，則信若四時之質，直以虛無為體。  
斯不可得而生，不可得而滅也。

憨山引解眾說，且謂由聖人之心，無緣應物，感而遂通，如谷響水月，故信如四時之實，而應不失時也。此直以虛無寂滅為體，而寂滅真知，隨緣應現，故而本無生滅也。<sup>328</sup>

【難八】惑智俱空難

難者聞無生滅，不達惑智俱空，故而興難云：

聖智之無，惑智之無，俱無生滅，何以異之？

<sup>328</sup> 憨山《肇論略注卷三》，頁 109。

憨山解之謂前云聖智無惑取之知，故疑惑智之無。茲以根本實智，靈鑒獨照，本自無知，故云聖智之無。後得權智，照破無明，妄惑本空，故無惑取之知。二者皆無，不識「無」義，何辨？故此興難。<sup>329</sup>

文才《新疏》於此句亦有分說反詰：「此辨真妄宛殊，而云俱無，俱無則同無生滅，智惑何分！」<sup>330</sup>

論主不以難者簡短提問而輕忽之。

### 【答八】

論主反藉機以長文雙辨智惑之疑而答云：

聖智之無者，無知；惑智之無者，知無。  
其無雖同，所以無者異也。

先示智惑之淺深，後破妄惑之無明。「聖智」之言「無知」者，以其真知獨照，心境兩忘也。而「惑智」之「知無」者，以其妄知惑取，權智照破，顯本無耳。所以異者，在「聖智」本然「無知」，不假功勳。「惑智」則因修而得，故而「知無」也。

論主初辨智惑之異同後，即便深入探究其底蘊云：

何者？夫聖心虛靜，無知可無；可曰無知，非謂知無。

蓋聖心寂然朗照，絕然無妄，無知可無，故但云無知，不言知無也。

惑智有知，故有知可無；可謂知無，非曰無知也。

此段憨山論證，實境宛然可觀，謂後得照惑，了妄本空，但可言「知妄元無」，不可言「無知」也。<sup>331</sup>文才亦有深見，謂聖心遍計已斷，識相亦滅，故更無妄知之體，可令無之，但可稱云「無知」遮也，非謂「知無」者表也。故永嘉云「其性了然」，故不同於木石。謂覺照炳然，光遍法界，豈曰「知無」？故荷澤云「知之一字，眾妙之門」。

《華嚴》十首問佛境界智，佛境界知。清涼釋云：

<sup>329</sup> 憨山《肇論略注卷三》，頁 110。

<sup>330</sup> 《大正藏》第四十五卷，頁 219 中。

<sup>331</sup> 憨山《肇論略注卷三》，頁 110。

知即心體，智即心用。<sup>332</sup>

此論「智知體用雙合」。故論主進云：

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。

同，故無心於彼此；異，故不失於照功。

論主此中引會「般若之體用」本來，以般若「本絕諸妄」，故不說「知無」；而歸於真諦之無者，蓋謂知「真諦之『無妄知』」也。「是以般若之與真諦」，心境合明，寂用會通，即寂而照，即照而寂，則境智歷然而臻至心境雙泯也。

在「同其所不同，異其所不異」之處，論主續有所超越云：

是以辨同者，同於異；辨異者，異於同。(心境俱存，照用同時)

斯者不可得而異，不可得而同也。何者？(俱非雙泯，不以同異定名)

內有獨鑒之明(照體獨立，寂也)，

外有萬法之實(萬法皆真，用也)；

萬法雖實，然非照不得。(萬法雖真，非智照不得其實)

內(心)外(境)相與，以成其照功(智得境而照用全彰，境得智而真常獨露)；

此則聖所不能同，用也。(非境無以顯智，故不能同)」

此間即已復返於「心境俱存，照用同時」(憨山語)，而「不可得而異，不可得而同」(論主斷語)矣。憨山謂「以俱非雙泯，故不可以同異定名」。<sup>333</sup>

所以文才《新疏》解之云<sup>334</sup>：

1) 心境為寂用同異所依之法體。

心境，即智而如境，即如而智心。不二而二，體用恆殊；二而不二，心境一觀。此即如《華嚴》迴向說云：

未(無)有如外智能證於如，未(無)有智外如為智所證。<sup>335</sup>

<sup>332</sup> 《大正藏》第四十五卷，頁 219 中、下。

<sup>333</sup> ( ) 內之解語，俱見於憨山《肇論略注卷三》，頁 111-112 插注。

<sup>334</sup> 《大正藏》第四十五卷，頁 219-220。

<sup>335</sup> 語出唐·澄觀著《三聖圓融觀門》(《大正藏》第四十五卷，頁 671 下)，惟澄觀但說「故《經》云」，而未提及出處。

此處文才引文為「未有」，《大正藏》則稱「無有」。「外智」，指理外世聰之智，意謂無有理外之智，能證入於真理之真如本性，亦無有智外之真如理體，能為法界大智之所證入。故《論》中「言寂即如，言用即智」，正由「如智同源，體用一致」，故得同異自在也。

2) 「即體起用，用與體殊」，「攝用歸體，體與用一」也。

3) 「以同於異故非同，異於同故非異」，即「不可得乎異而同同」也。

至如「獨鑒之明，萬法之實」，則以萬法雖真，非智照不得其實；智得境而照用全彰，境得智而真常獨露，非境無以顯智也（憨山語）。論主因之亦再申引其論證云：

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。

是以《經》云：

『諸法不異』者，豈曰『續鳧截鶴，夷嶽盈壑』，然後無異哉！  
誠以不異於異故，雖異而不異也。

故《經》云：

『甚奇，世尊，於無異法中，而說諸法異。』  
又云：『般若與諸法，亦不一相，亦不異相。』信矣！

論主以為非有對待之知，故「照而無知」，諸法實相，不可以相求，故「實而無相」。如此「內智無知，外境無相」，心境雙泯而寂然。故憨山總結云：「心空境寂，境寂心空」，故而「心境相與，一道齊平」也。《大品》云：

『世尊，云何於無異法中而說諸法異？』

又云：

『諸法無相，非一相，非異相。』<sup>336</sup>

《法華經》亦云：

『是法住法位，世間相常住。』<sup>337</sup>

皆依一真法界，演說無量差別法門，但境隨心一，即異而同。故以般若而觀，則非一非異，是「實相般若」也。

### 【難九】寂用有二難

難者以聞寂用而疑有二，故而再興問難云：

論云：言用則異，言寂則同。

未詳般若之內，則有用寂之異乎？

此是最後一難，以不達動靜一源，故疑寂用兩殊。

論主中道立場仍前後一貫。

### 【答九】

故論主答曰：

用即寂，寂即用，用寂體一，同出而異名。

更無無用之寂，而主於用也。

「同出異名」，語出《老子》，意謂有無同出一玄，言寂用本乎一心耳。故言「寂體」，必有「照用」也。是以論主仍引經作證云：

是以智彌昧，照逾明；神彌靜，應逾動。

豈曰明昧動靜之異哉？

<sup>336</sup> 《摩訶般若波羅蜜經》卷二十二，頁 382 下。

<sup>337</sup> 語出《大乘妙法蓮華經》卷一〈方便品第二〉，頁 9 中。

此言實智照裡，泯絕所知，故彌昧；真明逾發，故照逾明。此言即寂之用也。由實智彌寂，故權用無方；此言用不離體，故云「應逾動」。後句總結「寂用不二」。故而：

《成具》云：『不為而過為。』（此證權智即實之權）

《寶積》云：『無心無識，無不覺知。』（此證離妄之智，顯即寂之用）

斯則窮神盡智，極象外之談也。

即之明文，聖心可知矣！

權智應物，實智照理。釋引二經，雙明寂用，乃極象外之談。以此而觀，群疑應以之冰釋矣！

上來九番問難與應答抉擇，顯現論主僧肇之般若智慧與慈悲衿懷，而第九難乃是「寂用同源」，而歸於般若之極致。此所以文才謂其「權實一心，寂照雙含」，實相般若，「該(涵蓋)心境，融真妄，總萬法，括二乘」，未有一法非「實相」也。<sup>338</sup>而憨山謂「實智」照理，泯絕所知，故彌昧；真明逾發，故照逾明。斯乃即寂之用也。而由「實智」彌寂，故權用無方，用不離體，而應逾動，總結寂用不二也。至若《成具》與《寶積》所引聖言量之理證，《成具》「證權智即實之權」；而《寶積》則「證離妄之智，顯即寂之用」耳。<sup>339</sup>

三、以「無所得」與「無所求」為方便

前舉《維摩經·佛國品第一》載長者子寶積，於佛前頌言：

說法不有亦不無，以因緣故諸法生；

無我無造無受者，善惡之業亦不亡。

而對於《維摩經》「不有不無」與「無我無造」義，僧肇《注》更進而抒發《維摩經》之「實相」深義云：

<sup>338</sup> 《大正藏》第四十五卷，頁 220 下。

<sup>339</sup> 憨山《肇論略注卷三》，頁 114-115。

欲言其有，有不自生；欲言其無，緣會即形。會形，非謂無；非自，非謂有。且有有，故有無；無有，何所無？有無，故有有；無無，何所有？然則，自有，則不有，自無，則不無；此法王之正說也。<sup>340</sup>

至於「因緣相生」與「現相助緣」及「無我無主宰」之實際理地，僧肇亦作深入分析言：

有亦不由緣，無亦不由緣，以法非有無，故由因緣生。前緣相生，因也；現相助成，緣也。《論》曰：『法從緣，故不有；緣起，故不無。』諸法皆從緣生耳，無別有真主宰之者，故無我也。夫以有我，故能造善惡，受禍福；法既無我，故無造無受者也。若無造無受者，則不應有為善獲福，為惡致殃也。然眾生心識相傳，美惡由起，報應之道，連環相襲，其猶聲和響順，形直影端，此自然之理，無差毫分，復何假常我而主之哉？<sup>341</sup>

## 第二節 僧肇哲學中之「實證義涵」

### 一、「實相之實證」

前文提及「修行實踐」的研究方法，其實即是在理解「諸法實相」的同時，更需要進而尋求實相的親歷實證。故《楞嚴經》云：

生因識有，滅從色除；  
理則頓悟，乘悟併銷；  
事非頓除，因次第盡。<sup>342</sup>

意謂五陰之生起，乃因先有識陰的作用，而其滅失則是先從色陰銷除。至於「事」「理」間的漸頓證悟及其與個人行持之關係，則是「理」上「頓悟」，且乘悟一併銷除五陰所起之妄心妄想；而「事」上的功夫則非一蹴可及，滅色證空的實際，是須要在行持上次第漸修，始能臻致其境地。

上舉《楞嚴經》佛這一段開示是針對阿難的發問而來，因為阿難問及：

<sup>340</sup> 古珍本《維摩詰經集註》卷一，頁 33。

<sup>341</sup> 全上註卷一，頁 33。

<sup>342</sup> 語出《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》(簡稱《楞嚴經》)卷十末段會結「五陰元」湛示阿難之結語。(唐·般刺密帝譯，《大正藏》第十九卷之九四五部，頁 155 上)。

如佛所言，五陰相中，五種虛妄為本想心；我等平常，未蒙如來微細開示。又此五陰，『為併消除，為次第盡？』如是五重，詣何為界？<sup>343</sup>

因之，佛於前句以「乘悟併銷」及「因次第盡」作答之前，即先示釋「色受想行識」等五受因之間的關聯與修行次第云：

是五受因，五妄想成；汝今欲知陰界淺深，唯色與空，是『色』邊際；唯觸及離，是『受』邊際；唯記與忘，是『想』邊際；唯滅與生，是『行』邊際；湛入合湛，歸『識』邊際。此五陰元，重疊生起。<sup>344</sup>

上面最後一段引文中，「湛入合湛，歸『識』邊際」一句，說明了五陰之生起，重重疊疊，於湛然不動，而又入合於湛然清淨的情境中時，極易誤認為此即是清淨不變之真心，而陷於修行的虛妄境界。

故《宗本義》末段在標舉《涅槃無名》的宗本時亦云：

泥洹盡諦者，直結盡而已。則生死永滅，故謂盡耳；  
無復別有一盡處耳。

泥洹即涅槃之異譯，涅槃的究盡，直是煩惱結盡，生死永滅，並非別有一盡處可求。而《楞伽經》大慧菩薩在提出一〇八問直前，即先以偈頌讚美佛的涅槃境界云：

一切無涅槃，無有涅槃佛；  
無有佛涅槃，遠離覺所覺；  
若有若無有，是二悉俱離。<sup>345</sup>

此文意謂諸法本即空無自性，既無生死可了，亦無涅槃寂滅境界可得。是故自然無有住於涅槃寂滅境界之佛，亦無有佛顯現於其境界中。其間，既無「能覺」之主體，亦無「所覺」之境界。因之，佛境界與涅槃寂滅之或有或無，二者皆須遠離，始能究竟涅槃之真實義。<sup>346</sup>

<sup>343</sup> 全上註《大正藏》第十九卷，頁 154 中。

<sup>344</sup> 全上註《大正藏》第十九卷，頁 155 上。

<sup>345</sup> 《大正藏》第十六卷〈楞伽阿跋多羅寶經·一切佛語心品第一〉，頁 480 中。

<sup>346</sup> 參南師懷瑾遺著《楞伽大義今釋》（台北老古 1996.2.台第十六版）卷第一，頁 5。

故僧肇於《涅槃無名論》之〈奏秦王表〉中，為「涅槃」下一解語云：

涅槃之道，蓋是三乘之所歸<sup>347</sup>，方等之淵府<sup>348</sup>，  
渺漭<sup>349</sup>希夷<sup>350</sup>，絕視聽之域，幽致虛玄<sup>351</sup>，  
殆非群情之所測。

涅槃之道，三乘同證，其境界理趣，絕視聽，離聲色，幽渺虛靈，茫無涯涘，超於見聞覺知，故唯有親驗親證，始堪究竟其歸趣也。

## 二、「法法平等」的現觀親證

「法法平等」，即是「法性平等」，元康另引《小品經》云：

法性、法住、法位、實際，有佛、無佛，法性相常住。<sup>352</sup>

又引《中論》云：

如來所有性，即是世間性；如來無有性，世間亦無性。<sup>353</sup>

元康再引《勝天王般若經》第三卷〈法性品〉第五，廣明法性不可思議，此性，即諸佛法本，功德智慧因之而生。元康但解其義而未引其文。實則，覽讀〈法性品〉本文，則更能理解佛說法法平等之深意；其文曰：<sup>354</sup>

菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，能知法性清淨，如是無染無菩薩著，遠離垢穢，從諸煩惱，超得解脫。此性即是諸佛法本，功德智慧，因之而生，體性明淨，不可思量。

又云：

<sup>347</sup> 憨山《肇論略注》云：「三乘同證，故曰所歸。」

<sup>348</sup> 憨山《注》謂方等深經之究竟理趣，故曰淵府。

<sup>349</sup> 憨山：汪洋無涯。

<sup>350</sup> 憨山：離生離色。

<sup>351</sup> 憨山：幽妙之理致，虛靈絕待。

<sup>352</sup> 《肇論疏》卷1，《大正藏》第四十五卷，頁165中。

<sup>353</sup> 《中論》卷第四，〈觀如來品第二十二〉第十六偈，《大正藏》第三十卷，頁31上。

<sup>354</sup> 《大正藏》第八卷〈法性品第五〉，頁700/701。

菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，初中上位，觀察法性，一切平等，本來寂靜，悉無罣礙，猶如眾色，不能滿空。菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，如實而知，諸佛所說，一切眾行，如量修行，法性功德，不可具說，無有二相，過一異境，平等一相，覺觀不行。

經論所明，即是指出在諸法平等的基礎上，如何如量如實修行！法性功德，平等一相，無有二致，積功累行，不期然而臻至親證的現觀現量境界。

### 三、以「空、無相、無願」三三昧門為解脫之道

「三三昧門」又稱「三解脫門」，《維摩詰不思議經》云，一名《維摩詰所說經》，一名《不可思議解脫經》。對於「解脫」與「不思議」深意，羅什譯經諸師弟等有極精闢之解說。<sup>355</sup>

羅什：修短改度，巨細相容，變化隨意，於法自在，解脫無礙，故名「解脫」；能者能然，物不知所以，故曰「不思議」，亦云法身大士，念即隨應，不入禪定（猶言非必入），然後能也；心得自在，不為不能所縛，故曰「解脫」。若直明法空，則乖於常習，無以取信，故現物隨心變，明物無定性，物無定性，則其性虛矣，菩薩得其無定，故令物隨心轉，則不思議乃空之明證。

僧叡：菩薩無心，應物有說，眾生但覩其教，莫測其所由，故名所說為「不思議」；雖說而無心，故不礙於有，雖無心而能說，故不礙於無；空有所不能累，故名之為「解脫」。

僧肇：微遠幽深，二乘不能測，「不思議」也；縱任無礙，塵累不能拘，「解脫」也。此經始自于淨土，終于法供養，其中所明雖殊，然其「不思議解脫」一也。

道生：無垢之稱，或止形迹，心不必然，故復言其「解脫」，更為一名「不可思議」者，凡有二種；一曰「理空」，非感情所圖；二曰「神奇」，非淺識所量。若體夫空理，則脫思議之惑，惑既脫矣，則所為難測。維摩詰今動靜皆神奇，必脫諸惑，脫惑在于體空，說空是其所體，是以無垢之名，信而有徵，名苟有徵，其求愈到，到于求者，「何患不悟乎」！

綜覽上舉羅什諸賢哲對「三三昧門」或「三解脫門」之解說，主要皆在強調不為人我法我二執所縛的無礙境界，而其起始處即從「空、無相、無願（無作）」三個解脫門入手。故《維摩詰不思議經》〈弟子品第三〉云：

<sup>355</sup> 古珍本《維摩詰經集註》卷一，頁6-7。

法，順空，隨無相，應無作。<sup>356</sup>

僧肇謂此同三空。道生亦謂，空似有空相，然空若有空，則成有，非所以空也，故言無相耳。既順於空，便應隨無相；遣成無相，似有意作；意作非理，故言無作。因之〈菩薩品第四〉亦云：

以菩提相，起禪波羅蜜；以一切智，起般若波羅蜜；  
教化眾生，而起於「空」；不捨有為法，而起「無相」；  
示現受生，而起「無作」。<sup>357</sup>

僧肇認為，菩提之相，無定無亂，以此起禪，禪亦同相。在佛，名一切智，在菩薩，名般若，因果異名也。然一切智，以無相為相，以此起般若，般若亦無相；因果雖異名，其相不殊也。至若眾生與空，存眾生，則乖空義，存空義，則捨眾生；善通法相，空虛其懷者，終日化眾生，終日不乖空也。而無相之起也，即有而無，故能起無相；即無而有，故能不捨；不捨，故萬法兼備，起無相，故美惡齊旨也。此所以大士受生，常起無作，蓋作乃造作生死，為彼受生者，非作生而生也。故《道行般若經》〈怛竭優婆夷品第十六〉<sup>358</sup>云：

佛：菩薩求般若波羅蜜，為求何等？

須菩提：為求空。

佛：設不空，為求何等？

須菩提：為求想。

佛：云何去想否？

須菩提：不也，是菩薩為不去想；不作是求妄想，何以故？求想盡者，設想滅者即可滅也，便得阿羅漢；不滅想得證，向無想隨是教。

舍利弗謂須菩提：若有菩薩有三種事，向三昧門，守三昧門；一者「空」，二者「無相」，三者「無願」。是三者有益於般若波羅蜜，不但晝日益，夜夢中亦當復益。何以故？佛說晝夜夢中等無異。

佛法的修習行持，主要在透過三個三昧門，亦即「空」「無相」「無願」三個解脫門，以般若智慧，於一切法無所求，無所執取，無所繫縛之下而得解脫也。

<sup>356</sup> 《大正藏》第十四卷，頁 540 上。

<sup>357</sup> 《大正藏》第十四卷，頁 543 下。

<sup>358</sup> 《大正藏》第八卷，頁 457 中。

### 第三節 僧肇哲學中之「主體實踐」

#### 一、「實踐之主體」

「實相」與「實證」的基礎在於「佛法修行的實踐」，亦即行者的「主體實踐」。或以為「修行」的實踐成果如何勘定？誰來勘驗認定？而何為「修行實踐」的「主體」？此等俱是真正的「主體實踐」之要務。修行的道路極為實際，一步有一步的效驗；或許即如玄奘大師的名言所說：「如人飲水，冷暖自知」，需要自行、自驗、與自證。此所以僧肇於《涅槃無名論》之〈九折十演〉的「開宗第一」中釋義云：

經稱有餘涅槃、無餘涅槃者，秦言『無為』，亦名『滅度』；  
『無為』者，取乎虛無寂寞，妙絕於有為；  
『滅度』者，言其大患<sup>359</sup>永滅，超度四流。<sup>360</sup>

僧肇意謂，「無為」則虛無寂寞，離名離相，妙絕於「有為」；「滅度」則吾身之「分段」與「變易」二種生死永滅，而作為二死之本的欲、有、見、無明等「四流」，亦隨之超絕。故僧肇繼引《楞伽經》義云：

斯蓋是鏡像之所歸，絕稱之幽宅也。<sup>361</sup>

僧肇此處所舉「鏡像」之喻，應是義引《楞伽經》卷一如下之文句：

譬如明鏡，現眾色像；  
猶如猛風，吹大海水。  
外境界風，飄蕩心海，識浪不斷。<sup>362</sup>

<sup>359</sup> 語出《老子》十三章云：「吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？」

<sup>360</sup> 四流：即欲流，有流，見流，無明流，為「分段」「變易」二死之本。

<sup>361</sup> 見《涅槃無名論》〈開宗第一〉「無名」之解語。

<sup>362</sup> 《楞伽阿跋多羅寶經》卷第一〈一切佛語心品〉第一之一，《大正藏》第十六卷，頁484上。

明鏡現色，鉅細靡遺，同時照見；猶如猛風，吹掀大海波濤，成滔天巨浪。擬之心識海中，原是平靜無波，卻因心外境界風吹拂，致令心海蕩漾，識浪隨之起伏飄動不息。《楞伽經》同卷又云：

譬如明鏡，頓現一切無相色像，如來淨除一切眾生自心現流，亦復如是；頓現無相，無有所有清淨境界，如日月輪，頓照顯示一切色像。<sup>363</sup>

明·憨山《肇論略注》於僧肇此段之「鏡像所歸」與「絕稱幽宅」亦有所論釋；其於「鏡像」則云：「謂一切眾生身心世界，皆唯識所現，乃八識相分，攝相歸性，元是真如。」而於「絕稱」句則謂：「以離名故絕稱，離相故言幽宅。」蓋憨山以一真法界，乃法身之真體也。而一切云為，則端視主體的修行與實踐，功夫所到處，如明鏡現色，八識相分與見分，頓現一切無相境界也。

## 二、「解脫涅槃」的宗教實踐

僧肇於《涅槃無名論》「開宗第一」的中段論及「涅槃」之道時，引經論為說。引一《經》<sup>364</sup>云：

真解脫者，離於言數，寂滅永安，無始無終；  
不晦不明，不寒不暑；湛若虛空，無名無說。

僧肇此等諸文，是《涅槃經》中解脫大意，非全文也。其實這亦是僧肇一向的風格，取其意而不用其譯文，何況當時《涅槃經》全文猶未移譯過來，而僧肇於〈上秦王表〉中謂其得蒙國恩，幸列譯場，「在什公門下，十有餘載，... 然『涅槃』一義，常以聽習為先。」故僧肇於涅槃解脫大義之論述，即與日後傳入之譯本，遙相契合。

詳《大般涅槃經》卷五<sup>365</sup>，於涅槃解脫義有迦葉菩薩與佛之問答，茲引其數段對白，以作為僧肇前文之佐證。

迦葉：世尊，何等名涅槃？

佛：夫涅槃者，名為解脫。

迦葉：所言解脫，為是色耶？為非色乎？

<sup>363</sup> 全上註 308，《大正藏》第十六卷，頁 486 上。

<sup>364</sup> 參見《大正藏》第十二卷《大般涅槃經》四十卷本，僧肇取其涅槃解脫義而未藉其文也。

<sup>365</sup> 全上註 310，〈如來性品〉第四之二，頁 391-395。

佛：或有是色，或非是色；言非色者，即是聲聞緣覺解脫；言是色者，即是諸佛如來解脫。是故，解脫亦色非色，如來為諸聲聞弟子說為非色。

迦葉：世尊，聲聞緣覺，若非色者，云何得住？

佛：如非想非非想天，亦色非色，我亦說為非色。若人難言，非想非非想天若非色者，云何得住去來進止？如是之義，諸佛境界，非諸聲聞緣覺所知。解脫亦爾，亦色非色，說為非色；亦想非想，說為非想。如是之義，諸佛境界，非諸聲聞緣覺所知。

迦葉：世尊，唯願哀愍，重垂廣說，大涅槃行解脫之義。

佛：真解脫者，名曰遠離一切繫縛。若真解脫，離諸繫縛，則無有生，亦無和合。是故解脫，名曰不生。... 真解脫者，不生不滅，不老不死，不破不壞，非有為法；以是義故，名曰如來入大涅槃。

此下佛所舉譬之「真解脫」，實不勝枚舉，只能再略提數端，以見僧肇之取其涅槃解脫義，而未藉其文之因由。如：

解脫者，名到彼岸；滅諸愛，不雜婬欲；離我我所；拔諸姻緣；能伏憍慢；伏諸放逸，謂放逸者多有貪欲；能除無明，即除無明滓，生於真明，如是真明，即真解脫；除捨五陰。

又有較詳於釋義者，如：

又解脫者，名不空空；空空者，名無所有；無所有者，即是外道尼犍子等所計解脫，而是尼犍，實無解脫，故名空空。真解脫者，則不如是，故不空空。

僧肇又引一《論》<sup>366</sup>云：

涅槃非有，亦復非無，言語道斷，心行處滅。

此等是《中論》所明涅槃大意，憨山解云，口不能言，故言語道斷；心不能想，故心行處滅。僧肇亦藉之發揮其「涅槃」義云<sup>367</sup>：

<sup>366</sup> 《中論》卷第四，〈觀涅槃品第二十五〉云：「無得亦無至，不斷亦不常；不生亦不滅，是說名涅槃。」又云：「受諸因緣故，輪轉生死中；不受諸因緣，是名為涅槃。如佛經中說，斷有斷非有；是故知涅槃，非有亦非無。」（《大正藏》第三十卷，頁34下、35中）。

<sup>367</sup> 引文見僧肇《涅槃無名論》〈九折十演〉之「開宗第一」。

尋夫經論之作，豈虛構哉！果有其所以不有，故不可得而有；  
有其所以不無，故不可得而無耳。何者？本之有境，則五陰永滅；  
推之無鄉，而幽靈不竭。幽靈不竭，則抱一湛然；五陰永滅，  
則萬累都捐。萬累都捐，故與道通洞；抱一湛然，故神而無功。

僧肇意謂經論之作，實非虛構架空之談；其本然固有其不有之所以，則不可說為有；亦復有其不無之所以，故亦不可說為無。不有不無，尋究其境，不屬生死，故五陰永滅，滅則離苦。而推究涅槃，入於無所有之鄉，則幽微眇眇，不可窮盡；則懷抱一真之境，湛然常寂，永離生死，煩累眾惑俱消，故爾內冥至理，外應無方也。

到最後，僧肇謂其「乃希夷之境，太玄之鄉」，非見聞覺知之境，實乃十方諸佛究竟之鄉。而解脫涅槃之境，端視宗教情操之修行實踐耳。

### 三、「實智內證」與「權智外應」

僧肇《般若無知論》中引《思益經》「聖心無所知，無所不知」義云：

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。

為理解僧肇此處之親證境量，憨山將般若「無知」之意境約「凡情」與「聖心」加以區分，茲藉之表述分疏其概要。

凡情，有所知 > 則有所不知 < 心境未泯，對待未忘。  
約理，有所知之境 > 則滯於一緣 > 則有不知之地。  
聖心，無知 > 故無所不知 < 虛靈絕待，境智雙忘，能所俱絕。  
無知之知，光明徧照 > 故無所不知。  
不知之知 > 故一切知。

故僧肇《般若無知論》復進而彰顯其親證之般若現量境云：

是以聖人虛其心而實其照，終日知而未嘗知；  
故能默耀韜光，虛心玄鑒；

閉智塞聰，而獨覺冥冥者矣。

憨山謂此乃釋示聖心「無知」之所以，並以內證之「實智」與外應之「權智」為對比，以顯現僧肇之親證現觀境界。

1) 實智內證

聖人「惑無不盡」>故虛其心；

「真無不窮」>故實其照。

2) 權智外應 <內證之實> 則終日知而未嘗有其知。

「體用雙彰，權實並運」>故能默耀韜光，不用其知；

「虛心玄鑒」>故無幽不燭 >外應羣動 >忘知泯照

>閉智塞聰 >不有其知。

「內與理冥」>真知獨照 >獨覺冥冥 >無知無所不知。

二智分別觀照，故僧肇於《般若無知論》中引申云：

然則智有窮幽之鑒，而無知焉；神有應會之用，而無慮焉。

神無慮，故能獨王於世表；智無知，故能玄照於事外。

憨山於此段之疏解，對權實二智之彰顯尤見深刻。

1)實智內證「照理」>故智有窮幽之鑒而無知；

「照體」獨立，心境兩忘 >故無知焉。

2)權智外應「神用」>俯順群機 >無思而應 >物不能累 >獨王於世表；

「智無知」>境與心會，觸事而真 >故能照於事外。

3)權實雙彰，齊觀並照 >不住無為，不捨有為 >此聖人之心也。

大乘般若思想強調「不住無為，不捨有為」，此為佛法修行的主體實踐之實際理地，亦惟親歷親證之現量境始堪與其擬之也。

## 第五章 結論

僧肇《肇論》四論中所呈顯的哲學思想領域，可謂博大精深；其論述雖以般若中觀思想為核心，但其探討領域卻不以般若為侷限，所引證經論更涵蓋儒釋道各家。此亦所以自印度傳來的般若中觀思想，藉由僧肇的《般若無知論》等力作，在中土得以獲致生根發展的機會。而在羅什前來長安譯經的十三年歲月中，僧肇自始即參與譯述志業，並於聆聽羅什的釋示之餘，撰著諸多經解，直抒胸臆，暢達真知灼見，寫出曠世無雙之偉著。

而其四論各篇的哲學旨趣，即《般若無知論》無知之知的不執取之知與無相之相；《不真空論》緣起空義之真理觀；《物不遷論》世俗諦之動靜觀；以及《涅槃無名論》勝義諦之主體實踐等，若予以深入探討，即可發現，此等論著實為僧肇盡得羅什「中觀般若」真傳後，復經實地親歷親驗，乃能於實行實踐中臻至實際的證量境界。因之，本論文於《肇論》各篇深入研究中，特著眼於探尋僧肇在字裡行間，其見地與實修的實際證量之顯現；此中極微極細而極微妙，亦唯有實際理地，真修實證之行者，或能臻於肇公境地的深層理解也。

僧肇的著作，既然並非一般單純的佛學論述，而是處處顯現其親歷親證的佛法修行的實踐境界，故本論文不揣冒昧，於「文獻」與「哲學」領域加以探討之外，另加入「修行實踐」的理路，以為佛學研究之重要考量。此係就個人參與佛法修行之體驗，深覺《肇論》之研究，似有將「修行實踐」列入研究方法之須要。但修行實踐屬於行者個人「事修」的體證，甚難就文字資訊而據以斷其境界耳。

總之，《肇論》四論背後，除佛法的行持外，其所蘊藏的哲學內涵，亦即《肇論》的內容與佛教思想，特別是大乘思想彼此之間的關聯，亦是本論文所關注者。因之，不論是研究佛學的哲學，或哲學的佛學，都離不開佛教大乘思想的脈絡，故而《肇論》四論各篇皆有其個別的哲學主題，與共通的哲學概念互為融攝，此亦是《肇論》四論之能自成一完整的佛教哲學思想體系，並將中國佛教哲學思想的發展推向一嶄新領域之關鍵所在。

## 參考引用文獻資料

### 一、 佛教藏經及原典

- 西晉·無羅叉 譯，《放光般若經》，《大正藏》第 8 卷。
- 後秦·鳩摩羅什 譯，《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》第 8 卷。
- 後秦·鳩摩羅什 譯，《小品般若波羅蜜經》，《大正藏》第 8 卷。
- 後漢·支婁迦讖 譯，《道行般若經》，《大正藏》第 8 卷。
- 陳·月婆首那 譯，《勝天王般若波羅蜜經》，《大正藏》第 8 卷。
- 姚秦·鳩摩羅什 譯，《佛說仁王般若波羅蜜經》，《大正藏》第 8 卷。
- 唐·不空 譯，《仁王護國般若波羅蜜經》，《大正藏》第 8 卷。
- 姚秦·鳩摩羅什 譯，《妙法蓮華經》，《大正藏》第 9 卷。
- 東晉·佛馱跋陀羅 譯，《大方廣佛華嚴經（六十卷本）》，《大正藏》第 9 卷。
- 唐·實叉難陀 譯，《大方廣佛華嚴經（八十卷本）》，《大正藏》第 10 卷。
- 唐·般若 譯，《大方廣佛華嚴經（四十卷本）》，《大正藏》第 10 卷。
- 北涼·曇無讖 譯，《大般涅槃經（四十卷本）》，《大正藏》第 12 卷。
- 宋·慧嚴等依《泥洹經》加譯，《大般涅槃經（三十六卷本）》，《大正藏》第 12 卷。
- 東晉·法顯 譯，《佛說大般泥洹經（六卷本）》，《大正藏》第 12 卷。
- 吳·支謙 譯，《佛說維摩詰經》，《大正藏》第 14 卷。
- 姚秦·鳩摩羅什 譯，《維摩詰所說經》，《大正藏》第 14 卷。
- 姚秦·鳩摩羅什 譯，《思益梵天所問經》，《大正藏》第 15 卷。
- 西晉·竺法護 譯，《修行道地經》，《大正藏》第 15 卷。
- 後漢·支曜 譯，《佛說成具光明定意經》，《大正藏》第 15 卷。
- 西晉·聶承遠 譯，《佛說超日明三昧經》，《大正藏》第 15 卷。
- 姚秦·竺佛念 譯，《菩薩瓔珞經》，《大正藏》第 16 卷。
- 北涼·曇無讖 譯，《金光明經》，《大正藏》第 16 卷。
- 元魏·菩提流支 譯，《佛說不增不減經》，《大正藏》第 16 卷。
- 劉宋·求那跋陀羅 譯，《楞伽阿跋多羅寶經（四卷本）》，《大正藏》第 16 卷。
- 元魏·菩提流支 譯，《入楞伽經（十卷本）》，《大正藏》第 16 卷。
- 唐·實叉難陀 譯，《大乘入楞伽經（七卷本）》，《大正藏》第 16 卷。
- 唐·般刺蜜帝 譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，《大正藏》第 19 卷。

後秦·鳩摩羅什 譯，《大智度論》，《大正藏》第 25 卷。  
姚秦·鳩摩羅什 譯，《中論（青目釋）》，《大正藏》第 30 卷。  
唐·波羅頗密多羅 譯，《般若燈論釋》，《大正藏》第 30 卷。  
安慧菩薩 造，《大乘中觀釋論》，《大正藏》第 30 卷。  
姚秦·鳩摩羅什 譯，《十二門論》，《大正藏》第 30 卷。  
唐·玄奘 譯，《瑜伽師地論》，《大正藏》第 30 卷。  
唐·法藏 述，《華嚴經探玄記》，《大正藏》第 35 卷。  
唐·澄觀 撰，《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》第 35 卷。  
唐·澄觀 述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》第 36 卷。  
唐·李通玄 撰，《新華嚴經論》，《大正藏》第 36 卷。  
後秦·僧肇 撰，《注維摩詰經》，《大正藏》第 38 卷。  
後秦·僧肇 作，《肇論》，《大正藏》第 45 卷。  
唐·元康 撰，《肇論疏》，《大正藏》第 45 卷。  
元·文才 述，《肇論新疏》，《大正藏》第 45 卷。  
唐·法藏 述，《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》第 45 卷。  
隋·杜順 說、唐·智儼 撰，《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》第 45 卷。  
涼·慧皎 撰，《高僧傳》，《大正藏》第 50 卷。  
明·憨山 註，《肇論略注》，《叢書集成》第 96 冊。

## 二、 中文論著

### （一） 傳統文獻

王先謙著，《莊子集解》，台北：東大圖書，2008 年 10 月。  
李翊灼校輯，《維摩詰不思議經集注》，南投：正覺精舍，1998 年 11 月。  
志寧釐經合論，唐·實叉難陀譯，《華嚴經合論》，唐·李通玄造論。  
員珂會譯著，《楞伽經會譯（宋、魏、唐三譯本會編）》，台北：老古文化，2010 年 06 月。  
智旭著，《閱藏知津》，北京：中華書局，2015 年 03 月。  
憨山著，《老子道德經解、莊子內篇註合刊本》，台北：新文豐，1982 年 12 月。  
憨山著，《肇論略注》，台灣：佛教出版社，未明出版年月。  
僧祐著，《弘明集校箋》，上海：古籍出版社，2013 年 11 月。  
劉勰著，《新譯文心雕龍》，台北：三民書局，1996 年 2 月。

## （二）近代編著

- 孔繁著，《魏晉玄談》，台北：洪葉文化，1994年2月。
- 吳汝鈞著，《龍樹中論的哲學解讀》，台北：台灣商務，2018年08月。
- 李潤生著，《僧肇》，台北：東大圖書，2011年08月。
- 林顯庭著，《文心雕龍的哲學與美學》，台北：五南圖書，2015年04月。
- 南懷瑾著，《楞嚴大義今釋》，台北：老古文化，1982年10月。
- 南懷瑾著，《楞伽大義今釋》，台北：老古文化，1982年10月。
- 海雲繼夢著，《勘玄記-1 華嚴經樞紐》，台北：空庭書苑，2011年9月。
- 海雲繼夢著，《勘玄記-2 華嚴經哲學懸談》，台北：空庭書苑，2011年12月。
- 海雲繼夢著，《勘玄記-3 普賢行願品（華嚴經總結）》，台北：空庭書苑，2013年9月。
- 涂艷秋著，《僧肇思想探究》，台北：中華佛研所論叢6，1994年7月。
- 曾春海著，《兩漢魏晉哲學史》，台北：五南圖書，2012年8月。
- 唐秀蓮著，《僧肇的佛學理解與格義佛教》，北京：宗教文化，2010年6月。
- 湯用彤著，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，台北：台灣商務，1991年9月。

## （三）期刊論文

- 福永光司著，邱敏捷譯註，〈僧肇與老莊思想—郭象與僧肇〉，《正觀雜誌》第26期（2003），頁157-194。