

東 海 大 學

哲學研究所

碩士論文

僧肇般若思想研究：以《不真空論》為主軸的探討

Seng Zhao's Conception of Prajna : With Special

Consideration of His *Buzhenkonglun*

指 導 老 師： 鄭 芷 人 教 授

研 究 生： 林 誠 志

中 華 民 國 102 年 1 月

目 錄

第一章 緒論

§ 1.0 本文研究之動機與目的	1
§ 2.0 本文研究之範域	2
§ 3.0 本文研究方法與途徑	4
§ 3.1 龍樹與僧肇	4
§ 3.2 僧肇與《肇論》	5
§ 3.3 研究方法的問題	6

第二章 佛教與般若空宗

§ 1.0 原始佛教的理念	7
§ 1.1 從婆羅門教到釋氏創教	7
§ 1.2 佛教的分裂	9
§1.2.1 第一次結集	9
§1.2.2 第二次結集	10
§ 2.0 部派與分裂	11
§ 2.1 大眾部的分裂	11
§ 2.2 上座部及其派別	11
§ 2.3 佛教分爲八宗	12
§2.3.1 我法俱有宗	12
§2.3.2 法有我無宗	12
§2.3.3 法無去來宗	12
§2.3.4 現通假實宗	13
§2.3.5 俗妄真實宗	13
§2.3.6 諸法但名宗	13
§ 3.0 初期大乘佛學	14

§ 4.0	大乘般若宗	14
§ 5.0	中觀學派的基本概念	15
§ 5.1	龍樹爲八宗共祖	16
§ 5.2	藏傳佛教的中觀派	19
	§5.2.1 應成中觀派.....	19
	§5.2.2 自續中觀派.....	20
§ 6.0	龍樹「中觀」的分析	21
§ 6.1	《中論》的譯述	22
§ 6.2	《中論》的內容與論述方式.....	23
	§6.2.1 《中論》的內容.....	23
	§6.2.2 《中論》的論述方式.....	23
	§6.2.3 龍樹方法的分析	29
§ 6.3	八不中道	31
	§6.3.1 不生亦不滅	31
	§6.3.2 不常亦不斷	33
	§6.3.3 不一亦不異	34
	§6.3.4 不來亦不出	34
	§6.3.5 對龍樹「八不」的批評	35
§ 6.4	性空與中道觀	37
	§6.4.1 空即假	37
	§6.4.2 空即中道	38
	§6.4.3 中道與涅槃	39
§ 7.0	本章結語	39
 第三章 僧肇與其時代背景		
§ 1.0	僧肇的生平	41
§ 1.1	生平略傳	41

§1.1.1	僧肇的早年	41
§1.1.2	僧肇與鳩摩羅什	42
§ 1.2	僧肇的著作	43
§1.2.1	可考之著作	43
§1.2.2	《肇論》與《宗本義》	44
§ 2.0	思想背景：玄學與魏晉時期的佛學	45
§ 2.1	從魏晉玄學說起	46
§ 2.2	慧遠與僧肇	47
§ 3.0	魏晉玄學	48
§ 3.1	王弼的「貴無」論	49
§3.1.1	無形無名者萬物之宗	49
§3.1.2	以無爲本、以有爲末	51
§3.1.3	無依有而顯	52
§ 3.2	裴頠的崇有	52
§ 3.3	向郭論獨化	56
§ 4.0	魏晉時期的佛學	58
§ 4.1	本無異宗	61
§ 4.2	即色宗	61
§ 4.3	心無宗	62
§ 4.4	識含宗	62
§ 4.5	幻化宗	63
§ 4.6	緣會宗	64
§ 5.0	玄學影響初期佛教的般若宗	64
 第四章 《肇論》的分析		
§ 1.0	《肇論》的歷史意義	66
§ 2.0	《肇論》的哲學意義	67

§ 3.0	《肇論》的理論與系統分析	69
§ 3.1	〈宗本義〉的結構分析	69
§ 3.2	動與靜	71
§3.2.1	〈物不遷論〉的分析	71
§3.2.2	物不遷的詭辯性	75
§ 3.3	〈不真空論〉的要旨	77
§ 3.4	〈般若無知論〉	77
§3.4.1	關於鳩摩羅什與僧肇	78
§3.4.2	《般若無知論》分析	79
§ 3.5	《涅槃無名論》	83
§3.5.1	「涅槃無名」的意義	83
§3.5.2	涅槃不可名言	84
§3.5.3	涅槃與冥一	86

第五章 僧肇的「不真空」分析

§ 1.0	〈不真空論〉的文本	88
§ 2.0	「至虛無生」的「空」義	91
§ 3.0	以空虛的氣作為萬物的本體	91
§ 4.0	對當時般若宗派的批評	93
§ 4.1	心無宗的得與失	93
§ 4.2	即色宗的得與失	94
§4.2.1	即色宗的主張	94
§4.2.2	僧肇的批評	95
§ 4.3	本無宗的得失	96
§4.3.1	本無宗的意義	96
§4.3.2	僧肇對本無宗的批評	97
§ 5.0	〈不真空論〉的空義	98

§ 5.1	非有非無之空	98
§ 5.2	非有非無不二與真俗二諦	100
§ 5.3	緣起的非有非無	102
§ 5.4	名與物的關係	104
§ 6.0	「不真空」的進一步解釋	105
§ 6.1	「不真空」指「不真」即「空」	105
	§6.1.1 唐代元康以諸法虛假為「不真」.....	105
	§6.1.2 宋代遵式以非有非無為「不真」	106
§ 6.2	「不真空」指「不」「真空」	107
	§6.2.1 明代憨山的解釋	107
	§6.2.2 澄觀的解釋	108
§ 7.0	本章結語	110
§ 7.1	「不真空」的意義	110
§ 7.2	「不真空」的文字煙幕	111

第六章 僧肇般若思想對中國佛教的影響

§ 1.0	性空與中國佛教	113
§ 1.1	魏晉南北朝的般若學	113
§ 1.2	鳩摩羅什與成實宗.....	114
§ 2.0	吉藏創三論宗	114
§ 2.1	吉藏的生平	114
§ 2.2	吉藏的三論宗	116
	§ 2.2.1 以「八不」表示「不住於空」	117
	§ 2.2.2 「八不」為眾教之宗歸	117
	§ 2.2.3 「八不」與「八是」	118
	§ 2.2.4 吉藏的「二諦」觀	119
§ 2.3	吉藏的「中道」義	120

§2.3.1 「中道」的四個意義	120
§2.3.2 宗派與中道	122
§ 2.4 吉藏論「中道」與「佛性」	124
§ 3.0 天台智顛的般若性空	125
§ 3.1 空假中與三諦圓融	126
§ 3.2 一心三觀	126
§ 4.0 華嚴宗的「法界緣起」與性空	128
§ 4.1 十玄門	128
§ 4.2 四法界	129
§ 4.3 緣起性空	129
§4.3.1 杜順四觀	129
§4.3.2 〈華嚴金師子章〉的真空觀	130
§ 5.0 惠能與中道觀	132
§ 5.1 惠能說中道	133
§ 5.2 惠能說性空	134
§ 5.3 惠能關於不於境上生心	134
§ 6.0 本章結語	135
第七章 殿語	
§ 1.0 性空與實有：東西文化的基本分野	137
§ 2.0 世界觀與人生態度	138
參考書目	140

第一章 緒論

§ 1.0 本文研究之動機與目的

本論文題為〈僧肇「不真空論」研究〉，其主要目的，乃在於展示僧肇《肇論》的意義，這包括〈不真空論〉與龍樹《中觀》的關係、《肇論》在魏晉時代的歷史背景、〈不真空論〉的理論結構，及〈不真空論〉對其後中國佛教的影響等。僧肇以鳩摩羅什為師，且僧肇和竺道生是羅什最有影響的兩大弟子。羅什不但是南北朝時期佛教的大譯師，而且又特別講授印度般若空宗。在魏晉南北朝時期，由於譯經不完備，造成當時的人對了解般若空觀有所差別¹，於是便形成六家七宗的般若學派。直至鳩摩羅什全面翻譯「般若類經」，才確立大乘空宗的中文經典，推動了般若學的傳播。鳩摩羅什翻譯般若類經，特別是龍樹空宗的論著。他譯有《摩訶般若波羅蜜經》、《小品般若波羅蜜經》、《金剛般若經》等般若類經，及《中論》、《百論》、《十二門論》、《大智度論》等中觀派經典。²僧肇傳羅什之學，因此，本論文在分析《肇論》之前，先說明中觀派在印度佛教中的意義。而在分析《肇論》之後（特別是對《肇論》中的〈不真空論〉），接著是闡述僧肇所代表的般若性空思想對其後中國佛教的影響。在本論文的殿語部份，撰者特別注重對《肇論》與般若性空思想對人類文明或文化發展方向的省察。此外，為要探討與省察《肇論》各項問題，吾人必須考慮到僧肇所處的時代的背景，因為思想的變遷與歷史環境總是有著密不可分的關係。不過，為了避免文繁，本論文只省視魏晉時期的思想背景，而不討論當時的政治與社會狀況。

本論文雖然以分析僧肇的〈不真空論〉為主軸，但是，由於《肇論》的〈不

¹般若類經在中國早有譯介，有名的如《放光》、《光贊》和《道行般若》等。

²尚有《阿彌陀經》、《法華經》、《維摩詰經》等大乘重要經典(後兩種經也和般若類經互相發明)，《坐禪三昧經》、《禪法要解》、《首楞嚴三昧經》等大乘禪經，《十誦律》、《十誦比丘戒本》、《梵網經》等大小乘戒律，以及其他一些大小乘經典。羅什的譯作，《出三藏記集》載為三十五部，二百九十四卷，《開元釋教錄》列為七十四部，三百八十四卷，實際現存三十九部，三百十三卷。

真空〉是立足於般若性空的觀點，所以，本論文便因探討「不真空」的命題而不得不也同時涉及龍樹的《中觀》及吉藏的三論宗之研究。本論文對佛學性空的探討與一般佛教研究者略有不同。這是說，一般佛教研究者皆在詮釋佛教思想，不但為佛教辯解，甚至扮演為佛教信仰護法的角色。本論文對佛教的研究則從意義分析的觀點出發，解讀相關的文本，在必要時對相關理念提出檢討或批評。

本文撰者追隨鄭芷人老師研讀哲學，由學分班直至專班多年。其間身、心靈之淬煉，又經由藏傳佛學理論與修行，以及生命哲學之檀遞。直到最近，又從知識論、康德哲學及形上學，遊歷西哲之堂奧。中西哲學反覆推疊精進，體驗生命之河的不同階段，深感讀書、進德與修業，確是人生一大樂事。

「芥子納須彌，存乎一心」，生命變化之奇，匪夷所思。逢遇因緣者，始得識其曲徑而略窺其幽微，³生命的存在又是如何定義？生前（未曾生我誰是我）、死後（死亡之後我是誰），生命中的一切似乎沒有必然性，只是機遇難得，深覺現在是到該轉彎的時候。⁴本論文除參閱「參考書目」中各文獻之外，尤其深入細讀鄭芷人教授的《生命之河：生命與生命哲學》、《知識論原則前篇：知識理念的演變》、《邏輯基礎》、〈實有（Being）與性空〉、〈婆羅門教引論〉、〈婆羅門教的本體神學之分析〉、〈實在與幻化：《蛙氏奧義書》與《喬氏釋義》的實有論分析〉等論著，以及鄭老師尚未出版的《形上學原理》及《理論倫理學》的文稿，獲益良多。這些論著，也是本論理念的主要來源。

§ 2.0 本論文研究的範域

（1）學術界一般將中國哲學思想的發展概括為這樣幾個階段：先秦諸子、兩漢經學、魏晉玄學、隋唐佛學、宋明理學和近代新學。這就是中國哲學思想發展的基本線索。魏晉時期的佛學，雖然已顯示時代的傾向力，但畢竟未能像隋唐那樣成為具有代表性的思潮。僧肇的〈不真空論〉在時間上正是介於

³李嗣涇、鄭美玲 編著：《尋訪諸神的網址》（臺北：張老師文化，2005年4月）。

⁴吳文正 著：《（ZEN）禪的生死智慧》（臺北：天下文化書坊，2006年11月）。

魏晉玄學和隋唐佛學之間，它是中國佛學從魏晉玄學而過渡到隋唐佛學的中間環節。僧肇的〈不真空論〉可視為玄學化的佛學，也可視為佛教化的玄學。⁵

(2) 在西晉亡後，北方五胡十六國相繼興起，僧肇處於東晉，正是我國佛教由青年期邁入壯年期的時刻，從而開展出中國佛教的黃金時代。羅什大師門下十哲之一的僧肇，傳揚大乘中觀佛學，著有〈不真空論〉、〈物不遷論〉、〈般若無知論〉和〈涅槃無名論〉等佛學論文，通常合稱為《肇論》，這是中國人在佛教史上的早期重要論著。

(3) 公元前五世紀的先蘇時期，希臘哲學家赫拉克利圖斯（Heraclitus，540-480 B.C.）就認為萬物都處於流變狀態。他的名言是：「你不能夠兩次踏進同一條河，因為新的水不斷地流過你的身旁」⁶。這種觀點與佛學的「無常」、「空」有相似處，因為二者皆強調現實世界皆沒有實在性。不過，西方哲學到了柏拉圖，便努力從「變」中確立「不變」的本體，這就是哲學史家所謂「拯救現象界」⁷。這就使西方哲學或西方文明不像印度傳統那樣，走入「空」的本體觀與世界觀，並形成西方文明與印度傳統的根本差別⁸。「空」是佛教哲學中一個重要的概念，僧肇深得鳩摩羅什的般若空宗理論，被譽為「秦人解空第一者」。本論文參考前人研究成果，對僧肇〈不真空論〉哲學思想進行分析與論述，並與大乘佛教的中觀論作一些比較研究。本論文對僧肇的研究主要從下列各環節展開：

- (a) 首先展示僧肇的生平事蹟、成就與著作。
- (b) 進而分析僧肇在《肇論》中各章內容、理念架構及其對般若宗的批判，並提出「不真故空」論的意旨。
- (c) 本論文雖然對僧肇在《肇論》中各章分別作出剖析，但卻以

⁵張琨：〈僧肇哲學是中國哲學史上的重要一環〉《世界宗教文化》第一期（總第十七期）（1999年），頁51。

⁶參考伯蘭特·羅素，《西方哲學史》，第四章。原文：「You could not step twice into the same river; for other waters are ever flowing on to you. Heraclitus, On the Universe.」。

⁷見鄭芷人撰：《知識論原理：知識理念的演變》（台北文津,2010），pp.84-85。

⁸參閱鄭芷人教授撰：《生命之河》第十八章〈終極關懷〉（台北文津,2010），pp.477-521。

〈不真空論〉爲主軸，且基本的觀察點特別落在僧肇對「空」的論述。

- (d) 由於佛教乃屬「空門」，而般若宗特別強調「空」。龍樹的中觀乃對般若性空的重要論述，故爲了分析僧肇的空概念，便不得不省察印度佛教原本的性空之說。因此，本論文在分析《肇論》之前，便先闡述龍樹性空的意義，並試圖將之與僧肇的空觀作比對。僧肇（384 年-414 年）之後約二百年，吉藏提出「三論宗」，後者無疑是接受到前者的影響，吉藏的特色是從性空而進一步提出佛性之說。佛性如來藏的思想，又是形成日後中國佛教的特色。
- (e) 本論文與一般佛教研究最大不同之處，在於一般佛學論文，其論述或論釋多以維護佛教信仰爲依歸。本論文則除了客觀地解讀相關典籍、分析其理念結構之外，並對相關理念提出反思與批評。

因此，本論文共分七章：

- (1) 第一章，緒論。
- (2) 第二章，佛教與般若空宗。
- (3) 第三章，僧肇與其時代背景。
- (4) 第四章，《肇論》的分析。
- (5) 第五章，僧肇的「不真空」分析。
- (6) 第六章，僧肇般若思想對中國佛教的影響。
- (7) 第七章，殿語。

§ 3.0 本文研究方法與途徑

§ 3.1 龍樹與僧肇

約在公元一世紀，佛教出現了講述「般若性空」的思想，而在公元三世紀

的龍樹 (Nāgārjuna)，是闡述「般若性空」最著名的代表人物，並被視為中觀派創始人，後世佛教徒尊之為菩薩。他的著作甚多，有「千部論師」之稱。其中重要代表作有：《大智度論》、《中論》、《十二門論》、《空七十論》、《回諍論》、《六十頌如理論》、《大乘破有論》、《十住毗婆沙論》、《大乘二十頌論》、《菩提資糧論》、《寶行王正論》、《勸誡王頌》等，被譽為千部論主。佛教被視為空門，龍樹無疑是空門正宗，其思想也與中國的禪宗、淨土宗、律宗、密宗、天臺宗、華嚴宗、三論宗等有著密不可分的關係。

有關「性空」的觀點，可從《中論》見其端倪。⁹鳩摩羅什是最早將般若空宗理論傳入中國。佛教的「性空」，並不是指一無所有，亦不是一切皆無，而是指「無自性」（沒有完全屬於自己的性質）。僧肇的般若思想，上承龍樹與羅什的宗旨。僧肇解空是從論述「不真」即「空」，而「物遷」即「不遷」，最後到「般若無知」的過程。

§ 3.2 僧肇與《肇論》

大陸學者多從「存在決定意識」的馬列主義觀念，認為僧肇的佛學是社會存在的反映，是一定社會歷史條件下的產物，也是適應東晉時期門閥士族階級統治和民族統治需要而產生的。又認為僧肇哲學作為一種思辨理論，是中國哲學思想發展到一定階段的產物，有其深刻的知識論根源，也是作為中華民族思想認識史上的重要一環而存在的¹⁰。但是，這種評論並非沒有商榷之處，因為這個論點，其實只是建基於馬列主義的「存在決定意識」（社會存在決定吾人的思維）這個原則上，而後者的正確性並不是理所當然的。

學者們對於《肇論》影響中國禪宗的問題，認為仍然有許多方面有待進一步的澄清。例如學者們一般都特別提到《肇論》中「觸事而真」的「不二」觀念對中國禪家的深入影響。日本曹洞宗學僧忽滑穀快天（1867-1934 A.D.）的

⁹鄭正人撰：〈實有 (Being) 與性空〉，第二次「哲學與中西文化：反省與創新」學術研討會論文集，抽印本（台中：東海大學哲學系編，2002年6月），頁25。

¹⁰〈僧肇哲學是中國哲學史上的重要一環〉《世界宗教文化》，季刊（北京：中國社會科學院世界宗教研究所，1999年，第01期）。

《中國禪學思想史》認為，禪家視「現象即實在」、「迷悟不二之要旨」、「佛法即世間法之妙諦」等觀念，皆與《肇論》的思想有關。印順也認為，東山門下所謂「指事向義」的禪風，也與僧肇所謂「契神於即物」、「觸事而真」等理論有關。日本人柳田聖山雖然把僧肇的「立處即真」視為有別於《維摩》、《般若》的中國玄學化的「不二」產物。但是，他又認為中國禪宗的興起，可以溯源至僧肇的「不二」主張。此外，柳田聖山（1922年—2006年）也認為，中國禪宗是迂迴地透過僧肇而回歸到中國玄學的立場。¹¹

§ 3.3 研究方法的問題

（1）本文的研究方法是以《肇論》中的〈不真空論〉為主軸，就僧肇對當時玄學之融會與批判，將玄學、般若學之交會問題比較，呈現出兩者的異同。東晉般若性空思想深受兩晉玄風的影響，但其內涵與本質卻趨向般若性空思想。僧肇即是由老莊而歸向般若的例子，故本論文在研究上，也針對僧肇此轉變過程，闡明其在東晉般若思想中之特點所在。

（2）研究的方法與研究主題有關，譬如說，史學、社會學、經濟學、自然科學等皆各有其不同的方法。哲學研究常以現存的哲學家或哲學理論為研究對象，其內涵基本上是理念性的，因此，研究的方法離不開詮釋、對比、分析及批判等環節。本論文採用的方法，包括對相關典籍資料詮釋、分析與整合。分析主要是針對語意及本文內涵，並且藉由原典的解讀、釐清與詮釋相關思想概念。至於整合則是針對相關理念的系統與結構，並從這兩方對相關理論作系統性的了解。在可能情形下，進而對相關問題提出對比或批判。

¹¹龔雋著：〈僧肇思想辯證——《肇論》與道、玄關係的再審查〉《中華佛學學報》，第14期（台北：中華佛學研究所，2001年），頁153—154。

第二章 佛教與般若空宗

§ 1.0 原始佛教¹²的理念

僧肇的〈不真空論〉是闡述龍樹所謂「性空」的「空義」。大乘佛教從部派佛教演變而來，龍樹致力於解釋「性空」的原理。部派佛教乃出於對原始佛教的改革，故本章先說明佛教如何從原始佛教演變出強調般若性空的「空宗」或「般若宗」。因此，本章分析及論述龍樹《中論》的主要理念及其結構，蓋僧肇的〈不真空論〉就是傳承龍樹《中論》的「性空」的原理。

§ 1.1 從婆羅門教到釋氏創教

(1) 吠陀信仰約在公元前七世紀正式演變成婆羅門教¹³。但是，約在公元前六世紀，印度社會又出現了新的思維運動，印度宗教史上稱為沙門（sramana 或 samana）思潮，這原是當時的印度人對婆羅門教以外的修行者之通稱。沙門思想反婆羅門種姓及婆羅門教。根據《雜阿含經》的記載，多達「四十九千邪命外道（沙門），四十九千外道出家」¹⁴。南傳的《長尼迦耶》的《沙門果經》講到沙門的六大派的思想，稱為「六師外道」。「外道」二字，原是指「婆羅門教」之外的思想而言，因而也就是指「非正統派」。「六師外道」其實就是六位沙門思潮中的領袖，《阿含經》又把這些思想歸納為「六十二見」。釋迦牟尼原先也是沙門之一，因此，沙門不僅是指六師外道，也指佛教徒。所以，早期來到我國的西域佛教徒，也多自稱沙門。

(2) 釋迦牟尼的創教，原是出於反對吠陀為與婆羅門教，並尋求解脫之道。從釋迦牟尼創教（公元前六世紀）至公元前四世紀，為原始佛教時期。釋氏經過 6 年的苦行修持，仍毫無所得。於是，他決定不再依苦行派的方式修持，並在尼連禪河中洗去六年的污垢。佛教文獻提到釋迦牟尼在 35 歲時，坐在伽

¹²原始佛教乃指從釋氏立教至教團分裂為各部派之前的時期。

¹³關於婆羅門教，參閱鄭正人：〈婆羅門教引論〉（東海哲學研究集刊,ISSN 1025-5095）第十輯（東海大學哲學系，94），pp.1-40。

¹⁴《雜阿含經》卷七，大正《大藏經》第二冊，p.44。

耶城外的畢鉢羅樹下，經過 49 天的禪思，自稱終於有所覺悟。他所覺悟的主要是四聖諦、八正道及十二因緣，¹⁵這也是初期佛教的信仰。此三者的要旨如下：

(i) 「四諦」(catvāri āryasatyāni'¹⁶)的內容包括苦、集、滅、道。諦 (Satya) 是指 (真實無謬的道理)。釋氏自信成道後，便在鹿野苑向憍陳如等五位賢者宣講了四聖諦，佛教徒稱初轉法輪。四諦略如下述：

(a) 苦諦 (The Noble Truth of Suffering)，謂「有漏皆苦」¹⁷。人生是苦海，佛教徒又把苦分列三苦¹⁸、八苦¹⁹、無量諸苦等說。²⁰

(b) 集諦說明苦的生起或根源的真諦，強調一切皆由於因果關係而生滅。

(c) 滅聖諦，指徹底除苦的根源與得解脫的真諦。²¹

(d) 道聖諦，導致苦之止息的途徑，這就是指八正道而言。²²

(ii) 八正道分爲：正見 (正確的思想)、正思維 (離一切惡法、邪執)、正語 (所言無過失)、正業 (行為是正當)、正命 (從事正當的職業)、正精進 (勤修戒、定、慧)、正念 (心不散亂，意不顛倒)、正定 (禪定的生活，使心達到寂滅境界)。²³

¹⁵見鄭正人：〈佛陀的生平〉(東海哲學研究集刊,ISSN 1025-5095) 第十一輯(東海大學哲學系，2006/07) ,pp.1-99。

¹⁶《大正藏》第 30 冊，頁 32 下至 33 中。《涅槃經》十五曰：「我昔與汝等，不見四真諦，是故又流轉，生死大苦海」。

¹⁷《增壹阿含經》卷 17 四諦品第二十五。

¹⁸苦苦 (遭受到苦事，而感覺痛苦)、壞苦 (樂變成苦)、行苦 (事物的遷流無常而引起的痛苦)。

¹⁹八苦指：生、老、病、死、求不得、怨憎會、愛別離，五陰熾盛等各種苦而言。

²⁰《雜阿含經》從「緣起」解釋「集諦」與「滅諦」，故謂：「有因有緣集世間，有因有緣世間集。有因有緣滅世間，有因有緣世間滅。」²⁰

²¹《法華玄義》(二)：「二十五有子果縛斷是滅諦。」

²²《大正藏》第二冊，頁 105 上中。

²³《長部》(22 卷)：「諸比庫，何謂導至苦滅之道聖諦？此即八支聖道，這就是：正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。」

(iii) 在闡述生命的形成，釋氏又提出了「十二因緣」的緣起法則。這是把緣起法則歸結為十二個環節之說，對「四諦」中「苦諦」和「集諦」作因果分析。這就是「無明」(ignorance about the truth)、「行」(impressions of the existence of the past)、「識」(the initial consciousness of the embryo)、「名色」(body and mind)、「六入」(six kinds of sense organs)、「觸」、「受」(sense experiences)、「愛」(craving to enjoy the objects)、「取」(try to grasp objects)、「有」(will to be reborn)、「生」(rebirth)²⁴及「老死」(old age)²⁵。

§ 1.2 佛教的分裂

§ 1.2.1 第一次結集

(1) 《摩訶僧祇律》記述佛陀去世後，其徒眾在王舍城 (Rajagrha) 外的七葉窟舉行第一次結集：「時六群比丘言諸長老：『若世尊在者一切盡捨』。大迦葉威德嚴峻，猶如世尊。作是言，咄咄莫作是聲即時一切咸皆默然」²⁶。徒眾遂以大迦葉為首的五百比丘，在王舍城的七葉窟結集，企圖統一佛陀的言教²⁷。可見這次結集，是爲了整理佛陀的教義，並規範教團成員的行爲。結集又稱「集法藏」，先由上座憑記憶誦出相關問題，再經與會大眾共同審定，確認為佛陀所說的佛法。

(2) 《摩訶僧祇律》講到《長阿含》、《中阿含》、《雜阿含》及《增一阿含》的結集概要：「尊者阿難誦如是等一切法藏。文句長者集為《長阿含》句中者集為《中阿含》句雜者集為《雜阿含》。所謂根雜、力雜、覺雜、道雜，

²⁴ 《長部》(卷 25)：「無論任何的有情，即於其有情的部類中，誕生、出生、入胎、再生、諸蘊的顯現、諸處的獲得。諸比庫，這稱爲生。」

²⁵ 《長部》(卷 22)：「諸比庫，什麼是死呢？無論任何的有情，即於其有情的部類中，死亡、滅沒、破壞、消失、逝世、命終、諸蘊的分離、身體的舍棄、命根的斷絕。諸比庫，這稱爲死。」

²⁶ 《摩訶僧祇律》第 32。

²⁷ 《四分律》卷 54 (《大正藏》第二十二冊，No. 1428)。

如是比等名為雜。一增二增三增乃至百增。隨其數類相從。集為《增一阿含》藏者。所謂辟支佛阿羅漢自說本行因緣。如是等比諸偈誦。是名《雜藏》。這是集五百比丘的大成，故名為「五百結集」，也稱為上座部結集²⁸，或稱為七葉窟內的結集。《大唐西域記》又講到大眾部結集的情形，這發生在大迦葉所主持的阿羅漢結集時，另有成千上萬比丘，欲參加窟內結集，由於他們被迦葉所拒絕，遂在窟西北二十餘里處，另行結集。計共整理出《經藏》、《律藏》、《阿毗達磨藏》、《雜集藏》、《禁咒藏五類》，這就是所謂「大眾部結集」。

(3) 在這種情形下，初期佛教遂分裂為「上座部」與「大眾部」。由於當時二派各有典籍，因而便各有其信仰之憑藉，並分別以「上座部」與「大眾部」稱之。除此之外，在窟內結集的阿難，與大迦葉之間，對「微細戒」的觀點也有分歧。阿難主張可放棄「微細戒」，大迦葉則堅持不應放棄「微細戒」。至於沒有參加此次結集的富樓那，在戒律方面也提出「八事」，認為「內宿（貯蓄）、內煮、自煮、自取食、早起受食、從持食來（從彼持來食）、雜果、池水所出可食者（從池水受）」²⁹。不過，這些建議皆被大迦葉所拒絕。

§ 1.2.2 第二次結集

根據《大唐西域記》卷第七及《十誦律》，約在公元前 376 年，佛教史上出現針對戒律問題進行辯詰，這是第二次結集，也就是有關「十事」之辯。此次結集的地點是毘舍離城（吠舍釐），且會議長達數月之久。事件的起因是由於堅持傳統的波利弗城（又譯作華氏城，Pataliputra）比丘耶舍（Yasa），在毘舍離（Vaisali）游化時³⁰，反對跋耆族（跋祇族）的比丘接受信徒的金錢的布施。但是，跋耆族的比丘卻堅持異議，耶舍遂到處尋求其他比丘的支持，並且主持結集。³¹耶舍比丘反對「毘舍離城」的佛徒接受金錢之布施，但是，「毘舍

²⁸《大唐西域記》卷九：「於是得九百九十九人，除阿難在學地，大迦葉召而謂曰：『汝未盡漏，宜出聖眾』...」。見《大唐西域記》卷九，〈摩揭陀國下〉，（台北·三民書局，1988）pp.4554-5。

²⁹見佛陀耶舍及竺佛念等譯之《四分律》卷 54，第四分之五。

³⁰又譯作華氏城。

³¹東晉罽賓三藏卑摩羅叉續譯，《十誦律》卷 60，〈五百比丘結集三藏法品〉第一。

離城」的佛徒另持異議，且要求耶舍比丘道歉，還把他逐出「毘舍離城」。隨著「金銀寶物淨」之爭議，而引發了其他九事。由於跋耆族的比丘對原有戒律不滿，並提出十條新戒律³²。但是，會中否決了十條新戒律，毘舍離的僧侶並不接受保守派長老的決議。於是，他們另舉行結集，由於後者人數眾多³³，故上座部的《島史》這個結集稱之為「大結集」(Mahasamgiti)，遂形成了一個大僧伽教團(Mahasamgha)，稱為「大眾部」，而耶舍等元老(sthaviras)，組成了上座部(Sthavravada)。

§ 2.0 部派與分裂

§ 2.1 大眾部的分裂

(1) 依據《異部宗輪論》的闡述，大眾部最後分裂為下列各派系：大眾部四破或五破，合成九部，即：一、大眾部，二、一說部，三、說出世部，四、雞胤部，五、多聞部，六、說假部，七、制多山部，八、西山住部，九、北山住部³⁴。

(2) 《異部宗輪論》謂佛入滅後二百年末，大眾部中又出現制多山部(Caityaśaila)、二、西山住部(Avaraśailā)，三、北山住部(Uttaraśailā) ³⁵。制多山部，西山住部，及北山住部，分別以其居於制多山而得名。此三部派讚同「大天五事」，又認為菩薩仍不脫離惡趣，而供奉佛舍利的果報不大³⁶。

§ 2.2 上座部及其派別

(1) 上座部約在佛滅後三百年初，也出現分裂。先後經過七、八次的分裂，共有十一個派系。最先分裂出來的是「說一切有部」及「雪山部」。佛滅後三百年中，從「說一切有部」又分出「犢子部」。其後又從「犢子部」分出

³²據《五分律》卷三十，十條新戒律是：1.鹽薑合共宿淨。2.兩指抄食淨。3.複坐食淨。4.越聚落食淨。5.酥油蜜石蜜和酪淨。6.飲閣樓伽酒淨。7.作坐具隨大小淨。8.習先所習淨。9.求聽淨。10.受畜金銀錢淨。《大正藏》22，p.92中。

³³《島史》謂其人數多達一萬二千名。見韓廷傑譯：《島史》(慧炬出版社，民60)，p.30。

³⁴《異部宗輪論》(《大正藏》第四十九冊 No. 2031)。

³⁵《異部宗輪論》(《大正藏》第四十九冊 No. 2031)。

³⁶《異部宗輪論》(《大正藏》第四十九冊 No. 2031)。

四部，即：「法上部」、「賢胄部」、「正量部」、及「密山林部」。再後來，「說一切有部」又再分出「化地部」，又從「化地部」中分出「法藏部」。

(2) 到了佛滅後三百年末期，又從「說一切有部」分出「飲光部」。到了佛滅後四百年初期，從「說一切有部」又分出「經量部」。由此可見，從「說一切有部」分裂出來的，先後有「犢子部」、「化地部」、「飲光部」及「經量部」。「犢子部」中又分出「法上部」、「賢胄部」、「正量部」、及「密山林部」。

§ 2.3 佛教分爲八宗

分裂後的佛教，依《百法明門論解》分爲八宗，其中六宗是指部派佛教。現在略述如下：

§ 2.3.1 我法俱有宗

「我法俱有宗」：主要包括上座部的：1.犢子部、2.經部（二者皆從說一切有部分裂出來）、3.法上部、4.賢胄部、5.正量部、及 6.密林山部（以上四者皆從犢子部分裂出來）。這些部派主張「有爲法」和「無爲法」都是實有，且又認爲有恒常不變的自我。故《百法明門論解》謂：「此宗攝二十部五部之義，謂犢子部、法上部、賢胄部、正量部、密林山部。或亦取經部，根本一分之義」。

§ 2.3.2 法有我無宗

「法有我無宗」：主要包括說一切有部、多聞部（二者屬大眾部分出）、雪山部（根本上座部）、及飲光部（從說一切有部分出，屬上座部）等。其主張：

(1) 法有：有爲法和無爲法都是實有的。

(2) 無我：認爲人是由五蘊和合而成的，因而沒有恒常不滅的自我。

§ 2.3.3 法無去來宗

主要包括大眾部、制多山部、西山部、北山部、雞胤部(以上均屬大眾部)、化地部(從有部分出,屬上座部)、法藏部(從化地部分出,屬上座部)等。其共同主張為:

(1) 實有:包括無為法及處於現在這一剎那的有為法。

(2) 非實有:一切已經過去及尚未生起的有為法,皆屬非實有。

§ 2.3.4 現通假實宗

主要包括說假部(屬大眾部)和經量部(屬上座部)的末流。故《百法明門論解》謂:「攝說假部,末經部一分之義³⁷」。本宗之所以稱為「現通假實宗」,基本原因是認為現實之存在物可能是「假」(虛假),也可能是「實」(真實)。部派佛教從蘊、處、界³⁸三個環節對人、世界及認知作分析。

§ 2.3.5 俗妄真實宗

這是指大眾部的「說出世部」一派。本宗認為現實世界的一切存在都是虛妄不實的,它們只是概念或假名而已。因此,只有與現實世界相對的出世間法,才是真實的。

§ 2.3.6 諸法但名宗

即大眾部的「一說部」。吾人在上文已指出:「一說部」的觀點近似於西方哲學中所謂「唯名論」(nominalism),認為無論是「有為法」或「無為法」,以

³⁷「一全」即說假部。「末經部一分之義」,「末經部」指經量部,「一分之義」指末流。

³⁸佛教把一切存在(萬有),以「五蘊」、「十二處」、「十八界」(簡稱蘊、處、界)分析之,其涵義如下:

(1)五蘊:分析存在構成要素,由「色」、「受」、「想」、「行」、「識」五要素構成,在個人方面,包括身與心,就普遍而言,包括物質與精神。

(2)十二處:討論認識的構成要素,所謂「六根」與「六境」是也。清楚言之,即包括認識的主觀能力之「六根」(眼、耳、鼻、舌、身、意)與客觀對象之「六境」(色、聲、香、味、觸、法)共計十二種。

(3)十八界:詳加討論認識的構成要素,所謂「六根」、「六境」、「六識」是也,詳細說來,即包括認識的主觀能力的「六根」(眼、耳、鼻、舌、身、意)與客觀對象之「六境」(色、聲、香、味、觸、法)及認識內容之「六識」(眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識),共計十八種。

及無論是「世間法」還是「出世間法」，都是沒有真實性，它們只不過是一些概念或名言而已。

§ 3.3 初期大乘佛學

世親的《大乘百法明門論解》把大乘列為二宗，其一是「勝義俱空宗」其二是「應理圓實宗」³⁹。對於佛法的觀點，大乘與小乘之間有著極大的差異。

例如：

(1) 小乘把釋迦牟尼視為眾生之一，不把釋迦牟尼視之為超人的神。大乘則認為釋迦牟尼成佛，並加之以神格化，視之為全智全能⁴⁰。其後又把世界所見的只是佛的「化身」而已，遂出現佛的法身、報身、化身的三身說。

(2) 在修行上，小乘以證「阿羅漢」為目標。阿羅漢表示已滅盡煩惱，証入涅槃的解脫境界。大乘則以成佛為目的，強調大渡化與菩提心。大乘又主張佛與菩薩有無量的公德果報，他們在成就菩薩前，必須在布施、戒律、忍辱、精進、禪定、菩薩等六波羅密多（paramita）達至圓滿成就。

§ 4.0 大乘般若宗

(1) 《中阿含經》中的《小空經》及《大空經》⁴¹均是以「空」為論點。《大般若經》是般若大乘或初期大乘的重要典籍，約形成於公元二世紀之間。其時有些僧人提出從新的觀點來論述原有的佛教理念，他們因而造出新佛經。

《大般若經》(Mahaprajna-paramita-sutra)全稱《大般若波羅蜜多經》，簡稱《般

³⁹「應理圓實宗」是指唯識宗談空說有，故稱「圓實宗」。

⁴⁰例如見《仁王護國般若波羅蜜多經·不思議品第六》：「爾時世尊為諸大眾，現不可思議神通變化。一花入無量花，無量花入一花；一佛土入無量佛土，無量佛土入一佛土；一塵刹土入無量塵刹土，無量塵刹土入一塵刹土。無量大海入一毛孔，無量須彌入芥子中。一佛身入無量眾生身，無量眾生身入一佛身；大復現小小復現大，淨復現穢穢復現淨。佛身不可思議，眾生身不可思議，乃至世界不可思議。當佛現此神變之時，十千女人現轉女身，得神通三昧。無量天人得無生法忍，無量阿修羅等成菩薩道，恒河沙菩薩現身成佛」。

⁴¹見《中阿含經》卷 49。(《大正藏》第一冊 No. 26。)

若經》，其成書大概在公元前一至公元三世紀左右。

(2) 東漢竺佛朔與支婁迦讖傳譯《般若道行品經》(即《道行般若經》) 10 卷，通常稱之為《小品般若》。三國時，支謙重譯《般若道行品》為《大明度無極經》6 卷，竺法護譯成《光贊般若波羅蜜經》10 卷，無羅叉等譯成《放光般若波羅蜜經》20 卷。鳩摩羅什於後秦分別又重譯《摩訶般若波羅蜜經》大品二萬頌、《摩訶般若波羅蜜經》小品八千頌與《金剛般若經》等。北魏永平二年(509)，菩提流支譯出《金剛般若經》1 卷。直至唐玄奘，收集並編纂成全部《大般若經》十六會，乃集諸部般若之大成。

(3) 般若經宣稱大乘即是般若，其中心思想是所謂「諸法性空」。性空謂一切事物都沒有實在性，即所謂自性空的假有。一切物件皆出於因緣和合，因而是假有，但雖是假有，仍存在著現象。認為藉著般若智慧，才能認識真相，達到覺悟解脫。龍樹及其弟子提婆，創中觀派，疏釋此經而撰成《中論》、《百論》、《十二門論》及《大智度論》，闡述與發揮此經的性空之旨，弘揚大乘般若性空的主張。在中國方面，自從《道行般若》、《小品般若》譯出之後，佛教徒相爭講述，並在魏晉南北朝時期形成所謂般若學的六家七宗。其後，秦鳩摩羅什應邀來華，先後譯出《大品般若》、《小品般若》、《金剛般若》及《大智度論》、《中論》、《百論》等。

(4) 羅什弟子僧肇、僧叡等人，撰著論疏，遂使般若之學在魏晉南北朝時期成為顯學，且對期後中國佛教有著深遠的影響。關於對這方面的探討，就是本論文的研究主題。由於僧肇的《肇論》的〈不真空論〉主要是傳達般若空性，故在吾人分析《肇論》之前，先闡述印度中觀派的建立者龍樹在其《中觀論》中的性空之說。

§ 5.0 中觀學派的基本概念

(1) 大乘佛教認為，「因為緣會」而產生的一切事物現象稱為「空」，緣會就是一種無自主性，而「無自性」並非事物不存在，或是現象虛無。佛教世界

觀中的「假有、空性，無常及無我論」本身就是一種離苦方法，而藉助「空觀」上的建立，才有說服放棄「我執」，「我執」正是一切苦的根源，空論也可以稱是一種解脫道。

(2) 大乘佛教《般若經》講「空性」「涅槃」，它的最深義是空性，也就是涅槃的體證，從「無二無別」的體驗中觀「一切法本空」「一切法甚深」「一切法不可得」「一切法本清淨」「一切法本自寂滅」「一切法本不生滅」「一切法皆如也」「一切法不出於法界」等詞句，都在許多大乘經中弘傳流行。

(3) 龍樹以《般若經》的假名空性與《阿含經》的緣起，綜合南北，空有，性相，大小，以大乘性空為根本，建立佛教中道觀。龍樹的思想，在於否定一切法有實體存在，並用此論證「一切法空」。龍樹著有《廻諍論》以批判正理學派，正理學派認為，外在世界是真實存在的世界，而龍樹以「一切皆空」來告訴世人，世界的真相，它不是要否定什麼，亦不肯定什麼，在《廻諍論》中說一個相信空的人，才能真正四諦，三寶因果等道理。

§ 5.1 龍樹為八宗共祖

(1) 約公元二至三世紀，南印度人的龍樹(Nāgārjuna)⁴²，以空〈sūnyatā〉、空性〉、中道〈madhyama〉、緣起〈pratītya-samutpāda〉及無自性〈ni□-a-svabhāva〉等原則，成為傳揚般若性空的重要人物，且在漢地被視為「八宗共祖」。⁴³漢譯「龍樹」一名乃意譯，因為“Naga”的意義是龍（或蛇）而“arjuna”為樹名，據說他生在一棵“arjuna”樹下而得名。其中如《中論頌》、《大智度論》、《十住毗婆沙論》等，均為中觀派之重要代表作。龍樹菩薩論著極為豐富，如：龍樹(Nagarjuna)著有《中論》、《十二門論》(僅存漢譯本)、《大智度論》(僅存漢譯本)、《十住毗婆論》(僅存漢譯本)、《六十如理論》、《空性七十論》(僅存藏

⁴²其弟子提婆(Āryadeva)，著有《四百論(Catu□śataka)》等，清辨(Bhavya, 5世紀末-6世紀)、月稱(Candrakīrti, 7世紀)等作《中論》之注釋，繼承中觀派之思想。

⁴³姚秦三藏法師鳩摩羅什譯《龍樹菩薩傳》：「大師名龍樹菩薩者，出南天竺梵志種也。天聰奇悟事不再告。在乳哺之中，聞諸梵志誦四韋陀典各四萬偈。偈有四十二字，背誦其文而領其義。弱冠馳名獨步諸國，世學藝能天文地理圖緯祕識，及諸道術無不悉練。契友三人亦是一時之傑，相與議曰天下義理可以開神明悟幽旨者，吾等盡之矣。復欲何以自娛聘情極欲，最是一生之樂。」

譯本)、《迴爭論》、《廣破論(僅存藏譯本)》、《寶行王正論》、《觀誠王頌》、《因緣心論頌釋》等論著。事蹟可見鳩摩羅什譯之《龍樹菩薩傳》、吉迦夜及曇曜所譯之《付法藏因緣傳》第5卷及玄奘《大唐西域記》第10卷。龍樹有千部論主之稱，是大乘佛學中觀學派(Madhyamakavadinah)的開創者。

(2) 龍樹重新詮釋「緣起」的意義，並且從「緣起」而主張「性空」。他把世界視為「虛幻不實」的⁴⁴，其理論源出於「阿含經」⁴⁵，並與「般若經類」所謂「空」義⁴⁶最為契合，強調一切法性空(sarva-dharma-sunyata)。⁴⁷大眾部把「自我」及一切「法」本身視作沒有「實在性」，而「般若經類」就是闡述「空」的經典。「般若」(prajna)意為「智慧」，這種智慧就是把事物視「性空而無自性」，也就是所謂「自性空」(svabhava-sunya)，沒有真實性(無自性，nis-svabhavatva)。⁴⁸龍樹的「中道觀」不但可視為從「阿含經」通往「般若經」的橋樑，也可視為把「阿含經」與「般若經」結合為一體的論著。這是由於「阿含經類」從事物是「緣起」而說「無自性」，「般若經類」則進而強調「一切法不可得」的「空性」⁴⁹。

(3) 中土佛教中觀派的傳承，如下概說：

(i) 第一代：《中論頌》、《十二門論》、《空七十論》、《回諍論》、《六千頌如理論》、《大乘破有論》、《大智度論》、《千住昆婆沙論》、《大乘二十頌論》、《菩提資糧論》、《寶行王正論》、《因緣心論頌》、《菩提心離相論》、《福蓋正行所集經》、《贊法

⁴⁴Th. Stcherbasky 在其 *The Conception of Buddhist Nirvana* 一書引述印度評論者 Kumarila 謂：「中觀派不但對外部世界的對象視而不見，而且否定了我們觀念的實在性」。另一位九世紀的哲學家 Vacaspatimisra 謂「對佛教邏輯學家們充滿敬意，但對於中觀派卻流露了極度輕蔑，他僅僅稱他們為傻瓜」。見中譯本《大乘佛學》(中國社會科學出版社，1940)，p.97 之註 2。

⁴⁵關於這個問題，印順論師在其《空之研究》(正聞，民 81)，pp.1-8；pp.147-154；pp.209-214。

⁴⁶印度學 Jaidev Singh 在其所著 (An Introduction to Madhyamaka Philosophy) 中，指出有關《般若波羅蜜多經》的形成問題：[1] 八千頌本為最原始版本，約原於大眾產時代，其主題是性空。[2] 其後又演變成《十萬頌》(Satasahasrikra)、《二萬五千頌》

(Pancavimsati-sahasrika)、及《一萬八千頌》(Astadassahasrika)。[3] 第三階段是出現《般若波羅蜜多經》的濃縮版，如《心經》、《能斷金剛經》、《現觀莊嚴經》。見中譯本《中觀哲學概說》(新文豐，民 79)，pp.29-31

⁴⁷見《大般若波羅蜜多》，《大正藏》第 7 冊，p.269，p.271。

⁴⁸關於龍樹的思想與《阿含經》的關係，請參閱印順之《空之探究》(正聞，民 81 年)。

⁴⁹「般若經」講及有多種「空」，例如《摩訶般若波羅蜜多經》有 14 空，即內空、外空、滄外空、空空、大空、第一之空、有為空、無為空、畢竟空、無始空、散空、性空、一切法空、自相空。見《大正藏》第 8 冊，p.387。《光讚般若波羅蜜多經》講及 21 種空。見《大正藏》第 8 冊，pp.149-150。

界頌》、《廣大發願頌》等造論之多，世所罕見。

(ii) 第二代：迦那提婆：《百論》《廣百論》提婆之論重破外道，且畢生致力於弘揚龍樹中觀學說。

(iii) 第三代：羅睺羅跋陀羅：《贊般若偈》、《法華略頌》、《中論釋》。

(iv) 第四代：青目：《中觀論釋》。

以上四代均在印度弘傳，傳入中國後，由第五代始。

(v) 第五代：須利耶蘇摩：著作不詳，但其門下培育出鳩摩羅什這樣優秀思想家、翻譯家。

(vi) 第六代：鳩摩羅什：後秦弘始五年(西元 403 年)羅什先後譯出《中論》、《百論》、《十二門論》、《般若經》、《法華經》、《大智度論》、《阿彌陀佛經》、《維摩詰經》、《十頌律》等經論，有系統介紹龍樹中觀學派學說。

(vii) 第七代：僧肇與僧叡：

①僧肇：《般若無知論》、《不真空論》、《物不遷論》及《涅槃無名論》，主張「體用如一」、「非無非有」、「即境即動」對中道思想又展開一大步。

②僧叡：《小品經序》、《小品經序》、《法華經後序》、《大智度論序》、《中論序》、《十二門論序》、《思益經序》、《毗摩羅詰提經義疏序》、《自在王經後序》、《關中出禪經序》。

(viii) 第八代：僧朗：中觀學傳承中國，原只在北方流行，後因僧朗的傳播，才流入南方，故被稱為「新三論學派」始祖。

(ix) 第九代：僧詮：《二諦章》一生講論「三論」和《摩訶般若》。

(x) 第十代：法朗：著有《中論主義》、《四悉檀義》各一卷，一生致力於三論宗的弘揚，發展龍樹的「龍樹之宗義」。

(xi) 第十一代：吉藏：《中觀論疏》、《十二門論疏》、《百論疏》、《三

論玄義》、《大乘玄論》、《法華玄論》、《法華義疏》。

§ 5.2 藏傳佛教的中觀派

龍樹的中觀學說，到了世親（Vasubandhu，**天親**）之時，有龍友、僧護（Samgharakṣita，眾護）師徒加以弘揚。僧護藏譯有《僧伽羅刹所集經》，其弟子有佛護（Buddhapālita，470-550年）、清辨（Bhavyaviveka，六世紀）、解脫軍（Vimuktasena，生卒年不詳）等。但清辨、佛護二人見解不同的，形成中觀自續派及**中觀應成派**。依照西藏學者貢措吉麥丹波的《學說寶環》⁵⁰，中觀派的教派如下⁵¹。

§ 5.2.1 應成中觀派

（1）中觀應成派（Madhyamida-prasangika）：月稱繼承佛護的觀點，主張直接通過辯破他宗「自相有」的說法，從而生起證悟無我的智慧，故被稱為「中觀應成派」（Prasaṅgika，隨應破派）。在教義方面，他反對清辨論師的觀點，主張一切法無自相，也反對瑜伽行派的阿賴耶識實有說，接近說一切有部。「應成中觀派」的成員包括月稱與寂天等⁵²論師。

（2）他們採用「應成法」的辯論方式。一般佛教學者都把「應成法」視為「歸謬法」，但依據鄭芷人老師的意見，「應成法」與邏輯學的「歸謬法」之間的差異甚大，兩者似是而非，不可混為一談。鄭老師指出「歸謬法」是從前提中藉著推出一對互相矛盾的命題，並利用「否定後件律」而反推前提不正確。

即：〔 $A \rightarrow (B \wedge \neg B)$ 〕 $\rightarrow \neg A$ ，或〔 $\neg A \rightarrow (B \wedge \neg B)$ 〕 $\rightarrow \neg \neg A$

這是說，歸謬法建立於歸謬律上。設 A 為真，則若在 A 的假設下，能推出 B

⁵⁰貢措吉麥丹波 (dkon mchog' jigs med dbanpo, 1728-1797)。見 Th. Stcherbatsky: *The Conception of Buddhist Nirvana*。立人譯《大乘佛學》，中國社會科學出版社（1994），p.175。

⁵¹本節參閱指導教授鄭芷人老師：〈實有與性空〉（《第二次哲學與中西文化：反省與創新學術研討會論文集，2002》東海大學哲學系編），pp.1-76。

⁵²佛護（Buddha-palita, 470-540），有《中觀論釋注》。月稱（Candrakirti, 600-650），著《明句論》及《中觀釋論》，依佛護說，反對清辯。寂天（Santideva, 650-670），著有《入菩薩行論》、《大乘集菩薩學論》、《經集論》等。

及 \neg B，由此而進一步推論此假設錯誤，因而證明 A 不真⁵³。至於應成法⁵⁴，設敵論堅持 A 真，便努力指出 A 不正確，亦即力求否定敵論所持的論點 A 不正確而已。應成派對 A 的否定，其方法只是「申辯」，而不是具有嚴格的邏輯基礎。這在方法結構上與「歸謬法」完全迥異，因為「歸謬法」是從 A 導出另一對相互矛盾（即 B 與非 B），再以「否定後件律」為邏輯理由而推論出「非 A」。應成法不是藉推論「B」及「非 B」來否証 A，而直接力辯 A 不成立而已。在這個意義下，應成法不是推論「A」及「非 A」，而只力辯「非 A」，這其實只是直接反對對方的觀點而已，至於「反對對方的觀點」的理由是否充分，則不能無疑。

(3) 因此，如果正確地使用「歸謬法」，則其推論是邏輯地有效的。應成法只在於力辯對方的論點不正確，這樣的力辯不一定具邏輯理由。當然，對方也會「力辯」其論點正確。「應成法」則只在企圖力辯對方的論據不成立而已。「應成中觀派」的方法一方面以「應成法」作為論辯的工具，指出敵論的論點不正確，另一方面卻不提出自己的主張。故月稱於其《迴諍論》第 24 偈謂：「若我有何宗，以是我必過。今我既無宗，是故過離我。」

§ 5.2.2 自續中觀派

自續中觀派又分為：「順經部行中觀派」與「瑜伽自續中觀派」：

(1) 順經部行中觀派：清辨 (Bhavva) 在論辯時會先建立自宗看法，再用自宗看法以辯破他宗，故稱為「自續中觀派」(Sautrantika-Svatantrika)

⁵³請參閱鄭芷人：《邏輯基礎》(文津，2001)，pp.116-119。

⁵⁴例如，寂天在其《入菩薩行論》中，反對「有我」的觀點時，說：「持有我者認為：假如沒有我，那麼，因果報應說就不能成立，此生所作的業立即消失，因而誰也不用遭受報應。這種認識是不對的」。寂天是這樣企圖來否定「有我」論(他說)：「作業時間和受報應的時間的生靈個體是不一樣的。在這兩個階段中沒有作業者『我』，這是我們雙方公認的，因而為此而爭論是多餘的。在因原沒有消失前就看到結果，這是不可能的。一個生命體的流程中，誰是作業者，誰是享受成果者，這一點佛早已指明。過去的心思和未來的心思不是『我』，因為已消失的過去的心思因它已經過去，不再存在，而未來的心思又因其尚未成為現實，也就不能成為『我』。假如認為未阻斷的生是『我』的話，那麼前後心思是各異的，前心思在後心思階段時已成消失，與之相關的『我』也隨之消失，也就不存在『我』。綜上所引，敵論認為「有我」。其論據是：若無我則便無業報，然業報是存在的，(自我是業報的承受者)，故「有我」。寂天的方法在於力辯敵論的觀點不正確，而其申辯的邏輯性則無疑須待商榷。

Madhyamaka)。由於其見解與經量部相近，故又被稱「順經部行中觀派」。⁵⁵世親的弟子安慧作《中論釋》，以唯識派重新解釋龍樹的《中論》，並加入唯識派的三自性。清辨認為瑜伽行派所傳彌勒的《辨中邊論》中的意旨不正確，他不但強調敵論的錯誤，同時還提出主張，積極地 建立自己的理論。其推論方式為因明的三段論（即所謂「三支作法」）⁵⁶。

（2）瑜伽自續中觀派：本派承認有因緣和合的對象，也承認有作為主體的心之存在⁵⁷。又包括二派系：

- （a）形象真實派：八世紀，寂護及蓮花戒（Kamalasila）師徒所創立⁵⁸，企圖整合唯識論（特別是《瑜伽師地論》）與中觀論。他們認為心外之對象界，是由心識所變，從世俗諦說，則現象界是「有」。但是，若從勝義諦上說，則現象如幻如化，沒有自性。合而觀之是「現空交融」，如《心經》所謂「色即是空，空即是色」，與「色不異空，空不異識」。
- （b）形象虛偽派（nirākāravādin）（無垢派）：包括勝敵（Jitari Jetati-pa）⁵⁹及甘婆羅⁶⁰。①其一為無垢派，主張心體不受無明習氣的垢穢所染污，佛地已離無明，也沒有錯覺所以稱為無垢派②其二為有垢派，認為心體受到無明習氣的垢穢所染污，及佛地雖離無明，但仍有錯覺，所以稱為有垢派。

§ 6.0 龍樹「中觀」的分析

⁵⁵清辨（Bhavva，500-570），著百《般若燈論》、《大乘掌中觀論釋》、《中觀心論》等。

⁵⁶三支法是指由「宗」（sādhya，結論），「因」（sādhana，大前提），「喻」（udāharana，小前提）三者所組成的推論結構。若依因，喻，宗的次序排列，便成一三段論結構。

⁵⁷晚期中觀派最重要的代表人物為寂天。他繼承了月稱中觀應成派的傳統，但是他在某種程度上也採納了清辨論師的觀點，融合了中觀自續派與應成派兩者，使他成為後期中觀派重要的代表人物。

⁵⁸寂護（Santaraksita）漢譯又名靜命，希哇措，乃清辯的五傳弟子。

⁵⁹勝敵乃阿底峽的老師，為東印度超行寺的大班智達，著有《善逝宗義分別》及《注疏》（Sugatamtavibhanga-bhasya），僅存藏譯本。

⁶⁰甘婆羅（Kambala），約 700A.D.時人，著有《般若波羅蜜多九頌精論》（Prajnapara-Ramita navasloka）及《明捶》（Alokamala）。

§ 6.1 《中論》的譯述

(1) 今本《中論》又名爲《中觀論》或《中論頌》(Mūlamadhyamakakārikā)，現存的中譯本分別有阿僧佉釋、瞿曇般若譯之《順中論》二卷。另有照明菩薩釋，波羅頗迦羅譯之《般若燈論釋》十五卷，安慧釋，惟淨等譯之《大乘中觀釋論》九卷，則爲龍樹《中論》之異出。中文流行的《中論》是青目(Pingalanetra)釋，鳩摩羅什譯。⁶¹

青目的梵名是 Pingalanetra，音譯賓伽羅或賓頭羅伽，又或謂青目即提婆之別名，然缺乏論據。青目大約是四世紀的印度人，他可能是注釋龍樹《中論》的重要論師，否則鳩摩羅什不會把它譯成中文。

(2) 僧叡在青目釋的《中論》序說：「其染翰申釋者，甚亦不少。今所出者，是天竺梵志名賓伽羅，秦言青目之所釋也。其人雖信解深法，而辭不雅中。其中乖闕煩重者，法師皆裁而裨之」。⁶²但是，從僧叡的上述文字中，謂「其人雖信解深法，而辭不雅中。其中乖闕煩重者，法師皆裁而裨之」，可見僧叡對青目〈釋〉的評價不高。本論文也以青目〈釋〉爲基礎，其釋文的缺失，將在下文說明。

(3) 印順在其《中觀論頌講記》一書中謂今本《中論》的釋者，舊傳有七十餘家，而據西藏的傳說有八部。其一是《無畏論》，其二是佛護依「無畏論」而作《論釋》，其三是月稱的《顯句論》，其四是清辨的《般若燈論》，其五是安慧的《釋論》，其六是提婆薩摩的《釋論》，其指是古拏室利的《釋論》，其八是古拏末底的《釋論》。印順又指出前四論是中觀家的正統思想，後四論是唯識學者對「中觀論」的別解。還有唐明知識譯的清辨的《般若燈論》⁶³，宋施護譯的安慧的《中觀釋論》。無著的《順中論》略敘《中論》的大意。⁶⁴

⁶¹見於《大正藏》卷 30，No. 1564。

⁶²《中論》〈卷第一釋僧叡序〉，見《大正藏》第三十冊 No. 1564。

⁶³偈本龍樹菩薩，釋論分別明菩薩，大唐中印度三藏波羅頗蜜多羅譯。

⁶⁴印順在其《中觀論頌講記》(正聞, 2003-04-01)。

(4) 龍樹與其弟子提婆二人建立中觀派 (**madhyamika**)，或稱般若中觀派，而《中論》成爲中觀派的理論基礎。提婆之後傳承羅睺跋陀羅、婆藪與青目。龍樹的《中論》用偈語表述，如：「**不生亦不滅，不常亦不斷。不一亦不異，不來亦不出。能說是因緣，善滅諸戲論。我稽首禮佛，諸說中第一。**」

§ 6.2 《中論》的內容與論述方式

§ 6.2.1 《中論》的內容

《中論》全書共四卷二十七品，是龍樹菩薩的重要代表作。二十七品分別是〈破因緣品第一〉、〈去來品第二〉、〈六情品第三〉(八偈)、〈五陰品第四〉(九偈)、〈觀六種品第五〉(八偈)、〈觀本住品第九〉(十二偈)、〈觀染者品第六〉(十偈)、〈觀三相品第七〉(三十五偈)、〈觀作作者品第八〉(十二偈)、〈觀本住品第九〉(十二偈)、〈觀燃可燃品第十〉(十六偈)、〈觀本際品第十一〉(八偈)、〈觀苦品第十二〉(十偈)、〈觀行品第十三〉(九偈)、〈觀合品第十四〉(八偈)、〈觀有無品第十五〉(十一偈)、〈觀縛解品第十六〉(十偈)、〈觀業品第十七〉(三十三偈)、〈觀法品第十八〉(十二偈)、〈觀時品第十九〉(六偈)、〈觀因果品第二十〉(二十四偈)、〈觀成壞品第二十一〉(二十偈)、〈觀如來品第二十二〉(十六偈)、〈觀顛倒品第二十三〉(二十四偈)、〈觀四諦品第二十四〉(四十偈)、〈觀涅槃品第二十五〉(二十四偈)、〈觀十二因緣品第二十六〉(九偈)、〈觀邪見品第二十七〉(三十一偈)。

§ 6.2.2 《中論》的論述方式

《中論》的論述方式主要是先自設議題，然再自我作答。其回答議題的方式是使用偈語。現在列舉《中論》的第二〈觀去來品〉爲例作說明，並加上標點及分設段落：

- (1) 問曰：「世間眼見，三時有作。已去、未去、去時。以有作故，當知有諸法」。

答曰：

已去無有去，

未去亦無去。

離已去未去，

去時亦無去。⁶⁵

(2) 問曰：

動處則有去，此中有去時。

非已去未去，是故去時去。

理由是：「隨有作業處，是中應有去。眼見去時中有作業，已去中作業已滅。

未去中未有作業，是故當知去時有去」。

(a) 答曰：

云何於去時，而當有去法。

若離於去法，去時不可得。

理由是：「去時有去法，是事不然。何以故？離去法去時不可得。若離去法有

去時者，應去時中有去，如器中有果」。

(b) 復次：

若言去時去，是人則有咎。

離去有去時，去時獨去故。⁶⁶

⁶⁵他的理由是：「已去無有，去已去故。若離去有去業，是事不然。未去亦無去，未有去法故。去時名半去半未去，不離已去未去故」。意思是說：倘若有「已去」，則既然「已去」，便不復存在，這是由於「去已去故」。倘若離開去而仍有「去的作業」，這是不可能的（是事不然）。「未去」也不能言「去」，因為既然是「未去」，便沒有「去法」（有關「去」之事）。至於「半去半未去」也不可能，因為這也離不了「已去」及「未去」兩者。

⁶⁶其論証在於指出「不得言離去有去時」。他說：「若謂『已去』『未去』中『無去』，去時實有去者，是人則有咎。若離去法有去時，則不相因待。何以故？若說去時有去，是則為二，而實不爾。是故不得言離去有去時」。

(c) 復次：

若去時有去，則有二種去。

一謂為去時，二謂去時去。

論証：「若謂去時有去是則有過，所謂有二去。一者因去有去時，二者去時中有去」。

(3) 問曰：若有二去有何咎？

答曰：

若有二去法，則有二去者。

以離於去者，去法不可得。

若有二去法，則有二去者。何以故？因去法有去者故。一人有二去二去者，此則不然。是故去時亦無去。

(4) 問曰：離去者無去法可爾，今三時中定有去者。

(a) 答曰：

若離於去者，去法不可得。

以無去法故，何得有去者。

若離於去者，則去法不可得。今云何於無去法中，言三時定有去者。

(b) 復次：

去者則不去，不去者不去。

離去不去者，無第三去者。

論証：「無有去者，何以故？若有去者，則有二種。若去者，若不去者。若離是二，無第三去者」。

(5) 問曰：若去者去有何咎？

(a) 答曰：

若言去者去，云何有此義。

若離於去法，去者不可得。

論証：「若謂定有去者用去法，是事不然。何以故？離去法，去者不可得故？

若離去者定有去法，則去者能用去法。而實不爾」。

(b) 復次：

若去者有去，則有二種去。

一謂去者去，二謂去法去。

論証：「若言去者用去法，則有二過。於一去者中而有二去，一以去法成去者。

二以去者成去法，去者成已然後用去法。是事不然。是故先三時中，謂定有去者用去法，是事不然」。

(c) 復次：

若謂去者去，是人則有咎。

離去有去者，說去者有去。

論証，若人說：「去者能用去法，是人則有咎。離去法有去者，何以故？說去者用去法，是為先有去者後有去法。是事不然，是故三時中無有去者」。

(d) 復次，若決定有去有去者，應有初發。而於三時中，求發不可得。何以故？

已去中無發，未去中無發。

去時中無發，何處當有發。

何以故？三時中無發。

未發無去時，亦無有已去。

是二應有發，未去何有發。

無去無未去，亦復無去時。

一切無有發，何故而分別。

論証：「若人未發則無去時，亦無已去。若有發當在二處，去時已去中。二俱不然。未去時未有發故，未去中何有發。發無故無去，無去故無去者。何得有已去、未去去時」？

(6) 問曰：若無去無去者，應有住住者。

(a) 答曰：

去者則不住，不去者不住。

離去不去者，何有第三住。

論証：「若有住有住者，應去者住。若不去者住，若離此二。應有第三住，是事不然。去者不住，去未息故。與去相違名為住，不去者亦不住。何以故？因去法滅故有住，無去則無住。離去者不去者，更無第三住者。若有第三住者，即在去者不去者中。以是故，不得言去者住」。

(b) 復次：

去者若當住，云何有此義？

若當離於去，去者不可得。

論証：「汝謂去者住，是事不然。何以故？離去法，去者不可得。若去者在去相。云何當有住，去住相違故」。

(c) 復次：

去未去無住，去時亦無住。

所有行止法，皆同於去義。

論証：「若謂去者住，是人應在去時已去、未去中住。三處皆無住，是故汝言去者有住，是則不然。如破去法住法，行止亦如是。行者，如從穀子相續至芽

莖葉等。止者，穀子滅故芽莖葉滅。相續故名行，斷故名止。又如無明緣諸行乃至老死是名行，無明滅故諸行等滅是名止」。

(7) 問曰：汝雖種種門破去去者住住者，而眼見有去住。

答曰：肉眼所見不可信，若實有去去者。爲以一法成，爲以二法成。二俱有過，何以故？

去法即去者，是事則不然。

去法異去者，是事亦不然。

理由：「若去法去者一，是則不然」。

(8) 異亦不然，問曰一異有何過？

(a) 答曰：

若謂於去法，即為是去者。

作者及作業，是事則為一。

若謂於去法，有異於去者。

離去者有去，離去有去者。

理由：「如是二俱有過，何以故？若去法即是去者，是則錯亂破於因緣。因去有去者，因去者有去。又去名為法，去者名為人。人常法無常，若一者，則二俱應常、二俱無常。一中有如是等過，若異者則相違。未有去法，應有去者。未有去者，應有去法。不相因待，一法滅應一法在。異中有如是等過」。

(b) 復次：

去去者是二，若一異法成。

二門俱不成，云何當有成。

理由：「若去者去法，有若以一法成。若以異法成，二俱不可得。先已說無第

三法成，若謂有成，應說因緣無去無去者」。今當更說（尤有進者）：

因去知去者，不能用是去。

先無有去法，故無去者去。

理由：「隨以何去法知去者，是去者不能用是去法。何以故？是去法未有時，無有去者，亦無去時已去未去。如先有人有城邑得有所起，去法去者則不然。

去者因去法成，去法因去者成故」。

(c) 復次：

因去知去者，不能用異去。

於一去者中，不得二去故。

理由：「隨以何去法知去者。是去者不能用異去法。何以故？一去者中。二去法不可得故」。

(d) 復次：

決定有去者，不能用三去。

不決定去者，亦不用三去。

去法定不定，去者不用三。

是故去去者，所去處皆無。

理由：「決定者，名本實有。不因去法生，去法名身動，三種名未去已去去時。若決定有去者，離去法應有去，不應有住，是故說決定有去者不能用三去。若去者不決定，不決定名本實無。以因去法得名去者，以無去法故不能用三去。因去法故有去者，若先無去法則無去者。云何言不決定去者用三去？如去者去法亦如是，若先離去者。決定有去法，則不因去者有去法。是故去者，不能用三去法。若決定無去法去者何所用。如是思惟觀察，去法去者所去處。是法皆相因待，因去法有去者。因去者有去法，因是二法則有可去處不得言定有，不

得言定無。是故決定知，三法虛妄。空無所有，但有假名，如幻如化」。

§ 6.2.3 龍樹方法的分析

(1) 龍樹先設議題，謂從經驗中，眼見可到事物有過去、現在及未來的運作（問曰：「世間眼見，三時有作。已去、未去、去時。以有作故，當知有諸法」）。對於這個議題，龍樹的回答是：凡是過去便已經過去，因而就無所謂過去（已去無有去）。未來既然是未來，因而就無所謂過去（未去亦無去）。離開過去與未來，也就沒有所謂過去了（離已去未去，去時亦無去。）

(2) 今假設有人不同意上列闡述，因而從「動」這個概念認為當有所謂「過去」。其理由是：凡是「動」的事物，便有運動，而有運動便有其「過去」。吾不宜只強調「過去」及「未來」，因而，「過去」就是「過去」（動處則有去，此中有去時。非已去未去，是故去時去）。

(3) 對於這個自設的質疑，龍樹的答覆是：不應該從「過去」的作業中講「過去」，因為當離開「過去」的作業後，作業便消失，在這個情形下，便無所謂「過去」（云何於去時，而當有去法。若離於去法，去時不可得）。

(4) 龍樹進一步否定「過去」的作業之說，其理由是：說「過去」中有過去的作業，此說是不對的，因為離開過去的作業，便沒有所謂「過去」。若離開過去的作業而仍有「過去」之時，那麼，「過去」之時間中便有「過去」，猶如容器中藏有水果一樣（去時有去法，是事不然。何以故？離去法去時不可得。若離去法有去時者，應去時中有去，如器中有果。）

(5) 龍樹的闡述，其目的在於否定一切的執持。他對否定的方法架構是「非A且不是非A」（neither A nor not-A）。但是，「不是非A就是A」即是A（因為非非A=A），因而說「非A且不是非A」其實是說「非A且A」。後者又即「A且非A」，但這是矛盾的，而「矛盾」又表示「邏輯上不可能」（logical impossible）。由此可見，龍樹的闡述只在於表達其「無所執」的主觀心態，而非合理的思維。其要旨在於破執空執有、破空破假，進而並提出中道之見。主張「不空不有」，稱

之爲中道，故所謂八不中道實即是主張「無所得」之中道。這在大乘佛教徒看來，卻是促使大乘脫離於小乘部派的重要思想。以下，吾人分析他所謂的「八不中道」。

§ 6.3 八不中道

§ 6.3.1 不生亦不滅

(1) 有關龍樹對「性空無自性」的闡述，現在可藉《中論》的〈破因緣品〉初「八不中道」⁶⁷來說明。「八不」是八種否定，所謂「不生」，「不滅」，「不常」，「不斷」，「不一」，「不異」，「不來」，「不去」，就是所謂《中論》的「八不」。這就是龍樹所謂「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。能說是因緣，善滅諸戲論。我稽首禮佛，諸說中第一。」⁶⁸龍樹的「八不」，其立論目的是企圖否定各種有關生、現、造、作等說法。其論點的基礎在於對「有」這個概念的定義，也就是站在不同層面看「有」的問題。

(2) 先說「不生」。然則何故謂「不生」？現象界明明是生生滅滅的，怎麼說不生呢？依據《中論》的注釋者青目，他對這個問題替龍樹做如下的解釋：「萬物無生，何以故？世間現見故。世間眼見劫初穀不生，何以故？離劫初穀今穀不可得。若離劫初穀有今穀者，則應有生，而實不爾，是故不生。」⁶⁹但是，青目對「不生」二字所作的解釋，甚至連吉藏也認爲青目的話「難明」。吉藏直指「講者多加以私意，遂不釋文致成紛謬」⁷⁰。吉藏因而再對青目注文作疏解⁷¹。

⁶⁷參閱鄭芷人：〈實有與性空〉，見《第二次哲學與中西文化：反省與創新學術研討會》（東海哲學系，2002年），頁26-38。

⁶⁸龍樹菩薩造，梵志青目釋：《中觀論釋》（《大正藏》第30）No. 1564。

⁶⁹《中觀論釋》（《大正藏》第30）No. 1564。

⁷⁰吉藏在其《中觀論疏》批從「世間眼見」至「是故不生」爲「難明」。他說：「何以故，離劫初穀今穀不可得，前總標無生，此別釋無生。又開三別：初明不離，故不生。第二縱離即應生。第三奪離故不生。此文難明，講者多加以私意，遂不釋文致成紛謬」。見《大正藏》卷42之《中觀論疏》卷三，p.39。

⁷¹見《大正藏》卷42之《中觀論疏》卷三，p.39。

(3) 吉藏對「不生」的原文作如下的說明：

「今釋之使煥然可領，不復得從諸異解也。此文正是釋『劫初穀不生』，而舉今穀者，將今穀顯劫初不生耳：『離劫初穀今穀不可得』者，此是因劫初穀有今穀耳，故不離，即是因義。既因劫初有今穀，則今穀有因故今穀有生。則知劫初無因故劫初不生，意正爾也。若劫初有因則不名初。既其稱初，則無所因。無所因，故不生也」。⁷²

吉藏又謂：

「問云：『何釋眼見劫初不生耶？』答：『眼見今穀有因，故今穀有生。亦眼見劫初無因，故劫初無生，此零然可解。』」

吉藏又謂：

「第二句縱離則應生者，離劫初穀只是不因劫初耳。若今穀不因劫初而今穀得生，亦劫初無所因，而劫初應得生也。……眼見今穀不因劫初，而今穀畢定不生者，亦眼見劫初無所因，則劫初亦畢竟不生也。問：『若爾論主乃不許劫初生，許其今穀生耶？』答：『今因劫初，劫初尚不生，今豈得生耶？蓋是借今以破古。古既去今亦不存耳，是故古今畢竟無生矣。』」⁷³

綜合吉藏對青目注，其意義主要如下：一切事物皆為因緣所生，若離開「因果關係」，便沒有事物能生起，因而謂「劫初」之穀是不存在的。但是，這個申論是「假定」因果關係的普遍性，而沒有「證明」因果關係的普遍性。吉藏所謂「不生」，其意在於否定「實有」（否定「自性有」）。也就是說：由於從因果關係而出現的「生」，故「生」只是如幻如化，不是真正的「自性有」之「生」。自性有」之「生」是「實有性」的（real），但是，世間的一切只是「因緣和合」而非「自性有」（實有、實體）。

⁷²吉藏說：「今釋之使煥然可領，不復得從諸異解也。此文正是釋『劫初穀不生』，而舉今穀者，將今穀顯劫初不生耳：『離劫初穀今穀不可得』者，此是因劫初穀有今穀耳，故不離，即是因義。既因劫初有今穀，則今穀有因故今穀有生。則知劫初無因故劫初不生，意正爾也。若劫初有因則不名初。既其稱初，則無所因。無所因，故不生也。」

⁷³見《大正藏》卷42之《中觀論疏》卷三，p.39。

(4) 一般現象界之「生」乃「因緣所生」，問題就在於「因緣生」三字。如果「不生」，當然「不滅」，龍樹遂從「不生」來申辯「八不」。因此他說：「以無生無滅故，餘六事亦無」⁷⁴。應宜注意的是：無論是龍樹、青目吉藏或印順等中論師，都是從否定「自性有」來解釋「不生」。因為現象界的一切變現都是因緣和合的結果，佛教徒把這樣的變現視為虛幻不實，故「因緣和合」不是出於「自性有」。依據「實體」或「自性有」的定義，「實體」是不會生起的，故「不生」。龍樹的主題不過認為若從「因緣」而有所生，則所生之物便是「無自性」（沒有自己的實在性），而「無自性」則無「實在性」（非實有）。反之，具有「實在性」之事物是無生（不生）。「八不」以「不生」開始，旨在反對各種有關「生」的說法。印順論師在其《中觀論頌講記》說：「自性有的生起不成，名為無生」。⁷⁵印順謂「自性有的生」（實體的生）是不可能的，故稱之為「不生」。一言以蔽之，龍樹在此是以「實有」（being）為基礎，而「不生」是針對「有實在性」的。這是說，若有所生，便不實在。

§ 6.3.2 不常亦不斷

(1) 「不常」是對「常」的否定。以現象界來說，事物先無而後有謂之「生」，先有而後無謂之「滅」。現象界有生有滅，所以是「無常」，而「無常」即「不常」⁷⁶。進一步來說，現象界因為「無常」，故「不斷滅」。青目注釋「不斷」謂：「不斷。何以故？世間現見故。世間眼見萬物不斷，如從穀有芽。是故不斷」⁷⁷。青目又在注釋「不常不斷」時謂：「若深求不常不斷，即是不生不滅。何以故？法若實有，則不應無。先有今無，是即為斷。若先有性，是則為常。是故說不常不斷，即入不生不滅義」⁷⁸。可見他所謂「不常不斷」是針對「實有」（性）而言，以「實有」（reality）為「常」。「實有」依定義是不變之意。

⁷⁴《中觀論釋》（《大正藏》第30）No. 1564。

⁷⁵見印順講，培演記：《中觀論頌講記》（正聞出版社，民70年），pp.52-53

⁷⁶青目注釋謂：「不常。何以故？世間現見故。世間眼見萬物不常，如穀芽時種則變壞，是故不常。」《中觀論釋》（《大正藏》第30）No. 1564。

⁷⁷同上。

⁷⁸同上。

(2) 由此可見，青目無疑是認為，「不常不斷」是針對「實有」。但是，這種解釋不合龍樹原有的文理，因為如果「不常不斷」是指「實有」，則「實有」在定義上說是「常」而非「不常」。又既然是「常」，便當然「不斷滅」。在這種情形下，則「常」與「不常」是分別指兩個不同的對象，也就是指現象與實有。

§ 6.3.3 不一亦不異

青目注「一」與「異」說：「若一則無緣，若異則無相續。後當種種破，復說不異」⁷⁹。所謂「若一則無緣」這句話表示：「有緣則不一」。「緣」指形成物體的條件，這些條件不僅是單一的，故「不一」。青目又以「世間眼見萬物」說明「不一」。他說：「不一。何以故？世間現見故。世間眼見萬物不一，如穀不作芽，芽不作穀。若穀作芽，芽作穀，應是一。而實不爾，是故不一」⁸⁰。「不一」則「異」。但青目又謂「不異」：「不異，何以故？世間現見故。世間現見萬物不異。若異者，何故分別穀芽、穀莖、穀葉，不樹芽、樹莖、樹葉？是故不異」⁸¹。他是從世間事物的「相同」處說其「不異」。然則現象的相同之處是甚麼？他的意思是說：穀芽、穀莖、穀葉皆屬於「穀」，是其所「同」⁸²。在這個意義下，「不一」「不異」在字義上是指事物有「相同」（不異）之處，也有其「不相同」（不一）之處。

§ 6.3.4 「不來亦不出」

至於所謂「不來亦不出」，青目把「不來不去」訴諸經驗事物及知覺。他先說明「來」與「出」的意義：

「有人雖聞六種破諸法，猶以來出成諸法。來者，言諸法從自在天、世性、

⁷⁹同上。

⁸⁰《中觀論釋》（《大正藏》第30）No. 1564。

⁸¹《中觀論釋》（《大正藏》第30）No. 1564。

⁸²青目說：「不異，何以故？世間現見權。世間現見萬物不異。若異者，何故分別穀芽、穀莖、穀葉，不樹芽、樹莖、樹葉？是故不異」。《中觀論釋》（《大正藏》第30）No. 1564。他的意思是說：穀芽、穀莖、穀葉皆屬於「穀」，是其所同。

微塵等來。出者，還去至本處」⁸³。

可見他所謂「來」是指來源、由來或出處，這包括來自「自在天」(神)、「世性」(世間的物性)或「微塵」(原子)等。故說：「來者，言諸法從自在天、世性、微塵等來。出者，還去至本處」。至於「出」則指「還去至本處」。另一方面，他又這樣「不來」(無來)解釋：「無來。何以故？世間現見故。世間現見萬物不來，如穀子中芽無所從來。若來者，芽應從餘處來。如鳥栖樹，而實不爾，是故不來」⁸⁴。青目的意思是以感官知覺不能直接觀察到事物的變遷來說明「不來」，故說「世間現見故。世間現見萬物不來，如穀子中芽無所從來」。他又說：「不出。何以故？世間現見故。世間眼見萬物不出。若有出，亦見芽從穀出，如蛇從穴出。而實不爾，是故不出」。⁸⁵但是，青目的注釋不妥，因為這樣的解釋「不出」、「不來」明顯與經驗矛盾，他宜從「本體」或「實有」(being, reality)來說明龍樹的文本。現象界的事物明顯有來去，故龍樹所謂「不來不去」不宜視為是針對現象世界(感官對象)而言。因此，這句話必然是指「有自性」之事物才有意義。「有自性」之物是不存在的，故根本「沒有去來」可言。青目把「不來不去」訴諸經驗事物及知覺，但儘管吾人無法直接看到「芽從穀出」，但是，吾人能直接看到水從容器中流出，故實在不宜以「芽不從穀出」來證明物無去來。

§ 6.3.5 對龍樹「八不」的批評

(1) 龍樹用詩體的表述方式簡述他的「八不」，青目則為龍樹作了注釋。當代和尚印順在講述「八不」時，對青目的「八不」注釋有下述的說明：

「然青目的解說八不，……舉事以說明八不：如穀，離從前的穀種，並沒有今穀新生，故不生。而穀從無始來，還有現穀可得，故不滅。雖然穀是不生不滅的，以後後非前前，故不常年相續有穀，故不斷。由穀生

⁸³ 《中觀論釋》(《大正藏》第30) No. 1564。

⁸⁴ 青目謂：「無來。何以故？世間現見故。世間現見萬物不來，如穀子中芽無所從來。若來者，芽應從餘處來。如鳥栖樹，而實不爾，是故不來。」《中觀論釋》(《大正藏》第30) No. 1564。

⁸⁵ 《中觀論釋》(《大正藏》第30) No. 1564。

芽、長葉、揚花、結實、即不一。然穀芽、穀葉、穀花、穀實，而非麥芽、麥葉、麥花、麥實，也不可說是完全別異的。穀不自他處而來，亦不從自體而出，即不來不出。這可見青目的八不義，是即俗顯真的。⁸⁶」

(2) 倘若印順之說可取，則青目只基於相關文字的相關意義及語意含混而作注釋。譬如以穀來說，所謂「離從前的穀種，並沒有今穀新生，故不生」，這是一句故弄玄虛的話，已近於惠施在《莊子·天下篇》中的詭辯之言。這句話如何有意義的話，則此處所謂的「穀」只能是哲學上的「實體」或「本體」之「穀」，否則便沒有所謂「離從前的穀種，並沒有今穀新生」。「實體」或「本體」之「穀」是非現實的（非經驗的），但當他講「不滅」時，卻又不是針對「實體」或「本體」之「穀」，而是指現實的、經驗意義的「穀」。所謂「穀從無始來，還有現穀可得，故不滅」，這是針對經驗意義的「穀」（現穀）而言。可見青目的注釋是基於語意含混而作，也就是說，「不生」與「不滅」不是針對同一層次的意義。倘若印順認為青目以穀為例來說明「八不」，是「即俗顯真」，這就是吾人在上文所說：「龍樹企圖站在現象界的因緣生滅，來破除實體界」。但是，這在邏輯上說是「無關論旨」的，除非吾人假定「實體（實有）即現象」或「現象即實體」，但是這個命題又不見於《中論》裡。

(3) 在中觀論師不假定「實有即現象」的情況下，又如何能「即俗顯真」⁸⁷呢？「俗」與「真」又是甚麼意思？「真」的標準是甚麼？至於印順所謂「如穀，離從前的穀種，並沒有今穀新生，故不生」之說，這句話用更通俗的話是說：「若沒有穀種，便沒有新生的穀，這稱之為不生」。但是，這句話只是假設語，而不是一種論證，因而並沒有「否定」現實今穀的「不生」。

(4) 再則，印順所謂「如穀，離從前的穀種，並沒有今穀新生，故不生」之說，其中以「穀種」為因，而「新生的穀」是果。這句話只是說明「果從因

⁸⁶印順：《中觀今論》一書（正文，民93），頁95。

⁸⁷在此，「俗」當指現象，「真」則指真實的「實有」或「實體」。

出」。倘若「因」是生「果」的充足條件，則只能推論：「若無果，則無因」，而不能推「無因便無果」，即：「無因不一定無果」。後者表示可能具有「自因」之事物，而「自因」之事物當然可視為實體或實有，用《中論》的語言是指「有自性」的事物。因此，青目、印順等中觀論師，以為僅站在現象界的因果關係，在未否定「自因」說之前，便企圖否定沒有常住不變的「自因」，或以為「即俗」便能「顯真」，都是犯了方法論上的思辨錯誤。⁸⁸

§ 6.4 性空與中道觀

空、假及中三者，為天台宗智顛所宗，並稱為三諦圓融，不相妨礙。這個論點，其實是出於龍樹所謂「中道」。龍樹在其《中論》中，從「緣起」而說「性空」，又從「性空」而說「假名」，並進一步強調「中道」。這是基於所謂「空即假」、「空即中道」及「無所得」之說。以下分別依《中論》對這三方面作說明。

§ 6.4.1 空即假

首先分析龍樹所謂「空即假」之說。據鳩摩羅什所譯的《中觀論頌》，其中的〈觀四諦品〉說：

「眾因緣說法，我說即是空，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」。

《中論》(《中觀論》)所謂「眾因緣生法」，是說存在物皆出於「因」與「緣」。「因」指構成存在物的「主要條件」，而「緣」則指構成存在物的「輔助性條件」。佛教普遍認為「緣生」便沒有「實在性」(reality)，而又把「缺乏實在性」視為「空」。進一步而言，又認為「空而無實」，便只有「假名」。西方哲學也有所謂唯名論(nominalism)，但是，西方哲學唯名論是針對「實體」而非「現象」。佛教的「假名」則針對現象為「假」。

⁸⁸參閱指導教授鄭芷人老師：〈實有與性空〉(《第二次哲學與中西文化：反省與創新學術研討會論文集，2002》東海大學哲學系編)，pp.1-76.

§ 6.4.2 空即中道

龍樹所謂「中道」是指不執「空」(無)與「有」的二端。青目在注釋「中道」時說：「空亦復空，但為引導眾生故，以假名說。離有無二邊，故名中道」。龍樹的意思是說，存在界一方面是「空」，另一方面又謂「不空」，也就是在這意義上稱為「中道」，簡稱之為「中」。「空」是從實體的層面說，而「不空」則是從現像的層面說。龍樹是從觀察此二層面而謂不執「空」(且「空亦復空」)，也不執「不空」，故稱為「中道」。⁸⁹龍樹所謂「八不」，其實就是所謂「八不中道」，其書名《中論》，可見「中」或「中道」乃龍樹的根本宗趣。

(2) 龍樹一方面否定「自性有」(此指非緣生，而是物本有之性)，另一方面又強調「性空」(sunyata)。《中論》說：

「眾因緣生法，我說即是空，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。」⁹⁰

從內涵意義來說，所謂「中道」，是離兩端而執其中之意。一端否定實有(自性有)，無自性故視之為「空」。另一端是強調不要以「空」為「實」(有自性，獨立自存)，也不承認存在界也是「有」。故龍樹又謂：

「汝謂我著空，而為我生過。汝今所說過，於空則無有。」⁹¹

(3) 青目對本偈的釋文是：「汝謂我著空故，為我生過。我所說性空，空亦空，無如是過」。⁹²青目所謂「空亦空」，就是說不可執著「空」是一種「實在」，因為「空」也是「無自性」，而「無自性故空」⁹³。「空」也可解作完全「無

⁸⁹《中觀論釋》(《大正藏》第30) No. 156

⁹⁰同上。

⁹¹同上。

⁹²同上。

⁹³用龍樹自己的話說，就是「若汝見諸法，決定有性者，即為見諸法，無因亦無緣。」《中觀論釋》(《大正藏》第30) No. 1564。這是說，若「空」本身是「決定有性者」，則其本身便「無因亦無緣。」但是，既然一切都是因緣所生，「是故一切法，無不是空者。」包括「空」也如是。

執」。完全無執是不執生，不執滅，不執常，亦不執斷。不執一，不執異。不執來，不執出。這樣的不執，就是所謂「無所得」。進一步來說，倘若把這種無執的心境稱為中道，則中道其實不只是離二端，而是遠離一切的心境。這樣的心境，就是「無所得」。

§ 6.4.3 中道與涅槃

執對「八不」的「無所得」，《中論》〈觀法品〉進而說明「無我無非我」：

「諸佛或說我，或說於無我；諸法實相中，無我無非我。

諸法相實者，心行言語斷；無生亦無有，寂靜如涅槃。

一切實非實，亦實亦非實；非實非非實，是名諸佛法。

自知不隨他，寂滅無戲論；無異無分別，是則名實相。⁹⁴

「無我無非我」這個命題，已出現於初期佛教，也就是反對「常見」（指自我恆常不滅），也反對「斷見」。此外，「無我無非我」一語也可視為既反對「 $\neg A$ 」（無我），反對「 $\neg\neg A$ 」（無非我）。至於「無生亦無有」、「一切實非實」及「亦實亦非實」則在強調「無執」的心態。這種心態是遠離一切相，並且不能用語言文字來表述。一切都是「不可得」⁹⁵，只能「諸心行滅」，「言語道斷」。⁹⁶龍樹把這樣的心境視為「涅槃」⁹⁷。佛家稱之為「空慧」，也就是所謂「般若」（智）。

§ 7.0 本章結語

（1）龍樹的《中論》，被視般若中觀派的理論基礎。其傳承者有提婆、羅睺跋陀羅、婆藪及青目等。青目的《中論釋》，由鳩摩羅什譯成中文。其後僧肇傳龍樹的中觀思想，且著《肇論》，對其後的中國佛教產生重要影響。

⁹⁴ 《中觀論釋》（《大正藏》第30）No. 1564。

⁹⁵ 《金剛般若波羅蜜多經》：「須菩提！說法者，無法可說，是多說法」。見印順：《般若經講話》（正聞，民73），p.125。

⁹⁶ 《小品般若波羅蜜多經》：「一切法皆不可說，須菩提，一切法空相不可得說」。見《大正藏》第8冊，p.566。

⁹⁷ 槃，原指離煩惱而得解脫之意，佛家分為有餘及無餘涅槃。有餘涅槃謂需然已離煩惱，然身上業報未除。無餘涅槃則謂不再有物我、自他、身心等障礙，進入無量之法性。見印順：《般若經講話》（正聞，民73），p.36。

(2) 龍樹的根本思想，在於強調諸法性空。一切事物皆無自性的本質，它們都是從眾多因素（因緣）條件結合而成的產物生，稱之為「緣生」。因此，存在界的一切事物皆非實體，不是自己決定自己，稱之為「無自性」。他又把「無自性」的事物稱之為「性空」。凡緣起的事物都是性空無自性，緣起就是性空，而性空就是緣起。

(3) 龍樹又有所謂中道之說。不過，他所謂中道，是指不得言有，也不得言無。他用「八不」來形容他的觀點，這就是：不來不去、**不一亦不異**、不常不斷、不生不滅。也就是不生，不滅，不常，不斷，不一，不異，不來，不去，就是所謂《中論》的「八不中道」。

(4) 至於他的論述方式，吾人故且名之為「否定法」，一方面強調「非 A」，而一方面又強調「不是非 A」（neither A nor not-A），其目的在於否定一切的執持。由此可見，龍樹的要旨在於破執空執有、破空破假。其論述只在於表達其「無所執」的主觀心態，而非合理的思維。這種「無所執」的心態，是遠離一切相，並且不能用語言文字來表述。一切都是「不可得」，只能心行處滅，言語道斷，六祖惠能就是傳承這種「心行處滅、言語斷」的原則。這種「無所執」的生命態度，正好迎合魏晉時代知識份子所需，而僧肇就是其中之一。因此，吾人接下來便論述僧肇及其時代的背景。

第三章 僧肇與其時代背景

§ 1.0 僧肇的生平

僧肇乃鳩摩羅什的弟子，其時佛教藉「格義」的方式滲入當時中國的思想界。「格義」是以中國思想與典故，特別是魏晉時朝的老、莊，本包裝佛教思想，使人易於了解佛教思想的方法。這種方法，相傳始於竺法雅。其中，王弼的貴無論，主張「以無為本」。「無」與佛教的「空」不同，但當時為人卻由「無」而了解「空」，六家七宗之中的「本無宗」就是如此，僧肇遂起而批評這種觀點，故撰〈不真空論〉。因此，為了說明僧肇撰〈不真空論〉的時代背景，本論文宜對此背景作說明。事實上，佛教是在這樣的背景不才進入中國。

§ 1.1 生平略傳

§ 1.1.1 僧肇的早年

(1) 釋僧肇(384年-414年)，本姓張，京兆長安人(今西安)。他生於東晉孝武帝太元九年(公元三八四年)，卒於晉安常義熙十年(公元四一四年)。他是鳩摩羅什的四大弟子之一，在東晉後期為重要的佛教哲學理論家，對我國佛教哲學思想的發展及影響上來說是有著相當大的影響的，《高僧傳》詳述僧肇的一生。據《高僧傳》所載，僧肇家庭貧窮，為人繕寫圖書為生計。故《高僧傳》謂：「家貧，以傭書為業」。又謂「遂因繕寫，乃歷觀經史，備盡墳籍。志好玄微，每以老莊為心要」。這是說，他因工作關係，通達古典的經史，特別愛好老莊，但心裏又不為足。當他讀《老子》首德章時，仍感不夠盡善盡美，乃歎曰：「美則美矣，然期棲神冥累之方，猶未盡善」。⁹⁸

(2) 其後僧肇又讀到支謙翻譯的《維摩詰經》，不但大加讚賞，才自認為有所歸附，便因而出家為僧。他研讀《方等》⁹⁹，又通三藏¹⁰⁰。在他年約廿

⁹⁸ 《大正藏》卷五十，《高僧傳》卷六，頁365上。

⁹⁹ 「方等」乃一切佛教大乘經的通名，方指方正，等謂平等。《觀無量壽經》有謂：「讀誦大乘方等經典。」

¹⁰⁰ 三藏(：tripiṅka)，即三種佛典，也就是經藏(sūtrapiṅka)、律藏(vinayapiṅka)、論藏(abhidharmapiṅka)的合稱。這其實是指大藏經，包括南傳佛教的巴利文大藏經。

歲之時，已經聲傳遍潼關以西一帶的佛教思想家。¹⁰¹

(3) 既然明白生命的歸向，僧肇便毫不遲疑的選擇出家這條路。《高僧傳》沒有說明他出家時的年紀，想必尚未弱冠，披上袈裟後的僧肇，並沒有停止他求道的腳步，他渴望解決生命的究竟，也希望瞭解佛家的深奧之學，於是由披尋一本舊《維摩經》開始，到「學善方等，兼通三藏」¹⁰²，成爲一個博學淵洽的僧侶。但由於慧皎的傳記中，沒有記載他受戒出家的年歲，所以我們無法明白僧肇耗費了多少時日，來將大乘的方等諸經及小乘的三藏學說融會貫通，只知這一切都在他二十歲之前已經完成了。

§ 1.1.2 僧肇與鳩摩羅什

(1) 二十歲，深具辯才，且名聲日增，不少人相繼跟他抗辯。故《高僧傳》又謂：「及在冠年，而名振關輔。時競譽之徒，莫不猜其早達。或千里負糧，入關抗辯。僧肇既才思幽玄，又善談說。承機挫銳，曾不流滯。時京兆宿儒及關外英彥，莫不挹其鋒辯負氣摧衄」。《高僧傳》卷六又講到鳩摩羅什到姑臧時，僧肇遠到姑臧以羅什爲師，而羅什也非常稱讚他。所以《高僧傳》謂：「自遠從之，羅什嗟賞無極」。羅什至姑臧時，僧肇便跟隨他。姑臧原名蓋臧，爲河西富邑，東漢時爲武威郡治所。由於漢、羌、匈奴多種民族雜居。故址在今甘肅武威市涼州區。其後僧肇也跟隨鳩摩羅什到長安，而且「姚興命僧肇與僧叡等，入逍遙園，助詳定經論」。¹⁰³

(2) 當鳩摩羅什譯完「大品般若經」之後，僧肇就把在鳩摩羅什的聽講內容，融會貫通而成爲「般若無知論」，並得到其師的贊許。後來竺道生將《般若無知論》帶給隱士劉遺民，劉氏讀後大加贊許，說：「不意方袍，復有平叔」。《高僧傳·僧肇傳》中，給了很高的評價。其後，劉遺民致書僧肇，談論其中

¹⁰¹余崇生 著：〈僧肇之「有無同義」思想〉《東方宗教研究》(第一期)(台北：版社出版，1987 出版)，頁 33。

¹⁰²《大正藏》卷五十，《高僧傳》卷六，頁 365 上。

¹⁰³羅什的譯場，號稱「三千大德同止一處」，而參與譯經的著名弟子中，有所謂「四聖」(即道生、僧肇、道融和僧睿)、「八俊」(四聖之外又加道恒、曇影、慧觀、慧嚴)和「十哲」(八俊之外再加僧契和道標)之稱。

一些問題，而僧肇也詳加答覆，這就是現在收錄在《肇論》一書中的「答劉遺民書」。¹⁰⁴

§ 1.2 僧肇的著作

§ 1.2.1 可考之著作

《高僧傳》中所載的僧肇之作計有：《般若無知論》、《答劉遺民書》、《不真空論》、《物不遷論》、《維摩經註》、《涅槃無名論》及《上秦王表》。而僧佑出三藏記集所載的僧肇序計有：〈維摩經序〉、〈長阿含經序〉、〈百論序〉等。

¹⁰⁵僧肇之著作，可考者，大抵如下：

- (1) 《般若無知論》：其中附有答劉遺民書(祐錄卷十二載陸澄《法論》目錄第三帙著錄，並注云劉遺民難及僧肇答)。
- (2) 《不真空論》。
- (3) 《物不遷論》。此二論，宋明帝敕中書侍郎陸澄所撰的《法論》均著錄。湯用彤認為此二論，均引述《中論》，故當作於《中論》譯成之後，也就是弘始十一年(四〇九)之後。¹⁰⁶日人塚本善隆則謂此二論是作於羅什去逝之後(四一三)。¹⁰⁷
- (4) 《涅槃無名論》及〈表上秦主姚興〉(進涅槃無名論)(陸澄目錄載有《涅槃無名論》，但未言及〈表上秦主姚興〉)。據表中所言，僧肇是於什公死後，因見秦王姚嵩之書，才作此論。此論為學者所疑，例如，湯用彤、塚本善隆等均認為此論不是出自僧肇之手)。¹⁰⁸
- (5) 《丈六即真論》：陸澄目錄及隋〈法經錄〉有著錄，但已失佚。
- (6) 《注維摩詰經》十卷：見《高僧傳》。該書乃集合羅什、僧肇、道

¹⁰⁴余崇生 著：〈僧肇之「有無同義」思想〉《東方宗教研究》(第一期)(台北：版社出版，1987 出版)，頁 33-34。

¹⁰⁵塗豔秋 著：《僧肇思想探究》(台北：東初出版社，1995 年)，第二章，第一節。

¹⁰⁶湯用彤 著：《漢魏兩晉南北朝佛教史》(北京：北京大學出版社，1997 年)，頁 240。

¹⁰⁷塚本善隆 編：《肇論研究》(京都：法藏館，1955 年 9 月發行)，頁 152。

¹⁰⁸《大正新脩大藏經》 第四十五冊 No. 1858 《肇論》。

生、僧叡、道融等人的之注而編集的。又燉煌發現唐道液之淨名經關中疏，也是會集什、肇等之說。

- (7) 注維摩詰經序：即《經注》之序，見《三藏記集》卷八。
- (8) 長阿含經序：《三藏記集》卷九。
- (9) 百論序：《三藏記集》卷十一。
- (10) 梵網經序：《全晉文》卷一六五。
- (11) 鳩摩羅什法師論並序：《廣弘明集》卷二三。
- (12) 《寶藏論》：此論題爲僧肇作，但〈祐錄〉、〈長房錄〉、〈內典錄〉、〈隋志〉及兩唐〈志〉等均未著錄。〈六朝章疏〉未言及，至〈通志略〉與〈宋志〉才列入，可知當是僞託。湯用彤以爲是禪宗人物之傳說。¹⁰⁹

§ 1.2.2 《肇論》與《宗本義》

《肇論》中的四論，均見梁代慧皎所撰的《高僧傳》，且載錄於現存的《肇論》中。現行本單培根居士的《肇論》，先附〈僧肇〉，再則爲〈宗本義〉，接著把《物不遷論》列爲四論之首，其次是《不真空論》、再其次爲《般若無知論》。又附以劉遺民〈致肇書〉及僧肇的回答書，然後是〈涅槃無名論〉及〈奏秦王姚表〉。舊本只錄四論，而未錄《宗本義》。但《宗本義》在陳朝時期已加入，因爲陳朝時小招提寺的慧達和尚在其序言中，曾提到到《宗本義》。另據日本現存《續藏經》，有所謂之《慧達肇論疏》，其中有關四論的次序與通行本有所不同，而且又缺〈宗本義〉一篇。日本僧人認爲〈宗本義〉是慧達所作，但也有學者認爲〈宗本義〉是最古的肇論疏，且當在唐代以前。¹¹⁰

石峻認爲從目錄與思想兩方面言，今本《宗本義》都不是僧肇之作，理由綜合如下：

¹⁰⁹蔡櫻勳：〈僧肇般若思想(以不真空論爲主)之研究〉(國立臺灣師範大學國文研究所集刊, 第30期 1986, 頁383-485)。

¹¹⁰湯用彤 著：《漢魏兩晉南北朝佛教史》(北京：北京大學出版社，1997年)，頁240。

(1) 目錄方面：現行本開卷有《宗本義》，但舊錄僅載四論。又慧達《肇論疏》亦缺此一篇。

(2) 思想內容：

(a) 其一，《宗本義》云：「本無、實相、法性、性空、緣會一義耳。」與《不真空論》的呵斥三家態度不合，緣會與即色均自現象以談空，理應連類，同在呵斥之屬，今竟自己調合各家之說，態度前後不一。

(b) 其二，《宗本義》中云：「一切諸法，緣會而生，緣會而生，則未生無有，緣離則滅。」與不真空論的「物從因緣故不有，緣起故不無」，不合。

(c) 其三，《宗本義》：「言不有不無者……若以有為有，則以無為無，有既不有，則無無也。」〈不真空論〉釋不有不無時是「雖有而無，所謂非有，雖無而有，所謂非無，如此則非無物也，物非真物，故於何而可物？」

(d) 其四，《宗本義》：「夫不存無以觀法者，可謂識法實相矣，……然則法相為無相之相，聖人之心為住無所住矣。」般若無知論云：「若以無相為無相，有何累於真諦耶？……若以無相為無相、譬猶逃峰而赴壑，俱不免於患矣，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。」據此，《宗本義》一文非僧肇手法，似已確認。¹¹¹

即便《宗本義》不是出於僧肇，然而《宗本義》已成為現行本《肇論》的序言。因此，本論文也將對《宗本義》的文本與結構作分析。

§ 2.0 思想背景：玄學與魏晉時期的佛學

¹¹¹以上論點俱出於石峻 著：〈讀慧達「肇論疏」述所見〉一文參考《圖書季刊》，民國 33 年，第五卷，第一期。

§ 2.1 從魏晉玄學說起

基於《肇論》的歷史背景，因此，就讓吾人從魏晉玄學說起，目的在於顯示僧肇與其所處的時代作用與影響。¹¹²追求聖人之內涵與形象，一直是中國思想家們的目標，亦是理想人格或精神境界之所在。而成聖、成佛、成仙，也一直是中國知識份子立說的根本宗旨。三家思想內容異中有同，而魏晉玄學家熱衷探究儒、釋、道孰優孰劣。玄學家們表面上高舉聖人大纛，但骨子裡卻以老莊思想為主，透過對本末、有無等哲學概念之辨證，匯集成儒道的聖人理論：

(1) 竹林時期嵇康阮籍，強調輕「名教」而「任自然」，認為名教悖情傷性，主張任自然。

(2) 何晏是曹氏政權的大臣，他是「貴無論」的倡導者。他說：「道者，唯無所有者也」。又《無名論》謂：「為民所譽，則有名者也；無譽，無名者也。若夫聖人，名無名，譽無譽」¹¹³。他強調無法命名的本體，名是命名，「名無名」是說聖人不會強調對任何事物加以命名。其目的是在於否定事物與名譽，並認為這些事物都是虛無而不實。總言之，何晏的「貴無」，旨在撥「有」以立「無」，從「無」而闡述「道」與「聖人」。這是指本體的「無形」、「無名」與「無譽」，而聖人則以「無」為用，及「聖人無情」而超越凡情。但是，郭象、王弼則與嵇康不然，因為他們企圖調和儒道。

(3) 正始時期的王弼，針對當時「以無為本」的流行觀點，提出「體無言有」之說，企圖會通儒道，說明孔子何以言有而老子何以言無之理。由此可見，王弼的「體無言有」之說，消除了何晏的「貴無」而力求會通儒道。魏晉元康時期的郭象，以「跡冥圓融」、提倡「遊外冥內」之說，也同樣企圖會通孔老。

(4) 《莊子·大宗師》有謂「遊方之外」，郭象注釋謂「聖人常遊外以

¹¹²關於歷史部份，可參閱任繼愈：《中國佛教史》（北京：中國社會科學出版社，1993）。

¹¹³何晏：《無名論》。

宏內」，主張「遊方」而「冥內」，意謂身任自然而不離名教，他也企圖調和自然與名教之間的衝突。郭象說：「至仁¹¹⁴極乎無親，孝慈終於兼忘，禮樂復乎己能，忠信發乎天光。用其光則其朴自成，是以神器獨化於玄冥之境而源遠流長也」¹¹⁵。這表明郭象也企圖調和儒家的名教與莊子的逍遙思想。

§ 2.2 慧遠與僧肇

(1) 到了東晉時期，慧遠、僧肇二公的學說，仍是以「聖人」一詞指稱趨於完美之境界的修行者。兩人從實有論 (ontology)¹¹⁶的分析、論述修行境界觀點、心物不二的緣生世界觀、「般若」所緣起的觀念、對「涅槃」境界的領悟等，均對中國佛學理論有所影響。不過，兩人所謂「聖人」，將不再只是儒學的意義，而是融合玄學之理。

(2) 佛教空宗主要在闡釋龍樹於《中論》中所鋪陳的所謂「沒有實在性」的「空」義，¹¹⁷這是大乘佛教發展原始佛教有關「一切皆空」這個原則。其實佛教若少了一「空」字，則佛學便不成空門。¹¹⁸僧肇是鳩摩羅什的弟子中被視為解空第一，著《不真空論》。他從緣起法，即物假名而了達空義，對當時中國的「心無」、「本無」、「即色」三大般若學進行批判總結。¹¹⁹他的立論吸收了玄學的本體實有觀點，強調「非離真而立處」、觸事而真的經驗性般若觀照，以改造印度佛教般若學一切皆空的思想。將佛教般若學由形而上拉向現實經驗世界，這為中國化佛學理論的發展指明了一條道路。¹²⁰

(3) 僧肇哲學之所以成為這種型態的思辨理論，是和僧肇本人「早玩莊

¹¹⁴「仁」字據《古逸叢書》覆宋本改，別本或作「人」。

¹¹⁵郭象《莊子注·序》。「源深流長」據宋趙諫議本改，《續古逸叢書》本、世德堂本作「源流深長」。

¹¹⁶“Ontology”一般譯作存有論，此處依鄭芷人教授而譯作實有論。見《生命之河》（台北文津，2010），pp.96-97。

¹¹⁷王明倫編 著：《空的哲學》（臺北縣：常春樹書坊，佛曆二五三一年）。

¹¹⁸見達法師：《俗世張成鈞語錄》（台中普民精舍）。

¹¹⁹當時的般若學派有六家七宗，見湯用彤先生在《漢魏兩晉南北朝佛教史》。

¹²⁰熊凱：〈《不真空論》與般若學〉《南通大學學報》，社會科學版，雙月刊（第22卷，第3期，2006年5月），頁7。

老，晚從羅什」相聯繫的，而更主要的則是當時思辨理論發展的必然性。社會的需要決定了佛教的興盛，而作為「舶來品」的佛教理論。東晉時期由於受當時思潮的影響形成了所謂「六家七宗」，「六家」已不可考，至於「七宗」則指本無宗、本無異宗、即色宗、心無宗、識含宗、幻化宗、以及緣會宗。其中的代表人物分別是道安（本無宗），竺法深和竺法汰（本無異宗），支遁（即色宗），支潛度、竺法蘊和逆恆（心無宗），于法開（識含宗），道一（幻化宗），於道邃（緣會宗）等。這是當時盛行的玄學結合新傳入的佛教般若學而產生的不同學術流派。僧肇正是適應了這種需要，「融會中印之義理」而提出其自己的哲學論點，對其後的中國佛教發展具有一定的影響作用。¹²¹

§ 3.0 魏晉玄學

（1）由於魏晉南北朝的社會動盪不安，知識份子自然思考安身立命之道，因而也開啓了當時的新思維。傳統的思想無繼續發展下去，而新的主流思想尚未形成的情況下，於是各種社會問題自然會湧現。在東漢末年，儒家思想已漸式微，這時就出現了原來先秦的名家、陰陽家和道家等又活躍起來。而其中繼續而興起的則為玄學，這些新思想風氣，與魏晉南北朝的社會背景有關。再加上當時的曹氏、司馬氏兩個集團進行逼害摧殘文士，而當權人士得失急驟，從而感到生死無常。在這樣的一種情況下，悲觀失望，轉而放浪形骸，縱欲享受，把一本正經的「禮法」置諸腦後。虛無放蕩的「玄風」因而瀰漫，他們揚棄兩漢經師的章句之學，把《周易》、《老子》及《莊子》結合起來，稱為三玄，因而出現「玄學」的思潮。¹²²

（2）「名教」與「自然」之爭，是魏晉時期的主要課題之一。所謂「名教」乃指兩漢時代的倫理與社會規範，而訴諸「自然」基本上是指世界觀與人生觀。而「自然」在人生觀方面是與恪守名教相對立的生活方式而言，也就是

¹²¹張琨 著：〈僧肇哲學是中國哲學史上的重要一環〉《世界宗教文化》，第一期（總第十七期）（1999年），頁51。

¹²²余崇生 著：〈僧肇「體用相即」思想述論〉《國際佛學研究》創刊號（1991年12月初版），頁70-71。

放任自然、脫離禮教的拘束。他們把「自然」的意義訴諸老莊。《老子》謂「人法地，地法天，天法道，道法自然」¹²³，《莊子》中有許多地方提到自然，例如《應帝王》謂「順物自然而無容私焉」，《天運》提到「應之以自然」及「調之以自然生命」，《繕性》也講到「莫之爲而常自然」。《莊子》以「忘情」（魚相忘乎江湖，人相忘乎道術）的方式而回歸自然。魏晉時期崇尚「自然」是一種生活態度，這些人認爲這樣生活態度才符合自然與人性。郭象是名教派的代表，而嵇康、阮籍之流則強調任用自然，而王弼則提出名教出於自然，企圖把「名教」與「自然」統一起來¹²⁴。其理由是「萬物以自然爲性，故可因而不可爲也，可通而不可執也。物有常性，而造爲之，故必敗也。物有往來而執之，故必失矣」。萬物出於自然，因而必須順從自然，若勉強爲之則必然失敗。至於王弼的進一步的觀點，是強調「以無爲本」。

§ 3.1 王弼的「貴無」論

王弼代表玄學的貴無派，詮釋《老子》的「有生於無」這個命題。他在解釋《老子》三十二章的「道常無名」時說：「道無形不繫常，不可名，以無名爲常。故曰道常無名也」。他認爲道是無形、不固定，也不可言說。又謂「惟以空爲德，然後乃能動作從道」¹²⁵。以下說明其「貴無」論之要旨：

§ 3.1.1 無形無名者萬物之宗

(1) 老子《道德經》的第一章說：

¹²³王弼注：「法，謂法則也。人不違地，乃得全安，法地也。地不違天，乃得全載，法天也。天不違道，乃得全覆，法道也。道不違自然，乃得其性，法自然者。在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違，自然者，無稱之言，窮極之辭也。用智不及無知，而形魄不及精象，精象不及無形，有儀不及無儀，故轉相法也。道順自然，天故資焉。天法於道，地故則焉。地法於天，人故象焉。所以爲主其一之者，主也」。

¹²⁴王弼注：「始制有名，名亦既有，夫亦將知止，知止所以不殆」一語謂：「始制，謂樸散始爲官長之時也。始制官長，不可不立名分以定尊卑，故始制有名也，過此以往將爭錐刀之末，故曰，名亦既有，夫亦將知止也，遂任名以號物，則失治之母，故知止所以不殆也」。第三十二章注。

¹²⁵《老子》第二十一章注。

「無名天地之始，有名萬物之母。」

其中「無」和「有」可稱為「道」的兩個階段。天地之始「道」稱為「無」，也就是說「無」是生成本源；而產生萬物的時候「道」稱為「有」，就是存在依據。

(2) 《老子》進一步印證了這兩者的說法：

「天下萬物生於有，有生於無。」¹²⁶

從西方哲學說，柏拉圖提出「理型」(form)說，劃分本體界與現象界，且以本體為實在，而視現象界為幻相。其後亞里士多德提出「實體」(substance)說，實體與「屬性」相對。王弼以「無」為「道」，也就是以「道」作為產生萬物的根源。因而「道」是本體，現象界中的萬物，需仰賴本體界。

(3) 王弼在《老子指略》¹²⁷開卷即謂：

夫物之所以生，功之所以成，必生乎無形，由乎無名，無形無名者，萬物之宗也。¹²⁸

就王弼而言，「無」最重要的意義是為「萬物之宗也」，也就是它是萬物所以生、所以成的最後依據。這個「無」沒有具體的形象，也沒有確切的內涵，所以不是感官所能把握，也非語言所能定義。即便名之為「無」，那也只是勉強的增益之詞。雖然如此，但是「無」卻不是空無所有、毫無內涵，只是它的內涵不是一般固定而具象的。所以王弼在《老子注》中說它是不溫不涼、不宮不商。聽之不可得而聞、視之不可得而彰、體之不可得而知、味之不可得而嘗。故其為物也混成，為象也則無形，為音也則希聲，為味也則無呈，故能為品物

¹²⁶引《道德經》第40章。

¹²⁷王弼撰有《老子指略》，《新唐書·經籍志》，題作《老子指略例二卷》。《雲笈七籤》卷一中有《老子指歸略例》一文和明刻《道藏》中有《老子微旨例略》一文，近人王維誠認為兩文內容，與王弼《老子道德經注》思想很接近，可能是王弼《老子指略》一部分遺文，甚至可能是全文。何劭的《王弼傳》謂：「弼注《老子》，為之《指略》，致有理統」。今本《老子指略》把《老子》思想概括為：「其幾乎可一言而蔽之。噫！崇本息末而已矣」。

¹²⁸〔魏〕王弼 著，樓宇烈 校釋：《老子周易王弼注校釋》（臺北：華正書局，1983年），頁195。

之宗主，苞通天地，靡使不經也。¹²⁹

§ 3.1.2 以無為本、以有為末

(1) 晉人王衍在談玄學「貴無論」時說：「天地萬物皆以無為本。無也者，開物成務，無往而不存者也」¹³⁰。又云：「魏正史中，何晏、王弼等主述老莊，立論以為天地萬物皆以無為本。」¹³¹此二引言說明何、王的清談內容是以「無」為萬物之本源的。

(2) **以無為本，以有為生**。王弼說：

天下之物，皆以有為生，有之所始，以無為本。將欲全有，必反於無也。¹³²

又謂：

有之以為利，皆賴無以為用也。¹³³

然而何謂「無」？王弼在《老子指略》云：

夫物之所以生，功之所以成，必生乎無形，由乎無名，無形無名者，萬物之宗也。不溫不涼，不宮不商，聽之不可得而聞，視之不可得而彰，體之不可得而知，味之不可得而嘗。¹³⁴

「萬物之宗」就相當於「萬物之本」。萬物生乎無形，由乎無名，無名無形，非視覺感官所能感知，萬物之宗是無形、無名，雖然萬物為有，但萬物的本源卻是「無」，無若是本，有即是末，「本末有無」的論題，是魏晉清談的主要方向。

(3) 「無」是萬物之根源，也就是萬物生成的最後依據。「無」沒有具體的形象，也沒有確切的內涵，故不能為感官所感知、語言所能定義。即便名

¹²⁹ 《老子周易王弼注校釋》，樓宇烈校釋，華正，頁 195。

¹³⁰ 《晉書》，卷四三，《王衍傳》，頁 1236。

¹³¹ 《晉書》，卷四三，《王衍傳》，頁 1236。

¹³² [魏]王弼 著，樓宇烈 校釋：《老子周易王弼注校釋》（臺北：華正書局，1983 年），頁 109。

¹³³ 《老子周易王弼注·11 章》。

¹³⁴ 《老子周易王弼注校釋》，樓宇烈校釋，華正，頁 195。

之爲「無」都只是勉強的增益之詞，雖然如此，但是「無」卻不是空無所有，毫無內涵，只是它的內涵不是一般固定而具象的。¹³⁵所以王弼說它是不溫不涼，不宮不商，聽之不可得而聞，視之不可得而彰，體之不可得而知，味之不可得而嘗，故其爲物也混成，爲象也則無形，爲音也則希聲，爲味也則無呈，故能爲品物之宗主，苞通天地，靡使不經也。¹³⁶

§ 3.1.3 無依有而顯

(1) 《老子》書在論述道體的實在性時，使用「有」、「無」這一對概念，而王弼則把這一對概念，作爲道與物的代名詞。此外，又將「無」和「有」兩者的關係，視爲本與末、體和用。王弼提出「以無爲本」¹³⁷、「以無爲體」¹³⁸，同時又一再強調「以無爲用」¹³⁹，這是指無限性的道(無)，藉著萬有(有)而彰顯其作用。這個觀點在其《老子指略》中有明確的說明。王弼說：「四象不形，則大象無以暢；五音不聲，則大音無以至」。¹⁴⁰

(2) 「無」雖是無形、無聲，卻是真實的存在，它雖不是萬物，但卻是萬物生成的根源，可以容攝萬物，而更奇妙的是當它一旦生成了萬物之後，即可內在於萬物之中，指導著萬物演變遷化的歷程¹⁴¹。王弼在解釋「**無名天地之始，有名萬物之母**」時謂凡有皆始於無，故「未形」、「無名」之時則爲萬物之始，及其「有形」、「有名」之時，則長之育之，亭之毒之，爲其母也。言道以無形無名始成萬物，以始以成而不知其所以玄之又玄也。¹⁴²

§ 3.2 裴頠的崇有

¹³⁵塗豔秋 著：《僧肇思想探究》（台北：東初出版社，1995年），第二章，第二節。

¹³⁶《老子周易王弼注校釋》，樓宇烈校釋，華正出版，頁195。

¹³⁷〈42章注〉。

¹³⁸〈38章注〉。

¹³⁹〈38章注〉。

¹⁴⁰陳鼓應 計畫主持人：〈宋明理學中的道家觀念叢〉，行政院國家科學委員會專題研究計畫報告（執行單位：國立臺灣大學哲學系暨研究所，93年08月01日），頁7。

¹⁴¹參考塗豔秋 著：《僧肇思想探究》（台北：東初出版社，1995年），第二章，第二節。

¹⁴²王弼 著：《老子注》第一章。

(1) 裴頠(267-300)是西晉時期的正始¹⁴³清淡名士，曾在晉武帝司馬炎政權重要的朝臣，當過右軍將軍與侍中等職。他是當時的名士，善談《老子》、《易經》，也曾向司馬炎講述盛衰治亂之道。在哲學上他提出「崇有論」，並以「道」作為萬有的根源，因而反對王弼、何晏的貴無論。裴頠《崇有論》在本體論上消解王弼貴無論的「無」，提出以有作為萬物存在的依據「是以生而可尋，所謂理也」。他批評貴無論所謂萬有出於「無」產生的，強調萬有出於「體」的「自生」，因而「體」是有而非無。他在萬有中找宗極之道，萬物本源，萬有由有所生，不是由無所生，無是有消失後的狀態，既然萬有由有所生，則萬有都是偏無自足，所以必須相互濟助，「人之既生，以保生為全。」¹⁴⁴

(2) 裴頠反對貴無論中的推求事物產生的根源。他認為「無」不能生有，產生有的都是有，萬有最初的出現都是自本自生。萬有既然是自生的，自生之物以有為體，無亦以有為體。換言之，本體就是它自身，「無」不能產生「有」。他在《崇有論》中說：「夫至無者，無以能生。故始生者，自生也。自生而必體也，則有遺而生虧矣。生以有為己分，則虛無是有之所謂遺者也」。

(3) 裴頠因為深患時俗放蕩，不尊儒術，何晏、阮籍素有高名於世，可是卻口談浮虛，不遵禮法，屍祿耽寵，仕不事事，以致風教陵遲，而著《崇有論》。《崇有論》的提出不僅是要指摘時弊，同時也要為禮法的本身尋找一個存在的根據，在這個的同時，裴頠必須否定「萬物生於有，有生於無」的論點，才可以為《崇有論》尋得一個立基處。所以他說：

夫至無者，無以能生，故始生者自生也，自生而必體有，則有遺而生虧矣，生以有為己分，則虛無是有之所謂遺者也。¹⁴⁵

這是說，無不能生有，事物的產生以「有」為本。

¹⁴³指曹魏正始年間玄學清談之風，主要代表人物是何晏、王弼。

¹⁴⁴黃金榔 著：〈試論從兩漢到魏晉時期人性論的發展〉《嘉南學報》，第三十一期（嘉南藥理科技大學文化系，2005年），頁611。

¹⁴⁵《晉書》卷三五，頁1046，裴秀附傳裴頠。

(5) 裴頠對「無」的定義是「則虛無是有之所謂遺者也」¹⁴⁶，他認為，「自生而必體有，則有遺而生虧矣」¹⁴⁷。這就是說，在裴頠看來，所謂「無」是「有」的虧損或消失，沒有離開「有」而存在的絕對之「無」。換句話說，「無」是有的缺乏，也就是一無所有，空無一物之義。「無」是「有」的消失。最初的萬有，所以能夠自生而出。必定有那個足以讓它能夠生出的根據與條件，否則它就永遠不會生出，而這個根據與條件的產生。自然不再是內無一物的死寂，所以說，萬物生成最後的依據是「有」，而不是「無」。他比擬說：¹⁴⁸

心非事也，而制事必由於心，然不可以制事以非事，而謂心為無也，匠非器也，而制器必須於匠，然不可以制器以非器，謂匠非有也。¹⁴⁹

他以心或匠比擬為「道」，心能制事，而匠能制器，故不可謂心及匠為無或非有。

(6) 「道」是宇宙萬物終極的根源。「道」不是虛無，而是萬物的本體。宇宙中含藏萬物，而萬物又各不相同。各有族類，又可再分種、屬，而事物又均各有其自身之形體。裴頠認為，錯綜複雜事物之中，又各有其「理跡」(規律)。他又認為宇宙之本體是「有」，而不是「無」，現象雖複雜，然仍有其規律可循。¹⁵⁰在西方哲學中，斯賓諾薩(B.Spinoza)把大自然分為「能生的自然」(natura naturans)與「所生的自然」(natura naturata)。其中，「所生的自然」是在任何瞬間存在的自然世界。大自然中每一個事態則是變動不居，斯賓諾薩將變動不居的事態稱為「宇宙的面相」(the face of the universe)。「能生的自然」是指創生的自然，它具有恆常的原理而使存在物起起落落。斯氏又把「能生的自然」視為實體的永恆無限的本質之屬性，也就是指作為「自由因」的上

¹⁴⁶ 《晉書·裴頠傳》。

¹⁴⁷ 《晉書·裴頠傳》。

¹⁴⁸ 塗豔秋 著：《僧肇思想探究》(台北：東初出版社，1995年)，第二章，第二節。

¹⁴⁹ 《晉書》卷三五，頁1046。

¹⁵⁰ 劉貴傑 著：〈僧肇思想之背景及其淵源〉《中華佛學學報》，第一期(台北：中華佛學研究所出版，1987年03月)，頁87。

帝而言。斯氏之說可與裴頠作對比。¹⁵¹裴頠說：¹⁵²

夫品而為族，則所稟者偏，偏無自足，故憑乎外資，是以生而可尋，所謂理也，理之所體，所謂有也，有之所須，所謂資也，資有攸合，所謂宜也。¹⁵³

(6) 上述引言說明各物之類別，所稟各有所偏，不能自足，必須仰賴他物以資助。萬物既已區分為不同之類別，便各有其特點；每一事物既然各有特點，則須有所憑借，亦即必須依靠外在條件互相依存（斯賓諾薩則把大自然視為具有內在因）。因此，萬物之生成變化均有可尋之「理」。他強調此「理」並非虛無，而是由事所顯而普遍地存在。也就是說，「理」是以物質之存在為其根據，這點又與亞里士多德¹⁵⁴及朱子的「理氣說」相近之處。¹⁵⁵

(7) 裴頠不是從事物之外去尋求其存在的原因，而是以個體事物互相依存的條件，來說明個體事物存在的根本。吾人可以說，裴頠的《崇有論》對古代唯物主義思想的發展提供了一個重要觀點。裴頠在哲學史上是有重要地位的，蓋因他大體上回答了王弼「貴無派」哲學闡述「有無」的問題，但吾不宜因而以唯物主義觀點看待裴頠的《崇有論》觀點。

(8) 裴頠作《崇有論》，在當時是有其道德意識之考量。「崇有」的論題在清談論辨上亦有相當的成就，這是值得加以肯定的。不過，他的理論無疑存在著可批評的地方。他把「有」視為客觀存在的事物，而以「無」作為「有」對比，這就不完全是道家所言的，因為「有」、「無」在道家的思想中還具有精神休養成份。又由於當時社會人心早已流於頹放自任，而名理派逐漸沒落。至於而名士這種人物是無法承擔國家與社會的時代責任。

(9) 裴頠《崇有論》的思維裡，以客觀事物種類的存在為「有」，而以「有」的缺乏認定為「無」，與道家主觀境界型態上的精神不相干，亦無法對應道家

¹⁵¹ 見鄭芷人：《生命之河》（台北文津，2010），pp.183-184。

¹⁵² 劉貴傑 著：〈僧肇思想之背景及其淵源〉《中華佛學學報》，第一期（台北：中華佛學研究所出版，1987年03月），頁87。

¹⁵³ 《晉書》卷三五，頁1044。

¹⁵⁴ 關於亞里士多德，參閱鄭芷人：《知識論原理前篇》（台北文津，2010），p.98。

¹⁵⁵ 參閱鄭芷人：〈朱子的理氣說與亞里士多德的 Eidos 與 Hyle 之比較〉（第二屆國際東西哲學比較研討會論文集，民82），pp.383-402。

玄學思辨精神之旨趣。其論點很有啓發性，但不合乎中國傳統哲學「有」、「無」的思考型態，被視爲魏晉玄學中的特殊問題。但牟宗三先生認爲裴頠的「有」類似西方哲學中的「being」，這是開闢客觀存有（指實有, reality）的另一領域，只可惜其後未能繼續發揚。¹⁵⁶究其原因，無疑與其後佛教徒大談「性空」有關，而隋唐的佛學，竟成爲當時思想的主流。中國重要思想史家，儒、釋、道皆重主觀性的思辨，惟裴頠爲了獲得客觀知識，去設定可溝通的認知模式，《崇有論》所提出的類似西方哲學的實有（being or reality）確有其思想上之價值。

§ 3.3 向郭論獨化

（1）「獨化」一詞是郭象創造出來用以解釋天地萬物生成、變化的一個基本哲學概念。所以，「獨化」說是郭象哲學思想中的一個重要內容。郭象「獨化」說的提出，是有其先前理論爭辯上的背景的。¹⁵⁷

（2）在郭象之前，玄學者如何晏、王弼等都提倡「貴無」，以「無」爲天地萬有的「本」或「體」。何晏說：「有之爲有，恃無以生；事之爲事，由無以成」¹⁵⁸。王弼說：「天下之物，皆以有爲生，有之所始，以無爲本」¹⁵⁹。又說：「凡有皆始於無，故未形無名之時，則爲萬物之始；及其有形有名之時，則長之育之，亭之毒之，爲其母也」¹⁶⁰，又謂「有之所以爲利，皆賴無以爲用也」¹⁶¹等。何晏王弼的這些論點，其實都是依循《老子》所謂「天下萬物生於有，有生於無」¹⁶²之說。這些都說明，天地萬物的生成、變化都統攝於「無」這個根本，離開「無」就沒有天地萬物的生成和變化。

（3）這種「貴無」的思想在社會上傳播，造成了實際政治生活中的許多流弊。西晉時裴頠就指出，那種崇尚虛無的風氣，使人們「薄綜世之務，賤功

¹⁵⁶ 見牟宗三 著：《才性與玄理》（台北：學生書局，1989年），頁368—369。

¹⁵⁷ 樓宇烈 著：〈郭象哲學思想剖析〉《中國哲學》，第一輯（北京：三聯書店，1979年8月）。

¹⁵⁸ 《道論》，見《列子·天瑞篇》注。

¹⁵⁹ 《老子》四十章注。

¹⁶⁰ 《老子》一章注。

¹⁶¹ 《老子》十一章注。

¹⁶² 王弼注《老子》第四十章。

烈之用」，「放者因斯，或悖吉凶之禮，而忽容止之表；瀆棄長幼之序，混漫貴賤之級」¹⁶³。因此，他專著《崇有論》以釋「貴無」之蔽。他指出，「虛無奚益於已有之群生哉」。認為，從理論上講，「夫至無者，無以能生。故始生者，自生也」¹⁶⁴。經過裴頠的批判，暴露了「貴無」論在理論上的荒謬和實際政治生活中的流弊。¹⁶⁵

(4) 有無本末的概念，到了向秀、郭象的時代，仍是他們清談的重要課題。但不論是「有」或是「無」，在向郭的概念中，都已不再是宇宙創生的最後根據。他說：¹⁶⁶

無既無矣，則不能生有，有之未生，又不能為生。¹⁶⁷

向秀(約 221-300 年)郭象(約 312 年卒)的「無」所取的意象與裴頠相同，都是有的否定，既是一無所有，當然無法生出任何事物。在「有」尚未生出前，也不能存在著一個叫做「生」的事物，因為既存在著一個叫「生」的事物時，那就是「有」了。在向秀郭象《莊子》的注文¹⁶⁸中看來，「有」和「無」都不堪任造物之責。無是空無，所以不能化生萬物。

(5) 向秀郭注《莊子》說：

誰得先物者乎哉？吾以陰陽為先物，而陰陽者即所謂物耳。誰又先陰陽者乎？吾以自然為先之，而自然即物之自爾耳。¹⁶⁹

所謂「物之自爾」是指萬物的生成，謂「誰得先物者乎哉？吾以陰陽為先物，而陰陽者即所謂物耳。誰又先陰陽者乎？吾以自然為先之，而自然即物之自爾耳」，不受任何外物的影響，也不受其他條件的限制，它是「自己而然」¹⁷⁰

¹⁶³ 《晉書·裴頠傳》。

¹⁶⁴ 《晉書·裴頠傳》。

¹⁶⁵ 樓宇烈 著：〈郭象哲學思想剖析〉《中國哲學》，第一輯（北京：三聯書店，1979 年 8 月）。

¹⁶⁶ 塗豔秋 著：《僧肇思想探究》（台北：東初出版社，1995 年），第二章，第二節。

¹⁶⁷ 〔清〕郭慶藩《莊子集釋》，齊物論註（北京：中華書局，1997 年），頁 50。

¹⁶⁸ 郭象的《莊子注》，時人謂他剽竊自向秀。或者說向秀、郭象兩人各有《莊子注》，而後人將之合為一書。劉孝標在《世說新語·文學》中注說，當時解釋《莊子·逍遙遊》有支遁與向郭兩派。《晉書·向秀傳》謂向秀撰《莊子注》，而郭象則「述而廣之」。

¹⁶⁹ 〔清〕郭慶藩《莊子集釋》，知北遊註（北京：中華書局，1997 年），頁 764。

¹⁷⁰ 同上，頁 50。

的，說得更清楚些時即是「故物各自生而無所出焉，此天道也」，¹⁷¹在向郭看來任何事物的生化，都是獨立自足，無待於他的，所以說：

塊然而自生耳，自生耳，非我生也，我既不能生物，物亦不能生我，則我自然矣，自然而然，則謂之天然。¹⁷²

向郭注《莊子·齊物論》有關「子綦曰：「夫大塊噫氣，其名爲風」時謂：

大塊者，無物也。夫噫氣者，豈有物哉？氣塊然而自噫耳。物之生也，莫不塊然而自生，則塊然之體大矣，故遂以大塊爲名。

「塊然而自生」就是說在萬有之外，已經沒有生起萬有的主宰，事物已然是自生、自有的。換言之，說事物可以主宰自我。郭象固然認爲天地萬物，即所謂「有」爲實在，自古而常存，但其並無意對「有」作經驗或思辨意義的宇宙論說明，反是鬆動此一由果追因的思考方式，通過主體無心修養所顯之沖虛自在之心靈以觀「有」，此時「有」便顯出自足自然之意義，由此而言萬物之自生自爾，獨化於玄冥之境。

(6) 在向郭的體系裡，「道」是真正的「無」。在這個體系中，「天」或「天地」(譯爲universe)才是最重要的觀念。天是萬物的總名，所以是一切存在的全體。從天的觀點看 萬物，使自己與天同一，也就是超越萬物及其差別，用新道家的話說，就是「超乎形象」。¹⁷³

§ 4.0 魏晉時期的佛學

(1) 佛教於東漢末年傳入中國，魏晉時期所翻譯的佛經中，以大乘空宗的般若經爲最多。般若(Prajñā)意譯是「智慧」，而智慧又意謂著如實瞭解事物之意。進一步來說，人們若具備這種智慧，便能可徹見「諸法皆空」。般若思想把「色」與「心」均視爲只是「假名」，沒有實體，所以又稱之爲自性「空」。這種強調性空的思想，與當世盛行之玄學有其相似之處。因此，當般若思想傳

¹⁷¹同上，頁 50。

¹⁷²同上，頁 50。

¹⁷³馮友蘭 著：《中國哲學簡史》，第十九章 新道家：主理派（台北：藍燈出版社，1990 年）。

入中國，便很快與玄學合流。但是，由於時人對般若思想或「性空本無」之說各有不同的解釋，於是遂演變為「六家七宗」之說。¹⁷⁴

(2) 從漢末至劉宋時代，佛教界流行般若經。東漢時，支婁迦讖於漢桓帝末年（一六七年）來到洛陽，譯述《道行般若經》，這是印度般若學說傳入中國之始。魏朝僧人朱士行講《講小品般若道行經》，而道安也開始研讀般若。當時依據老莊玄學之義而研究般若思想，也就是以此途徑解釋般若經義。這就是所謂，「格義佛教」。以這種方法理解般若空的思想，並出現多種分歧意見。

(3) 所謂「六家七宗」，是當時因對「性空」思想作不同的詮釋與理解而產生的主要派別。唐代元康《肇論疏》引宋曇齊《六家七宗論》云：「論有六家，分成七宗。第一本無宗，第二本無異宗，第三即色宗，第四識含宗，第五幻化宗，第六心無宗，第七緣會宗。本有六家，第一家分為二宗，故成七宗也」。¹⁷⁵因此，「六家」是指七宗之中的「本無異宗」與「本無宗」合稱為一宗，故成為六家。至於「七宗」之說，則據隋代吉藏的《中論疏》所載，吾人用下表示之：

宗派	代表人
本無宗	道安、僧叡、慧遠
即色宗	依吉藏《中論疏》，即色義中又有二說，一關內即色義，二支道林的即色游玄義。
識含宗	吉藏《中論疏》說識含義是于法蘭的弟子于法開所立。
幻化宗	吉藏《中論疏》說幻化是竺法汰的弟子道壹所立。
本無異宗	竺法琛、竺法汰（《中論疏》所舉示琛法師的本無義）。
緣會宗	吉藏《中論疏》說緣會義是于法蘭的弟子于道邃所立。
心無宗	元康《肇論疏》引《世說新語·假譎篇》，說心無義是支潛度所立

¹⁷⁴劉貴傑 著：〈僧肇思想之背景及其淵源〉《中華佛學學報》，第一期（台北：中華佛學研究所出版，1987年03月），頁91—92。

¹⁷⁵唐·元康《肇論疏》《大正》第45冊，頁163。

(4) 至於各宗派之宗旨，羅什弟子僧叡說：

自慧風東扇，法言流詠已來，雖曰講肆，格義迂而乖本，六家偏而不即，性空之宗，以今驗之，最得其實。¹⁷⁶

上上段引文稱讚鳩摩羅什三藏，認為他翻譯講解性空般若的相關經論，是最得性空的真義（最得其實），且不再有格義乖離之弊（格義迂而乖本），以及六家偏頗之言（六家偏而不即）。

(5) 呂澂先生指出：「向來對於佛學的研究，可分為兩派，一派屬於『格義』，用這種方法的人，往往與本來的義理相違，這一論斷是因為羅什譯本出來後，比較而知的。另一派屬於六家之說，採取自由討論的方式，只求意趣而不拘拘於文字；這樣就容易產生偏頗，不能契合本意，這是漢魏到晉初時期研究佛學的兩種基本情況。」¹⁷⁷湯用彤先生還指出，六家的要皆無法確定。他說：「格義與性空之宗，留待後詳，六家者，不知其確指。」¹⁷⁸

(6) 湯用彤先生將格義、性空與六家同時視為宗派之名，而呂澂先生也將格義與六家分視為不同的兩派，但這兩派的區別又與湯用彤先生的看法不同，湯用彤由宗派上來區別二者，而呂澂則由方法上來分別差異。¹⁷⁹

(7) 問題是，六家七宗既然是當時流傳的般若學派，然則僧肇何故只對其中的三家提出批判呢？對於這個問題，湯用彤認為原因在於：「當時六家七宗般若學說可歸結為心無、本無、即色三派，均不出本末有無之辨。」¹⁸⁰在這種情形下，僧肇批評三大般若學派，其意義其實就是對鳩摩羅什來華之前中國的般若學提出一個總結與檢討。¹⁸¹

¹⁷⁶ 《大正藏》譯經最早翻譯自東漢，最晚延續到唐宋，橫跨七八百年歷史。

¹⁷⁷ 呂澂 著：《中國佛學源流略講》（北京：中華書局，1979年），頁49。

¹⁷⁸ 《漢魏兩晉南北朝佛教史》（北京：北京大學出版社，1997年），頁230。

¹⁷⁹ 塗豔秋 著：《僧肇思想探究》（台北：東初出版社，1995年），第二章，第二節。

¹⁸⁰ 湯用彤先生認為，「六家七宗」基本上可歸為三大流派：第一為本無、本無異宗，釋本體之空無；第二為即色、識含、幻化和緣會四宗，均主色無；第三為支潛度立心無宗。僧肇所論，正好是此三大流派的代表，可見其所破實包含六家七宗等當時對般若空義的整體見解。參考湯用彤著：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（台北：臺灣商務印書館1991年），頁202。

¹⁸¹ 黃敬家 著：〈僧肇「不真空」義及其對三家般若學的評破—以《肇論》注疏的詮釋為討論範圍〉《師大學報》，人文與社會類（台北：師大學報出版，2008年），頁29。

吾人將在以下名節，對各宗理論略作說明：

§ 4.1 本無異宗

(1) 唐代嘉祥法師吉藏在《中觀論疏》謂：

「次琛法師云：本無者，未有色法，先有於『無』，故從無出有，即無在有先，有在無後，故稱本無。」¹⁸²

竺法琛認為，「無」是先於「有」，這其實與《道德經》所謂「天下萬物生于有，有生于無」同義。「本無」是強調「本」是「無」，也就是「有」出於「無」之意。僧肇對本無之說提出批評。他說：

「本無者，情尚於無多，觸言以賓(順從)無。故非有，有亦無；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？」¹⁸³

「情尚於無多」一語謂崇拜「無」是出於感情用事，因而對「有」加以否定而變成「無」，而對「無」也視為「無」，總之甚麼都是「無」。僧肇對這樣的本無宗，認為不通事實，也不是物之實際情形。

(2) 竺法琛是從萬物的來源方面提出有從無而生，因而便把「無」視為是萬物最後的根源。但是，竺法琛的觀點原出《道德經》。但是，此說與佛教所謂「四大從空生」的「空」是完全不同。佛說四大時是說四大的本身是空無自性的，從這個角度而言四大為空，是從本體上說，並非從來源處說。由此可見，當時講空的般若學家，是從玄風之下來了解性空，而對佛教的般若並未真正了解。¹⁸⁴

§ 4.2 即色宗

(1) 安澄法師《中論疏記》云：

第八支道林著即色遊玄論云：「夫色之性，色不自色，不自雖色而

¹⁸² 《大正藏》，卷四二。

¹⁸³ 《不真空論》。

¹⁸⁴ 此處雖然參考塗豔秋 著：《僧肇思想探究》(台北：東初出版社，1995年)，第二章，第三節，但作了不同的闡述。

空，知不自知，雖知而寂。」¹⁸⁵

這是說，色法不會自己變成色法，認知萬物之事，也不是萬物自己會自我認知的，一切都須要等待因緣和合。因而所集色聚與認知作用，都是空無自性的。這說法雖然不錯，但卻沒有提到微細色法，及本不生滅之理等問題，因而即色宗之說是不圓滿的。¹⁸⁶

(2) 支道林在此要指出，吾人對色的認知，只是概念意義的色，而不是事物原貌的色。對於概念中的事物，也不是事物自己所構成的，而是出於人們的想。因此，吾人眼睛所見到的「色」，其實只是空無一物而已，根本不是具體的東西。這個色其實可稱之為「空」，這種「空」是利用概念所認識的事物，因而就不必等到「色滅」之後，才會出現「空」呢。¹⁸⁷

§ 4.3 心無宗

(1) 《中觀論疏》曰：

心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。此釋意云：經中說諸法空者，欲令心體虛妄不執，故言無耳，不空外物，即萬物之境不空……。¹⁸⁸

這是說，「心無」是無心於物（無心於萬物），外物是有。本宗認為《般若經》所謂「諸法皆空」，只在於強調虛其心，不執著外物，並在這意義下稱之為「無」。這個「無」不是說外物空無，也就是說，外境之物非空。

(2) 竺法濫認為《般若經》中所謂「色為空者」的理論，是指心不執著外境，但不是說外境是無、是空。在他的概念中，有就是實有，無就是斷無。而萬物是確實存在的，因而不可謂是無或是空。¹⁸⁹

§ 4.4 識含宗

(1) 據安澄《中論疏記》引于法開之〈惑識二諦論〉有謂：

¹⁸⁵ 《大正藏》，卷六五。

¹⁸⁶ 〈鳩摩羅什三藏與其譯經事業〉《中臺山月刊》59期。

¹⁸⁷ 塗豔秋 著：《僧肇思想探究》（台北：東初出版社，1995年），第二章，第三節。

¹⁸⁸ 《大正藏》，卷四二。

¹⁸⁹ 塗豔秋 著：《僧肇思想探究》（台北：東初出版社，1995年），第二章，第三節。

三界為長夜之宅，心識為大夢之主，若覺三界本空，惑識斯盡，位登十地，今謂其以惑所睹為俗，覺時都空為真。¹⁹⁰

這是說，心意識本身，是夢的主體。但若覺悟三界本來都是空虛，而「有」是出於心識的迷惑所致。因此，若能覺悟心識也是空，便能成就十地菩薩的境位。世俗之人，因受心識所惑，才執著「有」，但若能覺悟，便認識到「空」才是真實的。

(2) 三界是指欲界、色界與無色界。釋法開認為三界如夢，皆起於心識。心識所見到的一切現象，有如長夜之夢。吾人必須能盡滅惑識，才體悟三界本空。《中論疏記》所引與吉藏《中論疏》所言，基本無異。惑識所睹是俗諦，而真諦則在於覺空。但吉藏批評識含宗未能確立世俗之真(世俗諦)，他說：「若爾，大覺之時，便不見萬物，即失世諦。」吉藏無疑強調真俗兩邊都要兼顧，這就是印度中觀派所謂的「中」。

§ 4.5 幻化宗

《中觀論疏記》說：

《玄義》云：第一釋道壹著〈神二諦論〉：「一切諸法，皆同幻化，同幻化故名為世諦，心神猶真不空，是第一義，若神復空，教何所施？誰修道？」¹⁹¹

《中觀論疏記》引述釋道壹在其〈神二諦論〉中，強調幻化只是順世俗執有的現點而提出的，但是心神不是真正的空。他認為若也把心神視為空，便表示否定主體的存在。但是，倘若主體不存在，則對誰教化？誰在修道？（教何所施？誰修道？）。由此可見道壹所謂的「幻化」，是指除了心神之外的一切諸法，諸法如幻，無一不空，只有心神是不空的。這個主體是真的，不可視之為空。倘若沒有一個恆常的主體，那麼是誰在修行？釋道壹的觀點，正表現出日後中國佛教的特色。而這種特色就是印順和尚所謂「真常唯心」。

¹⁹⁰ 《大正藏》，卷六五，頁 94。

¹⁹¹ 《大正藏》，卷六五。

§ 4.6 緣會宗

(1) 唐·嘉祥法師吉藏《中觀論疏》曰：

緣會故有，名為世諦，緣散故即無，稱第一義諦。

緣會宗是以事物的「因緣會合」說「有」，也就是說，存在界的一切事物都是出於因緣條件，這就是「緣會」。反之，緣散便是「無」(不存在)，並且稱為「第一義諦」。這當然不是般若的性空意義，因而在般若宗看來，也是不對的。般若宗的空義，可見於羅什三藏所譯《中論》。

(2) 緣會宗認為萬有出於緣起，但從一般常識層面說是「有」。此說雖然符合《中觀論》所謂「因緣生法」之義，但卻與《中觀論》的性空意義所謂「即空、即假、即中」不同。《中觀論》卷四〈四諦品〉云：「眾因緣生法，我說即是空。何以故？眾緣具足，和合而物生。是物屬眾因緣故無自性，無自性故空，空亦復空。但為引導眾生故，以假名說。離有無二邊，故名為中道。是法無性故不得言有，亦無空故不得言無。」緣會宗的有、無說明顯未達至「中」這個中道環節，可見緣會宗未了因緣空性，及非有非無之中觀意義。

§ 5.0 玄學影響初期佛教的般若宗

(1) 佛學傳入中國之初，當時僧人藉著道家的辭語來解釋佛學理念，一般稱為「格義佛學」。這些佛教思想與當時玄學相互激盪。例如，般若學所謂無相及無生，與道家所謂無名與無為等概念有相似之處。¹⁹²這種情形可視為佛學與玄學合流，主要是用當時玄學觀點來解釋佛學的空義。在玄學方面，自從向秀、郭象之後，多從才性方面論述性命的本質，對老莊精義之探究則多不足。而佛門弟子則從養心之工夫，來批評玄學之病同時。佛學受玄學的本體論之影響，而其中不合於佛教教義的地方，也激化佛門內部對真理的討論。在這種情形下，玄學逐漸不敵從印度傳入的佛教。僧肇皈依佛教，也反映了佛學與玄學

¹⁹²黃寶珊 著：〈六家七宗格義問題與玄學關係之分析〉《普門學報》，第 26 期（高雄：普門學報社出版，2005 年 3 月），頁 33—34。

在當時士人的歸向。

(2) 魏晉時期的般若學，由於對般若「性空」思想各自有著不同的解釋，遂出現所謂六家七宗之分。「六家七宗」的名稱，始於劉宋曇濟的《六家七宗論》。¹⁹³六家七宗乃當時佛學的分派，雖然宗派及論旨各有不同，但基本上仍立足於佛教的四法印，強調無常、苦、無我及涅槃。到了鳩摩羅什來華譯經，並對般若「性空」的本義作闡釋。此時，般若空義才得彰顯。在這種情形下，中國佛學的發展，隨著時代與觀念的演變，佛學日漸遠離「格義」及玄學之風。

(3) 綜合上述所論，由各宗派的主張與論述中，吾人可藉此而瞭解般若學初期在中國的情形。佛學藉格義之學而引進般若空義，這是佛學受到玄學影響的一面，導致當時的般若學家以玄學的觀點，來處理佛學的問題。這種情形，與般若學產生許多無可避免的差距。當時除了道安等少數人意識到這個落差之外，幾乎多數的人都不了解這種落差，直到鳩摩羅什來華。而僧肇在鳩摩羅什學習般若學，接受了鳩摩羅什所帶來的中觀思想，又發現時人大多的論述，無法契合經典原義。這就促使他撰寫《肇論》的最主要原因。他一方面希望能夠說明般若原義，另一方面希望能釐清時人錯誤的論點。

¹⁹³此論已佚，梁代寶唱法師的《續法論》一百六十卷中曾引用劉宋曇濟的《六家七宗論》。

第四章 《肇論》的分析

§ 1.0 《肇論》的歷史意義

(1)《肇論》乃東晉佛教徒僧肇之作，且在中國佛教史上佔有一席之地。《肇論》是為中國佛教史上第一本有關般若性空的著作。對《肇論》的討論，在中國學術思想史或中國佛教史是不曾間斷的，歷代都有學者對《肇論》作註釋與研究。其中，具有代表性的論述如南北朝時期南朝陳的慧達《肇論疏》，唐朝元康撰《肇論疏》、宋朝遵式（964–1032 A.D.）有《注肇論疏》、宋朝淨源（1011–1088 AD）著《肇論中吳集解》與《肇論集解令模鈔》、宋朝悟初道全集《夢庵和尚節釋肇論》與元朝文才（1241–1302 A.D.）《肇論新疏》等，這些都是明日之前《肇論》的重要註疏本。這些《肇論》註疏家分別從中觀、天臺宗、華嚴宗來理解《肇論》。到了明末，有關《肇論》研究是從〈物不遷論〉開展。大抵明代以前是從事對《肇論》的註疏，而明末對〈物不遷論〉的討論就顯得更形熱絡。¹⁹⁴

(2)通常把〈物不遷論〉、〈不真空論〉、〈般若無知論〉三篇，視為僧肇之作。但是，對於〈涅槃無名論〉一篇是否為僧肇之作，則尚有存疑。¹⁹⁵但這種懷疑卻缺乏足夠的依據來證明。總的來說，〈肇論〉可視為「般若性空」為中心概念的一個理論，但若將之作為一個理論體系則不宜。

(3)〈物不遷論〉、〈不真空論〉、〈般若無知論〉及〈涅槃無名論〉，這四篇論文的篇名，最早見於南朝宋明帝泰始年間（465- 471 AD），陸澄所撰的《法

¹⁹⁴邱敏捷 著：《〈肇論〉研究——近代學者「哲學角度」的論述》《南師學報》，第37卷，第二期，人文與社會類（臺南師範學院，2003年），頁17。

¹⁹⁵湯用彤先生認為，《涅槃無名論》是偽作的。他的主要論據有：第一，《涅槃無名論》主張的「頓悟」是支道林的「小頓悟」，而僧肇於體用問題徹底瞭然，似不應仍有此說。第二，此論曾引用《涅槃經》，而《大般涅槃經》譯出於421年（僧肇死於414年），法顯本六卷《佛說大般涅槃經》最早也要在417–418年才問世，時代顛倒。第三，僧肇在羅什死後一年而亡，而其《上秦王表》中引「姚興與安成侯書」的語氣似乎是羅什去世已久。第四，《涅槃無名論》的「十演」反駁的頓悟說為道生主張，而道生提出「頓悟」說是在僧肇死後。

集目錄》¹⁹⁶。從南朝時朝陳起，便把〈宗本義〉列為卷首，一直至今本《肇論》。¹⁹⁷〈宗本義〉一文甚短，分別從本無、實相、性空及緣會四方面，闡述《肇論》的觀點，也可視為是對《肇論》的總論。《宗本義》一文，文字簡潔扼要。它說：「諸法實相，謂之般若」，又謂「適化眾生，謂之漚和」，可見「漚和」是針對不同根器的人而施教的方法。

§ 2.0 《肇論》的哲學意義

(1) 關於《肇論》一書的學術意義，有些佛教學者認為《肇論》是玄學的繼續，但在另一方面，也有學者認為《肇論》已擺脫了玄學的藩籬，並把《肇論》視為是佛學走上獨立化的一種歷史指標。有的學者雖然表示《肇論》所討論的問題並沒有擺脫玄學的藩籬，但事實上，《肇論》結合了印度的中觀思想，才促進了佛教中國化的進程，並使佛教在中國的土壤上深深地紮下根來。¹⁹⁸

(2) 《肇論》以《物不遷論》、《不真空論》及《般若無知論》為最重要。湯用彤先生謂：「所作〈物不遷〉、〈不真空〉及〈般若無知〉三論，融會中印之義理，於體用問題有深切之證知，而以極優美極有力的文字表達其義，故為中華哲學文字最有價值之著作也。」¹⁹⁹湯用彤先生把僧肇視為中華「玄宗」大師，又把《肇論》視為「中華哲學文字最有價值之著作」。²⁰⁰湯用彤並進一步認為，《肇論》是融合了《般若經》、《維摩》諸經，以及《中論》、《百論》等，並且使用中國學術文體寫出來的。採掇精華，摒棄糟粕，把印度學說加以中國化。他又指出《肇論》在命意遣詞上，多沿襲老莊玄學，而在義理方面，卻又「仍屬玄學之系統」。²⁰¹

¹⁹⁶任繼愈：《中國佛教史》第四章〈佛教的黃金時代（下）〉（西元4—6世紀），第四節〈佛教在中國魏晉南北朝的急劇發展〉，二、魏晉南北朝佛教的流傳。

¹⁹⁷非《大藏經》的一般版本可見單培根居士著：《肇論講義》（台北：方廣，民85）。

¹⁹⁸余敦康 著：〈鳩摩羅什與東晉佛玄合流思潮〉《世界宗教研究》，第2期（北京：中國社會科學出版社，1994年）頁30-33。

¹⁹⁹湯用彤 著：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，（北京：北京大學出版社，1997年），頁234。

²⁰⁰同上，頁333。

²⁰¹同上，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁333。

(3) 唐君毅先生在論述僧肇的著作時說：「僧肇即流變因果以破流變因果之執之文，為〈物不遷論〉。此文實自具機杼，故最為當時人所稱。至於其〈不真空論〉、〈般若無知論〉、〈涅槃無名論〉諸文，則雖皆能思湊闡微，言成統類。然所陳諸義，尚未必能溢於龍樹提婆所思之外。惟此中〈不真空論〉之無之問題，深契大乘空宗非有非無，諸法畢竟空之旨，以破當時心無、本無、即色諸宗之偏執有無，未能心境雙清之弊，是誠可為王弼、郭象之論有無作進一解」。唐君毅先生遂認為《肇論》中，〈物不遷論〉及〈不真空論〉表現了中國大乘空宗學者之新義，並說明由玄學思想通往佛家思想的發展。但唐先生又因〈般若無知論〉及〈涅槃無名論〉原文太長，因而沒有進一步提出解說。²⁰²

(4) 又有學者認為，《肇論》是牽動著佛教中觀思想在中國的發展，並且與「玄學」的關係若即若離。同時又指出《肇論》是「佛學與玄學」之間相互影響的結果，表示當時中國「佛學」走出「格義佛教」而建立自己思想的表徵。《肇論》之所以在中國佛教史上具其特殊意義，主要就在於《肇論》是否能走出老莊的框框。²⁰³

(5)《肇論》與老莊之間的關係是佛教學者常討論的主題，對於這個問題，小招提寺的慧達在〈肇論序〉中，認為《肇論》與老莊無關。所以，他說：「世諺鹹云：肇之所作，故並成真諦，地宗通論，莊老所資，孟浪之說。此實巨蠱之言，欺誣亡沒，街巷陋音，未之足拾」²⁰⁴。但是，慧達之言不是確切無誤，《肇論》不是全與老莊無關係，例如，〈涅槃無名論〉謂：「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」。這句話與《道德經》第十三章所謂「吾所以有大患者，為吾有身。及吾無身，吾有何患」？又如〈涅槃無名論〉謂：「然則物不異我，我不異物，物我玄會，歸乎無極，進

²⁰²唐君毅 著：〈略說中國佛教教理之發展〉《民主評論》，第七卷，第十一期（香港：民主評論社，1956年6月）。

²⁰³邱敏捷 著：〈《肇論》研究——近代學者「哲學角度」的論述〉《南師學報》，第37卷，第二期，人文與社會類（台南師範學院，2003年），頁19。

²⁰⁴〔後秦〕僧肇：《肇論》（《大正藏》第45冊，頁150）。

之弗先，退之弗后，豈容終始於其間哉！」這又與《莊子·齊物論》所謂：「天地與我並生，而萬物與我為一」之說不是全無關。

§ 3.0 《肇論》的理論與系統分析

《肇論》一書主要由《物不遷論》、《不真空論》、《般若無知論》、《涅槃無名論》等四篇論文所組成。今本《肇論》以《宗本義》為首篇，這大抵始於南朝時期的陳朝。在〈般若無知論〉後附錄〈劉君致書覆問〉及〈論文復書釋答〉。〈涅槃無名論〉是由〈奏秦王表〉及〈九折十演者〉二文組成，而後者是〈涅槃無名論〉的主要部份。

§ 3.1 〈宗本義〉的結構分析

《宗本義》可視為《肇論》的總論，闡述《肇論》的基本理論觀點。《宗本義》一篇文字甚短，大正新脩《大藏經》題後秦長安釋僧肇作。其文本如下：

本無、實相、法性、性空、緣會，一義耳。何則？一切諸法，緣會而生。緣會而生，則未生無有，緣離則滅。如其真有，有則無滅。以此而推，故知雖今現有，有而性常自空。性常自空，故謂之性空。性空故，故曰法性。法性如是，故曰實相。實相自無，非推之使無，故名本無。言不有不無者，不如有見常見之有，邪見斷見之無耳。若以有為有。則以無為無。夫不存無以觀法者，可謂識法實相矣。（是謂）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。三乘等觀性空而得道也。性空者，謂諸法實相也。見法實相，故云正觀。若其異者，便為邪觀。設二乘不見此理，則顛倒也。是以三乘觀法無異，但心有大小為差耳。漚和般若者，大慧之稱也。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。然則般若之門觀空，漚和之門涉有。涉有未始迷虛，故常處有而不染。不厭有而觀空，故觀空而不

證。是謂一念之力，權慧具矣。一念之力。權慧具矣。好思歷然可解。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。²⁰⁵

以下是〈宗本義〉的要旨：

(1) 本文首先指出：本無、實相、法性、性空、緣會，五個語詞是同一意義，表明《肇論》的要旨，即在於此。

(2) 緣會：存在界的一切事物都是出於因緣會合（緣會），而一旦離開緣會，便會消失。故謂：「一切諸法，緣會而生。緣會而生，則未生無有，緣離則滅。」

(3) 性空：一切存在都是不真實（假有），也就是不是真正的「有」。所以說，「如其真有，有則無滅。」僧肇由此而推論存在界沒有恆常性，故稱之為「性空」（以此而推，故知雖今現有，有而性常自空。性常自空，故謂之性空。）性空是存在界的本質，故「性空」就是事物的「法性」。古代印度人把存在界稱為「法」，遂又把存在界之本體實質稱為故謂「法性」，故《宗本義》謂「性空故，故曰法性」，也是事物的「實相」。故又謂「法性如是，故曰實相。」此也是《金剛經》所謂「是實相者，即是非相，是故如來說名實相」。

(4) 本無：他又把「性空」的「法性」實相視為「無」，故謂：「實相自無，非推之使無，故名本無」。但是，「無」是不存在之意，而依佛教空宗的觀點，則「性空」不是「無」，而只是沒有實在性或真實性（所謂無自性）而已。僧肇之所以把「性空」視為「無」或「本無」，這有兩種可能。其一是由於他尚未能跳出時代的思維，其二是也可能是出於要整合當時有關「本無」的思想，包括王弼、王衍所代表的玄學貴無派，以及道安、僧叡、慧遠的本無宗與竺法琛、竺法汰的本無異宗。

(5) 傳統佛教有所謂三乘，即聲聞乘、緣覺乘及菩薩乘，前二者為小乘，

²⁰⁵ 《大藏經》第四十五冊。

菩薩乘爲大乘。《宗本義》認爲，三乘人都要觀空才得解脫之道，故謂「三乘等觀性空而得道也」。又謂三乘之所以有大乘小乘之分，只在於用心的大小而已，故謂「是以三乘觀法無異，但心有大小為差耳。」

(6) 《宗本義》本著般若空宗之見，認爲見到存在界的性空才是大智慧，稱之爲般若智。《宗本義》中有一個語詞「漚和」，所謂「適化眾生，謂之漚和」。可見「漚和」是指引導各種根機不同的眾生得到解脫的方法，這其實就是指「方便」，這是指針對各種根機不同的人而採用不同的方法引渡之意。這當然也表示三乘人也因根機不同而採取不同的解脫方法。故說：「諸法實相，謂之般若。能不形證，漚和功也。」

(7) 《宗本義》最後也是以體證「涅槃」(泥洹)爲最終目標。「涅槃」是生死永滅，沒有無明煩惱的境地。故謂「泥洹盡諦者，直結盡而已。則生死永滅，故謂盡耳」。可見在僧肇心中，佛教不僅懼怕死亡，而且也厭生。這其實有關人生觀及文化觀的是嚴重問題，須要吾人作進一步的省思。

§ 3.2 動與靜

§ 3.2.1 〈物不遷論〉的分析

(1) 佛教強調「無常」，表明佛教徒認同世界是變異不居的。現在，僧肇卻提出〈物不遷論〉，企圖說明事物是不變遷的。這樣違反常識的觀點，當然與「變遷」或「不變遷」的語意有關。〈物不遷論〉的開卷便說：「夫生死交謝，寒暑迭遷，有物流動，人之常情」。這裡所謂「人之常情」，乃指常識之見。針對這種常識之見，僧肇謂：「余則謂之不然」，表示他不贊同常識之見。

(2) 他反對常識之見而提出「物不遷論」，他首先把他的理由訴諸《放光般若經》所謂「法無去來，無動轉者」，這句話與龍樹《中觀》所謂「不來亦不出」的意義是相同的。問題是：僧肇如何論證「物不遷」呢？對於這個問題，他在《物不遷論》中說：

尋夫不動之作，豈釋動以求靜，必求靜於諸動。²⁰⁶

他首先認為「靜必須在動中求」，所以他又說：

故雖動而常靜。不釋動以求靜，故雖靜而不離動。然則動靜未始異，而惑者不同。²⁰⁷

這裡指出不能捨動而另求靜，而要從動中求靜，因為靜是不離動的。由於從動以求靜，遂認為「動靜未始異」，甚至進而認為宇宙萬法是不變遷的。

(3) 上述闡述明顯不能算是論証，因為尙無法証成(justify)「物不遷」。於是，他又引述《小品般若經》及《中觀》之言，企圖進一步作說明。他說：

道行云：「語法本無所從來，去亦無所至」。《中觀》云：「觀方知彼去，去者不至方」。斯皆即動而求靜，以知物不遷，明矣。

《小品般若經》及《中觀》所強調的，是說一切事物沒有來去，本來如此，各自居其本位而不動。他認為這樣訴諸一經一論，便是已証成了「物不遷」。遂說：「**斯皆即動而求靜，以知物不遷，明矣。**」這句話是說：《小品般若經》及《中觀》都是從動而求靜的，可見物不遷之說是明白不過的了。

(4) 上述情形只是把論証訴諸《小品般若經》及《中觀》，這其實根本不能視為是一種論証。事物是否變遷？回答這個爭論之前必須分析何謂「變遷」？對於這個問題，僧肇也注意到，所以他說：

夫人之所謂動者，以昔物不至今，故曰動而非靜。我之所謂靜者，亦以昔物不至今，故曰靜而非動。動而非靜，以其不來；靜而非動，以其不去。²⁰⁸

他的意思是說：一般人所謂「動」，是因為「昔物不至今」(過去的事物不到現在)。僧肇進一步也以同樣方式定義「靜」。他說：「**以昔物不至今，故曰靜而非動**」。既然昔日之物不至今，則昔物便只在昔，故靜止不動。但是，僧

²⁰⁶僧肇《物不遷論》，《大正藏》，卷四五，頁151上。

²⁰⁷僧肇《物不遷論》，《大正藏》，卷四五，頁151上。

²⁰⁸僧肇《物不遷論》，《大正藏》，卷四五，頁151上。

肇「動」的定義是不正確的。分析一物的運動必須從時間及空間二要素來說，即：一物在不同的時間點停留在不同的空間點。因此，他所謂「動而非靜，以其不來；靜而非動，以其不去」。這其實是以同樣方式定義動與靜，這樣的定義是不可取的文字遊戲而已，其中並沒有奧義。

(5) 他有時似乎又把動與靜、常與住這些對立概念視為沒有絕對意義。

所以，他又說：

是以言常而不往，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。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。²⁰⁹

這似乎是說，「常」而不是絕對的停留，而「去」也不是實在的消失。既然事物不是絕對的消失，所以事物雖「動」而又常「靜」。同樣地，由於事物不是絕對的停留，所以事物雖「靜」而又常「動」。在這個意義下，莊子才說：把船藏在山谷裡面，把山藏在深澤之中，可說很牢固了。但不知不覺中，大力的造化已默默地遷移，而昏昧的人卻絲毫沒有覺察到。孔子在河邊上嘆道：消失的時光，像河水一樣日夜不停地流去。這都是深感事物的消失難以挽留的。可見孔子又何嘗認為：現在的事物可回到過去，而過去的事物可來到現在呢？

210

(6) 他在《物不遷論》中，不斷以相同的方式不斷重復「物不遷」。他

說：

既知往物而不來，而謂今物而可往。往物既不來，今物何所往？

又說：

是謂昔物自在昔，不從今以至昔。今物自在今，不從昔以至今。²¹¹

²⁰⁹ 僧肇《物不遷論》，《大正藏》，卷四五，頁 151 中。

²¹⁰ 參閱：〈譯《物不遷論》〉《閩南佛院學報》（廈門：南普陀寺出版，1996 年第 1 期）。

²¹¹ 僧肇《物不遷論》，《大正藏》，卷四五，頁 151 中。

他甚至說：

江河競注而不流，野馬飄鼓而不動，日月歷天而不周。

在這種情形下，他便下結論說：

是以言往不必往，古今常存，以其不動。稱去不必去，謂不從今至古。以其不來。

這是說，古是古，今是今，古今不動而常在。所以在講到往昔時，不必往。

在這種情形下，吾人便「**不馳騁於古今**」。於是，他說：

不來故，不馳騁於古今。不動故，各性住於一世。

「昔」既不往今，則「今」亦不至「古」，結果就是「不動」。今自住於今世，而古自住於古世。這就是僧肇的「物不遷論」。不過，僧肇「求靜於動」之說在語意上仍不清晰。在西方，古希臘哲學家赫拉克利圖斯(Heraclitus, 544-484 B.C.)，強調存在界的變遷，而巴門尼底斯(Parmenides, 540-470 B.C.)主張一切不變。在這種情形下，柏拉圖(Plato)提出世界一體而二分，其一是變動不居的現象界，其二是永恆不變的本體界(這在柏拉圖是理型)。²¹²柏拉圖由此而調和變與不變，但是，僧肇的「物不遷論」不但沒有此功能，而且觀念又不清晰。更何況，依據般若性空說，則不變本體(實體, substance)是不存在的。

(7) 湯用彤認為，〈指物不遷論〉是要證明動靜一如，住即不住。又謂此論「即動即靜」之義，是要申明「即體即用」之理論。僧肇之稱之為「物不遷」，似乎是專言靜。但所謂不遷，乃言動靜一如之本體，絕對之一體，超乎動靜之上。也就是謂法身不壞，故論言：「如來功流萬世而常存，道通百劫而彌固」。法身本體，不偏於相對之動或靜，亦即因「動靜未始異」也。²¹³但是，湯用彤的這種解釋，只在猜測僧肇〈物不遷論〉的目的，而未講到〈物不遷論〉的論據是否適宜。

²¹² 鄭芷人，《知識論原理—知識理念的演變》(台北文津，2010)，頁 85-86。

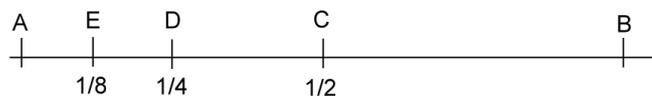
²¹³ 湯用彤 著：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁 334。

§ 3.2.2 物不遷的詭辯性

(1) 從以上的分析，吾人已說明僧肇的〈物不遷論〉的論証不足，難以証成「物不遷」這個命題。事實上，「物不遷」這個命題充滿詭辯性，而且這種情形已見於古代的中西哲學中。其一是惠施所謂：「飛鳥之景未嘗動也，鏃矢之疾而有不行不止之時」，²¹⁴這是說，飛鳥的身影也可說不曾移動過，而飛逝而去的箭頭會停留不動。其二是古希臘哲諾所謂「運動不可能」，這在邏輯上稱為「佯謬」(paradox)。惠施、桓團及公孫龍等，屬於辯家，而《莊子·天下篇》對這些辯家提出這樣的批評：「桓團、公孫龍辯者之徒，飾人之心，易人之意，能勝人之口，不能服人之心，辯者之囿也。惠施日以其知與人之辯，特與天下之辯者為怪，此其柢也」。這是說，桓團、公孫龍等善辯的辯家，企圖蒙蔽人們的思想，改變人們的心意。然而，他們雖然能夠堵住別人的嘴，但卻不能折服人心。至於惠施，他每天用以心智跟別人辯論，獨自跟天下的辯者製造出這麼多奇談怪論。

(2) 至於古希臘的哲諾，提出所謂「運動不可能」，這與僧肇之「物不遷」相似。這類論點，在邏輯上稱為「佯謬」(paradox)。現在說明如下：

在亞里士多德《物理學》第六章至第八章，記錄了哲諾所謂「運動不可能」的佯謬。哲諾對「運動不可能」提出下述論証：他說一個田徑運動員若要達至目的地，就必須先越過運動場的一半，如下圖 C。但是，若他要達至 C，就必須先要再跑完 AC 中的一半而到 D。同理，若他要達至 D，就必須先要再跑完其中一半 AE 才到達 E。如此類推，而變成無窮分割。因此，若要走完全程，就必須經過無限多的點，結果不但無法從起點跑到終點，



²¹⁴ 《莊子·天下篇》

而且根本就是無法始動。

(3) 哲諾的論證當然是不合常理的，所以是佯謬。這個佯謬一方面是出於概念模糊，另一方面又涉及概念含混(混淆)。這是說，哲諾沒有分析清楚：「在有限時間內，是能夠越過可加以無窮分割的距離」這個問題。至於其中所牽涉到的概念含混，就是在於他混淆了「無窮」的兩個不同的意義：其一是無限分割，其二是無限延伸。這是說：在有限的時間內，運動員是無法越過無限延伸的距離，但是，卻能越過無限分割的有限距離。我們現在從數學方面來釐清哲諾的錯誤。

(4) 如上圖，假設運動員 X 以某速度跑步，並以 30 秒鐘 (1/2 分鐘) 跑完全程 AB 的一半 (從 A 到 C)，那麼 AC 的一半距離 AD 所需要的時間是 1/4 分鐘。

同理，跑到 AD 的一半 AE 所需要的時間為 1/8 分鐘，其餘 1/8 可依此類推，則運動員 X 從 A 到 B 所需要的時間 t 便依下列式子求得：

$$t = \frac{1}{2} \text{分鐘} + \frac{1}{4} \text{分鐘} + \frac{1}{8} \text{分鐘} + \frac{1}{16} \text{分鐘} + \dots + \frac{1}{2^n} \text{分鐘} + \dots \quad (1)$$

(5) 以 1/2 乘 (1) 式，得：

$$\frac{1}{2}t = \frac{1}{4} \text{分鐘} + \frac{1}{8} \text{分鐘} + \frac{1}{16} \text{分鐘} + \dots + \frac{1}{2^n} \text{分} + \dots \quad (2)$$

以 (1) 式減 (2) 式，得：

$$t - \frac{1}{2}t = \frac{1}{2} \text{分鐘}。 \quad \text{所以，} \quad t = 1 \text{分鐘}$$

這是說，若運動員 X 從開始點 A 到中點需要 30 秒鐘，則他一分鐘後便到達終點 B，而非如哲諾所謂永遠無法抵達 B。在議題的表述上，僧肇對物不遷的表述沒有哲諾那樣清晰。²¹⁵

§ 3.3 〈不真空論〉的要旨

(1) 〈不真空論〉一文主要是講「空」，並對當時流行的三宗觀點作出評論。他指出心「心無宗」認為只要不執著萬物為實在，除去這種念慮，便可以了。「心無宗」著重禪定工夫，以入定忘形，虛空一遍。但是，這種方法並非真正了解空的道理。其次是對「即色宗」的批評，主要是指出「即色宗」不了解色之非色，不在於所見的色非色，而是色沒有本體。第三是對「本無宗」的批評，「本無」原是玄學，並以此解釋「般若性空」。本宗高唱「無」，以無為本，甚至也「無此無」（沒有「無」）。

(2) 僧肇的基本觀點是站在大乘（摩訶衍）經典云：『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』。「非有相非無相」一語出於《維摩詰所說經》，其意與《中論》所謂「諸法不有不無者」相同。《不真空論》則主張把有與無兩個方面統一起來：「欲言其有，有非真生（因緣所生）。欲言其無，事象既形（顯示現象）。象形不即無，非真非實有。然則不真空義，顯於茲矣」。他認為一切事物都依賴因緣而生，因而通常所謂「有」只是一種「假有」，而由於是「假有」，所以是「空」。僧肇強調無非真無，有非真有。他這種觀點，可能企圖消除玄學中貴無和崇有兩派的偏見。²¹⁶總言之，一般所謂「有」只是事象，而「空」是無自性（見《中論》）。「假有」即不真，「不真便是空」，也就是他所謂「不真空」之意。由於《不真空論》是本論文研究主題，吾人將於下章再作更進一步的探討。

§ 3.4 〈般若無知論〉

²¹⁵此分析見於鄭正人：《邏輯基礎》（台北文津，2001），頁 346-347。

²¹⁶張少康 著：〈劉勰《文心雕龍》和佛教思想的關係〉《北京大學學報》（哲社版）（北京大學出版社，2005 年 04 期）。

§ 3.4.1 關於鳩摩羅什與僧肇

(1) 〈般若無知論〉一文是僧肇最早的一篇論文，當時鳩摩羅什應秦王姚興之請，在逍遙園譯《大品般若經》，而僧肇是任鳩摩羅什的助理，協助羅什譯經。自從東漢的支婁迦讖譯《道行般若經》²¹⁷之後的二百年間，閱讀者眾，但了解不一，眾說紛歧。直至當羅什翻譯完〈大品般若經〉之後，僧肇企圖指出時人對《般若經》的乖謬，便撰〈般若無知論〉，凡二千餘言，並將之送鳩摩羅什。

(2) 其時，劉遺民及慧遠都讀過〈般若無知論〉，劉遺民把僧肇比擬為玄學中的何晏。文中首先講述鳩摩羅什西來：

有天竺沙門鳩摩羅什者²¹⁸，少踐大方²¹⁹，研機斯趣。獨拔於言象之表，妙契於希夷之境²²⁰。齊異學於迦夷²²¹，揚淳風於東扇。將爰燭殊方而匿糴涼土者，所以道不虛應，應必有由矣。弘始三年²²²，歲次星紀²²³。秦乘入國之謀²²⁴，舉師以來之，意也北天之運，數其然也。大秦天王者²²⁵，道契百王之端，德洽千載之下。游刃萬機，弘道終日。信季俗蒼生之所天，釋迦遺法之所仗也。時乃集義學沙門五百餘人於逍遙觀，躬執秦文²²⁶，與什公參定方等。其所開拓者，豈謂當時之益，乃累劫之津梁矣。余以短乏，曾廁嘉會。以為上聞異要，始於時也。²²⁷

在這段引文中，僧肇講到秦王姚興（大秦天王者），媲美百王（道契百王

²¹⁷亦名《小品般若》或《小品經》，相對於《大品般若》，因篇幅短小，故名《小品般若》。

²¹⁸鳩摩羅什本天竺人，生於當時龜茲國。

²¹⁹大方指大方向，謂鳩摩羅什少時便發心修行。

²²⁰希夷二字出於《老子》，此處形容般若。

²²¹迦夷為釋氏出生之處。

²²²弘始具姚興稱王的年號，即公元 401 年。

²²³此年干支辛丑

²²⁴西涼欲侵秦。

²²⁵指姚興。

²²⁶秦文是當時的中文。

²²⁷單培根：《肇論講義》（台北方廣，民 85），頁 75。

之端)，千載之後的人都會感謝他的德化（**德洽千載之下**）。又說秦王姚興終日弘揚佛法（**弘道終日**），好像不費力氣（**游刃萬機**），成爲釋迦遺教的護法者（**釋迦遺法之所仗也**）。秦王於是在逍遙觀召集沙門五百餘（**時乃集義學沙門五百餘人於逍遙觀**）。他捧著已經譯好的中文本（**躬執秦文**），並與鳩摩羅什商討翻譯大乘經典之事（**與什公參定方等**）。僧肇講到他自己時，說自己才能不足，但也參加這次盛會（**余以短乏，曾廁嘉會**）。又說他在此時也從鳩摩羅什聽聞很多重要東西（**以為上聞異要，始於時也**）。

§ 3.4.2 《般若無知論》分析

§ 3.4.2.1 何謂《般若無知論》？

（1）何謂「般若無知」呢？對於這個問題，僧肇引述《放光般若經》所謂「般若無所有相，無生滅相」及《道行般若經》所謂「般若無所知，無所見」。爲甚麼「般若無所知，無所見」呢？他的回答是：

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。

這是說，性空無相、無知，而般若智不執相。性空本身既然是「空」，故般若智無所知、無所見。般若智只在觀照，是「不知之照」。不過，僧肇進一步認爲，從「無所知」而達到「無所不知」。所以他說：

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。²²⁸

（2）他的論述是：從認知角度來說，凡是有所知，便有所不知（夫有所知，則有所不知）。至於佛心無知，因而便無所不知（以聖心無知，故無所不知），因爲「不知之知，乃曰一切知」。僧肇此言，只能視爲是一種對「知」（知識、認知）的主觀態度，而不視之爲一種客觀的論述，因爲「無知」只能「無知」，而從「無知」更無法推論「無所不知」。倘若人因「無知」便能「無所不

²²⁸僧肇《般若無知論》，《大正藏》，卷四五，頁 153 上。

知」，則「知」便失去意義。很明顯的是，僧肇所謂「聖心無知，故無所不知」，此語若有意義，則「聖心無知」的「知」與「無所不知」的「知」必是二個不同的意義。「無所不知」的「知」只能是一種「觀照」作用。有些論者謂《般若無知論》乃僧肇思想體系中探討知識論方面的論述著作，這種論述，不但是為佛教護法，而且也不了解「知識論」的意義。

§ 3.4.2.2 知與智之別

(1) 吾人在上節講到僧肇所謂「聖心無知」的「知」與「無所不知」的「知」必是二個不同的意義。事實上，「無所不知」的「知」其實是指「智」。僧肇在《般若無知論》中，其實已分辨「知」與「智」的不同，他試圖對「知」和「智」進行了的區分。所以他說：

以緣求智，智非知也。何者？《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。夫知與所知，相與而有，相與而無。相與而無，故物莫之有；相與而有，故物莫之無。物莫之無故，為緣之所起。物莫之有故，則緣所不能生。……是以知與無知，生於所知矣。

(2) 上述這段本文分辨「知」與「智」，這是他回答質疑者時所作的分別。他認為，「知」是在能知、所知的關係中進行的。這是說，認知活動是有所「緣」（條件性）。文才在其《肇論新疏》卷中以「妄識取境、能所昭然」說「有知」。但是，「智」與「知」不同，故「以緣求智，智非知也」。他引《放光般若經》之言，指出「認知活動」的「知」是「緣色生識，才能見到色，否則「不緣色生識」，便見不到色。認知活動涉及能知（the knower）與所知（the known）二者（夫知與所知），而所知必須要有現象（相與而有）。「所知」與「能知」是互生互緣，互為條件的。「所知即生知，知亦生所知」，「知緣相內而生」。若沒有現象，則物不存在（相與而無，故物莫之有）；若有現象，便不是無（相

與而有，故物莫之無)。一切事物不能無故而生，必有緣才生起(物莫之無故，為緣之所起)。

(3) 因此，對物的認知是有條件的。他接著說：「是以知與無知，生於所知矣」。這是說，「知」與「無知」，都是與「所知」之物相對待的。至於「智」則不同，他說：

夫智以知所知，取相故名知。真諦自無相，真智何由知？所以

然者，夫所知非所知，所知生於知；所知既生知，知亦生所知。

所知既相生，相生即緣法，緣法故非真，非真故非真諦也。

認知活動涉及對象(取相故名知)，這種「相與而有，相與而無」的認識，只能看成為有待的相對性知識，而不能構成絕待的般若真智。但是，「諦自無相」，故「真智」不是一般的「知」，故「智」(真智)不同於「知」。「認知」是能知與所知相對(所知既生知，知亦生所知)，相對便是條件性的「緣」。從緣而生便是相對而非絕對，故不是絕對地真(所知既相生，相生即緣法，緣法故非真)，而既然非真，則「認知」意義的「知」不是「真諦」(非真故非真諦也)。

(4) 他接著說明「智」(真智)才能掌握「真諦」：

故《中觀》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，無物從緣而生也。

僧肇說「真諦曰真，真則非緣」，「智不取所知」。一切緣生都不真實(物從因緣有，故不真)，絕對的真諦不從緣生(不從因緣有，故即真)。真諦是絕對的，簡名之為「真」，因而不是相對的(今真諦曰真，真則非緣)。「智」非「知」，即「真智」非緣性的認知活動(真非緣故)。

(5) 他又把「智」視為「觀真諦」。他說：

是以真智觀真諦，未嘗取所知。智不取所知，此智何由知？然

智非無知，但真諦非所知，故真智亦非知。而子欲以緣求智，

故以智為知。

「真智觀真諦」，故真智不同於「知」。故吾人必須不宜把「知」視為「智」。僧肇之所謂「智」，就是觀照性空的「般若智」。以下進一步論述「般若智」。

§ 3.4.2.3 般若無知之「知」

(1) 吾人在上文已指出僧肇所謂「無所不知」的「知」，僅能是指一種「觀照」作用。僧肇這「觀照」思想，與《老子》中所謂絕聖棄智、絕仁棄義、虛其心、致虛極，守靜篤、絕聖棄智等不無關係。「無知」不是無所知，而當指非從事於經驗知識的認知活動。心既不從事於認知活動（經驗知識），則此心不是指「認知心」(cognitive mind)，而只是從事觀照活動的「觀照之心」。

(2) 所以他說：

**是以聖人以無知之般若，照彼無相之真諦。真諦無兔馬之遺，
般若無不窮之鑑。所以會而不差，當而無是，寂泊無知，而無
不知者矣。**²²⁹

聖人不起分別現象事物的「認知心」，而是以無知的「般若智」，以此觀照無相的境界，他並把這種「無相的境界」稱為「真諦」。「般若無不窮之鑑」，無有不盡。因此，「般若智」所現起的那個「般若心」（僧肇名之為聖心，其實是佛心），是寂泊無知，並以此觀照一切。僧肇以為藉以對「性空」，而所謂「無不知者」，其實只能說藉觀照而了解到一切「無不是空者」而已。

(3) 僧肇又說：

**聖以之靈，故虛不失照。無狀無名，故照不失虛。照不失虛，
故混而不渝，虛不失照。故動以接羸（粗）。**²³⁰

這是說，「觀照之心」是虛而不實，這其實與《老子》所謂「致虛極，守靜篤」有關。僧肇認為「虛不失照」，其實是虛才能照。虛空之心，是「無狀無名」，故能應物而照。

²²⁹僧肇《般若無知論》，《大正藏》，卷四五，頁153下。

²³⁰同前。

(4) 僧肇又引述《維摩詰經》及《小品放光般若經》，說：

故寶積曰：以無心意而現行。《放光》云：不動等覺而建立諸法。

所以聖跡萬端，其致一而已矣。²³¹

他這裡先引述《維摩詰經》中寶積之言，謂現行一切而無心意。又引《小品放光般若經》所謂平等正覺曾無有動，並由此建立諸法。一切諸法，都是無心無意。

(5) 在這個意義下，般若智出於心之虛：

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。

232

心虛才能觀照，心不虛便有所執取，「心虛」則無所執取。而他所謂「真諦」是指性空而言，故才可知，故說「以般若可虛而照，真諦可亡而知」。總之，般若智照「真諦」，而「真諦」是指性空。由此可見，僧肇的〈般若無知論〉不是知識論，而是表述一種價值取向。這種價值取向表現於無知，以虛而能照見性空。他把般若無知、無相及性空視為佛教最高智慧，而無相與性空則是其本體論所強調的。

§ 3.5 《涅槃無名論》

§ 3.5.1 「涅槃無名」的意義

(1) 〈涅槃無名論〉是《肇論》中最後一篇，作於鳩摩羅什圓寂後，及僧肇紀念其師之作。全篇共「九折十演」，即除首章〈開宗明義〉之外，折難九次，演答九次，合為九折十演。本節不討論〈涅槃無名論〉著作真偽的問題，而是闡述此篇中的要旨與結構。〈涅槃無名論〉先附〈奏秦王表〉，而秦王是指姚興，向秦王闡述他作〈涅槃無名論〉的原因。

²³¹同前。

²³²同前。

(2) 本篇題為〈涅槃無名論〉，其中，涅槃是本篇主題。至於「無名」，當指涅槃無以名狀。〈開宗第一〉第一句是：「無名曰：經稱有餘涅槃無餘涅槃者」。「無名曰」代表申論者，就是僧肇自己，因為他主張無名。

(3) 在〈涅槃無名論〉中，「無名」與「有名」相對，後者代者詰難者，也就是主張「有名」的人。〈涅槃無名論〉從「無名無說」來闡述涅槃解脫：

**經云：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。論曰：涅槃非有，亦復非無，
言語道斷，心行處滅。**

涅槃是一種真正的解脫，並強調涅槃沒有名狀，也不可用語言表述（**無名無說**）。《論》指《十二門論》，該《論》謂「法者，言語道斷，心行處滅，而言語道斷亦斷，心行處滅亦滅」。

(4) 他在〈表上秦主姚興〉中，也講到涅槃無名：

**夫眾生所以久流轉生死者，皆由著欲故也。若欲止於心，即無
復於生死。既無生死，潛神玄默，與虛空合其德，是名涅槃矣。
既曰涅槃，復何容有名於其間哉。²³³**

眾生在生死流轉中，永無止息，原因乃在於欲望的執著。倘若欲望停止，便不再有生死。而若無生死，則心神便處於寂靜之中，與虛空無異，這就是涅槃境界。涅槃既然是寂靜，當然無可名狀（**既曰涅槃，復何容有名於其間哉**）。

(5) 又在「開宗第一」中，僧肇也講「涅槃無名」的意義。他說：

**余嘗試言之，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。²³⁴**

這是說，涅槃是「寂寥虛曠」，無相無形，不可名狀，又不能用心去認知。既然如此，故涅槃是無名的（無可名狀）。

²³³ 〈涅槃無名論〉第四〈表上秦主姚興〉。

²³⁴ 「開宗第一」，詳見《涅槃無名論》《大正藏》第四十五冊，頁157中-158上。

§ 3.5.2 涅槃不可名言

(1) 涅槃，是梵語“nirvana”的音譯，或作泥洹或泥曰，原為「寂滅」，或者「滅度」，意指解脫的境界。滅度又有二義，其一是指滅度，其二是無為與有為相對，有為是有生有滅，故無為是不生不滅。因而無為在此又指虛無寂靜，意即煩惱既滅，生死得度，是為滅度，生死永滅。佛教有四種涅槃之說，即本性涅槃、有餘涅槃、無餘涅槃及無住涅槃。《瑜伽師地論》在關十七地的最後二地是有餘涅槃及無餘涅槃，作為三乘共果，故僧肇在〈表上秦主姚興〉中說：「蓋是三乘之所歸」²³⁵。

(2) 僧肇強調有餘涅槃與無餘涅槃只是名言，但涅槃不假名言。有說「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？」對這個問題，他確定地這是說：「涅槃之道，不可以有、無得之，明矣」。〈涅槃無名論·位體第三〉：「有餘無餘者，蓋是涅槃之外稱，應物之假名耳。」²³⁶。僧肇把「有餘」、「無餘」這些名號，認為只是「涅槃之外稱」，也是假名。

(3) 總之他認為涅槃是不可記，不可思議。所以他又說：

本之有境，則五陰永滅。推之無鄉，而幽靈不竭。……沖而不改，故不可為有。至功常存，故不可為無。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。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。²³⁷

所謂「**本之有境，則五陰永滅**」，是說若從「有」這個層面來看，則五陰是會永滅的，因此不能稱之為「有」。但在另一方面，涅槃又不斷滅。至於從

²³⁵見《肇論》；《大正藏》第四十五冊，頁 157 上。

²³⁶同上，頁 158 下-159 上

²³⁷同上，頁 157 下。

「無」這個層面來看，涅槃是靈明而永恆不竭（**推之無鄉，而幽靈不竭**）。不可稱之為「有」（**沖而不改，故不可為有**），也不可稱之為「無」（**至功常存，故不可為無**）。涅槃乃非感官對象，故它不可見、不可聞。若讓心達至無色界四定定境，返觀內照，也不明晰（**視聽之所不暨，四空之所昏昧**）。

（4）但在另一方面，涅槃是恬淡寧靜，一切眾生都以它為鵠的；三乘眾聖人，皆同証涅槃（**恬焉而夷，怕焉而泰。九流於是乎交歸，眾聖於是乎冥會**）。因此，涅槃不可以感官而知，這是玄之又玄之境（**斯乃希夷之境，太玄之鄉**）。所以，若企圖以有無之言來表述涅槃，這是達不到的（**而欲以有無題榜，標其方域，而語其神道者，不亦邈哉**）。僧肇強調「涅槃」無法藉著概念或思維來論述，但是，涅槃雖然不可言說，但卻可體証，這是超越經驗的。「涅槃」本身不能用名言來形容，例如所謂「有」、「無」這類觀念來論述。

§ 3.5.3 涅槃與冥一

（1）僧肇在〈涅槃無名論·通古第十七〉對「涅槃」作了正面的闡述。他以《大般若經》中，天帝釋問須菩提有關求般若智的問題。他說：

故天帝曰：般若當於何求？善吉曰：般若不可於色中求，亦不離色中求。又曰：見緣起為見法，見法為見佛。斯則物我不異之效也。

「善吉」即須菩提，他認為般若智不能從色中求，也不能離色而求（**般若不可於色中求，亦不離色中求**）。色心不二，空即是色，色即是空的不二，重點在於見到一切法是「空」。認識緣起性空，便了解諸法實相。見到一切法空，便即見佛（**見緣起為見法，見法為見佛**）。他接著認為「物我不異」，這是從法空我空方面說，而「物我不異」，是他有關「涅槃」的要旨。

（2）他接著說：

所以至人戰玄機於未兆。藏冥運於即化。總六合以鏡心，一去來以成體。

天地萬物，沒有始終。所以至人約束其心志，不探討未出現的玄機，妄下猜測（**所以至人戢玄機於未兆**）。宇宙運作，冥冥中進行運化（**藏冥運於即化**）。上下四方，有如心鏡，彼此一同，當下一體（**總六合以鏡心，一去來以成體**）。

（3）他接著從「**冥一**」與「**玄會**」中論述涅槃：

古今通、始終同、窮本極末，莫之與二。浩然大均，乃曰涅槃。

經曰：不離諸法而得涅槃。又曰：諸法無邊故，菩提無邊。以

知涅槃之道，存乎妙契。妙契之致，本乎冥一。

過去未來同成一體，古今相通、始與終也是如一。這樣的浩大無有邊際，均一而無異的境界，他稱之為「**涅槃**」。涅槃的境界不能離世而得（**不離諸法而得涅槃**）。他說涅槃之道，在於「**妙契**」，而妙契就在於與物合一。

（4）他進一步說明這種「**妙契**」：

然則物不異我，我不異物，物我玄會，歸乎無極。

所謂「物不異我，我不異物」，最後達至「**物我玄會**」的境界。物與我玄妙會通，我與萬物，或萬物與我，根本上沒有的差別。但是，這種「**涅槃妙契**」，究竟是老莊之思，抑或是印度佛學的涅槃之道，實則不能無疑。《莊子·齊物論》謂「天地與我並生，而萬物與我為一」，《莊子·肱篋》也謂「天下之德玄同矣」。成玄英《疏》對「玄同」的解釋是：「與玄道混同也」，這是指冥默與道混同為一之意。²³⁸

²³⁸ 《老子》：「塞其兌，閉其門，挫其銳，解其紛，和其光，同其塵，是謂玄同」。其中玄同是謂「默然不言，而與道同」之意。

第五章 僧肇的「不真空」分析

§ 1.0 〈不真空論〉的文本

本論文的主軸特別重視僧肇的「空」概念，故特別分析《不真空論》一篇。

本篇文章文字不多，全文如下：

夫至虛無生者，蓋是般若玄鑒之妙趣，有物之宗極者也。

自非聖明特達，何能契神於有無之間哉？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？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；故能混雜致淳；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。故頃爾談論，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。何則？

心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。此得在於神靜，失在於物虛。

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。

本無者，情尚於無多，觸言以賓無。故非有，有即無；非無，無即無。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？夫以物物於物，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，豈曰文言之能辯哉？

然不能杜默，聊復厝言以擬之。試論之曰：《摩訶衍論》云：「諸法亦非相，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，杜塞視聽，寂廖虛豁，然後為真諦者乎？誠以即物順通，故物莫之逆；即偽即真，故性莫之易。性莫之易，故雖無而有；物莫之逆，故雖有而無。雖有而無，所謂非有；雖無而有，所謂非無。如此，則非無物也，物非真物。物非真物，故于何而可物？故經云：「色之性空，非色敗空」。以明夫聖人之于物也，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。故《放光》云：「第一真諦，無成無得；世俗諦故，便有成有得」。夫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。是以言真未嘗有，言偽未嘗無。二言未始一，二理未始殊。故經云，真諦俗諦，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？

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。

故童子歎曰：「說法不有亦不無，以因緣故諸法生」。《瓔珞經》云：「轉法輪者，亦非有轉，亦非無轉，是謂轉無所轉」。此乃眾經之微言也。何者？謂物無耶，則邪見非惑；謂物有耶，

則常見為得。以物非無，故邪見為惑；以物非有，故常見不得。然則非有非無者，信真諦之談也。故《道行》云：「心亦不有亦不無」。《中觀》云：「物從因緣故不有，緣起故不無」。尋理，即其然矣。所以然者，夫有若真有，有自常有，豈待緣而後有哉？譬彼真無，無自常無，豈待緣而後無也？若有不能自有，待緣而後有者，故知有非真有。有非真有，雖有，不可謂之有矣。不無者，夫無則湛然不動，可謂之無，萬物若無，則不應起，起則非無，以明緣起，故不無也。

故《摩訶衍論》：「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」。尋此有無之言，豈直反論而已哉？

若應有即是有，不應言無；若應無即是無，不應言有。言有是為假有以明非無，借無以辯非有。此事一稱二，其文有似不同。苟領其所同，則無異而不同。然則萬法果有其所以不有，不可得而有；有其所以不無，不可得而無。何則？欲言其有，有非真生；欲言其無，事象既形。形象不即無，非真非實有。然則不真空義顯於茲矣。

故《放光》云：「諸法假號不真，譬如幻化人」。非無幻化人，幻化人非真人也。夫以名求物，物無當名之實。以物求名，名無得物之功。物無當名之實，非物也；名無得物之功，非名也。是以名不當實，實不當名。名實無當，萬物安在？故《中觀》云：「物無彼此」。而人以此為此，以彼為彼。彼亦以此為彼，以彼為此。此彼莫定乎一名，而惑者懷必然之志。然則彼此初非有，惑者初非無。既悟彼此之非有，有何物而可

有哉？故知萬物非真，假號久矣。是以《成具》立強名之文，園林托指馬之況。如此，則深遠之言，于何而不在？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！不動實際為諸法立處，非離真而立處，立處即真也。然則道遠乎哉？觸事而真。聖遠乎哉？體之即神」！²³⁹

§ 2.0 「至虛無生」的「空」義

(1) 「空」的問題是本篇的主題，但「空」這個字是多義的。譬如說「空無一物」，其中的「空」是指不存在。然則僧肇所謂「空」又是甚麼意思？在《不真空論》中，僧肇從「至虛無生」來說明這個問題。故謂：

「夫至虛無生者，蓋是般若玄鑒之妙趣，有物之宗極者也」。

(2) 「虛」與「實」相對，故「虛」是「不實在」之謂。他把「至虛無生」視為般若妙趣，深入鑒照「虛」，才能進入妙趣，又把「虛」視為存在界的根本法則。他用了很長的文字，認為至人或聖人了解事物的「虛」的本性，他說：「自非聖明特達，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？是以聖人乘真心而理順，則無滯而不通」。聖人了解事物的「虛」的本性，所以不為聲色所累。這樣聖人才能以真心而知物，所以沒有任何阻滯。但是，僧肇這些文字，深具六朝時代文風，文字雖美而義理論述不足。

§ 3.0 以空虛的氣作為萬物的本體

(1) 「氣」的概念無論在古希臘哲學或在中國哲學中，都曾被視為本體。在中國哲學中，宋代的張載將氣視為存在界的第一原理。元氣論歷經西漢

²³⁹ 《大藏經》卷四十五。

的董仲舒、東漢王充魏晉的、隋、唐、宋、元、明、清，均論及氣，其中特別是內丹道的「氣」概念。

(2) 中國的傳統哲學不但把元氣視作存在界的第一原理，而且，中國的內丹家把炁視作爲元氣的一種生命能量，《太平經》、《抱朴子內篇》、《雲笈七籤》、伍柳仙派等，均把「炁作爲生命能量」。²⁴⁰僧肇在《不真空論》中，又從我國傳統的「氣」概念論「空」。所以，他說：

審一氣以觀化，故所遇而順適，無滯而不通；故能混雜致淳；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。故頃爾談論，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。

(3) 他謂「**審一氣以觀化**」，是說從氣這個概念或原理來觀察存在界的各種變化。這樣從氣概念觀察存在界，則便能順適地了解事物（**故所遇而順適，無滯而不通**）。也能從混雜的現象界，看到樸實的事物本質（**故能混雜致淳**）。因此，不管遇到甚麼事情，都能掌握到事物本來就是「氣」的單一實質（**故則觸物而一**）。在這種情形下，萬形雖然分殊，然而本元同一而無異（**如此，則萬象雖殊，而不能自異**）。由此可見，感官所見的萬象不是物的真相（**不能自異，故知象非真象**）。既然，萬象不是物的真相，則存在界便不是實在之家（**象非真象，故則雖象而非象**）。總言之，萬物以「氣」爲本源，一切都是「氣」所變化而來，可見萬物都不實在。

(4) 「氣」是物我的根本來源，是是非非，原本一氣而已（**然則物我同根，是非一氣**），他把這種觀點視爲「**潛微幽隱**」（潛伏、細微、幽暗、隱藏），因而不是一般人所能了解的（**殆非群情之所盡**）。

²⁴⁰鄭芷人：《生命之河——生命與生命哲學》（台北文津，2010），第十章《中國哲學的炁概念》，頁 254-276。

§ 4.0 對當時般若宗派的批評

上節論及僧肇從氣的原理論「空」，他指出這種觀點是「**潛微幽隱**」，不是一般人所能了解的。這當然是指我國兩晉時期佛教的般若學學派中，某些宗派而言。在《不真空論》中，他針對六家七宗而謂「**故眾論競作，而性莫相同**」（各自競相提出自己的觀點，且其說各不相同）。他批評當時的佛教徒不了解「空」，特別當時的心無宗、即色宗及本無宗的主張，這可能是此三宗在當時較為流行之故。

§ 4.1 心無宗的得與失

(1) 〈高僧傳〉卷五〈竺法汰傳〉，記及法汰與道恒²⁴¹辨難心無義。當時主張心無義的，可能包括支愍度²⁴²、竺法溫、竺道恒、桓玄²⁴³及劉遺民等。法溫以外色不空，「無心」只是心不執著外色以言「色空」。《二諦搜玄論》講及竺法溫的「心無二諦論」：「晉竺法溫為釋法琛法師之弟子也。其心無二諦論云：夫有，有形者也；無，無象也。然則有形不可謂無，無象不可謂有。是故有為實有，色為真色。經所謂色為空者，但內止其心，不空外色不存，餘情之內，非無而何？豈謂廓然無形，而為無色者乎？」²⁴⁴。吉藏講及竺法溫的心無義時謂：「第三溫法師用心無義。心無者，無心於萬物，萬物未嘗無」。

245

(2) 這是說，竺法溫認為，外色是確實存在，但他把「色有」視為俗諦，而稱「心無」為真諦。法溫以外色不空，不免與般若經言「諸法空」、「色性空」之旨趣相違。他強調對境忘其心，不起著染之心。因此，僧肇這樣評論心無宗：

²⁴¹ 據《高僧傳·竺法汰傳》：道恒、慧遠辨難心無義。

²⁴² 《世說·假譎篇》支愍度立心無義：愍度道人始欲過江，與一僧人為侶。謀曰：『用舊義往江東，恐不辦得食。』便共立心無義。既而，此道人不成渡，愍度果講義積年。後有僧人來，先道人寄語云：『為我致意愍度，無義那可立？治此計，權救飢爾，無為遂負如來也。』」

²⁴³ 見《出三藏記集》卷 12《大正經》第五五冊頁 83。

²⁴⁴ 《大正經》第 70 冊頁 94

²⁴⁵ 《大正經》第 42 卷頁 29。

心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。此得在於神靜，失在於物虛。

這是說，心無宗認為：那些主張以存在界為實在的人，是對基於心的不正確了解。

(3) 心無宗強調只要萬念俱寂，無心於物便是（**無心於萬物**）。本宗可能致力於禪定，以此內忘身心，外忘外物。他對心無宗的批評是：其優點在於使心神安靜，但缺點則在於未能從「虛」中分析外物（**此得在於神靜，失在於物虛**）。心無宗的觀點其實不離當時的玄學，因為王弼在注《道德篇》下篇時謂：「天地雖廣，以無為心，聖王雖大，以虛為主」。又《道德篇》也謂：「天地之間，其猶橐籥乎！虛而不屈，動而愈出。」

(4) 《周易正義》在〈易繫辭〉也說：「易，無思也，無為也，寂而不動，感而遂通天下之故」。這與道家之言「忘身」、「忘我」、「虛心」等並無差別。²⁴⁶竺法溫的「心無論」，其實有違《般若經》所謂「諸法空」及《中觀》的「從無自性故」的要旨。且其所謂不空外色，其要旨乃視「色有」為俗諦，而把「心無」視為真諦。但是，此中的「心無」，其實只是指「無心」的主觀境界而已。

§ 4.2 即色宗的得與失

§ 4.2.1 即色宗的主張

僧肇所指的「即色宗」，主要「關內即色義」²⁴⁷，主張「色無自性」，所以色是空，即謂物質世界是因緣和合，故稱為「空」。日本人安澄在其《中論疏記》²⁴⁸引《述義》這樣說明「即色宗」：

²⁴⁶ 蔡纓勳，〈僧肇般若思想(以不真空論為主)之研究〉，《國立臺灣師範大學國文研究所集刊》，第30期(1986)。

²⁴⁷ 吉藏《中觀論釋疏》謂此有二家：其一為「關內即色義」，二者支道林即色遊玄論，明即色是空。至於支道林之即色義，乃主自性空而執著因緣和合之有參閱蔡纓勳，〈僧肇般若

此師意云：細色和合，而成麤色。若為空時，但空麤色，不空細色。望細色而成麤色，不自色故。又望黑色而是白色，白色不白色，故言即色空，都非無色。若有色定相者，不待因緣，應有色法。又麤色有定相者，應不因細色而成。此明假色不空義。

249

這是說，色無定相，是等待緣和合，所以謂「細色和合，而成粗(麤)色。若為空時，但空粗色，不空細色」。這是說，粗色是空，但是卻認為細色不復為空。²⁵⁰

§ 4.2.2 僧肇的批評

(1) 僧肇對於即色宗，他提出了下述的批評：

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。

依照這節文本，僧肇這樣說明「即色宗」的基本主張，就是把色(物質界)視為由因緣所生，不是本身自己形成的(明色不自色)。在這個意義下，色本身就必然不是真正的色(故雖色而非色也)。另二句是他對「即色宗」的批評：

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。

(2) 這是說，吾人所謂「色」，是指朗現於感官之前的那個物質世界(夫言色者，但當色即色)，而不是指物質世界的本體(豈待色色而後為色哉)。他指出色就是指所見的物體，而「即色宗」所謂所見的色不是色(色不自色)這句話是不對的，未能領悟「色」的本體是「非色」(未領色之非色也)，因為僧肇認為「粗色」是空，但「微細色」不是空。

思想(以不真空論為主)之研究》，《國立臺灣師範大學國文研究所集刊》，第30期(1986)，426頁。

²⁴⁸ 《大正藏》卷65安澄《中觀論釋疏記》。

²⁴⁹ 《大正藏》第70冊，頁94。

²⁵⁰ 《中國哲學之精髓與創化》頁929。

§4.3 本無宗的得失

§4.3.1 本無宗的意義

(1) 論者認為「本無」一詞是「真如」或「大如」之古譯，意猶般若「性空」²⁵¹，此說極待商榷。王弼說：「天下之物，皆以有爲生，有之所始，以無爲本」²⁵²。本土玄學乃佛學流行之前的顯學，而格義佛學則爲本土玄學與印度佛學之間的橋樑。在這種情形下，玄學中的「以無爲本」的主張，不可能對本無宗不產生影響。王洽與支道林謂：「今本無之談，旨略例坦，然每經明之，可謂眾矣」。²⁵³可見「本無」之談，在當時甚爲盛行。因此，「本無」一詞不宜視爲是「真如」或「大如」之古譯，而當源自當時的玄學。

(2) 「本無宗」可能包括狹義「本無宗」，及「本無異宗」。前者以道安、慧遠爲代表²⁵⁴，後爲法汰、法琛之說。但是，誰真正代表本無宗？則歷來的論者有不同的主張。

(3) 例如，慧達肇論疏，乃以「本無宗」專屬道安：「第三解本無者，彌天釋道安法師本無論云：『明本無者，猶如來興世，以本無弘教，故方等深經，皆云五陰本無。明如來興世，只以本無化物。若能苟解本無，即異想便息矣。但不能悟諸法本來是無，所以名本無爲真，末有爲俗』」。

²⁵¹ 蔡櫻勳，〈僧肇般若思想(以不真空論爲主)之研究〉，《國立臺灣師範大學國文研究所集刊》，第 30 期(1986)，頁 248。

²⁵² 《老子》四十章注。

²⁵³ 《廣弘明集》卷 28，大藏經第 52 冊 頁 323。

²⁵⁴ 吉藏《中觀論釋疏·因緣品》提及釋道安的本無義：「安公本無者，一切諸法，本性空寂，故云本無。此與方等經論，什肇山門無異也」。《大正藏》第 42 冊，頁 29。又「無在萬化之前」數語，乃出於曇濟「六家七宗論」，梁釋寶唱《名僧傳抄·曇濟傳》：「第一本無立宗曰：『如來興世，以本無弘教。故方等深經，皆備明五陰本無。本無之論，由來尚矣。何者！夫冥造之前，廓然而已。至於元氣陶化，則群像稟形，形雖資化，權化之本，則出於自然，自然自爾。豈有造之者！由此而言，無在元化之先，空爲眾形之始，故稱本無。非謂虛豁中能生萬有也。夫人之所滯，滯在未有，宅心本無，則斯累豁矣。夫崇本可以息末，蓋此之謂也。』」《卍新纂續藏經》，卷 77, No. 1523。

(4) 至於法琛(竺法深)之本無義，《中論疏》謂：「本無者，未有色法，先有於無，故從無出有。即無在有先，有在無後，故稱本無。」《中論疏記》引述《山門立義》第五卷、二諦章下云：「復有竺法深即云：諸法本無，壑然無形，為第一義諦；所生萬物，名為世諦，故佛答梵志，四大從空而生」。²⁵⁵法深以「豁然無形」即是「無」，並且從「無」說「空」。萬物即由此「空」，故謂「四大從空而生也」。又《中論疏記》引述《山門立義》第五卷、二諦章謂：「復有竺法深即云：諸法本無，壑然無形，為第一義諦；所生萬物，名為世諦，故佛答梵志，四大從空而生」。

§ 4.3.2 僧肇對本無宗的批評

(1) 僧肇所要批評的是「本無異宗」。他說：

本無者，情尚於無多，觸言以賓無。故非有，有即無；非無，無即無。

這句話的文字意義是說，本無宗的論者太過感情用事，接觸到《般若經》而未能領會其意法。他們執著「無」，一切都離不開「無」，把「無」視為上賓。於是便把「非有」視為「無此有」，又把「非無」視為「無此無」。不管面對甚麼，都以「無」對之（非無，無亦無）。

(2) 因此，他說本無宗的主張執著「情尚于無多，觸言以賓無」。他又說：

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？

這句話是說，般若宗立教的本旨，所講的「非有」，意謂「非真有」；而所講的「非無」，意謂「非真無」。他認為不應把「非有」視為「無此有」，

²⁵⁵以上參閱蔡纓勳，〈僧肇般若思想(以不真空論為主)之研究〉，《國立臺灣師範大學國文研究所集刊》，第30期(1986)，頁431。

或把「非無」視為「無此無」。這種講法不能「**順通事實**」，並且是把玄學的「無」與佛學的「空」相混。僧肇對本無宗的批評，其實也在釐清玄學與佛學的性空之別。

§ 5.0 〈不真空論〉的空義

(1) 僧肇在闡述「空」義之前，作了簡短的引論。他說：

然則真諦獨靜於名教之外，豈曰文言之能辯哉？然不能杜默，聊復厝言以擬之。

這是說，真理是在名教之外，不受各種名言的影響，既然如此，豈還能用語言文字所能辨識（**豈曰文言之能辯哉**）？真理雖然不可說，但吾人又不得不說，不能完全摒除語言，否則只是沉默不語，這是無法解決問題的。因此，姑且以比擬方式試作闡述（**然不能杜默，聊復厝言以擬之**）。

(2) 接下來，僧肇分別從以下四方面闡述其「不真空」的主題：

- (a) 非有非無之空。
- (b) 非有非無不二與真俗二諦。
- (c) 緣起的非有非無。
- (d) 名與物的關係。

(3) 僧肇〈不真空論〉的要旨，乃在於闡述「不真便是空」。吾人在下文分別展示之。

§ 5.1 非有非無之空

(1) 僧肇的第一個論述「非有非無」是「空」。他首先引用大乘（摩訶衍，Mahayana）經文，把存在界視為非有非無。故說：「**試論之曰：《摩訶衍論》云：「諸法亦非相，亦非無相」。《中論》云：「諸法非有非無者，第一真諦也**」。「非有非無」一語字面之意是說「不是有」，也「不是無」。兩者的意義都是含混的，而其含混就在於多義性。避免這句話的意義含混，就必須

先對論者所謂「有」與「無」的意義作分析。

(2) 僧肇批評時人的觀點說：「**尋夫不有不無者，豈謂滌除萬物，杜塞視聽，寂寥虛豁，然後為真諦者乎？**」這是他指斥當時佛教徒的「空見」。針對當時「不有不無」之說，質疑是否指洗淨萬物，或閉目塞耳，不看不聽，這樣便一片空白，才算是真理嗎（**豈謂滌除萬物，杜塞視聽，寂寥虛廓，然後為真諦者乎**）？他又說：

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。

「**即物順通，故物莫之逆**」一語在文字上是說就物能順其理而通達之，則物便不會與吾人產生對立。物象不是真象，但從假象中尋找真理，便如從偽取真（**即偽即真**），然物性沒有變（**故性莫之易**）。

(3) 正由於物的虛偽之性不變，故真諦無中而有，俗諦之偽仍在（**性莫之易，故雖無而有**）。物性不與吾人對立，這是其真的一面，故有而無。「無」指性空（**物莫之逆，故雖有而無**）。僧肇這段文字，文辭勝於對義理，但仍辭不達意，理念層次不分明。古人不善於邏輯思維，而只會玩弄文字，於此表露無遺。其意只是說「無中而有」及「有中而無」，且「有」指幻有，「無」指不真實。

(4) 他接著又補充說：

如此，則非無物也，物非真物。物非真物，故于何而可物？

其實他的文字闡述，病在未對「有」與「無」作語意分析。他所謂「有」其實有二義，即現象界之「有」（存在）及實在界之「有」（不變的實體），「無」字也是這樣，即現象界之「無」（不存在）及實在界之「無」（沒有不變的實體）。佛教徒常在這些文字陷阱中打滾，並樂此不疲，遂讓一般人以為佛教理論深不可測，然若能跳脫文字煙幕，便不為其含混的語言所累。

(5) 因此，上文所謂「**故雖有而無。雖有而無，所謂非有；雖無而有，所謂非無**」，以及「**非無物也，物非真物。物非真物，故于何而可物**」等語意便迎刃而解。由於現象界是變幻不實，故從實在界來說便「無」，而此「無」（非有，非實有）是「空」之意，故謂「**雖有而無**」。「無」是「非有」，而「非有」是指「非實有」（**雖有而無，所謂非有**）。其他如此類推，吾人在此不必一一解釋。

(6) 僧肇在〈不真空論〉中沒有直接闡述「空」，他只引述《維摩詰經》而說空的意義。他說：

故經云：「色之性空，非色敗空」。以明夫聖人之于物也，即萬物之自虛，豈待宰割以求通哉？

這是他引述《維摩詰經》的話，這句話的文意是說：色（存在界）在本質上是「空」，而不是要把「色」消除掉。這句話也可以這樣說：佛教所謂的「空」，是指色沒有實在性，並不是說所見的「色」不存在而稱之為空（非「色敗」空）。這是佛陀針對物本身是「虛」而說「空」，而非打破物（消除對象）而稱之為空（**以明夫聖人之于物也，即萬物之自虛，豈待宰割以求通哉**）。

§ 5.2 非有非無不二與真俗二諦

僧肇的第二個論述是從「**真俗二諦**」說明「非有非無不二」。

(1) 古代印度佛教論師常有所謂二諦說，其一稱為俗諦（又名世俗諦），其二稱為真諦、又名勝義諦或第一義諦。前者指順隨世俗之知見（這是指一般的見解），後者是指佛教的見解，並自視為意義殊勝。在邏輯上說，真與假相對，不真即假，不假即真，根本不存在「世俗之真」或「殊勝之真」。佛教徒的「**真俗二諦**」之說，不是客觀的真理範疇，更不是邏輯概念，而只能視之為主觀的價值取舍的選擇。

(2) 僧肇從真、俗二諦闡述非有非無的文本如下：

故《放光》云：「第一真諦，無成無得；世俗諦故，便有成有得」。夫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。是以言真未嘗有，言偽未嘗無。二言未始一，二理未始殊。故經云，真諦俗諦，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？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。

(3) 他引述《放光般若經》說：「第一真諦，無成無得；世俗諦故，便有成有得」。第一真諦是「非有非無」，或「無成無得」是第一真諦，而「有成有得」是世俗諦。「無成無得」是從實在層面說，世間事物沒有實在性，所以從實在層面說是「無成無得」。但若從經驗層面說，世間事物「有成有得」。

(4) 「真俗二諦」是一體的兩種不同的觀察面相。針對同一事物，從真諦看來是「無」，但從俗諦看來是「有」。「有」不離「無」，故其「有」是偽，「有」是無的偽名，而「無」是「有」的真相。換言之，「無」是「有」的真名。故謂：「夫有得即是無得之偽號，無得即是有得之真名」。真名即真相，而真相即實相。故真名雖真而非有，真與無是出於不同的觀察點。故僧肇說：「真名，故雖真而非有；偽號，故雖偽而非無。是以言真未嘗有，言偽未嘗無。二言未始一，二理未始殊」。又謂「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？」兩者雖然是兩種不同的觀察點，但佛教既有真俗二諦說，他們當然還是彰顯所謂真諦，也就是高舉性空。

(5) 萬物中任何事物，既可說「不有」，也可說「不無」。故他又說：「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」。以上這段文字，其實只表明真俗二諦兩種不同的觀察點而已，文字遊戲多於理念。其實並無奧義，吾人不必逐一句解。其要旨是從所謂真俗二諦說明「非有非無不二」而已。

§ 5.3 緣起的非有非無

(1) 僧肇的第三個論述是從「緣起」說明「非有非無」，其全文如下：

故童子歎曰：「說法不有亦不無，以因緣故諸法生」。《瓔珞經》云：「轉法輪者，亦非有轉，亦非無轉，是謂轉無所轉」。此乃眾經之微言也。何者？謂物無耶，則邪見非惑；謂物有耶，則常見為得。以物非無，故邪見為惑；以物非有，故常見不得。然則非有非無者，信真諦之談也。故《道行》云：「心亦不有亦不無」。《中觀》云：「物從因緣故不有，緣起故不無」。尋理，即其然矣。所以然者，夫有若真有，有自常有，豈待緣而後有哉？譬彼真無，無自常無，豈待緣而後無也？若有不能自有，待緣而後有者，故知有非真有。有非真有，雖有，不可謂之有矣。不無者，夫無則湛然不動，可謂之無，萬物若無，則不應起，起則非無，以明緣起，故不無也。故《摩訶衍論》：「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」。尋此有無之言，豈直反論而已哉？若應有即是有，不應言無；若應無即是無，不應言有。言有是為假有以明非無，借無以辯非有。此事一稱二，其文有似不同。苟領其所同，則無異而不同。然則萬法果有之所以不有，不可得而有；有之所以不無，不可得而無。何則？欲言其有，有非真生；欲言其無，事象既形。形象不即無，非真非實有。然則不真空義顯於茲矣。

故《放光》云：「諸法假號不真，譬如幻化人」。非無幻化人，
幻化人非真人也。

(2) 本論述引《維摩詰經》中長者子寶積之言謂：「故童子歎曰：說法不有亦不無，以因緣故諸法生」。長者子寶積未婚，故稱童子。他說一切都是出於因緣所生，「故不有亦不無」。這句話也沒有特殊奧義，他只認為既然一切都是來自因緣和合，所以不是「真有」。另一方面，因緣和合的東西雖然不是「真有」，但經驗事物也不是「和合而成的有」，故「不無」。他引述《璣珞經》謂「轉法輪者，亦非有轉，亦非無轉，是謂轉無所轉」。其理也如上述，因緣所生的都是非有非無，故說法輪「非有轉」、「非無轉」。

(3) 講到物的有無問題，他說：

謂物無耶，則邪見非惑；謂物有耶，則常見為得。以物非無，
故邪見為惑；以物非有，故常見不得。然則非有非無者，信真
諦之談也。故《道行》云：「心亦不有亦不無」。《中觀》云：
「物從因緣故不有，緣起故不無」。

僧肇在這裡用「邪見」與「常見」來講有無問題。邪見認為無物，常見說有物（謂物無耶，則邪見非惑；謂物有耶，則常見為得。）。由於物非無，故邪見不對，因而邪見是迷惑人心的（以物非無，故邪見為惑）。又由於物非實有，故常見也不對（以物非有，故常見不得）。既然說「有」不對，說「無」也不對，因而只有「非有非無才正確」（然則非有非無者，信真諦之談也）。於是又引述《中論》：「物從因緣故不有，緣起故不無」。又引述《道行般若經》：認為心也是隨因緣而生（心亦不有亦不無）。

(4) 他強調《中論》所言正確，故說：「尋理，即其然矣」。他接著又企圖說明《中論》所言正確的理由：因為若有所謂「真有」，那麼此種有是恆常而有，不必等待眾緣（夫有若真有，有自常有，豈待緣而後有哉）。若有「真無」，則其情形也是如此（譬彼真無，無自常無，豈待緣而後無也）。進一步

來說，若所謂「有」只是待緣而生，便不是「真有」（若有不能自有，待緣而後有者，故知有非真有）。既然「有」不是「真有」，便不宜稱之為「有」（有非真有，雖有，不可謂之有矣）。他又用同樣理由說明「不無」。他把「無」視為「湛然不動」，在這個意義下，若萬物也是「無」，便不會有生起的現象。反之，既然有現象生起，所以不是「無」（不無者，夫無則湛然不動，可謂之無，萬物若無，則不應起，起則非無，以明緣起，故不無也）。接著，他引述《摩訶衍論》謂：「一切諸法，一切因緣，故應有；一切諸法，一切因緣，故不應有」。

（5）緣聚成物，緣散物離，存在界一切皆由因緣條件造成。當條件出現之後，原本沒有的東西，也會形成（一切無法，一切因緣，故應有）。原本有的東西，一旦因緣消失，便變為「無」（一切有法，一切因緣故不應有）。

（6）若說事物是有，但實際上又沒有真正事物生成（欲言其有，有非真生）。事物既有形相，便不是無（欲言其無，事象既形）。但形相之有不真實，故非實有（形象不即無，非真非實有）。所以「不真空」的意義明顯（然則不真空義顯於茲矣）。僧肇最後引述《大品放光般若經》說：「諸法假號不真，譬如幻化人」。²⁵⁶一切事物都只是假的名號，所以不真實。猶如不是說沒有幻化的人，而是說幻化的人不真實（非無幻化人，幻化人非真人也）。這就是他所謂「不真空」。

§ 5.4 名與物的關係

（1）吾人在上文提到「假的名號」的概念，名是物之名。名不是此物，而物也不因名而有。因此，名原是符號，不是有名便有物。故僧肇謂「夫以名求物，物無當名之實。以物求名，名無得物之功」。

（2）僧肇引述《中觀》謂：「物無彼此」。彼或此乃出於人們的命名，

²⁵⁶《放光般若經》原文：「諸法虛假不真，譬如幻化人，非無幻化人，幻化人非真人也。」卷十八《大正藏》第8冊 頁128。又《中觀論釋釋觀·顛倒品》第23也有「猶如幻化人」之語。

人們以此名命此物，以彼名命彼物（**而人以此為此，以彼為彼**）。但也有人以此名命彼物，或以彼名命此物（**彼亦以此為彼，以彼為此**）。這就表示此名或彼名是不確定的（**此彼莫定乎一名**），但有些人卻以為命名有必然性，這是一種錯誤的想法（**而惑者懷必然之志**）。吾人一旦明白其實沒有彼此的分別，便知道還有甚麼物是確實的呢（**既悟彼此之非有，有何物而可有哉**）？最後，他的結論是：「**故知萬物非真，假號久矣**」。²⁵⁷

（3）僧肇這段論述其實是觀念上極不清晰。他只能說名與實之間有約定俗成的因素，因而名實之間沒有必然性而已，但不能由此而推論物不真（不真實）。事物是否真？端在於「真」的定義。公孫龍有名實論，強調「實以實其所實而不曠焉，位也」。吾人把此語中的三個實字標分別以「實₁，實₂以實及實₃（其所實）」，其中「實₁」指實物，「實₂」為充實，「實₃」是無欠缺之謂。「實以實其所實而不曠焉，位也」一語，是指以「實物」來「充實」而「無所缺」，並稱之為「定位」。佛教徒從因緣而謂物不實在，且僧肇把不實在稱為「空」，這其實只是與「真」或「實」的定義有關。

§ 6.0 「不真空」的進一步解釋

吾人在上節〈§5.0〉依僧肇〈不真空論〉全文作了詳細的文字說明，並且依原文把僧肇的論證分解為①「非有非無之空」、②「非有非無不二與真俗二諦」、③「緣起的非有非無」，及④「名與物的關係」等四部份。但是，吾人仍覺得僧肇本人的理念與論證尚嫌不夠清晰，尤其是僧肇在〈不真空論〉中，除引經文：「色之性空，非色敗空」有「空」字外，全文人沒有特別對「空」作說明。因此，本節將從其他對僧肇的〈不真空論〉之詮釋的文獻作進一步的闡述：

§ 6.1 「不真空」指「不真」即「空」

§ 6.1.1 唐代元康以「諸法虛假」為「不真」

²⁵⁷ 《大藏經》卷四十五。

唐代元康和尚從「不真」而解釋「空」，他把「空」視為「不有不無」是劃蛇劃足。他在《肇論疏·不真空論》中說：

「此論第二明空申真諦教也。諸法虛假，故曰不真。虛假不真，所以是空耳。有人云：「真者是有，空者是無。言不真空，即明不有不無中道義也。」此是為蛇畫足，非得意也。²⁵⁸

元康從存在界的「虛假」而說「不真」，又謂「不真」所以是「空」。他反對把「空」解作「不有」與「不無」的「中道」意義，認為這是多此一舉，也就是劃蛇添足之舉。

「若如所云，則空非中乎？大分深義為何所在？既不然矣，今不用焉。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！」

元康認為講「空」就足夠了，不必再提出所謂「不有不無」的「中道」，並斥之為劃蛇添足的做法。他不採用「不有不無的中道」概念，認為「空」本身就涵蓋「中道」。他指責那些認為只強調「空」是「不了義」或沒有「慧明」的人是對「空」的一種誹謗。

§ 6.1.2 宋代遵式以非有非無為不真

宋代遵式和尚在其所撰的《注肇論疏·不真空論》中，也像元康一樣，從「不真」而解說「空」。他不把「空」視為「虛假」，而視之為「理本空寂（虛寂）」。空寂故不真，故稱「不真空」。他說：

「不真者，非實也。緣生，故物性非實有。緣起，故物性非實無，以此而推，性非有無，故曰不真也。言空者，寂也。由事相不真，以顯性本虛寂故。此則「不」字是能破智，「真」是所破執。乃即俗雙破有無也。「空」字是所顯中道第一義諦。」

²⁵⁸唐·釋元康撰：《肇論疏·不真空論》《大正藏》，45冊。

他從「非實」說「不真」，而「非實」的理由在於「緣生」，故謂「不真者，非實也。緣生，故物性非實有。緣起，故物性非實無，以此而推，性非有無，故曰不真也」。他把「空」解作「虛寂」，故謂「言空者，寂也。由事相不真，以顯性本虛寂故」。「虛寂」又基於「不」與「真」，他認為「不」是否定，是能破智，而「真」則破除執著，故謂「此則『不』字是能破智，『真』是所破執」。這是說，「真」與「空」二字，均表示有所執著，而「不真空」是破此執，以顯明「不有不無」的中道意義。

遵式又引述《中論》來支持此意。他說：

「故《中論》云：因緣所生諸法，我說即是空，不實有也；亦名為假名，不定無也，亦名中道義，空寂也。又不了緣生者執有執無，或起異見，迷於至理，今以不真雙破二執，令即事契理，理本自寂，故曰不真空也」。²⁵⁹

他認為由「不真」便可破「雙破二執」（不執有、不執無）。《中論》以因緣生諸法而說空，又是假名，又是中道，而他稱「中道」為「空寂」。《中論》從「無自性」而說空，一切諸法隨緣而起，無自性可得。所以，一切諸法不可謂為有，亦不可謂為無。遵式以為「真」是破執，指吾人不宜執有、也不宜執無之情狀，這其實也表示不是任何語言所能擬議的中道。語言道斷，理本自寂，故稱「不真空」，而且是「不真即空」。

§ 6.2 「不真空」指「不」「真空」

§ 6.2.1 明代憨山的解釋

明代憨山和尚把僧肇的〈不真空論〉中「不真空」解釋為「真空不空」（此即否定真空，也就是指「不」「真空」），他說：

「此論真空不空，以為所觀真諦之境也。不真有二義：一有為之法，緣生故假，假而不實，其體本空，此俗諦不真故空，名不

²⁵⁹遵式《注肇論疏·不真空論》第二（卍新纂續藏經 Vol. 54, No. 870）。

真空。真性緣起，成一切法，體非斷滅，不是實實的空，名不真空。²⁶⁰

憨山從「不真」解釋「不真空」，謂「不真有二義」：

(1) 其一是「不真故空」，理由是：「緣生故假，假而不實，其體本空，此俗諦不真故空，名不真空」。這是把「不真」視為「空」，這是所謂從「有為之法」來觀察。

(2) 其二是從「非斷滅」而說「不真空」（不是真正的空），這是說：「真性緣起，成一切法，體非斷滅，不是實實的空，名不真空」。

§ 6.2.2 澄觀的解釋

華嚴宗四祖澄觀也從二方面解釋僧肇有關「不真空」這個概念：

(1) 其一是把「不空」解作「無物」，再則把「不真空」解釋為「不」「真空」。這表示「否定」一般所謂「真空」之意。華嚴宗四祖澄觀在其所撰的《華嚴經隨疏演義鈔》²⁶¹卷 32 說：

此中真空是所破病人謂真諦一向無物為真空義，是故肇公以不不之，云：不一向是無物，故云不真空。謂即萬有之無性名為真諦，何曾一向是空，故云不真空也。²⁶²

在這節引文中，澄觀首先無疑是把「**真空**」解作無物，而「無物」在佛教徒看來是一種「斷滅空」，即把「真空」解作「斷滅空」。澄觀認為僧肇以「不」字否定「**真空**」之見，故謂「**肇公以不不之，云：不一向是無物，故云不真空**」。也就是說，存在界不是「空」，故謂「**不真空也**」。依此而言，則澄觀把「空」字解作「無」，也就是把「**不真空**」解作「不是無物」之意。

²⁶⁰明·匡山沙門憨山釋德清述：《肇論略註》卷二，卍新纂續藏經 第五十四冊 No. 873《肇論略註》CBETA 電子佛典 V1.6 普及版。

²⁶¹後世把疏、鈔合刻，略稱《華嚴經疏鈔》。

²⁶²《華嚴經隨疏演義鈔》卷 32，《大正藏》第 36 冊 頁 242。

(2) 其二是把「真空」解作「『非空』『非不空』」，佛教徒稱之為「妙有」的「真空」。澄觀妙有之「真空」，即憨山所謂「真空不空」（真空不是空）。所以，澄觀又說：

言真空是不空空者，即真空上以明中道，謂空與不空無障礙故。

言不空者，以空無空相故；重言空者，亦名非不空，謂餘一切

相無不盡故。是故非空非不空名為中道，是名真空義。²⁶³

澄觀這裡所謂「**真空是不空空**」，即又把「**不真空**」解作「不空空」的「真空」（不空之空的真空）。這其實只是文字遊戲而已。「**真空是不空空**」在字面上是說「**不空**」也是「空」，這是補充前述把「真空」解作「斷滅空」。因而「**不空空**」是說前述的「**不空**」在另一層面看又是一種「空」，故說「**真空是不空空**」，佛教徒教玩弄文字遊戲，稱「**不空空**」為「妙有之真空」。進一步來說，前述其一反對「空」（即主張不空），其二是肯定「空」。佛教論師又把這種利用文字的相關語，一方面否定「空」，另一方面又肯定「不空」，把這種觀點稱為「中道」。此說始於龍樹在《中論》²⁶⁴中所謂「八不中道」，並成為歷代佛教徒奉為圭臬。所以，澄觀說：「**言真空是不空空者，即真空上以明中道，謂空與不空無障礙故**」。又謂：「**是故非空非不空名為中道，是名真空義**」。憨山也謂：「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也」。

(3) 憨山以「非有」顯「妙有」，以「非空」顯「妙空」，合此「非有非空」以顯「妙有妙空」之中道第一義諦。澄觀與憨山之言，文字略異，但其意旨則一。但澄觀不同意元康的解釋，他說：「康公云：萬法不真故空，不得筆意」²⁶⁵，主要是因為元康不同意「不無不有」的「中道」說，而澄觀就是把「不無不有」（**非空非不空**）視為「**中道**」或「**真空**」。但是，吾人在上文已指出，

²⁶³ 《大正藏》第 36 冊 頁 242。

²⁶⁴ 龍樹菩薩造，後秦 鳩摩羅什譯：《中觀論》《大正藏》第 30 冊。

²⁶⁵ 見《大正藏》第 36 冊 頁 242。

元康把「空」解作「不實在」，而「不實在」即「不真」。可見元康的解釋未必有違背僧肇之旨趣。

§ 7.0 本章結語

§ 7.1 「不真空」的意義

(1) 吾人在本章已從兩方面對僧肇的〈不真空論〉作了分析，其一是僧肇的〈不真空論〉的文本及其論點的結構，其二是歷代著名注釋者有關〈不真空論〉的解題。

(2) 就僧肇〈不真空論〉的文本及其論點的結構方面，本章分別依〈不真空論〉的闡述，分別從下列四方面來剖析：

- (a) 「非有非無」是「空」。
- (b) 從「真俗二諦」說明「非有非無不二」。
- (c) 從「緣起」說明「非有非無」。
- (d) 名與物的關係。

(3) 僧肇的論述基本上是強調「非有非無」，且「非有非無不二」。他又從緣起、真俗二諦及名與物的關係來論述這個概念。特別需要注意的是，僧肇在〈不真空論〉中，只引述《維摩詰經》而說空的意義（「故經云：『色之性空，非色敗空』」）。由此可見，僧肇所謂「不有不無」（非有非無）必與「空」有關。僧肇認為，「不有不無」就是「非有非無不二」，也就是中道。

(4) 元康從存在界的「虛假」而說「不真」，又謂「不真」所以是「空」。他強調把「空」視為「不有不無」是割蛇割足。他不採用「不有不無的中道」概念，因為他認為「空」本身就涵蓋「中道」。事實上，僧肇在文本中常強調「非有非無不二」的中道，可見元康所謂割蛇割足之說，是有違僧肇原意的。

(5) 宋代遵式不把「空」視為「虛假」，而視之為「理本空寂」。他從「非實」說「不真」，而「非實」的理由在於「緣生」。「真」與「空」二字，

均表示有所執著，而「不真空」是破此執，以顯明「不有不無」的中道意義，遵式且宣稱「中道」為「空寂」。

(6) 「不真空」的另一解釋是把「不真空」讀作「不」「真空」，這是對「真空」的否定。這可有二解釋，其一是把「不真空」解釋為「真空不空」（此即否定真空，也就是指「不」「真空」），其二是從「非斷滅」而說「不真空」（不是真正的空）。此意出於明代憨山和尚。

(7) 澄觀也從「『不』真空」作解釋。他一方面把「不空」解作「無物」，再則把「不真空」解釋為「不」「真空」。這表示「否定」一般所謂「真空」之意。另一方面是把「真空」解作「『非空』『非不空』」，佛教徒稱之為「妙有」的「真空」。一方面否定「空」，另一方面又肯定「不空」，把這種觀點稱為「中道」。憨山以「非有」顯「妙有」，以「非空」顯「妙空」，合此「非有非空」以顯「妙有妙空」之中道第一義諦。

§ 7.2 「不真空」的文字煙幕

(1) 佛教論師所謂妙有妙空、非空非不空、真空不空、不有不無、非有非無等概念，其本質如何？有關「有物」、「無物」的問題，佛教論師只環繞在「有」、「無」二字的相關義（ambiguity）打轉而已，僧肇的「非有非無」之說便是如此。然而無論如何，佛教論師所謂「不真空」竟蘊涵「真空」。「非有非無」之說在邏輯上是矛盾或佯謬（paradox），因為在邏輯上說，「非有」即「無」，而「非無」即「有」。逃脫這種矛盾或佯謬，只有一個途徑，這就在於利用「有」與「無」二字的相關語（這是說「有」與「無」二字是多義的）。其實充滿文字煙幕，故弄玄虛，問題只在於澄清「有」、「無」二字的意義。

(2) 佛教論師常在這些文字陷阱中打滾，並樂此不疲，遂讓一般人以為佛教理論深不可測。然若能跳脫這些文字煙幕，便不為其含混的語言所累。哲學及科學必須擺脫這種相關語，而只有詭辯者喜之若狂，惠施、公孫龍便是如此，佛教論師卻稱之為「圓融無礙」的「中道」。即若佛教論師不是詭辯者，

但是，他們用「妙」一字（如妙有妙空之類語詞），來掩飾其在相關語中打轉而樂此不疲的玩味。然而，其論旨卻是平庸而無特殊奧義，僧肇的《肇論》便是如此。譬如澄觀所謂「**真空是不空空**」，其中「**不空空**」在字面上是說「不空」也是「空」，這是企圖以「**不空空**」來補充「真空」。因而「**不空空**」是說前述的「**不空**」在另一層面上看又是一種「空」，故說「**真空是不空空**」。這種論述，其實是在玩弄文字遊戲，但佛教徒卻把「**不空空**」稱之為「妙有之真空」。佛教論師又把這種利用文字的相關語，一方面說「空」，而另一方面又說「不空」，並把這種觀點稱為「中道」。此說始於龍樹在《中論》²⁶⁶中所謂「八不中道」，並成為歷代佛教徒奉為圭臬。僧肇在〈不真空論〉中，再三強調「非有非無」、「不有不無」，其情形也是如此。

²⁶⁶龍樹菩薩造，後秦鳩摩羅什譯：《中觀論》《大正藏》第30冊。

第六章 僧肇般若思想對中國佛教的影響

§ 1.0 性空與中國佛教

漢傳的大乘佛教有八大宗，即三論宗、天台宗、華嚴宗、法相宗、禪宗、淨土宗、律宗²⁶⁷、及密宗。由於鳩摩羅什與僧肇傳揚般若性空的理想，故大乘般若宗對其後中國佛教的影響，是與鳩摩羅什及僧肇的《肇論》不無關係。這種影響可能經過南朝梁代的僧朗，僧朗傳僧詮，僧詮傳法朗，法朗傳吉藏，而吉藏創立「三論宗」。吉藏是僧肇的四傳弟子，而「三論宗」則直接或間接影響到天台、華嚴及禪宗。

§ 1.1 魏晉南北朝的般若學

般若性空的佛教思想在魏晉時期傳入中土之後，乘玄學之風而快速散播，而僧肇就是其中有力的推動者之一。對於這方面，吾人在本論文第三章〈僧肇與其時代背景〉已有較詳細的說明，現在再略說其要：

(1) 當時佛教界對般若學的研究，興起所謂「六家七宗」之論。六家是以道安及慧遠為代表的「本無宗」，以支道林為代表的「即色宗」，以于法開之「識含宗」，道壹的幻化宗，支愍度、竺法蘊為代表之「心無宗」，道邃之「緣會宗」。其中的「本無宗」又有竺法琛、竺法汰之「本無異宗」，故與六家合稱七宗。

(2) 其中道安²⁶⁸與慧遠²⁶⁹的「本無宗」，企圖力主「般若經」的空性觀點。不過，這些觀點，尚未完全表現「般若性空」。直到於後秦弘始三年（公元 401 年），鳩摩羅什來到長安，傳「般若」、「三論」之學，才彰顯空性之說。竺道生、僧肇、慧觀等，均是羅什弟子，其中，僧肇跟隨羅什多年，二十歲便著《般若無知論》，與其他著作合稱《肇論》，闡論「般若」義。關於這方面，

²⁶⁷ 律宗由唐代道宣所創，以《四分律》為據，故又名四分律宗。

²⁶⁸ 道安（晉永嘉 6 年至晉太元 10 年，即公元 312-385），乃東晉時代著名佛僧，《高僧傳》卷 5 有傳。僧佑的《出三藏記集》中保存其著作，慧遠為其著名的弟子。

²⁶⁹ 慧遠（晉成帝咸和 9 年至晉安帝義熙 12 年，即公元 334-416 年），是魏晉時代的偉大佛僧，對般若宗、如來藏及淨土宗，均有重要貢獻。《高僧傳》卷 6 有傳，《弘明集》中保存其著作。

本文的第四章題為「《肇論》的分析」中已有詳細論述。吾人在本章要進一步闡述龍樹的「中觀」思想，對其後中國佛教的影響。這包括吉藏的「三論宗」²⁷⁰、天台、華嚴及禪宗。而這種影響，其先當然首推鳩摩羅什，然僧肇的《肇論》對「般若」空性的推波助瀾不無關係。

§ 1.2 鳩摩羅什與成實宗

(1) 成實宗立足於《成實論》，而《成實論》是鳩摩羅什在長安時，在僧叡、曇影的幫助下所譯出的一本佛典。鳩摩羅什的弟子僧導及道亮傳揚《成實論》，因而遂成一宗派。當時講習《成實論》的佛教僧人，稱之為「成實師」，乃《成實論》的理論師的簡稱。例如僧導著《成實論義疏》，其弟子有僧威、僧音等人。又如北方的僧嵩傳授道淵，道淵又授道登、道紀等，他們因為居徐州白馬寺，而白馬寺又在彭城，遂在當時被稱之為「彭城系」成實師。此外，梁代僧旻著《成實論義疏》、法雲撰《成實論義疏》、智藏撰《成實論義疏》及《成實論大義記》。由於他們是梁代三大《成實論》論師，因而成實宗也就在梁代時為佛教的主流。

(2) 玄奘本人曾趙州道深習《成實論》。到了陳代，法朗從中觀派的觀點，把成實宗視為小乘，並撰《山門玄義》批評之。吉藏七歲即跟隨法朗，撰《三論玄義》一書，成實宗遂漸而失去影響力，最後甚至隱沒。上文已提及吉藏對般若中觀的傳承可上溯僧肇。

§ 2.0 吉藏創三論宗

§ 2.1 吉藏的生平

(1) 關於吉藏，唐代道宣(596-667)的《續高僧傳》卷十一說：

釋吉藏，俗姓安，本安息人也。祖世避仇移居南海，因遂家于交廣之間，後遷金陵而生藏焉。年在孩童，父引之見於真諦，仍乞詔之。諦問其所懷，可為吉藏，因遂名也。歷世奉佛門無兩事，父後出家

²⁷⁰三論指《中觀論釋釋》、《十二門論》、《大智度論》。其中，《十二門論》是《中觀論釋釋》及《大智度論》之提要。吉藏宣揚三論，並以龍樹為初祖。

名為道諒。精勤自拔苦節少倫，乞食聽法以為常業。每日持鉢將還跣足入塔遍獻佛像，然後分施，方始進之。乃至涕便利，皆先以手承取，施應食眾生，然後遠棄。其篤謹之行初無中失。諒恒將藏聽興皇寺道朗法師講，隨聞領解悟若天真。年至七歲投朗出家，……²⁷¹。

《續高僧傳》謂吉藏的先祖原為息安國²⁷²人，因為躲避仇人而遷至南海，位於交州與廣州之間，後來又搬到金陵而生吉藏。吉藏父親在其幼年時，常帶他去見真諦，並由真諦為他取名為吉藏。吉藏父親也常帶他至興皇寺聽法朗法師宣講三論，因此吉藏七歲時即跟隨法朗法師於興皇寺出家。興皇法朗為僧朗大師的再傳弟子。南朝齊建武年間，僧朗到達江南，隱居於攝山（即棲霞山），梁武帝派了僧詮等十人，去向他學習三論。僧詮後住攝山止觀寺，致力於三論的研究，三論宗成為陳代佛教的主流之一。吉藏大師在三論傳統中成長，十四歲時開始學習《百論》，十九歲時已經能夠覆述法朗大師的講義，代替法朗說法。

(2) 《續高僧傳》又說，開皇²⁷³末年，設置了四個道場：

開皇末歲，煬帝晉蕃置四道場，國司供給。釋、李兩部各盡搜揚，以藏名解著功。召入慧日，禮事豐華優賞倫異。王又於京師置日嚴寺，別教延藏往彼居之，欲使道振中原行高帝壤。……

隋朝統一中國，吉藏往東到會稽的嘉祥寺，在此說法十五年。大業二年（606年），吉藏奉命住持揚州的慧日道場，並給予豐渥的獎賞，在此時寫作了《三論玄義》一書。

(3) 到了唐朝，唐高祖成立十大德來管理眾多僧眾，吉藏成為十大德之一：

及大唐義舉，初居京師，武皇親召釋宗。謁于虔化門下，眾以藏機悟有聞。……武德之初。僧過繁結置十大德。綱維法務宛從初議，居其一焉。……藏年高病積德薄人微。曲蒙神散尋得除愈，但風氣暴增命在旦夕。悲戀之至遺表奉辭，伏願久住世間緝寧家國，慈濟四生興隆三寶。儲后諸王並具遺啟累以大法。至于清旦索湯沐浴，著新淨衣侍者，燒香令稱佛號。藏加坐儼思如有喜色。齋時將及，奄然而化，春秋七十有五，即武德六年五月也。遺命露骸，而色逾鮮白，有敕慰賻，令於南山覓石龕安置。東宮以下諸王公等，並致書慰問，並贈錢帛。

武德六年（623年）五月去世，享年七十有五。《續高僧傳》。

²⁷¹ 今收錄於《大正藏》第50冊，CBETA T50 No. 2060 《續高僧傳》。

²⁷² 又名帕提亞帝國，是古波斯地區的一個王朝。

²⁷³ 隋朝政權隋高祖文皇帝楊堅的年號，歷時19年餘。

§ 2.2 吉藏的三論宗

(1) 僧肇把般若學傳之河西道朗，道朗傳攝山僧詮，僧詮傳興皇法朗，法朗傳吉藏，吉藏創立「三論宗」。²⁷⁴三論宗又名大乘空宗、般若宗、性宗、破相宗。從理念上說，「三論宗」的要旨可從「八不」、「二諦」、「中道」及「佛性」四個環節來說明。三論宗無疑是受到鳩摩羅什及僧肇的遺風而促成的。從本質上說，吉藏傳揚龍樹的三論（《中論》、《十二門論》與《百論》）教義，並自許為「關中舊說」與「關河舊義」的承繼者，「關中舊說」指由鳩摩羅什所傳的中觀三論，而「關河舊義」則指河西曇無讖與道朗所傳的涅槃學。

(2) 中觀學派因以《中觀》《百論》《十二門論》等三論為依據，故傳入中國後被稱為三論宗。三論宗基本上以緣起自性空為根本，在理論上則是使用「八不中道」，亦即《中論》所說的「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出」。

(3) 三論宗對「空義」的解釋是「緣起性空」。《中論》中的「四諦品」偈文說：

眾因緣生法 我說即是空
亦為是假名 亦為中道義
未曾有一法 不從因緣生
是故一切法 無不是空者

(4) 吉藏在《三論玄義》一書中，指出大乘與小乘的「空」觀有四種差異，其中第四種差異是小乘「但空」。這是說，小乘只住於空，而不知「空亦空」。大乘則「不可得空」，即知「空」亦「空」，因而「不住於空」。²⁷⁵「不住

²⁷⁴吉藏（549-623），因於會稽嘉祥寺講經 15 年之久，故世稱之為「嘉祥大師」。本姓安，即祖籍為西域安息，但其本人則出生於金陵。7 歲為僧，並師承法朗。曾與天台宗創立人智顛（538-598）住信，甚得隋煬帝之稱許，故其《三論玄義》以《隋慧日道場沙門吉藏奉命撰》。唐高祖李淵稱帝後，吉藏與李淵父子交往甚深。卒法唐武德 6 年（公元 623 年）。慧遠、智凱等為其著名弟子。著作甚豐。

²⁷⁵《大正》卷 45，頁 4，上，中。

於空」即《大品義疏》所謂「無所得空」或「不可得空」，這也是吉藏的空概念。以下闡述三論宗要旨²⁷⁶：

§ 2.2.1 以「八不」表示「不住於空」

「八不」是指「不生不滅、不常不斷、不一不異、不來不出」，乃龍樹《中論》針對「生滅」、「常斷」、「一異」、「來出」的中觀論述。吉藏宣揚龍樹思想，當然不離「八不」的中道觀。

§2.2.2 「八不」為眾教之宗歸

(1) 吉藏認為「八不」不僅是二乘人、人天及佛菩薩之本，而且更是「眾教之宗歸，群聖之原本」。²⁷⁷他的理由是三乘之教出於佛菩薩，而佛菩薩具二慧：

由八不即二諦正，二諦正即二慧生，二慧生即有佛菩薩，有佛菩薩故說二乘及人天之教。如《大品》云「若無菩薩出世，即無三乘之教」。²⁷⁸

「二慧」是對「真俗二諦」的認知。吉藏認為只有認識「八不」，才能正確了解「真俗二諦」。換言之，唯有正確了解「二諦」，才能產生「二慧」。由此可見吉藏對「八不」的重視。

(2) 此外，吉藏把《中論》所謂「八不」的「不生」，視為「八不」的最根本的原則。他說：

空有為世諦，世諦即是因緣假有。因緣假有即是因緣假生、因緣假滅。因緣假正不可定生，因緣假滅不可定滅。不可定生，故無性實之生，不可定滅，故無性實之滅。故不生不滅為世諦

²⁷⁶本節參閱鄭芷人老師的〈實有與性空〉一文。

²⁷⁷《中觀論疏》卷第二本，見《大正藏》，第42冊，p.20。

²⁷⁸同前註。

不可定「生」，也不可定「滅」。「不生」便「不滅」，他把「不生」、「不滅」視為「中道」。他的理由是：從世俗諦方面說，因緣和合的「有」是「假有」。因緣和合而生的「假有」是「因緣假生」，並不是真正的「生」。進一步來說，有「假生」便有「假滅」，而「假滅」並不是真正的滅。也就是說，因緣和合而無自性，因而不存在「自性有」的「生」。問題是：倘若因緣和合而「有」是「假有」，那麼，與「假有」相對的「真有」或「實有」是甚麼意思？「不生」、「不滅」是否針對「真有」或「實有」而言？否則所謂「不生」、「不滅」又有何意義？吉藏對此未作說明。

§ 2.2.3 「八不」與「八是」

(1) 「八不」表示大乘「不住於空」，吉藏批評小乘只講「八是」而未了解「八不」。他說：

十二因緣亦然。十二相生為生，十二還滅為滅。滅十二為斷，得無為曰常。十二三世因果不同名之為異，滅十二無三世因果名之為一。七果從五因而來目之為來，滅十二出生死，故稱之為出。²⁸⁰

上文所謂「生」是指十二因緣的「相生」，而「滅」則指十二因緣之「還滅」。至於「斷」是指十二因緣之「斷滅」，而「常」則指「無為」。過去、現在、未來三世不同，故稱之為「異」。「還滅」十二因緣，消除三世因果，稱之為「一」。他把「來」解釋為「果」，又把滅除十二因緣而脫離生死，稱之為「出」。

(2) 吉藏之目的在於說明小乘所講的「八是」，而又認為小乘未明「八不」之理。他強調小、大乘之差別，在於小乘是「生滅論」，大乘則是「無生無滅論」。從「無自性」的觀點說，小乘的「苦」、「集」、「滅」、「道」乃「非苦」、「非集」、「非滅」、「非道」。因此，他說：

²⁷⁹同上，p.22。

²⁸⁰同前註，p.10。

今欲簡異小乘生滅論，明大乘無生無滅論。諸法本自不生，故非苦，非集，今亦無滅，故非道。本自無生，豈有苦集可斷？今亦無滅，豈有無為之常？²⁸¹

(3)「生滅論」稱為四諦，「無生滅論」便是「實諦」，為「究竟圓極之性」。所以吉藏又說：

問：生滅論既名四諦，無生滅論是何諦？』答：『即是一實諦。

如《勝鬘》明一實諦是究竟圓極之性，即顯斯論是究竟圓極滿字論也，此即是一種正意釋八不也²⁸²。

(4)由此可見，吉藏以「無生滅論」來批評小乘的「四諦」和「十二因緣」，並且以「無生滅論」作為「究竟圓極之性」。事實上，「無生滅論」的根本原因是「不住於空」。

§ 2.2.4 吉藏的「二諦」觀

龍樹《中論》謂「諸佛依二諦，為眾生說法」。²⁸³「二諦」在字面上是指二種真理，佛典稱之為「勝義諦」（有時又稱之為第一義諦）及「世俗諦」。吉藏認為眾經所言，不出「二諦」。因此，他撰《二諦義》一文，認為若了解「二諦」，便了解眾經。²⁸⁴吉藏認為青目所講的二諦是不澈底的，他因而對二諦提出新的解釋。其要旨如下：

(1)「真俗二諦」相互相依：他以「俗真」及「真俗」二概念，取代傳統上的「真」「俗」二諦說。所以，他說：

言二諦皆絕四句，離百非者：俗不定俗，俗名真俗；真不定真，真名俗真。真俗假俗，俗真假真。假俗即百是不能是，百非不

²⁸¹同前註，p.10。

²⁸²同前註，p.10。

²⁸³《大正》卷三十，頁32（下）

²⁸⁴吉藏說：故云：諸佛常依二諦說法，既十方諸佛，常依二諦說法，故眾經莫出二諦。眾經既不出二諦，二諦若明，故眾經皆了也。見《二諦義》卷上，《大正藏》第45冊，p.78。

能非。假真亦爾。²⁸⁵

他在此所謂「真俗」，是說「俗諦」是依「真諦」才成立的，而「俗諦」是用來認識「真諦」之途徑，稱為「真俗」。反之，「真諦」是要藉著「俗諦」作為方法才能達到，也就是說，「真諦」是依「俗諦」才能成立，稱之為「俗真」。故謂：「俗不定俗，由真故俗。真不定真，由俗故真，由真故俗。」²⁸⁶

(2) 真俗二諦無礙。「無礙」是說真俗二諦彼此間沒有間隙，而是互相融貫而成為一個整體：

明真俗義，俗真義，何者？俗非真則不俗，真非俗則不真。非真則不俗，俗不礙真。非俗則不真，真不礙俗。俗不礙真，俗以真為義。真不礙俗，真以俗為義也。²⁸⁷

他強調由於「俗諦」是達至「真諦」的方法，故沒有真諦便沒有俗諦（「非真則不俗」）。

(3) 「俗諦」不僅不妨礙「真諦」（俗不礙真），而且又以「真諦」來彰顯其意義（「俗以真為義」）。同理，若沒有「俗諦」，則「真諦」也不能成立，故謂「真非俗則不真」。但是，「真諦」不僅不妨礙「真諦」（真不礙俗），而且也以「俗諦」來彰顯其意義（「真以俗為義」）。

§ 2.3 吉藏的中道義

§ 2.3.1 「中道」的四個意義

(1) ²⁸⁸吉藏在《三論玄義》一書中，提出有關「中道」的四個意義：

所言一中者，一道清淨更無二道，一道者即一中道也。所言二中者，則約二諦辨中，謂世諦中真諦中；從世諦不偏，故名為中，真諦不偏，名為真諦中。所言三中者，二諦中及非真非俗

²⁸⁵ 吉藏：《大乘玄義》，見《大正藏》第45冊，p.17。

²⁸⁶ 同上。

²⁸⁷ 吉藏：《二諦義》卷中，見《大正藏》第45冊，p.95。

²⁸⁸ 《中觀論疏》卷第二本，《大正藏》第42冊，pp.22-23。

中。所言四中者，謂對偏中、盡偏中、絕待中、成假中。²⁸⁹

上列文本中提出四種「中道」的概念，其要義如下：

- (a) 「一中」謂「中道」乃達至「清淨」的獨一無二之法門。
- (b) 「二中」乃指「世俗諦」之「中道」及「真諦」之「中道」。此二者皆從「不偏」說「中道」。故有「世俗諦」之不偏的「中道」，及「真諦」不偏的中道。
- (c) 「三中」指「世俗諦」的「中道」、「真諦」的中道及「非真非俗」的中道。「世俗諦」的「中道」謂不生不滅的，「真諦」的中道則指「非不生、非不滅」，而「非真非俗」的中道，則指「非生滅、非無生滅」。
- (d) 「四中」指「對偏中」、「盡偏中」、「絕待中」、「成假中」。

(2) 吉藏把事物的「非永恒」稱為「對偏中」，他說：

對偏中者，對大小學人斷常偏病，是故說「對偏中」也。²⁹⁰

可見吉藏所謂「對偏中」，是謂破除斷見（謂事物非永恆）、常見（謂事物恒常不滅）、偏見等中道而言。

(3) 至於吉藏所謂「盡偏中」，是指破除斷見及常見而顯示的「中道」。

他說：

「盡偏中」者，大小學人有於斷常偏病，則不成中，偏病若盡則名為中。……無常無斷乃名中道，故名「盡偏中」也。²⁹¹

上述引文是指無常、無斷的「中道」，也就是指破除斷見常之見後而開顯的「中道」。

(4) 吉藏又把「非中非偏」的「不著中道」稱為「絕待中」。他說：

²⁸⁹ 吉藏：《三論玄義》，見《大正藏》第45冊，p.14。

²⁹⁰ 同前註。

²⁹¹ 同前註。

「絕待中」者，本對偏病，是故有中。偏病既除，中亦不立，非中非偏，為出處眾生強名為中。謂「絕待中」。……經亦云：遠離二邊，不著中道，即其事也。²⁹²

由此可見，吉藏所謂「絕待中」是指不但要破各種「偏見」，也要進一步連所謂「中道」也要破除，故謂「偏病既除，中亦不立」，其結果是「非中非偏」，或說「遠離二邊，不著中道」之意。

(5) 最後，他再提出非有、非無的中道，他稱之為「成假中」。吉藏說：

「成假中」者，有無為假，非有非無為中，由非有非無，故說有無。如此之中為成於假，謂「成假中」²⁹³。

吉藏所謂「成假」，是謂事物藉著彼此間的相互依賴關係才成立的，故有、無是假。既然有、無是假，則「中道」便是非有、非無。然而，非有、非無乃依賴於有、無，故非有、非無的中道，稱為「成假中」。

§ 2.3.2 宗派與中道

吉藏把上述的四種「中道」，「對偏中」代表外道之「中」、「盡偏中」代表毗曇之「中」、「絕待中」代表成實論者之「中」，而「成假中」則為大乘人之「中」。²⁹⁴其要旨如下：

(1) 先指出外道所謂的「對偏中」：

外道說中者，僧佉人言：「泥團非瓶非非瓶，即是中義也」。衛世師云：「聲不名大，不名小」。勒沙婆云：「光非闇非明」。此三師並以兩非歸中，而未知所以為中耳。²⁹⁵

他認為外道這種「中道觀」的特點是「兩非歸中」，也就是上文所謂「對偏中」。

²⁹²同前註。

²⁹³同前註。

²⁹⁴吉藏《三論玄義》：「次釋中不同，得有四種：一外道明中，毗曇明中，三成實明中，四大乘人明中也。」見《大正藏》，第45冊，p.14。

²⁹⁵同前註。

吉藏認為，這種，並不是「中道」的究竟意義。

(2) 其次，他說明毗曇人的「中道」是「盡偏中」。他說：

毗曇人²⁹⁶釋中者，有事有理，事中者，無漏大王不在邊地，謂不在欲界及非想也。理中者，謂苦集之理，不斷不常也。²⁹⁷

「不斷不常」就是「無常無斷」，這是毗曇人針對「斷、常、偏」的錯誤而提出的對治，也就是上文所謂「盡偏中」，認為把斷見、常見等偏執破除之後，便是中道。

(3) 再其次，他說明成實論者的「中道」觀是「絕待中」：

成實人明中道者，論文直言離有、離無，名聖中道。而論師云：
「中道者有三，一世諦中道，二真諦中道，三非真、非俗中道」。

298

「成實論者」否定「世諦」及「真諦」而提出「非真、非俗」的中道²⁹⁹。不但要破各種「偏見」，也要進一步連所謂「中道」也要破除，這就是所謂「遠離二邊，不著中道」。「強名為中」，其結果是「非中非偏」，「遠離二邊，不著中道」之意，也就是吉藏所謂「絕待中」。

(4) 最後指出如《攝大乘論》師的大乘人，他把大乘人的「中道」稱之為「成假中」。他說：

大乘人明中者，如《攝大乘論》師，明非安立諦，不著生死，不住涅槃，名之為中也。義本者，以無住為體，此是合門。於體中開為兩用，謂真俗，此是用中，即是開門也。³⁰⁰

大乘人的「中道」，他稱之為「成假中」。這是不著生死，不住涅槃，其要旨是

²⁹⁶此指持信《舍利弗阿毗曇論》者。《舍利弗阿毗曇論》卷 16 講六空：「空定六空：內空、外空、內外空、空空、大空、第一義空」。(《大正藏》第 28 冊，p.633。) 由此亦可略知其有關「中」之意義。又：印順謂是印度本土分別說 (Vibhajyavadin) 的論典。主張 槃沒有三相，即不日生、不住異、不滅，所以思維 槃而得定的，是相無定。見印順：《空之研究》，(正聞，民 81 年)，p.108。

²⁹⁷同註 221。

²⁹⁸同前註。

²⁹⁹《成實論》乃中天竺訶跋摩著，共 220 品，後秦弘始 13 年由鳩摩羅什口譯成漢文。

³⁰⁰同前註。

「以無住為體」。所謂「成假中」是謂中道的「中」乃「成於假」。他說：

「成假中」者，有無為假，非有非無為中，由非有非無，故說有無。如此之中為成於假，謂「成假中」。³⁰¹

這是說，不僅有、無是相互依賴，事物藉著彼此間相互依賴，而非有、非無乃依賴於有、無，稱為「成假中」。這樣的「中道」，乃吉藏所持，也是吉藏認為「中道」的究竟義。

§ 2.4 吉藏論「中道」與「佛性」

(1) 「佛性」是指能成佛的主體性根據，也就是人成佛的基本條件。法藏在《華嚴一乘教義分齊章》認為在小乘佛教時代，只有釋氏本人成佛，其他成就者只達「阿羅漢」的果位，故佛性只有釋氏本人具有。³⁰²《大般涅槃經·梵行品》說：「十一部經不說佛性」³⁰³，「十一部經」乃指小乘（聲聞藏）佛教的經典。世親在《佛性論》中謂若依分別部（分別說部，約公元前三百年），則「空是佛性」。他說：「若依分別部說，一切凡聖眾生，並以空為其本。所以凡聖眾生，皆從空出故。空是佛性」³⁰⁴。初期大乘佛教的般若宗的中心思想是「空」，且依《中論》，「空」指「因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」。³⁰⁵佛教既然是空門，故了解「空」義自然與能否成佛有著必然的關係。

(2) 由此言之，吾人是否了解「空」義是與吾人的「觀空」能力有關，而「觀空」的能力又與自性清淨有關，此義見真諦所譯的《無上依經》。大抵到大乘中期的《如來藏經》及《涅槃經》，便進一步從「自性清淨」而講佛性，也就是所謂「如來藏」，並認為「一切眾生皆有佛性」。

(3) 在中國佛教界，竺道生在吉藏之前，已提出「一切眾生悉有佛性」，

³⁰¹同前註。

³⁰²法藏：《華嚴一乘教義分齊章》卷二。

³⁰³《大正》卷12，頁472。

³⁰⁴《大正》卷31，《佛性論》卷一，天親菩薩造，陳天竺三藏真諦譯。

³⁰⁵《大正》卷31，《中論·觀四諦品》，頁33。

「一闡提也能成佛」之論³⁰⁶。因此，般若中觀論與「佛性」（如來藏）³⁰⁷觀點其實沒有不一致之處，故吉藏便提出「中道佛性說」。他說：

遠離二邊名聖中道。……………無常無斷乃名中道，此豈非以中道為佛性耶？是以除不空則離常邊，又除於空即離斷邊。……是故今明：第一義空名佛性，不見空與不空，不見智與不智，無常無斷名為中道，只以此中道佛性也。³⁰⁸

(4) 由此可見，吉藏把認識「中道」視作認識「佛性」。所以，他說：若了如是中道，則識佛性。若了今之佛性，亦識彼之中道。若了中道，即了第一義空。若了第一義空，即了智慧。了智慧即了金光明諸佛行處。若了金光明諸佛行處，則了此經云光明者名為智慧。若了智慧，即了佛性。若了佛性，即了涅槃也。³⁰⁹

上文已提及「佛性」即「如來藏」，乃指吾人成佛的主體性條件。吉藏認為，認識「中道」，便得解脫，故謂：「若了佛性，即了涅槃也。」

(5) 「如來藏」乃我國佛學的大乘佛教的基本特性，而「般若」或「中道觀」對我國佛教影響甚大。因此，吾人接下來便點出般若中觀「空」慧對天台、華嚴及禪宗的影響。

§ 3.0 天台智顛的般若性空

天台為隋代智顛（公元 538-598 年）³¹⁰所創，並因智顛住浙江天台山而得

³⁰⁶竺道生，約生於公無 355 年（宋文帝元嘉 11 年），是鳩摩羅什的著名弟子之一，著作甚豐。《高僧傳》卷 7 有傳。《廣弘明集》中有〈竺道生法師誄文〉。著作甚多，雖然不少已散佚，但是今存者仍甚多，如《妙法蓮華經疏》、《泥洹經義疏》、《維摩經注》、《小品經義疏》、《二諦論》、《佛性當有論》、《頓悟成佛義》、《法身無色論》、《佛無淨土論》等。在當時，竺道生提出「眾生皆有佛性」性，被為邪說，直至北涼曇無讖譯《北本 槃經》，表明一闡提也有佛性，反對者才不得不承認竺道生有關佛性之說，並被視為「涅槃聖」。

³⁰⁷請參閱鄭芷人：〈心性、佛性及真性〉，見《東海哲學研究集刊》第 8 輯（2001/06），pp.25-90。

³⁰⁸吉藏：《大乘玄論》卷第三，見《大正藏》第 45 冊，p.37。

³⁰⁹同前註。

³¹⁰智顛（公元 538-597 年），天台宗創建人。收入《大藏經》及《續大藏經》的著作有 30 多種，如《摩訶止觀》20 卷，《修習止觀坐禪法要》一卷，《釋禪波羅蜜多次第法門》12 卷，《六妙法門》一卷，《四念處》4 卷，《天台智 大師禪門口訣》一卷，《觀心論》一卷，《法界次第初門》6 卷，《四教義》12 卷，《方等三昧行法》一卷，《法華三昧懺儀》一卷。

名。天台宗以《妙法蓮華經》為依據而立宗，而《大智度論》、《中論》、《十二門論》及《大般涅槃經》等為緯，並以一心三觀、三諦圓融及一念三千為立宗原則。天台宗奉龍樹為「初祖師」，北齊慧文為二祖。³¹¹。本節說明「一心三觀」及「三諦圓融」與「中道觀」的關係。

§ 3.1 三諦圓融與空假中

(1) 吉藏的三諦是從空、假、中三方面立說，即空諦、假諦及中諦，認為三者相互融合，且能同時成立。「三諦圓融」與「一心三觀」有著密切關係，說乃本於龍樹《中論》。《中論》的〈觀四諦品〉謂：

眾因緣生法，我說即是空，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。³¹²

(2) 空、假、中三者「不相妨礙」，每一諦均同時兼具其他二諦。智顛在其所著的《摩訶止觀》，闡述空、假、中「三諦圓融」時謂：

若謂即空即假即中者，雖三而一，雖一而三，不相妨礙。三種空者，言思道斷故。三種皆假者，但有名字故。三種皆中者，即是實相故。但以空為名，即具假中，悟空即悟假中。餘亦是。³¹³

「空」者是把一切存在視為空。「假」者基於一切存在是由因緣和合而生，因緣和合而生便沒有真實性，所以是「假」。「中」者不著於「空」，也不著於「假」，超越二者而顯中道，並為實相之所在。三諦中的任何一諦皆同時顯現其餘二諦，並稱之為「三諦圓融」。

§ 3.2 一心三觀

(1) 「三諦圓融」與「一心三觀」有著密切關係。一心的「三智」所觀

³¹¹ 《摩訶止觀》云：「論是龍樹所說，付法藏中第十三師。智者《觀心論》云：『歸命龍樹師，驗知龍樹是高祖師也。』」見《大正藏》第46冊，p.1。

³¹² 《中觀論釋釋》卷6。

³¹³ 《摩訶止觀》卷第一下。

照，「三智」乃指一切智、道種智及一切種智。「三智」是表現一心的三種功能，其中一切智照空諦，道種智照假諦，而一切智照中諦，從而形成「即空，即假，即中」的「三諦圓融」。

若一法一切法，即是因緣所生法，是為假名，假觀也。若一切法即一法，我說即是空，空觀也。若非一切者，即是中道觀。一空一切空，無假中而不空，總空觀也。一假一切假，無空中而不假，總假觀也。一中一切中，無空假而不中，總中觀也。即《中論》所說，不可思議一心三觀。³¹⁴

總的來說，「三諦圓融」是從客體方面說。每一事物都是因緣所生，因而「一法即一切法」，這就是從「假」的層面看（假觀）。從另一方面看，一切事物的本質都是性空。在這個意義下，「一切法即一法」，稱為「空觀」。再其次，吾人必須捨棄肯定及否定的二端，甚至所謂「捨棄肯定及否定的二端」這種執著也要否定，才能認識事物的真相，稱為「中觀」。

(2) 至於「一心三觀」則是從主體方面說。從「空」的角度說，則「一空一切空」，甚至所謂「中」、「假」也是「空」。從「假」的角度說，則「一假一切假」，甚至所謂「中」、「空」也是「假」。同理，從「中」的角度說，則「一中一切中」，甚至所謂「空」、「假」也是「中」。這就是所謂「一心三觀」，圓頓無礙。

(3) 「一心三觀」是以「心」從空、假、中三角度來觀照事物。空、假、中三者不是辯証法的正、反、合。「辯証」是動態的與發展性的，但是，「一心三觀」只是靜態的觀照。從基本上說，「空」指事物不具實在性，這是從事物的「本質意義」來觀察的。從事物作為「現象」來觀察，事物乃由因緣和合而成，不是獨立自存的實在物，故稱為「假」。因「空」與「假」的意義是相相通的。「中」是對「空」與「假」的進一步論述，即「空」與「假」都是相互

³¹⁴同前註，p.55。

相成，故不可執爲實在，否則便陷入偏面性的執著。「中」有三者交融不分，因爲觀假即觀空與中，觀空即觀中與假，而觀「中」即觀假與空。

§ 4.0 華嚴宗的「法界緣起」與性空

華嚴宗又名賢首宗、法界宗，以唐代杜順（557-640）爲初祖，智嚴爲二祖，法藏（賢首）爲三祖。法藏以《大方廣佛華嚴經》爲依據而創立宗³¹⁵，故名華嚴宗。其理論是以「十玄門」、「四法界」、「法界緣起」及事事無礙，爲其立教之基本觀點。而「法界緣起」論，則又與龍樹《中觀》有不可分割的關係。四法界即事法界、理法界、理事法界及事事無礙法界。

§ 4.1 十玄門

十玄門之大意，出於智嚴之《華嚴一乘十玄門》，其大意如下：

- (1) 同時俱足相應門：謂一切事物都是完滿無缺。
- (2) 一多相容不同門：個別事物與其他眾多事物之間，既有差異性，也有相容性。
- (3) 諸法相即自在門：各種事物既是各得其所，又相互依賴。
- (4) 因陀羅網境界門：事物與事物之間，彼此互相反映，重重無盡，有如天帝因陀羅頭上帽裡的珠寶相互輝映一樣。
- (5) 微細相容安立門：無論是多微細的事物，它們彼此之間各居其位，各得其所。
- (6) 秘密隱顯俱成門：事物之間，無論是本體（隱）或現象（顯），兩者互相融貫即本體就是現象，而即現象便見本體。
- (7) 諸藏純雜俱德門：無論是藉著單一感官去認知的單純的事物，或是藉著眾多感官去認知的複雜事物，都是「德」。
- (8) 十世隔法異成門：過去、現在、未來爲三世，每一世又具三世，共九世，加上當下一念，合爲 10 世。10 世之事物，雖然時間不（隔法），但均生於一念（異成，異時而成）。

³¹⁵法藏，生於唐太宗貞觀 17 年，卒於唐玄宗先天元年（公元 643-712 年）。原籍康安國，但其本人則出生於長安。17 歲出家，以智嚴爲師。他雖然被稱爲華嚴宗三祖（初祖杜順，二祖智嚴），但是，法藏才是華嚴實際的建立者。著作甚豐，見《大正藏》第 45 冊。

(9) 唯心迴轉善成門：一切事物，均由心所顯現。

(10) 托事顯法生解門：真如是寄托在事物之中。

§ 4.2 四法界

澄觀（公元 738-839 年）在《華嚴法界玄鏡》提出「四法界」之說，其大意如下：

(1) 事法界：針對現象界而指出虛幻的塵境。事指事象，謂世界事物皆由因緣而起，各有差異。強調個別事物的存在，但非離心而自立存在，稱為情計主境，雖存在而非實在。

(2) 理法界：「理」指本體或真如。事物之原理或本體界，事物依理而存在。一切事物，其本體為真如，而真如則平等無別。

(3) 理事無礙法界：每一事均朗現整體之理，每一事統攝無限之理，一切事都是圓滿俱足之理。現象界與本體界是一體不二，因為在一方面，本體（理）須藉現象（事）而顯現，而在另一方面，事象（現象界）皆為隨緣而變現。這就是「理」由「事」而顯，「事」據「理」而成，故稱理事無礙。

(4) 事事無礙法界：又稱作「無盡法界」。這是說，事事無礙，而且重重無盡。一切存在各隨緣而起，事物各隨緣而起。事物與事物之間，相互融通，多緣互助而成就一緣，而一緣也助多緣。

§ 4.3 緣起性空

§ 4.3.1 杜順四觀

從哲學上說，「緣起性空」是哲學上是屬於一種本體觀。一般人見色（現象）為實在，又把「空」視為不存在（斷空）。換言之，真空觀強調色（現象）非實在，但空又非斷空。華嚴初祖杜順對「理法界」提出真空觀。杜順在《修大方廣佛華嚴法界觀門》³¹⁶中又把真空觀分為四觀，其情形如下³¹⁷：

³¹⁶隋代杜順述，全一卷，簡稱「法界觀」或「法界觀門」。本書闡述華嚴法界之觀法，有真空觀、理事無礙觀與周遍含容觀等三重。其中第一「真空觀」即四法界中之理法界觀，第二「理事無礙觀」即「理事無礙法界觀」，第三「周遍含容觀」即「事事無礙法界觀」。

³¹⁷《修大方廣佛華嚴法界觀門》：「觀曰：第一真空觀法。於中略作四句十門。一會色歸空觀。二明空即色觀。三空色無礙觀。四泯絕無寄觀」。《大正藏》第 45 冊。

- (1) **會色真空觀**：「會色」指一切現象，皆可視之為真空。這又可從四個層面觀察：
- (a) 色非斷空門：這是說現象界雖是虛幻，但不是不存在（非斷空）。
 - (b) 色非真空門：這是說現象界不是真空。
 - (c) 色空非空門：現象界（色）與「斷空」都不是真空。
 - (d) 色即是空門：現象界（色）與「斷空」皆非實體，故兩者都是空（非實在）。
- (2) **明空即色觀**：這是說「空」是一切現象的本質，這又可從四個層面觀察：
- (a) 空非幻色門：這是說「斷滅空」不是幻色。
 - (b) 空非實色門：這是說「真空」不即為「實色」（現象界的實在）。
 - (c) 空非空色門：這是說「真空」不是「斷滅空」與「實色」，「真空」是指色的本質。
 - (d) 色即是空門：這是說「真空」與「幻色」相即（不即不離）。
- (3) **空色無礙觀**：真空無體，而色相也是空，故色與空是相通而無礙。
- (4) **泯絕無寄觀**：「泯絕」指遠離現象界，「無寄」是說沒有語言文字可以托付。因此，「泯絕無寄觀」意謂「真空」是超越語言文字，此即謂吾人在面對「真空」時，有如禪宗所謂「不立文字，言語道斷，心行處滅」。

§ 4.3.2 〈華嚴金師子章〉的真空觀

「真空觀」也見於法藏的〈金師子章〉。以下說明其要旨：

- (1) 亞里士多德以「四因說」分析事物的形成³¹⁸。法藏首先把「金」及「工匠」作為獅子的「緣起」條件，這相當於亞里士多德的物質與形式因：

³¹⁸見鄭芷人：《邁向真理之途：知識論原理前篇》（台北文津，2010），頁 100-101。

謂金無自性，隨工巧匠緣，遂有師子相起。起但是緣，故名緣起³¹⁹。

金獅子沒有自性，自性在此類似亞氏的形式因或結構體。這是說，金的結構是藉眾緣才成立，若缺少這些因緣條件，便沒有金獅子這種東西。承遷注謂：「金喻一真之性，師子喻緣起事法。理本無生，隨諸緣法成差別相。」³²⁰法藏以獅子代表事物，事物之所以是無自性，猶如獅子出於工匠的技術，才有獅子之形相。因此，金為獅子之物質因，工匠為獅子之動力因及形式因。倘若沒有這些因緣，便沒有獅子，故獅子為「緣起」之物，是無自性的「自性空」。

(2) 金獅子（現象界）的存在與幻有，是一物的兩個面相。所以說：

謂師子相虛，唯是真金。師子不有，金體不無，是名色空。又復空無自相，約色以明，不礙幻有，名為色空。

金獅子沒有實在性，其材料是金，是故虛幻的。雖然「相虛」，但仍不失有獅子像的存在，故「色」與「空」是相融無礙。這與般若學之「色即是空」及「空即是色」相通，故「名為色空」。

(3) 法藏也藉唯識宗的「三性」來說明獅子之相，所以說：

師子情有，名為都計。師子似有，名曰依他。金性不變，故號圓成。

唯識宗所謂「三性」就是「遍計所執性」、「依他起性」及「圓成實性」，三性中以「依他起性」為中心。人們利用感官，對獅子像妄加分別，執著以為有獅子像之實（「師子情有」），這就是「遍計所執性」。實則獅子只是「幻有」（師子似有），因為獅子只是依其他眾多條件而形成（「依他起性」），故獅子無自性。進一步來說，當吾人認識到緣起的獅子，其實只由金作為物質材料所構成之後，便了解到諸法之實際情形，稱之為「圓成實性」。

(4) 金獅子既然出於各種條件（緣起），故沒有實在性（性空）。法藏接

³¹⁹ 〈華嚴金師子章·明緣起第一〉。

³²⁰ 《大方廣佛華嚴經金師子章》，見《大正藏》第45冊，p.669。

著說：

謂以金收師子盡，金外更無師子相可得，故名無相。

獅子之相既然由金所構成，除金之外其實別無獅子。因此，獅子之相其實是性空無自性。

(5) 接著，法藏也像龍樹講到「無生」(不生)，謂獅子其實是「無生」。但是，在語意上說，「無生」這個概念必須注意，因為此處所謂「無生」(不生)，乃指沒有「真實」的「生」，而非指「現象生滅」的「生」。他說：

謂正見師子生時，但是金生，金外更無一物。師子雖有生滅，

金體本無增減，故曰無生。

獅子之相(形構，結構)既然出於金，故除金之外，其實是無一所有。在這個意義下，由於獅子之相是幻有，故獅子之相其實是「無生」。

(6) 從以上的分析，法藏以獅子相為例，從緣起性空、無自性而最後講到「無生」，其觀點受到般若性空的影響，是顯而易見的。

§ 5.0 惠能與中道觀

禪宗所謂「禪」，乃來自梵語“dhyāna”，原意有專注、靜慮之意。佛教無論大小乘都要修禪，其法原出自瑜伽。印度彌勒一派，也把其法門直稱「瑜伽」。根據《阿含經》記載，釋氏早年也修禪。中國禪宗以菩提達摩為初祖，事實上，在達摩來華之前，安世高、支婁迦讖、支謙等皆已在漢地傳播禪學。達摩對中國禪學的發展，可能在於融合般若的心性清淨說與禪何二者，以前者作為後者的理論根據。據《五燈會元》，慧可乃達摩弟子。慧可提出「默然無語」，表明禪是不可言說。吾人在上文講到華嚴初祖杜順對「理法界」提出所謂「真空觀」時，杜順把真空觀分為四觀，其中的「**泯絕無寄觀**」認為「真空」是超越語言文字，此正是禪宗所謂「不立文字，言語道斷，心行處滅」。禪宗的六祖惠能，倡言「明心見性」與「見性成佛」，其中受「般若性空」的影響至深，其情形約如下述：

§ 5.1 惠能說中道

(1) 龍樹《中論》講「八不」而顯「中道」，惠能在此也引「佛言」，從「常」與「無常」而開顯「非常」與「非無常」；從「善」與「不善」而開顯「非善」與「非不善」。《六祖壇經》〈行由品〉第一：

佛言：善根不二，一者常，二者無常，佛性非常非無常，是故不斷，名為不二。一者善，二者不善，佛性非善非不善，是名不二。蘊之與界，凡夫見二，智者了達，其性無二，無二之性，即是佛性。³²¹

在上述引文中，「蘊」指「五蘊」，「界」指「十八界」，所謂「蘊之與界，凡夫見二，智者了達，其性無二」。惠能在此所謂「無二」，就是龍樹所謂「中道」，也就是所謂「亦常亦無常，非常非無常」。所以《中論》說：「一切法空故，何有邊無邊，亦邊亦無邊，非有非無邊，何者為一異？何有常 無常？亦常亦無常，非常非無常。」³²²

(2) 龍樹《中論》講八不中道，強調不斷不常，不來不去、不生不滅。《壇經》記載惠能之言，說：

師曰：明與無明，凡夫見二，智者了達，……不斷不常，不來不去，不在中間，及其內外，不生不滅，性相如如，常住不遷，名之曰道。³²³

惠能此處所謂「性相如如」，可視為龍樹所謂「諸法實相」。而惠能所謂「不斷不常，不來不去，不在中間，及其內外，不生不滅」的「道」，乃龍樹所謂「中道」。中道實相，不能用語言文字來掌握，其結果便是《中論》所謂：「諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅」³²⁴。

³²¹ 《六祖大師法寶壇經》〈般若品〉第二。

³²² 《中觀論釋》〈觀 樂品〉。

³²³ 《六祖大師法寶壇經》〈護法品〉第法。

³²⁴ 《中觀論釋》〈觀法品〉。

§ 5.2 惠能說性空

龍樹《中論》講性空無自性，惠能也有「性空」之說。《壇經》說：

世人妙性本空，無有一法可得。自性真空，亦復如是。善知識，
莫聞吾說空，便即著空，第一莫著空。³²⁵

惠能在此處提出有關「空性」，有二個環節需要特別注意，即：

(1) 「自性真空」，或說「世人性空」，把龍樹的「性空」說推廣到人性來。「世人性空」是說人性之空，因而可含萬法。³²⁶此空性義雖然為龍樹所無，但文字概念則受到《中論》的影響，則是明顯的。

(2) 「不可著空」是對「空」的破執，正是《中論》所謂：「大聖說空法，為離諸見故。若復見有空，諸佛所不化」。³²⁷破除對「空」的執著，就是離二邊而顯中道。

§ 5.3 惠能關於不在境上生心

境上不生心理意識，是不造身、口、意等業的方法，也就是離苦諦的法門，否則由「識」而生「名色」，「名色」生「六入」，「六入」生「六觸」，從而生「渴愛」，「渴愛」生煩惱等。故《中論》〈觀十二因緣品〉謂：

以有識著故，增長於名色。名色增長故，因而生六入。情塵識
和合。以生於六觸，因六觸故，即生於三受。以因三受故，而
生於渴愛。³²⁸

因此，爲了要在境上不生心，惠能便提出以「無念爲宗」。他說：

善知識，我此法門，從上從來，先立無念爲宗，無相爲體，無
住爲本。³²⁹

無念、無相、無住三者是相互一體的。「無念」是不在「境」上生念，而

³²⁵ 《六祖大師法寶壇經》〈般若品〉第二。

³²⁶ 惠能謂：「善知識，世界虛空，能含萬物色像，月星宿，山河大地，……須彌諸山，總在空中。世人性空，亦復如是。」見《六祖大師法寶壇經》〈般若品〉第二。

³²⁷ 《中觀論釋》〈破成品〉。

³²⁸ 《中觀論釋》〈觀 12 因緣品〉。

³²⁹ 《六祖大師法寶壇經》〈般若品〉第二。

若要不在「境」上生念，便要不住（駐）於「境」。進一步來說，若要不住於「境」，便要「離相」。而「離相」之可能性則在於「無相」。「無相」(animitta)，在《阿含經》及部派之論典中，有所謂「無相心解脫」(animitta-cetovimutti)、「無相心三昧」(animitta-samapatti)、「無相住」(animitta-vihara)等環節。³³⁰這些環節之功能，最直接是有助於禪定。

§ 6.0 本章結語

(1) 本章展示題為〈般若性空與中國佛教〉，旨在闡述僧肇對中土佛教的影響，也就是說明般若性空對中土佛教的影響。僧肇是東晉人，僧朗（道朗）是南朝齊、梁時代學般若與三論學的學僧，由當時僧肇在般若學方面著名於時。僧肇著《肇論》，闡論「般若」義。其著作影響，也可能影響了僧朗。僧朗（道朗）傳僧詮，僧詮傳法朗，法朗傳吉藏，而吉藏創立「三論宗」。除此之外，可能還影響天台、華嚴及禪宗。這種影響當然首推鳩摩羅什，然僧肇的《肇論》對「般若」空性的推波助瀾不無關係。

(2) 「三論宗」的要旨可從「八不」、「二諦」、「中道」及「佛性」四個環節來說明。三論宗無疑是受到鳩摩羅什及僧肇的遺風而促成的。三論宗以「緣起性空」解釋「空」義，吉藏批評小乘只講「八是」而未了解「八不」，其要旨是「不住於空」。二諦觀念與中道觀密切相關，吉藏強調真俗二諦無礙，互相融貫而成為一個整體，這是因為「俗諦」是達至「真諦」的方法。故「俗諦」不僅不妨礙「真諦」，而且又以「真諦」來彰顯其意義，沒有真諦便沒有俗諦。吉藏提出四種「中道」的概念，強調非有、非無的中道。他稱之為「成假中」，並視之為大乘人之「中」，「成假中」是謂中道的「中」乃「成於假」。更重要的是，吉藏把認識「中道」視作認識「佛性」。

(3) 吉藏的三諦是從空、假、中三方面立說，即空諦、假諦及中諦，認為三者相互融合。天台宗智顛在其所著的《摩訶止觀》，闡述空、假、中「三

³³⁰見印順論師：《空之探究》（正聞，民 81 年），pp.34-35。

諦圓融」，這無疑是依吉藏的三諦觀而立說。「三諦圓融」與「一心三觀」有著密切關係。「三諦圓融」是從客體方面說，而「一心三觀」則是從主體方面說，也就是以「心」從空、假、中三角度來觀照事物，三者交融不分。

(4) 華嚴宗「法界緣起」論，也與龍樹《中觀》有不可分割的關係。其中，所謂杜順的「四觀」與法藏的「真空觀」，皆強調性空。其中的「泯絕無寄觀」意謂「真空」是超越語言文字，與禪宗所謂「不立文字，言語道斷，心行處滅」之說相通。

(5) 在禪宗方面，龍樹《中論》講性空無自性也為惠能所本。就其實就是「不在境上生心」，在主體一方是無念、無相、無住。這是禪宗的特色。

(6) 以上所言，旨在闡述般若性空對中土佛教的影響。又由於僧肇傳般若性空之論，吾人也就藉此說明僧肇對中土佛教的影響。

第七章 殿語

§ 1.0 性空與實有：東西文化的基本分野

(1) 本章以「殿後之語」為題，而不稱為結語。結語具有從推論或論述而作出總結之意，但本章不宜視為本論文的結論。本論文的論述從原始佛教出發，經部派佛教、大乘空宗、魏晉玄學到《肇論》，而特別用力於僧肇的《肇論》分析，尤其是〈不真空論〉。由於僧肇的《肇論》基本上是企圖闡述般若性空與龍樹的中觀思想，因此，本論文在剖析僧肇的〈不真空論〉之後，並由此而進一步說明般若性空直接對成實宗、三論宗、天台宗、華嚴宗及禪宗的影響。佛教通常被視為空門，這自然與「般若性空」的觀點有著密切的關係，而僧肇不但是「般若性空」的支持者，同時也是「般若性空」的傳播與推廣者。因此，吾人在本章〈殿語〉中，必須說明這種「般若性空」的文化意義：

(2) 佛教「般若性空」的思想與古希臘自柏拉圖以來的哲學，在實有論 (ontology) 方面表現了兩個完全不同的觀點。首先，對於現象世界來說，先秦時期，愛奧尼亞的自然哲學是探討「第一因」作為世界的根基，從變動不居的現象世界中，尋找「不變性」的原理。這種「不變性」的「第一原理」(the first principle) 不但是「一切變化的標準尺度」，而且也是萬物變化的普遍原則和規律性。到了柏拉圖，為了反對辯士派的感覺主義又針對赫拉克萊圖斯 (Heraclitus) 的流變思想，提出理型論，以拯救被赫拉克利特 (Heraclitus) 等人所執持的支離破碎的現象世界。³³¹但是，另一方面，佛教把現象界視為虛幻不實，從而否定實體 (substance) 這種思想其實是繼承「奧義書」的傳統。「奧義書」的把現象界視為「幻相」(maya)，認為吾人以虛幻為真實，原因乃出於無知或無明 (avidya)，而「般若性空」則從緣起而說「性空」。³³²這兩種

³³¹ 鄭芷人老師：〈實有與性空〉(《第二次哲學與中西文化：反省與創新學術研討會論文集，2002》東海大學哲學系編)，pp.1-76。

³³² 見鄭芷人老師：〈婆羅門教的本體神學之分析〉，《東海大學文學院學報，2007》。又：鄭芷人：〈實在與幻化—《蛙氏奧義書》與《喬氏釋義》的實有論分析〉，《東海大學文學院學報，2008》。

論點，其實就決定傳統印度與西方文化的不同方向。印度佛教進入中土之後，性空思想也直接影響了中國人的世界觀、價值觀與人生觀。

(3) 從知識論方面說，康德亟亟於確立實體的觀念。康德基本上認為，實體的觀念是出於認知活動的需求。由於吾人對現象的覺知是連續與變遷的，而倘若只藉著知覺則無法確定經驗對象的共在性 (co-existence) 與連續性。因此，這種確定作用的可能性需要一種底部的基礎 (an underlying ground)，而這種基礎是存在於一種自持與恆定之物 (an abiding and permanent)，並稱之為托體 (substratum)。³³³科學與知識的探討就是針對這些「自持與恆定之物」的「底部的基礎」，也就是設定「客觀原則」與尋找這些「客觀原則」。佛教則不但不設定「客觀原則」，且致力於否定這些「客觀原則」，並視之為「性空無自性」，故被稱為空門。

§ 2.0 世界觀與人生態度

(1) 「實體與變遷」的問題不僅是知識論的問題，也影響到吾人的世界觀與人生態度。例如，佛教中觀派講無自性的空，而唯識宗講幻有。佛教徒倡導諸行無常、諸法無我。這種觀點是強把完整統一的世界拆散為支離破碎。佛教徒講性空與幻有的論點，導致其人生態度捨離世界而求至彼岸，對世界沒有承擔。這裡所謂對世界的承擔，是指探討大自然與認識大自然，進而從事文化建設 (如政治制度、社會倫理)，並由此而提升人類的生活品質等經營世界的努力，而非一味強調捨此岸而亟亟於追求涅槃的彼岸。今天的哲學需要重新拯救被佛教徒弄得支離破碎現象界，並且肯定世界與人生的真實性，並致力於此岸 (人間) 的文化建設。

(2) 人生在世，必須承擔對家庭、社會及世界的責任，人生是在社會生活中成就自我，故也非捨離此岸而追求彼岸的寂靜涅槃，這是吾人對自己應有的基本責任。在這個意義上說，康德肯定實體，其第一類比指出實體不變，又

³³³ 鄭芷人老師：《知識論原理前篇：知識理念的演變》(台北文津,2010),pp.478-479.

從第二及第三類比確立時間的客觀秩序與物體的共在性，從而肯定世界的真實性，由此而不流於佛教的性空與幻有的泥沼之中。³³⁴

(3) 從「性空」看現象界，則現象界是「幻有」，而吾人若把事象視為「幻有」，則表示事象缺乏實在性，也就是「無實在性」，又以「無實在性」而講「性空」³³⁵。「實有」與「性空」，是兩種具有對立意義的實有論（本體論）。從這兩種不同的「實有論」觀看世界，則必然產生不同的世界觀。進一步來說，不同的世界觀會導致不同的人生觀和價值觀。從文化哲學（philosophy of culture）的層面說，不同的本體論產生不同的文化精神，而不同的文化精神則又產生不同的文化現象。

(4) 世界孰虛孰實？抑或是虛中有實？或是實中有虛？這些問題其實與「實在」（reality）這個觀點有關。「實在」（或實在性）可有二義，其一是不變謂之實在，其二是現實（actuality）謂之實在（What is actual, is real）。吾人處於現實世界中，一切事物雖然處於不斷的變遷中，但卻是現實而非虛無。變遷表示世界是開放的³³⁶，而人生的「無常」正也表示生命活動也是開放性的。在這個意義下，則世間的「無常」不宜視之為苦，「無常」其實是為生命的提升提供了各種可能性。人生的目的，在於創造價值，而不是在於追求佛家所謂的解脫及靜寂涅槃。人生在世的功課在於創造、學習與提升。人生的課業基本上有德業（倫理道德）、智慧（思維）能量與創生化育。³³⁷因此，吾人在此不妨藉《中庸》所謂：「贊天地之化育」，及「與天地參」，來稱頌生命價值的創造。³³⁸

³³⁴ 鄭芷人撰：《知識論原理前篇：知識理念的演變》（台北文津，2010），p.489。

³³⁵ 「性空」之說以現象界為「幻有」，但是，把現象界視為「幻有」則不一定贊同「性空」。以現象界為「幻有」的思想有吠壇多的「不二哲學」、唯識論（Vijnanavada）及「中觀派」（Madhyamaka）或「空宗」（Sunyavada）。

³³⁶ Popper, Karl R., *The Open Universe* (Rowman and Littlefield, New Jersey, 1982.)

³³⁷ 鄭芷人撰：《生命之河——生命與生命哲學》（台北文津，2010）

³³⁸ 參閱上書第 18 章〈終極關懷〉。

參考書目

一、參考古籍：

1. 〔後秦〕僧肇：《肇論》（《大正藏》）。
2. 〔漢〕楊雄 撰：《太玄經》（上海：古籍出版社，2009年）。
3. 〔東漢〕班固 撰，顏師古 註：《漢書》（台北：台灣商務，2010年）。
4. 《大正新修大藏經》（台北：新文豐出版社，2000年）。
5. 《大正藏》（河北省佛教協會出版，2004年）。
6. 王弼：《老子周易王弼注校釋》（台北：華正書局，1983年）。
7. 郭象：《莊子集釋》（台北：華正出版社，2002年）。
8. 《增一阿含經》東晉、瞿曇僧伽提婆澤（大正二冊）。
9. 《卍續藏經》第七二冊（台北：新文豐出版社，1975年）。
10. 鳩摩羅什、慧遠：《大乘大義章》（大正四十五冊）（高雄：台灣佛光出版社，1996年8月）。
11. 僧肇：《肇論》（大正四十五冊）。
12. 僧祐：《出三藏記集》（北京：中華書局，1995年）。
13. 慧皎：《高僧傳》（北京，中華書局，1992年）。
14. 僧祐：《弘明集》（台北：新文豐出版社，2001年）。
15. 道宣：《廣弘明集》（上海：古籍出版社，1991年）。
16. 慧達：《肇論疏》（大正四十五冊）。
17. 元康：《肇論疏》（大正四十五冊）。
18. 遵式：《注肇論疏》（卍續藏九十六冊）。
19. 文才：《肇論新疏》（大正四十五冊）。
20. 釋德清：《肇論略疏》（卍續藏九十六冊）。
21. 澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》（大正三十六冊）。
22. 鳩摩羅什 譯，僧肇 註：《維摩詰所說經註》（台北，新文豐出版社，

- 1998年)。
23. 〔魏〕王弼 著，樓宇烈 校釋：《老子周易王弼注校釋》（臺北：華正書局，1983年）。
 24. 《大正藏》（新文豐）。
 25. 〔隋〕吉藏著，韓廷傑校釋：《三論玄義校釋》（台北：文津出版社，1991）。
 26. 〔清〕郭慶藩《莊子集釋》（北京：中華書局，1997年）。
 27. 劉劭：《人物誌》（台北：金楓出版社，1986年）。
- 劉義慶：《世說新語箋疏》（台北：華正書局，1989年）。

二、當代專著(依筆劃排序)

1. 方立天 著：《魏晉南北朝佛教論叢》（北京：中華書局，1995年7月，第2刷）。
2. 方東美 著：《中國大乘佛學》（台北：黎明文化出版社，1986年6月再版）。
3. 方穎嫻 著：《先秦道家與玄學佛學》（台北，學生書局，1986年）。
4. 王明倫 編著：《空的哲學》（台北縣：常春樹書坊，佛曆二五三一年）。
5. 《中國佛教之旅》，第一冊（河北教育出版社，2006年）。
6. 平川彰 著：《八宗綱要》（下）（東京：大藏出版、昭和56年）。
7. 石峻主 編：《中國哲學名著選讀》（漢英對照）（台北：書林出版社，1992年）。
8. 印順 著：《中觀今論》（台北：正聞學社，1988年）。
9. 印順 著：《中觀今論》第二章〈龍樹及其論典〉，（台北市，正聞出版社，一九九二年四月，修訂一版）。
10. 印順 著：《般若經講記》（台北：正聞學社，1981年）。
11. 印順 著：《中觀論頌講記》（台北：正聞學社，1983年4月三版）。

12. 印順 著：《空之探究》（台北：正聞學社，1987年3月三版）。
13. 印順 著：《中國禪宗史》（台北：正聞學社，1987年4月四版）。
14. 印順 著：《性空學探源》（台北：正聞學社，1989年12月十版）。
15. 印順導師 著：《性空學探源》（台北：正聞出版社，2000年新版）。
16. 印順 著：《印度佛教思想史》（台北：正聞學社，1990年9月二版）。
17. 弘學 著：《中觀學概論》（成都：四川出版集團巴蜀書社，2009年一版）。
18. 江燦騰 著：《晚明佛教叢林改革與佛學爭辯之研究——以憨山德清的改革生涯為中心》（台北：新文豐出版社，1990年）。
19. 任繼愈 主編：《中國佛教史》（第二卷）（北京：中國社會科學出版社，1985年）。
20. 牟宗三 著：《中國哲學十九講》（台北：學生書局，1989年2月3刷）。
21. 牟宗三 著：《佛性與般若》（上下）（台北：學生書局，1982年1月修訂三版）。
22. 呂澂 著：《中國佛學源流略講》（北京：中華書局，1979年）。
23. 呂澄 著：《印度佛學思想概論》（台北：天華出版社，1982年）。
24. 呂澄 著：《中國佛學源流略講》（台北：里仁書局，1985年）。
25. 李潤生 著：《十二門論析義》（香港：志蓮淨苑文化部編，2003年）。
26. 李潤生 著：《僧肇》（台北：東大圖書，1989年）。
27. 李潤生 導讀：《中論》（上下）（香港：密乘佛學會、博益出版集團有限公司聯合出版，1996年）。
28. 李嗣涔、鄭美玲 編著：《尋訪諸神的網址》（張老師文化，2005年4月）。
29. 沈劍英 著：《因明學研究》（上海：東方出版中心，1996年1月2刷）。
30. 沈劍英 著：《佛家邏輯》（台北：商鼎出版社，1994年）。

31. 見達法師 著：《俗世張成鈞語錄》（台中普民精舍）。
32. 巫壽康 著：《因明正理門論研究》（北京：三聯書店，1994 年）。
33. 吳文正 著：《（ZEN）禪的生死智慧》（台北：天下文化書坊，2006 年 11 月）。
34. 吳汝鈞 著：《佛教的概念與方法》（台北：台灣商務，1990 年）。
35. 吳汝鈞 著：《佛學研究方法論》（台北，學生書局，1983 年）。
36. 吳汝鈞 著：《中國佛學的現代詮釋》（台北：文津，1995 年）。
37. 吳汝鈞 著：《印度佛學研究》（台北：學生書局，1995 年）。
38. 祁志祥 著：《佛教美學》（上海人民出版社，1997 年）。
39. 侯外廬 著主編：《中國思想通史》(第三卷)（北京：人民出版社，1957 年）。
40. 星云法師 著：《宗教與體驗---修證篇—從佛教各宗各派說到各種修持的方法》《人間佛教叢書》（台北：香海文化出版社，2005 年）。
41. 姚衛群 著：《佛教般若思想發展源流》（北京：北京大學出版社，1996 年）。
42. 洪修平 釋譯：《肇論》（高雄：佛光出版社，1996 年）。
43. 唐君毅 著：《中國哲學原論·原性篇》(卷二)（台北：學生書局，1978 年 3 月 3 版）。
44. 唐君毅 著：《中國哲學原論·原道篇》(卷三)（台北：學生書局，1986 年 10 月，全集校訂版）。
45. 涂豔秋 著：《僧肇思想探究》（台北：東初出版社，1995 年）。
46. 郭朋 著：《中國佛教思想史》(上冊)（福建：福建人民出版社，1994 年）。
47. 陳沛然 著：《佛家哲理通析》（台北，東大圖書公司，1993 年）。
48. 許抗生 著：《三國兩晉玄佛道簡論》（山東：齊魯書社，1991 年）。

49. 許抗生 著：《魏晉思想史》（台北：桂冠，1992 年）。
50. 許抗生 著：《僧肇評傳》（南京：南京大學出版社，1998 年）。
51. 劉文英 主編：《中國哲學史》上卷，（南開大學出版社，2002 年）。
52. 馮友蘭 著：《中國哲學簡史》（台北：藍燈出版社，1990 年）。
53. 湯一介 編：《中國傳統文化的再詮釋》（北京大學出版社，1993 年 08 月）。
54. 湯用彤 著：《理學、佛學、玄學》（北京大學出版社，1991 年）。
55. 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（北京：北京大學出版社，1997 年）。
56. 湯用彤 著：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，（台北：駱駝出版社，1987 年 8 月）。
57. 湯用彤 著：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（台北，台灣商務，1991 年）。
58. 湯用彤 校注，湯一玄 整理，〔梁〕釋慧皎 撰：《高僧傳》（北京：中華書局，1996 年 2 月 2 刷）。
59. 華方田 著：《中國佛教與般若中觀學說》（北京：宗教文化出版社，2005 年 09 月）。
60. 勞思光 著：《新編中國哲學史》（二）（台北：三民書局，1987 年 3 月增訂再版）。
61. 單培根 著：《肇論講義》（台北：方廣文化公司，1996 年）。
62. 彭自強 著：《佛教與儒道的衝突與融合——以漢魏兩晉時期為中心》（四川：巴蜀書社，2000 年）。
63. 張政文 著：〈康德：審美與教育的相遇〉《學習與探索》雙月刊，（黑龍江省社會科學院出版，2004 年 05 月）。
64. 張曼濤 著：《般若思想研究》（大乘文化出版社，現代佛教學術叢刊 45，1979 年）。
65. 張曼濤 著：《中觀思想論集》（大乘文化出版社，現代佛教學術叢刊

- 46, 1978年)。
66. 萬金川 著：《中觀思想講錄》（嘉義：香光書鄉，1998年）。
 67. 楊辛，甘霖 著：《美學原理》（北京大學出版社，2004年）。
 68. 楊政河 著：《中國哲學之精髓與創化》（台北：文津出版社，1982年，初版）。
 69. 楊俊誠 著：《般若與玄學》（高雄：佛光出版社，1993年）。
 70. 楊華祥 著：〈試論僧肇對中國哲學本體論的貢獻〉，《世紀橋·理論版》（2010年10期）。
 71. 楊惠南 著：《佛教思想新論》（台北：東大圖書，1982年）。
 72. 楊惠南 著：《龍樹與中觀哲學》（台北：東大圖書，1988年）。
 73. 楊惠南 著：《吉藏》（台北：東大圖書，1989年）。
 74. 楊惠南 著：《佛教思想發展史論》（台北：東大圖書，1993年）。
 75. 圓瑛法彙 著：《大佛頂首楞嚴經講義上冊》（台中：瑞成書局，佛曆二九七八年）。
 76. 熊十力 著：〈與友論新唯識論〉《熊十力全集》，第八卷（湖北教育出版社，2001年）。
 77. 樓宇烈 著：〈郭象哲學思想剖析〉《中國哲學》，第一輯（北京：三聯書店，1979年8月）。
 78. 廖明活：《嘉祥吉藏學說》（台北，學生書局，1985年）。
 79. 劉文英 主編：《中國哲學史》上卷，（南開大學出版社，2002年）。
 80. 劉見成 著：《修道成仙：道教的終極關懷》（台北：秀威資訊出版，2010年6月）。
 81. 劉保金 著：《中國佛典通論》（河北：河北教育出版社，1997年）。
 82. 劉培育 編：《因明研究》（吉林：吉林教育出版社，1994年）。
 83. 劉貴傑 著：《僧肇思想研究——魏晉玄學與佛教思想之交涉》（台北：

- 文史哲出版社，1985年)。
84. 盧桂珍 著：《慧遠、僧肇聖人學研究》(台北：臺大出版中心，2002年)。
 85. 鄭郁卿 著：《鳩摩羅什研究》(台北：文津出版社，1988年)。
 86. 錢鍾書 著：《談藝錄》(北京：中華書局，1984年)。
 87. 霍韜晦 著：《絕對與圓融》(台北，東大圖書公司，1986年)。
 88. 賴永海：《中國佛性論》(台北，佛光書局，1901年)。
 89. 鄭芷人 撰：《邏輯基礎》(台北：文津出版社，2001年)。
 90. 鄭芷人 撰：《陰陽五行及其體系》(台北：文津出版社，2003年)。
 91. 鄭芷人撰：《知識論原理：知識理念的演變》(台北文津,2010),pp.84-85.
 92. 鄭芷人撰：《生命之河》(台北文津,2010)
 93. 〔日〕木村泰賢 著，演培法師 譯：《小乘佛教思想論》(台北，天華出版公司，1992年)。
 94. 〔日〕宮本正尊 等著：《印度哲學と佛教の諸問題》宇井伯壽博士紀念論文集，(東京：岩波書店，1951年)。
 95. 〔英〕伯特蘭·羅素(Bertrand Russell) 著，程舒偉，吳秦風 編譯：《西方哲學史》(北京：中國商業出版社，2009年)。
 96. 〔日〕梶山雄一 等著，許洋主譯：《般若思想》(台北，法爾出版社，1989年)。
 97. 〔日〕塚本善隆 編：《肇論研究》(京都：法藏館，1955年9月發行)。
 98. T. R. V. Murti, 1960, *The Central Philosophy Of Buddhism* .George Allen and Unwin Ltd.
- 28.

三、期刊(依筆劃排序)

1. 方興 著：〈《百論》初探〉《閩南佛學院學報》，第1期(廈門：閩南佛

- 學院學報編輯部，1990年)。
2. 石峻：〈《肇論》思想研究〉，《國故新知》(北京：北京大學出版社)。
 3. 朱成實 著：〈佛教「空」觀思想及其現實意義〉《邢台學院學報》季刊，第23卷第03期(河北省邢台市：邢台學院出版，2008年)。
 4. 朱新林 著：〈僧肇「不真空」思想述評〉《山西師大學報》(社會科學版)(第34卷，2007年6月)。
 5. 李志夫 著：〈三論宗之理事觀〉《華岡佛學學報》，第5期(台北：中華學術院佛學研究所出版，1981年12月出版)。
 6. 余崇生：〈僧肇之「有無同義」思想〉《東方宗教研究》(第一期)(台北：版社出版，1987出版)。
 7. 余崇生 著：〈三論宗的傳承及其「空」思想之考察〉《法光學壇》，第二期(法光佛教文化研究所出版，1998年)。
 8. 余敦康：〈六家七宗〉，《世界宗教研究》，第二期(北京：中國社會科學出版社，1984年)。
 9. 何錫蓉 著：〈從「格義」方法看印度佛學與中國哲學的早期結合〉《上海社會科學院學術季刊》，(上海：上海社會科學院學術季刊出版，1998年，第1期)。
 10. 杜繼文：〈《大乘大義章》析略〉，《世界宗教研究》，第二期(北京：中國社會科學出版社，1994年)。
 11. 林建德 著：〈印順學發展芻議——印順佛學走向國際之省思〉《玄奘佛學研究》，第十二期(新竹：玄奘大學宗教學研究所出版，2009年9月)。
 12. 邱敏捷：〈《肇論》研究——近代學者「哲學角度」的論述〉，《南師學報》(第十一卷，第二期)(臺南：臺南師範學院，2003年)。
 13. 洪修平：〈僧肇「三論」解空的哲學體系初探〉，《世界宗教研究》，第三期(北京：中國社會科學出版社，1987年)。

14. 姚孝彥 著：〈性空正義的考察〉《諦觀雜誌》，二十五期（南投：諦觀雜誌出版社，1983 年）。
15. 姚衛群 著：〈從《百論》中佛教對「外道」的批駁看中觀派的理論特色〉《宗教學研究》（成都：四川大學道教與宗教文化研究所出版，2000 年 1 期）。
16. 徐東明 著：〈論宗喀巴的中觀思想及其影響〉《西藏民族學院學報》（哲學社會科學版），第 28 卷第 5 期（陝西：西藏民族學院政法學院出版，2007 年 9 月）。
17. 孫長祥 著：〈《十二門論》中的因果觀〉《第六次儒佛會通論文集》上冊，（台北：華梵大學出版，2002 年 07 月）。
18. 婁良樂 著：〈儒家的中庸和佛家的中道〉《現代佛教學術叢刊》第 90 冊，（台北：大乘文化出版社，1980 年十月初版）。
19. 唐君毅 著：〈僧肇三論與玄學〉，張曼濤主編《三論典籍研究》，現代學術叢刊 48（台北：大乘文化出版社，1979）。
20. 唐君毅 著：〈略說中國佛教教理之發展〉《民主評論》，第七卷，第十一期（香港：民主評論社，1956 年 6 月）。
21. 康中乾 著：〈僧肇「空」論解義〉《南開學報》（哲學社會科學版）（天津：南開大學主辦，2003 年，第 4 期）。
22. 許抗生：〈慧遠的佛教思想研究〉，《中國哲學史研究》第三期（北京）。
23. 麻天祥 著：〈僧肇與玄學化的中國佛學〉，（發表於長安佛教學術研討會，2009 年 10 月 29 日）。
24. 陳平坤 著：〈僧肇〈涅槃無名論〉疑義與析〉《玄奘佛學研究》，第六期（新竹：玄奘大學宗教學研究所，2007 年 1 月）。
25. 張春波：〈論僧肇的佛教哲學——兼與〈中國思想通史〉商榷〉，《中國哲學史研究集刊》，第一期（北京：人民出版社）。

26. 張曼濤 著：〈「空」之中國的理解與天台的空觀〉《現代佛教學術叢刊》，第 57 冊（台北：大乘文化出版，1978 年 3 月初版）。
27. 張琨 著〈僧肇哲學是中國哲學史上的重要一環〉《世界宗教文化》（北京：中國社會科學出版社發行 1999 年，第 1 期）。
28. 黃金榔 著：〈試論從兩漢到魏晉時期人性論的發展〉，《嘉南學報》，第三十一期（台南：嘉南藥理科技大學文化系，2005 年）。
29. 黃念然 著：〈佛教中觀論與中國古代美學〉《湛江師範學院學報》，（1998 年第 4 期）。
30. 黃敬家 著：〈僧肇「不真空」義及其對三家般若學的評破—以《肇論》注疏的詮釋為討論範圍〉《師大學報》，人文與社會類（台北：師大學報出版，2008 年）。
31. 黃夏年 著：〈僧肇是怎樣解「空」的〉《五台山研究》季刊，（五台山研究會編，太原：1995 年 03 期）。
32. 黃寶珊 著：〈六家七宗格義問題與玄學關係之分析〉《普門學報》，26 期（高雄：普門學報社出版，2005 年 3 月）。
33. 雷小鵬，王巧玲 著：〈僧肇佛學的美學底蘊〉《西南民族大學學報》，25 卷第 5 期（人文社科版，2004 年 5 月）。
34. 廖明活 著：〈僧肇物不遷義質疑〉，《內明雜誌》第 126 期（香港：1983 年）。
35. 《閩南佛學院學報》（廈門：南普陀寺出版，1996 年第 1 期）。
36. 熊凱 著：〈《不真空論》與般若學〉《南通大學學報》（社會科學版）（2006 年，3 期）。
37. 蔡宏 著：〈讀楊永泉《三論宗源流考》〉《世界宗教研究》，第 2 期（北京：中國社會科學院世界宗教研究所出版，2001 年）。
38. 蔡纓勳：〈僧肇般若思想(以不真空論為主)之研究〉《國立臺灣師範大學

- 國文研究所集刊》(第30期,1986年)。
39. 鄭學禮 著:〈三論宗之哲學方法〉《臺大哲學論評》,第十四期(台北:臺大哲學出版,1991年01月)。
40. 歐陽鎮 著:〈論僧肇的中觀思想〉《江西社會科學》(2009年03期),。
41. 劉貴傑 著:〈僧肇思想之背景及其淵源〉,《中華佛學學報》,第一期(台北:中華佛學研究所出版,1987年03月)。
42. 劉嘉誠 著:〈《中論》解脫思想在宗教學上的意義〉《中華佛學學報》,第03期(臺北:中華佛學研究所出版,1999年)。
43. 賴鵬舉:〈東晉慧遠法師〈法性論〉義學的還原〉,《東方宗教研究》新三期(台北:國立藝術學院,1993年10月)。
44. 錢偉量:〈僧肇動靜觀辯析〉,《世界宗教研究》,第三期(北京:中國社會科學出版社,1987年)。
45. 鄭芷人撰:〈論心性、佛性及真性——兼論新道家對儒釋道之會通〉《東海大學哲學研究集刊第八集》(台中:東海大學哲學系編,2001年6月)。
46. 鄭芷人撰:〈實有(Being)與性空〉,第二次「哲學與中西文化:反省與創新」學術研討會論文集,抽印本(台中:東海大學哲學系編,2002年6月)。
47. 鄭芷人 撰:〈Πνευμα 與「炁」,Ψυχή 與「性命」— 亞里士多德學派與新道家的生命哲學之詮釋與比較研究〉,東海大學文學院編《美學與人文精神》,(台北:文史哲出版社,2001年)。
48. 鄭芷人撰:〈婆羅門教引論〉(東海哲學研究集刊,ISSN 1025-5095)第十輯(東海大學哲學系,94)
49. 鄭芷人撰:〈佛陀的生平〉(東海哲學研究集刊,ISSN 1025-5095)第十一輯(東海大學哲學系,2006/07)

50. 鄭芷人：〈朱子的理氣說與亞里士多德的 Eidos 與 Hyle 之比較〉（第二屆國際東西哲學比較研討會論文集,民 82），pp.383-402。
51. 鄭芷人：〈婆羅門教的本體神學之分析〉（《東海學報 48 卷,2007》）。
52. 鄭芷人：〈實在與幻化：《蛙氏奧義書》與《喬氏釋義》的實有論分析〉（《東海學報 48 卷,2008》）。
53. 藍日昌 著：〈論隋唐佛教宗派觀念的發展〉《宗教與文化學報》（台南：成功大學，2004 年 12 月）。
54. 羅顥：〈道安、慧遠兩位大師弘揚「般若學法門」〉，《香港佛教》，359 期（香港：1990 年）。
55. 龔雋 著：〈僧肇思想辯證 — 《肇論》與道、玄關係的再審查〉《中華佛學學報》，第 14 期（臺北：中華佛學研究所，2001 年）。
56. 龔雋 著：〈《肇論》思想新釋〉《人文雜誌》，第 5 期（西安：人文雜誌編輯部，1993 年 09 月）。
57. 〔日〕鼇山雄一 著，邱敏捷 譯註：〈僧肇中觀哲學的形態〉《正觀雜誌》，第四十一期（南投：正觀雜誌編輯委員會，2007 年 6 月）。