

第一章 緒論

第一節 〈般若無知論〉釋題

「般若」，¹是梵文 *prajñā* 的直接音譯，中文是智慧，是絕對智慧，有祛除妄知，破邪顯正的意思。「無知」²不是我們普通的意思，「無」有破邪顯正的意思，「無知」是真正的智慧，是真知，不是妄知，不是邪知，不正確的知是惑取的知，僧肇（公元 384 年—414 年）要破除不正確的知；所以，論著〈般若無知論〉，以顯真知，破妄知。

中國學者對於印度佛學「般若」的意義，一直要到鳩摩羅什（*Kumārajīva*；公元 344 年—413 年）來到中國，才能夠正確地表達出來，在羅什以前的魏晉時期，「格義」³學者習慣用《易經》、《老子》、《莊子》的外典，來解釋佛學內典，有「般若」六家七宗的學說思潮，僧肇有感於當時的「般若」學說「去聖（佛）久遠」，⁴學者僧人對於佛所說的相關「般若」經籍，翻譯內容「文義舛雜」。⁵因此，僧肇論著〈般若無知論〉來批判與矯正六家七宗對於「般若」空義的錯誤解釋，僧肇佛學思想體系的第一部論著〈般若無知論〉從而建立。⁶

¹一般而言；「般若」的種類可分為三種：文字般若、觀照般若、實相般若，再加上境界般若與眷屬般若，總稱為五種般若，而一般的分類為三種般若。例如：元·文才《肇論新疏》卷 2：「一、實相般若，大論指般若是一切諸法實相故。二、觀照般若，照理照事故。三、文字般若，能顯總持故。」參見《大正藏》第 45 冊，頁 213 上。又明·憨山《肇論略註》：「然般若唯一，其用有三。一、實相般若，以般若乃諸法之實相故。二、觀照般若，即中道妙心之實智，照中道之妙，理智冥一，平等如一，故理事雙彰，權實並顯，是為因因果德，故名二智。三、文字般若，以諸佛言教，乃般若所流，故一一文字，能顯總持，要即文字，以明般若，此般若義也。」參見《卍續藏經》第 54 冊，頁 600 下。

²明·憨山認為：「無知者，有二義。一、離妄，謂本無惑取之知。二、顯真，有三義。（一）本覺離念，靈知獨照，知即無知。（二）始覺無知，謂窮幽亡鑿，撫會無慮，故無對待之知。（三）文字性空，非知不知。然雖三義，蓋以真諦無相，亡知絕鑿，照體獨立，正無知義也。」參見《卍續藏經》第 54 冊，頁 600 下。

³「格義」的意思，是量度（格）經文正義的意義，也就是以外典（老、莊、周易）解釋內典（佛教經論）的意義，援引老莊辭語來解釋佛教經典，就稱為「格義佛學」，後世也有以儒家思想比附佛法者，此亦可視為「格義」的一種。以上參見慈怡主編，《佛光大辭典》，台北：佛光文化事業公司出版社，1988 年，初版九刷，頁 4143。

第二節 研究動機與目的

壹、研究動機

印度龍樹 (Nāgārjuna；公元 150 年—250 年) 在《大智度論》第 43 卷說：「般若者，秦言智慧，一切諸智慧中最高為第一，無上、無比、無等，更無勝者，窮盡到邊。」⁷ 又在同書第 100 卷說：「般若波羅蜜是諸佛母，諸佛以法為師；法者，即是般若波羅蜜。若師在、母在，不名為失利。所以者何？利本在故。」⁸ 由此可知；「般若」是整個佛教最高的智慧，勝過一切的智慧，是諸佛所尊崇的恩師、母親，也是整個佛學最根本的概念範疇。在六度⁹中也以「般若波羅蜜」最重要，其他五種波羅蜜都要以「般若」智慧為基礎，正因為「般若」思想在佛教哲學中有如此的重要性，也就促發吾人研究僧肇「般若」佛學思想的動機。

僧肇是一位同時兼備儒學基礎，道家思維，與佛學「般若」精隨的中國學者，在魏晉南北朝時代，僧肇能夠吸取外來印度的「般若」佛教哲學思想，轉化成為中國人可以理解的文字義涵，這在人類文化史上是殊難以見到的，中國與印度兩大文化思想的融合交流，僧肇佛學思想可以說是一種相當成功的典範。在中國佛學思想史上，甚至整個中國思想史上，僧肇佛學思想都具有極重要的地位，吾人深覺研究僧肇「般若」佛學思想，可以對於個人學習與理解佛教哲學的思路有所助益，並且在僧肇的論著中，蘊涵著豐富的儒家與道家的義理與詞句，透過本論文對於僧肇「般若」佛學思想的研究，能夠幫助吾人將儒、道、佛三家的思想哲理作釐清。

⁴ 僧肇對於當時「般若」六家七宗的誤謬，實有不滿；後來，遇到其師鳩摩羅什的教導，而對於「般若」有更深的正確領悟，因而論著〈般若無知論〉。《高僧傳》卷 6：「肇以去聖久遠，文義舛雜。先舊所解，時有乖謬。及見什諮稟所悟更多，因出小品之後，肇便著波若無知論凡二千餘言，竟以呈什，什讀之稱善，乃謂肇曰，吾解不謝子，辭當相挹。」參見梁·慧皎撰，《高僧傳》，《大正藏》第 50 冊，頁 365 上。

⁵ 參見梁·慧皎撰，《高僧傳》，《大正藏》第 50 冊，頁 365 上。

⁶ 《肇論》的〈宗本義〉雖然編排在首，該篇具有序言的性質，但是〈宗本義〉經歷代考據，多數學者已經肯定不是僧肇所寫的。梁·慧皎認為《肇論》的排行，應該是以〈般若無知論〉排行第一，其他〈物不遷論〉、〈不真空論〉、〈涅槃無名論〉都在〈般若無知論〉之後。

⁷ 參見姚秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 43，《大正藏》第 25 冊，頁 370 中。

⁸ 參見姚秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 100，《大正藏》第 25 冊，頁 755 下。

以上兩個研究動機，是針對學術上的研究動機，作為本論文的另外一個研究動機，是個人的研究動機。一般而言，東方哲學雖然比不上西方哲學，以慎密嚴謹的理性、系統性思辯方式來探討知識，但是自古以來東方哲學，存在著一種西方哲學所無法比擬的「境界哲學」(the theory of Jihngjieh)，¹⁰也可以稱為「玄祕主義」(mysticism)。¹¹〈般若無知論〉與〈涅槃無名論〉在《肇論》的四篇論文中，是屬於「解脫境界」的二篇論文，而「般若」是「涅槃」的因，也是「涅槃」的根本；因此，吾人希望透過本論文對於僧肇「般若」佛學思想的研究與探討，能夠對於個人生命「境界」有一番新的體悟，提升個人生命的智慧，這也是作為個人研究本論文另外一個重要的動機。

⁹六度，是指從生死苦惱此岸得度到涅槃安樂彼岸的六種方法與途徑，又稱六波羅蜜。波羅蜜是梵文的音譯，就是到達彼岸得度的意思，也就是佈施波羅蜜、持戒波羅蜜、忍辱波羅蜜、精進波羅蜜、禪定波羅蜜與般若波羅蜜。佛教的「度」有度自己與度他人兩種意義，能度自己則成阿羅漢；能度自己又度別人是菩薩，就是行菩薩道；如果是度自己又度別人，又能解行圓滿就是佛，其中修菩薩道最基本的就是要修六度。以上參見陳義孝編，《佛學常見詞彙》，台北：福智之聲出版社，2006年4月，2版7刷，頁133。

¹⁰「境界哲學」一辭，指的是一個哲學議題，一個題目，一個基本哲學問題，而不是一個關於某家某派的哲學型態的特色之主張。「境界型態的形上學」成為一個主張、一個判斷，儒、釋、道三家都有「境界哲學」，那些在哲學體系中說明得道者境界，說明最理想完美人格等知識項目，即是各家的「境界哲學」的知識內涵，儒、釋、道皆追求理想人格，故而皆有各家世界觀標準，以及價值判斷對意見下的「境界哲學」，只是各家意見不一而已。儒家聖人、道教神仙、佛教菩薩皆為各自體系內的最理想完美人格，由於各家世界觀知識不一，本體實相的價值命題有別；因此，「理想人格」的實作方式、展現狀態就當然不同，「境界哲學」即容受此種知識陳述，以及觀念辨正的理論基地。「境界哲學」是一個題目，不是一個答案，這個題目大家有各自的答案，「一個境界各自表述」。「境界」是就著主體在修證之後的身心狀態而說者，即是陳述實踐主體的身體狀態，以及世界結構的知識意義，此即主體的身體能力與此世或他世的世界說明，道教的神仙世界，以及佛教的彼岸知識，即出現於此一脈絡中。以上參見杜保瑞 2002年5月22日參加南華大學舉辦之第三屆比較哲學學術研討會，〈禪宗境界哲學的知識意義〉論文內容。

¹¹玄祕主義(mysticism)，緣自希臘詞 *mysterion*，指進入一種更真實的實在的秘密或奧秘中，玄祕主義可以分為兩種意思來解釋。一、這種信仰認為，關於實在的終極真理，既不能通過日常經驗或理智獲得，而只有通過一種神祕經驗(mystical experience)，或是通過一種非理性的神祕直觀(mystical intuition)才能獲得。實在的本性是不可表達的，也不能以任何一種通常的經驗和理性經驗到。二、到無所不包的實在(或常常是對一種超驗實在)的非理性的非一般的經驗，由此孤離自我，便被融合進入那個通常被看作是萬物存在源泉和根基的實在中。以上參見 Peter A. Angeles 著，《哲學辭典》，台北：城邦文化，2004年，頁284。

貳、研究目的

一般傳統的知識論有認識主體與被認識客體，主體與客體之間存在著對立關係，傳統西方哲學著重系統性理論的思辯分析與歸納，就是這種主、客體二分法的思維模式。從古至今哲學理論最大的問題，本體與現象、主體與客體、有與無、體與用、心與物，傳統西方的哲學理論，都無法將這幾種彼此相對立的哲學概念，作理論上的連結與契合，而維持著二分法，相對立關係的哲學概念問題繼續存在著，西方哲學從蘇格拉底(Socrates; 公元前 469 年—前 399 年)到黑格爾(Hegel; 公元 1770 年—1831 年)都是維持著這種二分法。¹²

在古代東方的印度，釋迦牟尼佛(Śākyamuni; 公元前 565 年—前 486 年)以「緣起論」開展出他的佛教哲學立論基礎，繼之而起的大乘「空宗」佛學的開花傳遞，而後再經過龍樹「中觀」佛教哲學學派，以「八不四句」的中道哲學理論思想，加以發揚與闡述釋迦牟尼佛的佛學思想。大乘中觀「般若」哲學，透過「緣起性空」、「無自性」、「非有非無」、「中道不二」的思辯進路，推論出「色即是空」、「空即是色」的思維模式，「色中有空」、「空中有色」，「色不離空」、「空不離色」，也可以說現象中有本體、本體中有現象，「相即不二」、不二而一的「般若」中道思想哲理。

大乘中觀「般若」哲學，將「俗諦」與「真諦」、現象與本體、主體與客體、體與用、有與無、心與物，作了巧妙地連結與契合，這是在其他哲學理論所無法達成的，大乘中觀「般若」哲學對整個真實存有論(ontology)作了一個完整的解釋與理論基礎。吾人研究「中國解空第一」僧肇〈般若無知論〉思想的目的，正是希望以「般若」哲學思想為基礎，透過僧肇對於「般若」思想的「義理解釋」，以「緣起性空」、「無自性」、「非有非無」、「中道不二」的思維模式，來打破西方傳統哲學理論主客對立二分法的思維模式。

¹²西方傳統哲學理論，一直要到後現代的西方哲學，德里達(Derrida)的解構主義，對於二分法才有了新的觀念，解構主義就是要打破二分法的思維觀念，打破以形式邏輯為思考的中心，而邏輯思考就是主客對立的觀念，德里達(Derrida)就是要打破這種觀念，到了現象學(phenomenology)的胡塞爾(Husserl)更是主張提倡主客合一的理論。繼之而起的存在主義，則是提出取代二分法的存在論方法，存在主義要求以超越主客、心物二分的存在論來取代以這種二分為根本特徵的西方傳統哲學思維方式，這正是西方哲學發展由近代向現代轉型的一種較為突出的表現。以上參見劉放桐編著，《新編現代西方哲學》，北京：人民出版社，2000年，初版，頁333。

第三節 研究方法與進路

壹、研究方法

本論文研究聚焦的課題，放在僧肇「般若」空性思想的概念，僧肇被稱為「中土解空第一人」，他的〈般若無知論〉思想是比較論理性的學問；所以，僧肇的論文也可以說是佛學「義理解釋」的學問。本論文將研究怎樣去瞭解「般若」思想的真實意義，透過對於僧肇「般若」思想義理深入的研究與瞭解，也使其他的人經由本論文，能夠瞭解僧肇的「般若」思想，如何成為一門有體系的佛學思想理論，以及如何對於後世中國佛教各宗派思想產生重要的影響；因此，本論文採取「義理解釋」方法，作為本論文的研究方法。

另外；作為一個現代人要研究古人的論著，從學術上的研究來說，不可避免地必須以論主僧肇著作的原本文獻為研究核心，並參酌歷代學者的註釋原典文獻，本論文以僧肇所著的《肇論》、《注維摩詰經》等原本文獻著作為研究重心，並參酌歷代多位學者的註釋。例如：元康的《肇論疏》、遵式的《注肇論疏》、文才的《肇論新疏》等註釋，特別是與僧肇一樣，同時具備儒、道、佛三家思想背景的憨山¹³《肇論略註》的註釋；所以，「文獻學方法」也是本論文所採用的研究方法。

¹³明代憨山大師一生澹泊，崇尚自然，愛好儒釋道三家思想，為明末佛教四大老（憨山、紫柏、蓮池、藕益）之一，諱德清，生於明世宗肅皇帝嘉靖二十五年，十九歲薙髮出家，拜無極法師為師，聆聽華嚴玄談等佛學課程，鑽研大佛頂首楞嚴經（簡稱首楞嚴經或楞嚴經）尤獨深厚，著有《華嚴綱要》、《法華擊節》、《楞嚴懸境》、《楞嚴通議》、《唯識解》、《老子道德經解》、《莊子內七篇註》、《楞伽筆記》、《夢遊集》、《法華通議》、《大學中庸直指》、《春秋左氏心法》、《觀老莊影響論》等重要論作，僧齡五十九年，世壽七十八歲。以上參見陳榮波著，《哲學、語言與管理》，桃園：繼福堂出版社，2001年8月，頁58。

貳、研究進路

本論文的研究方法，聚焦在僧肇「般若」思想義涵的瞭解與解釋，使他人能夠在本論文中對於僧肇詮解的「般若」空義思想，獲得正確地瞭解與認識。其次，本論文為佛教哲學觀念命題的研究；因此，特別著眼在佛教經論典籍的「義理解釋」。首先；以僧肇《肇論》原本來作佛學哲理的「義理解釋」，「義理解釋」的核心環繞在「般若」思想概念，特別是僧肇在〈般若無知論〉中，對於「般若」空義的闡述與解釋。環繞在「般若」思想的「義理解釋」，可以對於僧肇所闡述的「般若」義涵作正確地瞭解，這種研究進路，有助於釐清整個論文的核心命題，使得研究課題的工作能夠隨時地聚焦在處理本論文的核心命題。

再者；本論文所最關注的課題，在論述僧肇的「般若」空義思想，而僧肇師承鳩摩羅什，鳩摩羅什又深受印度龍樹大乘中觀「空宗」學派思想的影響。因此，本論文另外一個研究進路，則在處理中國僧肇與印度龍樹二者之間，對於「般若」空義解釋的比較，僧肇以中國語言文字形式的思維模式，對於闡釋「般若」思想的義涵，與龍樹慣於運用雙重否定的「雙遮詮」辯證方式，來凸顯出「超語兼默」，¹⁴「言語道斷、心行滅處」¹⁵的真實空義，僧肇與龍樹對於「般若」空義，在「義理解釋」究竟有什麼不同？本論文將以二者不同的思維取向作比較性的探討。

¹⁴一般說的語言形態可以分為三種。也就是口、寫、肢體語言三種，佛學著重體驗、證悟。譬如：禪宗說的「不立文字」，並是不要文字，而是善用文字，超越文字；不是不用語言，而是超越語言，不要被語言所限制，禪宗在強調言外之意，所以有「佛陀拈花，眾生微笑。」而且佛學在強調不可思議，一般的知識卻是著重在理性，佛學以超越理性，以體驗無本可稱，真正的根本不是用語言來表達的，也就是「言亡慮絕」。

¹⁵「言語道斷、心行滅處」，引自《中論·觀法品》卷 18：「諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃。」參見姚秦·鳩摩羅什譯，《中論》，《大正藏》第 30 冊，頁 24 上。又《高僧傳·僧肇傳》卷 6：「涅槃非有亦復非無，言語路絕，心行處滅。」參見梁·慧皎撰，《高僧傳》，《大正藏》第 50 冊，頁 365 下。

第四節 研究對象與範圍

本論文以研究僧肇的「般若」思想為核心主題；因此，僧肇所有的原本論著都應該納入本論文的取材範圍。當然如一般學者所知，研究僧肇佛學思想的原始文獻，以《肇論》最為重要；其次，則是僧肇在《注維摩詰經》等論著中的義理註解和闡釋。除此之外，可信為僧肇著作的〈百論序〉、〈維摩詰經序〉、〈長阿含經序〉等篇序文，以及〈鳩摩羅什法師誅並序〉，也都是本論文所取材的研究範圍。其他的〈梵網經序〉、〈四分律序〉以及《寶藏論》等比較可疑不是僧肇所寫的論文，則只作為相關的閱讀資料參考，而不用作正式的論據。

關於僧肇《肇論》書中的〈宗本義〉，這篇文章已經多數學者證實不是僧肇本人所撰寫，但是這篇文章放在《肇論》全書之前，是一篇具有「序言」性格的文章，〈宗本義〉的內容也與僧肇的基本思想不相違背；所以，也有參考與取用的價值。另外；〈涅槃無名論〉¹⁶一文是否是僧肇所作？還是他人的偽作？一直以來學者的爭議不斷，本論文以研究僧肇的「般若」思想為核心，主要對《肇論》全書中的「般若」義涵提出論述，雖然論述的重心放在〈般若無知論〉的文獻原本，但是不管〈涅槃無名論〉是否是偽作，這篇文章既然經歷代學者收錄於《肇論》書中；因此，〈涅槃無名論〉也將納入本論文的取材範圍。

其他對於現代學者關於《肇論》相關的論著以及學術論文、期刊，也是本論文重要的參考資料，特別是最近5年內關於僧肇的相關文章，可以作為吾人撰寫本論文的學習與借鏡。本論文所依據的佛學基礎文獻，以按照《大正新脩大藏經》（簡稱《大正藏》）與《卍新纂大日本續藏經》（簡稱《卍新纂續藏經》）、《卍續藏經》（簡稱《卍續藏》）所收藏的經典書籍為主，資料的引用是出自「中華電子佛典協會」。¹⁷

¹⁶現存《肇論》中的〈涅槃無名論〉，這篇論文到底是否是僧肇的作品？歷來學者一直爭議不斷。主張是僧肇所作的日本學者橫超慧日，從找尋不同的史料根據，並且比較《肇論》各篇文章之間觀點的異同，從這些方法作出的論證與評判，橫超認定〈涅槃無名論〉是僧肇本人所撰寫的。但是歷年以來關於〈涅槃無名論〉，依然被不少學者懷疑不是僧肇所著的，其中以湯用彤從目錄學與譯經史等角度提出否定觀點，在學界是比較有力的論證。以上參見邱敏捷著，〈〈宗本義〉與〈涅槃無名論〉的作者問題〉，台北：佛學研究中心學報第八期，2003年7月，頁46、59。

¹⁷《大正新脩大藏經》與《卍新纂續藏經》的資料引用是出自「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA)的電子佛典系列光碟(2011年)。引用《大正新脩大藏經》出處是依冊數、經號、頁數、欄數、行數之順序紀錄，例如：(T30, no. 1579, p. 517, b6~17)。引用《卍新纂續藏經》出處的記錄，採用《卍新纂大日本續藏經》(X: Xuzangjing 卍新纂續藏。東京：國書刊行會)、《卍大日本續藏經》(Z: Zokuzokyo 卍續藏。京都：藏經書院)、《卍續藏經·新文豐影印本》(R: Reprint。台北：新文豐)三種版本並列，例如：(CBETA, X78, no. 1553, p. 420, a4-5 // Z 2B:8, p. 298, a1-2 // R135, p. 595, a1-2)。

第五節 僧肇的思想背景與淵源

通常一位哲學家思想的建立，與其所處時代背景有著密切的關係，僧肇為東晉的高僧，當時中國整個學術思想主流是崇尚老莊的哲學思想，這種學術思潮稱為「清談」，其言談的內容，以《周易》、《老子》、《莊子》三書為中心，而主要以道家老莊思想為主，所以稱之為「玄學」。在魏晉「玄學」思潮流行以前，佛教在中國的開始是在東漢末年從印度傳入，鳩摩羅什還沒來到中國以前，「般若」思想相關經典的傳譯依舊是非常零散，¹⁸對於「般若」空義的掌握，當時學者還不能提出正確的解釋，只好透過中國傳統固有道家觀念和思辨方式來解釋，也因此對於「般若」空義的瞭解仍然還有相當的距離與錯誤。

直到魏晉時期「玄學」大為興盛，一般學者名士喜愛道家老莊的有無思辯，佛教的大乘「般若」空宗主張提倡「一切皆空」的思想，正好與這種以「無」為本的觀念頗為類似；所以，在「玄學」思潮影響下，佛教學者常常藉著道家老子的「無」來闡釋「般若」的「空」。僧肇本身在還未追隨鳩摩羅什學習正確的「般若」思想以前，「每以莊、老為心要，嘗讀老子道德經。」¹⁹一代高僧慧遠也是「博綜六經，尤善老、莊。」²⁰所以說魏晉當時的學者都是熟稔中國道家老莊思想，並吸收新興印度佛學的義理，僧肇正是處在中國傳統「玄學」與新興印度佛學兩大思潮融合的時空背景下。

壹、僧肇的思想背景

一、 魏晉時期興盛的「玄學」

魏晉時期，中國歷經不斷的戰爭與動亂，政治上擾攘不休，社會人心普遍不安，當時的學者不是感到對於死生無常，就是覺得無所附麗，而且在兩漢以後，學術上經學已經來到末端，知識份子對於學問通常不是支解經文，就是迷信讖緯之術；所以，學者之士極欲捨棄章句與訓詁的繁瑣學問，轉向專心去研究《周易》、《老子》、《莊子》。《易》、《老》、《莊》合稱為三玄，「玄學」思想在此

¹⁸當時漢譯般若經典約有五種。包括後漢竺佛朔、支婁迦讖等譯《道行般若經》；吳支謙譯《大明度經》；前秦曇摩卑、竺佛念等譯《摩訶般若鈔經》；西晉竺法護譯《光讚般若經》；西晉無羅叉、竺叔蘭等譯《放光般若經》。

¹⁹參見梁·慧皎撰，《高僧傳·僧肇傳》，《大正藏》第50冊，頁365上。

²⁰參見梁·慧皎撰，《高僧傳·僧肇傳》，《大正藏》第50冊，頁357下。

種學術風氣之下迅速發展，開展出魏晉「玄學」的形上思想，學者們專注在探討哲學本體論的體用、動靜或實體的本末有無問題。²¹魏晉思想的發展，大約可粗略分為四個時期：一、正始時期：以何晏、王弼為代表。二、元康時期。三、永嘉時期：以向秀、郭象為代表。四、東晉時期：也可稱為佛學時期。以下敘述魏晉當時學術的主要學說思想。²²

（一）何晏與王弼的「貴無」理論

道家老莊哲學認為「道」是宇宙的本源，「道」是無形無聲，視之不見，聽之不聞，卻又普遍存在於宇宙天地萬物之中。²³到了魏晉「玄學」時期，何晏與王弼將「道」與「無」等同視之，認為「無」就是宇宙天地萬物的根本，他們認為宇宙天地萬物的「有」，「有」是由「無」而生，由「無」而成的，而最後也歸於「無」，「無」是宇宙的本源、根源。而且何晏與王弼認為「道」是無名的，聖人能夠體道；所以，聖人也無可為名。「道」又是「無所有」的，聖人能夠體「道」；所以，能夠在「有所有」的客觀世界中，體悟「無所有」的絕對世界。《晉書·王衍傳》說：

「魏正始中，何晏、王弼祖述老莊，立論以為天地萬物皆以無為本。」²⁴

又說：

「天地萬物皆以無為本。無也者，開務成物，無往不成者也。陰陽恃以化生，萬物恃以成形，賢者恃以成德，不肖者恃以免身。故無之為用，無爵而貴矣。」²⁵

在王弼看來，「無」是不具備物質性的精神本體。王弼說：

「凡有皆始於無，故未形無名之時，則為萬物之始，……萬物始於微而後成，始於無而後生。」²⁶

²¹ 參見劉貴傑著，《僧肇思想研究》，臺北：文史哲出版社，1985年，頁16。

²² 參見湯用彤著，《魏晉玄學論稿》，收錄於《魏晉思想》乙編三種之三，臺北：里仁書局，1995年，頁136。

²³ 引自老子《道德經》第十四章曰：「視之不見，名曰夷；聽之不聞，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者不可致詰，故混而為一。其上不皦，其下不昧。繩繩不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。迎之不見其首，隨之不見其後。」參見余培林注譯，《新譯老子讀本》，台北：三民書局，2011年，2版，頁30。

²⁴ 參見唐·房玄齡等撰，《晉書》卷43，北京：中華書局，1998年，頁1236。

²⁵ 參見唐·房玄齡等撰，《晉書》卷43，北京：中華書局，1998年，頁1236。

²⁶ 參見樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，北京：中華書局，1980年，頁1。

又說：

「天地雖廣，以無為心。」²⁷

可見王弼認為萬物的背後，有一終極的本體，王弼將它看為宇宙萬物的本體，王弼主張宇宙天地萬物以「無」為本為始，「無」是一切存在的根源，也是客觀現象世界的形上本體，萬物的生成變化，沒有不以「無」為本，所以說「無」是宇宙天地萬物的本體，「道」即「無」的別稱，宇宙萬事萬物沒有不依「無」而成。稱「無」為「道」，僅僅是強之為名而已，因為「道」是靜止無體，不落形象的。宇宙天地萬物都是有形有名，但是「道」則是無形無名，「道」若是有形有名，就有限制性，有限制性就無法涵蓋無限的宇宙天地，也不足攝受無窮無盡的萬物萬有，只有無形無名，才能是宇宙萬物的本源。王弼說：

「可道（說）之盛，未足以官天地；有形之極，未足以府萬物。」²⁸

「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，物之宗也。」²⁹

「無」是宇宙天地萬物的根本，但是老子說的「無」究竟有什麼意義呢？簡單地說，就是「崇本息末」。王弼說：

「（老子）之書，其幾乎可一言蔽之，噫！崇本息末而已矣。」³⁰

就何晏與王弼來講，整部老子《道德經》五千言，主旨僅在表達崇「本」息「末」而已，無論是宇宙天地萬物的道理，或是人間的所有事，都必須從根本來解決，不可本末倒置，始能奏效。王弼說：

「老子之「無為」、「好靜」、「無事」、「無欲」，「此四者，崇本以息末也。」³¹

「母，本也；子，末也。得本以知末，不舍本以遂末也。」³²

²⁷ 參見樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，北京：中華書局，1980年，頁256。

²⁸ 參見唐·房玄齡等撰，《晉書》卷43，北京：中華書局，1998年，頁1536。

²⁹ 參見唐·房玄齡等撰，《晉書》卷43，北京：中華書局，1998年，頁1476。

³⁰ 參見樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，北京：中華書局，1980年，頁256。

³¹ 參見樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，北京：中華書局，1980年，頁486。

³² 參見樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，北京：中華書局，1980年，頁372。

「守母以存其子，崇本以舉其末……故母不可遠，本不可失。」³³

崇「本」息「末」的「本」就是何晏與王弼所認知的「母」，「末」是「子」。所以，必須先守「母」才可以得其「子」，先得其「本」才能得其「末」，何晏與王弼的「崇本息末」，「本」具有其崇高的地位，絕不可偏失。由上可知，何晏與王弼都是以「無」為本，以「有」為末，以「無」為精，以「有」為麤，稱為貴「無」或崇「無」思想哲理，在魏晉當時是整個學術思想的主流。

（二）裴頠的「崇有」理論

在何晏與王弼「貴無」思想盛行的同時，裴頠（逸民）另外著崇「有」的理論，來解釋貴「無」的蔽端，他認為宇宙的「無」，如果是一無所有的頑空或是斷滅的「無」，那麼「無」是無法化生萬有的，所以說宇宙萬有的化生，是由宇宙萬有自己所生的。裴頠說：

「夫總混群本，宗極之道也。方以族異，庶類之品也；形象著分，有生之體也，化感錯綜，理跡之原也。」³⁴

既然宇宙萬有不是「無」中生「有」的，而由宇宙萬有自己所化生的；所以，裴頠認為宇宙萬有終極的本體是「道」，但是這個「道」並非是虛無、一無所有的，而是整個宇宙萬有的總體。宇宙萬有含藏萬物，萬物又各有各的不同，也就是各有各不同的族類，植物歸植物，動物歸動物，礦物歸礦物，各自分門別類，各自分種分屬，每種事物都有自身不同的形體。裴頠認為事物雖然都是在錯綜複雜的感應關係中，但是仍有「理跡」（規律）可遵循，這個規律就是源自萬有內外感應的關係；因此，裴頠認為宇宙的本體是「有」，而不是「無」，萬有現象雖然複雜，仍然有規律道理可循。裴頠說：

「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。」³⁵

宇宙萬物品類錯綜複雜，雖然錯綜複雜，但是所有萬物的生成變化都有「理」可以遵循，這個「理」並非虛無的，捉不到頭緒的，而是由事物互相感應且必須是普遍存在的，也就是說「理」是以萬物的存在為其根本依據。既然宇宙萬物是

³³ 參見樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，北京：中華書局，1980年，頁245。

³⁴ 參見唐·房玄齡等撰，《晉書》卷35，北京：中華書局，1998年，頁1044。

自己化生的，所以應該是以「有」為本體，而不是以「無」為本體，假若遺棄「有」，則萬物的生命就將會遭受虧損，宇宙萬物個體生命既然是以「有」為本分，因此，必須遺棄虛無的思想。裴頠批判何晏與王弼的「貴無」理論說：

「夫至無者無以能生，故始生者有生也。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。」³⁶

此外；何晏與王弼的「貴無」理論崇尚虛無，將「心」也視為「無」，裴頠也批評這種說法，認為「心」並非事象，而是指揮行動，辦理事情的主宰，不可因制事的「心」不是事象，就說「心」是虛無。裴頠說：

「心非事也，而制事必由於心，然不可以制事以非事，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」³⁷

（三）向秀與郭象的「獨化」理論

何晏與王弼認為宇宙是由「無」而來，「無」是萬物的根本、本源，永嘉時期向秀與郭象提出另外一種理論「獨化」思想，向秀與郭象在〈齊物論注〉說：

「無既無矣，則不能生有，有之未生，又不能為生，然則生生者誰哉？塊然而自生耳。」³⁸

向秀與郭象認為「無」既然是無，是斷滅、一無所有的無，「無」就不能生出「有」，而「有」在尚未形成時，也不能自生出萬物；所以，「無」是不能化生宇宙，那麼宇宙是如何化生的呢？向秀與郭象在〈在宥注〉說：

「夫莊、老之所以屢稱無者何哉？明生物者無物，而物自生耳。」³⁹

在〈知北遊注〉說：

「既明物物者無物，又明物之不能自物，則為之者誰乎哉？皆忽然而自爾也。」⁴⁰

³⁵ 參見唐·房玄齡等撰，《晉書》卷 35，北京：中華書局，1998 年，頁 1046。

³⁶ 參見唐·房玄齡等撰，《晉書》卷 35，北京：中華書局，1998 年，頁 1044。

³⁷ 參見唐·房玄齡等撰，《晉書》卷 35，北京：中華書局，1998 年，頁 1044。

³⁸ 參見清·郭慶藩著，《莊子集釋·齊物論注》，台北：河洛圖書公司，1974 年，頁 47。

³⁹ 參見清·郭慶藩著，《莊子集釋·在宥注》，台北：河洛圖書公司，1974 年，頁 548。

又在〈齊物論注〉說：

「物之生也，莫不塊然而自生。」⁴¹

在向秀與郭象的觀念，宇宙萬物都是自然自爾，全都是自己塊然而自生的，沒有一個造物者來創生萬物，宇宙萬物都是各自自造自生的，萬物都是自造自生；因此，萬物各自以為主，並沒有他力來相加以左右。「有」與「無」都不能當作根本，連「道」也不能作為本源、本體。向秀與郭象在〈大宗師注〉說：

「道，無能也，此言得之於道，乃所以明其自得耳。自得耳，道不能使之德也。我之未得，又不能為得也。然則凡得之者，外不資於道，內不由於己，掘然自得而獨化也。」⁴²

「道」不能化生宇宙萬物，而所謂得之於「道」，只是在說明宇宙萬物都是由自己生成，由自己化生而成的，「道」本身是無法化生萬物的，萬物的「死生出入，皆欬然自得爾」，⁴³萬物全都是自己塊然而自生的，內既不依真宰而生，外也不藉規律而成。向秀與郭象說：

「夫造物者，有邪？無邪？無也，則胡能造物哉？有，則不足以物眾形。故明眾形之自物，而後始可與言造物耳。……故造物者無主，而物各自造。」⁴⁴

向秀與郭象認為宇宙各種事物都是自生自造而成的，並沒有另外一個造物者來創生宇宙萬物，萬物都是外不資於道，內不由於己，毫無所待而成。如果沒有造物者，宇宙萬物是如何「自造」呢？向秀與郭象認為宇宙天地萬物是由「塊然自生」、「忽然而自爾」、「初未有而欬有」、⁴⁵「突然而自得此生」。⁴⁶宇宙原本是斷滅、空無一物的，不知為何，也不知如何，忽然而自生，悠然而自成的，所以說不亦茫乎？渺茫的宇宙萬物，都由自身忽然、悠然、茫然之間，不知任何原因而自生自成的，這就是所謂的「獨化」理論。向秀與郭象在〈齊物論注〉說：

「造物者無主，而物各自造。物各自造而無所待焉，此天地之正也。」⁴⁷

⁴⁰ 參見清·郭慶藩著，《莊子集釋·知北遊注》，台北：河洛圖書公司，1974年，頁739。

⁴¹ 參見清·郭慶藩著，《莊子集釋·齊物論注》，台北：河洛圖書公司，1974年，頁55。

⁴² 參見清·郭慶藩著，《莊子集釋·大宗師注》，台北：河洛圖書公司，1974年，頁134。

⁴³ 參見清·郭慶藩著，《莊子集釋·庚桑楚注》，台北：河洛圖書公司，1974年，頁896。

⁴⁴ 參見清·郭慶藩著，《莊子集釋·齊物論注》，台北：河洛圖書公司，1974年，頁48。

⁴⁵ 參見清·郭慶藩著，《莊子集釋·田子方注》，台北：河洛圖書公司，1974年，頁689。

⁴⁶ 參見清·郭慶藩著，《莊子集釋·天地注》，台北：河洛圖書公司，1974年，頁345。

⁴⁷ 參見清·郭慶藩著，《莊子集釋·齊物論注》，台北：河洛圖書公司，1974年，頁46。

又說：

「凡此上事，皆不知其所以然而然，故曰茫也。今未知者，皆不知所以知而自知矣。生者皆不知所以生而自生矣。萬物雖異，至於生不由知，則未有不同者也。故天下莫不茫也。」⁴⁸

向秀與郭象否定造物者的存在，認為宇宙萬物是在不知任何情況，不知任何原因之下，忽然、悠然、茫然之間塊然自生自成的，這樣的「獨化」理論，向秀與郭象將「獨化」的源頭推給一個名稱「玄冥」。在〈齊物論注〉說：

「是以涉有物之域，……未有不獨化於玄冥者也。」⁴⁹

「獨化」論認為宇宙萬物的「有」是獨化於玄冥，而所謂「冥」是指「凡得之不由於知，乃冥也。」⁵⁰又說：「至理有極，但當冥之，則得其樞要也。」⁵¹向秀與郭象認為宇宙的絕對理體，是無法用一般的知識來加以認知的，因為一般的知識是有所知的限制，只有用玄冥而觀，無心而察，才可以得知的。也就是要「循而直往，則冥然自合。」⁵²向秀與郭象從宇宙萬物的「獨化」，推展到人的存世，人也是忽然、突然而自生的，無法控制，無法禁禦，無常到來，忽然自死，無所逃避，所以人生在世，對於任何事物，包括自身在內，完全作不得主。生死不由己，富貴貧賤，興盛衰亡也都由不得已，人所應做的是效法天、順應天，萬物是天所孕育的，而天對萬物的孕育，又因獨化而成，宇宙萬事萬物皆已命定，不是人為力量所能改變的；所以說「玄冥獨化，順天安命」，就是向秀與郭象的哲學要義。向秀與郭象說：

「突然自生，制不由我，我不能禁，忽然自死，吾不能違。」⁵³

「人之所因者，天也，天之所生者，獨化也。」⁵⁴

「命之所有者，非為也，皆自然耳。」⁵⁵

⁴⁸ 參見清·郭慶藩著，《莊子集釋·齊物論注》，台北：河洛圖書公司，1974年，頁57。

⁴⁹ 參見清·郭慶藩著，《莊子集釋·齊物論注》，台北：河洛圖書公司，1974年，頁63。

⁵⁰ 參見清·郭慶藩著，《莊子集釋·知北遊注》，台北：河洛圖書公司，1974年，頁754。

⁵¹ 參見清·郭慶藩著，《莊子集釋·徐無鬼注》，台北：河洛圖書公司，1974年，頁875。

⁵² 參見清·郭慶藩著，《莊子集釋·齊物論注》，台北：河洛圖書公司，1974年，頁71。

⁵³ 參見清·郭慶藩著，《莊子集釋·則陽注》，台北：河洛圖書公司，1974年，頁901。

⁵⁴ 參見清·郭慶藩著，《莊子集釋·大宗師注》，台北：河洛圖書公司，1974年，頁153。

⁵⁵ 參見清·郭慶藩著，《莊子集釋·天運注》，台北：河洛圖書公司，1974年，頁436。

二、魏晉「格義佛教」思潮的盛行

魏晉時期，當時學術界以「玄學」為盛行，「玄學」又以何晏與王弼的「貴無」理論為主流，在「貴無」思想的基礎下，大乘佛教「空」的思想一經傳入中國，外來佛教「空」的思想與中土「無」的思想，二者有頗多類似的地方。當時老莊「玄學」與「般若」佛學相通的地方，許抗生先生認為可歸納為下列幾點：一、當時「玄學」把對大乘「般若」空宗所討論的哲學問題，理解成跟「玄學」思想差不多一樣。二、有些佛教學者援用「貴無」思想，把「空」當作世界的本體，把現實世界（有）當作表面現象來看待。三、「玄學」主張要認識世界本體，必須要忘言忘象才能體認「道」，跟佛教的「言語道斷、心行滅處」有相同、異曲同工之處。四、當時名僧的風度儀表舉止等生活方式，也模仿了玄談的名士，具有名士的風度。⁵⁶

正由於魏晉老莊「玄學」與印度「般若」佛學有頗多類似的地方，當時學者把佛教「般若」空學，看成與魏晉「玄學」哲理基本上是一致的東西，也就理所當然地將「般若」佛學，看作是另外一種的「玄學」。因此，當時學術界流行用老莊「玄學」來理解和解釋佛教「般若」空學，這種學術思潮的作法稱為「格義之學」或「格義佛教」，⁵⁷這一階段時期的佛學，一般佛教歷史學家都稱為「佛教玄學化」時期。

最早將內典事數與外書進行配說的原始「格義佛教」，是漢魏以來在中土頗為盛行的解經方法。事實上，它是由早期佛經的譯講方式一脈演變下來的疏解形式。就目前的研究所知，隋代以前，佛典譯場上一直盛行譯講同施的方式。⁵⁸也就是說用中國傳統固有的三玄（《周易》、《老子》、《莊子》）外書，來進行解釋說明內典佛學的法門之數，從最早漢代佛教傳入中國，一直到隋代以前，這樣的解經方式始終流行著，僧肇所處魏晉時期正是「格義佛教」思潮大為盛行的朝代，「格義佛教」可以說是中國文化最初在吸收外來印度文化之時，所採取的一種最自然、便利的理解方式。漢魏時代中國學者在面對外來陌生的新興印度佛

⁵⁶ 參見許抗生著，中國思想家評傳叢書，《僧肇評傳》，江蘇：南京出版社，2001年12月，頁64、65。

⁵⁷ 大致上，「格義佛教」的概念被賦予兩重意義。第一重意義，乃資取自古代佛教文獻中有關格義研究方法的記述而加以總結者，據此，「格義佛教」主要指漢魏兩晉年間，僧眾在解釋佛典時，習慣取用外書（《老》、《莊》、儒家典籍）的概念，擬配內典事數的詮解方法，稱之為原始的「格義佛教」，或狹義的「格義佛教」。第二重意義，是晚近學者站在格義的原始意義為起點，將格義的義界進一步放大而提出的說法。於此，「格義佛教」常被等同於援用中國傳統哲學概念體系來闡釋佛學的普通作法，而這種方法，主要被應用於早期的般若學研究中，有時又被稱為廣義的「格義佛教。」以上參見唐秀連著，《僧肇的佛學理解與格義佛教》，台北：文史哲出版社，2008年，初版，頁19。而本論文論述「格義佛教」的目的，主要在探討僧肇當時所處的思想背景，因此「格義佛教」的概念採用第一重意義。

⁵⁸ 參見曹仕邦著，《中國佛教譯經史論集》，台北：東初出版社，1992年，頁10。

學，在未充分理解印度佛學的內涵時，毫無疑問地以自身最瞭解、且與「般若」空學最相類似的老莊「玄學」，來解釋說明般若「空」的道理，這是兩種陌生文化在剛開始彼此接觸交融時，最自然不過的方法，也是想當然爾的一種作法。所以「格義佛教」自然有其歷史演進重要階段的地位，並且是解經方法下的時代產物。至於最早直接談論到「格義」一詞的具體內容是在《高僧傳·竺法雅傳》中，竺法雅雖然不是「格義佛教」的創始者，但一般均認為他是「格義佛教」倡導者的代表人物。《高僧傳》說：

「竺法雅，河間人，凝正有器度。少善外學，長通佛義。衣冠士子，咸附諮稟。時依門徒，並世典有功，未善佛理，雅乃與康法朗等，以經中事數，擬配外書，為生解之例，謂之格義。乃毘浮、相曇等，亦辯格義，以訓門徒。雅風采灑落，善於樞機。外典佛經，遞互講說，與道安、法汰每披釋湊疑，共盡經要。」⁵⁹

「格義佛教」學潮風氣在整個中土學界的發展，一直要到鳩摩羅什來到中國，將大乘空宗「般若」經典正確地翻譯出來，「格義佛教」風潮才告一段落，僧叡同學僧叡在《出三藏記集·喻疑》有一段的論述。僧叡說：

「漢末魏初，廣陵彭城二相出家，並能任持大照，尋味之賢，始有講次。而恢之以格義，迂之以配說。……附文求旨，義不遠宗，言不乖實。起之於亡師，及至符并龜茲三王來朝，持法之宗亦並與經俱集。究摩羅法師至自龜茲，持律三藏集自罽賓，禪師徒眾尋亦並集，關中洋洋十數年中，當是大法後興之盛也。」⁶⁰

從上段論述可知：「格義佛教」有其歷史流布的產生背景，僧叡認為「格義」方法雖然力求「附文求旨，義不遠宗，言不乖實。」但還是跟「般若」佛學的真實空義是有距離且不真實，僧叡在〈毘摩羅詰堤經義疏序〉說：「格義迂而乖本」。⁶¹一直要到他的老師鳩摩羅什來到中土，真正的「般若」佛學空義，才被正確地詮解出來，佛法才得以大為興盛。從漢魏以來，「格義」方法一直為中國學者援用，來詮解印度「般若」佛學，這種解經方式是自然發展起來，而且是由來已久。但是以中國既有道家老莊思想哲理，去比附、解釋另外一種不同思想的印度「般若」佛學，顯而易見地，必定是無法完整地將「般若」佛學空義作正確的詮解，導致最後因為學者的各種解釋眾說紛紜，形成了在下一段我們要介紹的「般若」六家七宗各種學派產生。

⁵⁹ 參見梁·慧皎撰，《高僧傳》卷4，《大正藏》第50冊，頁347上。

⁶⁰ 參見姚秦·僧祐撰，《出三藏記集》卷5，《大正藏》第55冊，頁41中。

⁶¹ 參見姚秦·僧祐撰，《出三藏記集》卷8，《大正藏》第55冊，頁58下。

三、魏晉的「般若」六家七宗思想

在「格義佛教」思潮風行流布的歷史背景下，魏晉學者對印度佛學「般若」空義的解釋眾家雲起、大為流行，最後演變為六家七宗之說，分別敘述如下。

(一)「本無宗」：代表人物以道安為主。吉藏在《中觀論疏》記載道安的「本無宗」說：

「一者釋道安，明本無義，謂無在萬化之前，空為眾形之始。夫人之所滯，滯在未有，若詫心本無，則異想便息。……詳此意，安公明本無者，一切諸法，本性空寂，故云本無。」⁶²

大體而言；「本無宗」將「無」與「空」看成是同一件事，是萬物與眾形開始的基礎，萬有以前是由「無」而產生的，「本無宗」將「無」與「空」同樣看作是萬有的根本，或是現象的本體。寶唱在《名僧傳抄·曇濟傳》說：

「第一本無立宗。……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，豈有造之者哉！……無在元化之先，空為眾形之始，故稱本無。非謂虛豁之中能生萬有也，夫人之所滯，滯在未有，苟宅心本無，則斯累豁矣。夫崇本可以息末者。蓋此之謂也。」⁶³

道安認為在冥造以前，本來是空無一物的，宇宙萬物都是出於自然，自然自爾的創生；所以，哪裏有造物者可言哉？魏晉當時一般人常執著於「末」與「有」，道安認為如果能止心於「本無」，就可以革除由執「末」崇「有」的物累，道安「本無」的意思，就是崇「本」息「末」。由此可知，道安的「本無宗」是深受「玄學」思想的影響，提倡「宅心本無」、「崇本」、「息末」的觀點。這是藉著「玄學」貴「無」的理論，來理解佛教「般若」的「空」義，而將「空」與「無」混為一談。

(二)「本無異宗」：以竺道潛（字法深）為主。吉藏在《中觀論疏》說：

「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。」⁶⁴

⁶² 參見隋·吉藏撰，《中觀論疏》，《大正藏》第42冊，頁29上。

⁶³ 參見梁·寶唱著，《名僧傳抄》，《卍續藏》，第77冊，頁354下。

⁶⁴ 參見隋·吉藏撰，《中觀論疏》，《大正藏》，第42冊，頁29上。

又安澄《中論疏記》說：

「夫無者何也？壑然無形，而萬物由之而生者也。有雖可生，而無能生萬物，故佛答梵志，四大從空生也。」⁶⁵

「本無異宗」的法深也以「無」為萬有的根源，宇宙萬有（色法）都是從「無」而出，「無」是先於萬有而存在，萬有都是由「無」而生的，所以說「本無異宗」與「本無宗」共為一家，兩者所說的是一樣的東西。

（三）「心無宗」：此宗為竺法溫或支愍度所提倡，代表人物有道恒、恒玄、劉遺民等學者。「心無宗」的主要論點，以無心於現象萬物，但現象萬物未嘗無；因此，強調要能對於現象萬物不起執著心。「心無宗」主張「空心」而不「空物」的論點，這個宗派認為現象萬物是「有」，「有」不曾是「無」；所以，「心無宗」是肯定外在客觀物質世界的存在。慧達在《肇論疏》說：

「第一解心無者。竺法溫法師心無論云：夫有，有形者也；無，無像者也。有像不可言無，無形不可言有。而經稱色無者，但內止其心，不空外色。但內停其心，令不想外色，即色想廢矣。」⁶⁶

「心無宗」認為宇宙萬物是「有」，並不是「無」，所以說「有」為「真有」，「色」是「真色」。「心無」是指不起執著的心，也就是所謂的「內止其心」、「不滯外色」，即是「心無」。「心無宗」將外界現象事物看成是「有」，而將心神意識看成是「無」。基本上；「心無宗」這種的論點，是藉著玄學家裴頠「崇有」的論點，來作為立論的基礎，而強調「空心」不「空物」。

（四）「即色宗」：代表人物是支遁（道林）。支道林論作《即色遊玄論》、《妙觀章》……等論文來闡述發揚「即色是空」的理論。慧達在《肇論疏》闡述支道林「即色宗」說：

「第二解即色者。支道琳法師即色論云：吾以為即色是空，非色滅空，此斯言至矣。何者，夫色之性，色不自色，雖色而空，如知不自知，雖知恒寂也。彼明一切諸法無有自性，所以故空。不無空此不自之色，可以為有，只己色不自，所以空為真耳。」⁶⁷

⁶⁵ 參見日·安澄撰，《中論疏記》，《大正藏》，第65冊，頁93中。

⁶⁶ 參見陳·慧達撰，《肇論疏》，《卍續藏》，第54冊，頁59上。

⁶⁷ 參見陳·慧達撰，《肇論疏》，《卍續藏》，第54冊，頁59中。

支道林認為「色不自色」，宇宙萬物都不是自己形成，而是虛假不實的；所以說：「雖色而空。」現象事物因為緣起而成，也是為「空」，並非事物毀滅後才稱為「空」；因此，「非色滅空」不是等到色滅後才為「空」。「即色宗」僅在說明外在現象萬物的虛假不實，卻不知現象萬物本性就是「空」，所以講的是「假有」。

(五)「識含宗」：主要提倡者是于法開。吉藏在《中觀論疏》說：

「第五于法開立識含義，三界為長夜之宅，心識為大夢之主，今之所見群有皆於夢中所見，其於大夢既覺長夜，獲曉即倒惑識滅三界都空，是時無所從生而靡所不生。難曰：若爾大覺之時便不見萬物，即失世諦，如來五眼何所見耶。」⁶⁸

佛教說的「三界」，就是有情欲的「欲界」、無情欲而有形色的「色界」與既無情欲又無形色的「無色界」，「三界」是因為人的「惑識」所產生的幻象，幻象可覺而空，但宇宙現象萬物卻是永遠不空。「識含宗」認為人生如大夢一般，外在客觀的萬物世界是離「識」而自存的，森羅萬象宛然而有，卻全都是大夢一場，僅僅是心識的作用而已；「識含宗」受早期「唯識學」的影響，與「般若」空義並不相應，沒有真正涉及「般若」精義，犯了不相干的錯誤，而是在講唯識（色無），犯了不相干的錯誤。

(六)「幻化宗」：代表人物為道壹。吉藏《中觀論疏》說：

「第六壹法師云：世諦之法，皆如幻化。是故經云：從本已來未始有也。難曰：經稱幻化所作無有罪福，若一切法全同幻化者，實人化人竟何異耶？又經借虛以破實，實去而封虛，未得經意也。」⁶⁹

安澄在《中論疏記》說：

「一切諸法，皆同幻化。同幻化，故名為世諦；心神猶真不空，是第一義諦。若神復空，教何所施？誰修道？隔凡成聖，故知神不空。」⁷⁰

⁶⁸ 參見隋·吉藏撰，《中觀論疏》，《大正藏》第42冊，頁29中。

⁶⁹ 參見隋·吉藏撰，《中觀論疏》，《大正藏》第42冊，頁93中。

⁷⁰ 參見日·安澄撰，《中論疏記》，《大正藏》第65冊，頁93中。

「幻化宗」認為現象萬物世界如同幻化一般，正如事事猶如夢境一樣，此宗的特點在於認為宇宙事物都如夢幻一般，無一不空，但只有心神不空，假使心神也空的話，那麼何來的「幻化」？又如何能超凡入聖？所以，「幻化宗」的論點也是在講「色無」。

(七)「緣會宗」：此宗由于道邃所主張。吉藏《中觀論疏》說：

「第七于道邃明緣會，故有名為世諦，緣散故即無，稱第一義諦。難云：經不壞假名而說實相，豈待推散方是真無，推散方無蓋是俗中之事無耳。」

71

「緣會宗」認為現象世界一切諸法萬物都是由眾緣所成的，正因為由眾緣和合而成，所以稱名為「俗諦」。如果眾緣消散了，就復歸於空無，則稱為「第一義」或「真諦」。安澄的《中論疏記》說：

「于道邃著緣會二諦論云：緣會故有，是俗；摧折無，是真。譬如土木合為舍，舍無前體，有名無實。」⁷²

于道邃並且舉蓋土木房屋作為例子，如果土木聚合的話，則房屋就可以蓋好，這正好像是眾緣聚合而成為具體萬物，稱名為「俗諦」。但是如果將房屋拆散了，就僅僅剩下土木而已，就好像是眾緣消散了，那麼具體萬物也就不可得，這稱名為「真諦」。「緣會宗」的意旨，認為宇宙萬有是眾緣聚合而成的色相，如果色相壞滅，則萬物一無所見，「緣會宗」以緣會來解釋一切諸法萬物皆空，所講到的只是現象世界的「空」，與「般若」本性的「空」還是有距離。

⁷¹ 參見隋·吉藏撰，《中觀論疏》，《大正藏》第42冊，頁29中。

⁷² 參見日·安澄撰，《中論疏記》，《大正藏》第65冊，頁95中。

貳、僧肇的思想淵源

一、僧肇思想的儒學淵源

僧肇因為自小家中貧困，以替人傭書繕寫經籍為業，因而能夠遍覽經籍群書，在這樣的機緣薰習之下，僧肇的儒學思想自然能夠奠定穩固的基礎；直到僧肇成年之後，雖然身入空門出家為僧，但是他的儒學思想意識早就已經根深蒂固、牢不可拔。中國儒學思想淵遠流長，深入整個中國人心社會，儒家學說重視仁義道德，著重人倫禮教，教人去惡為善，改過遷善，這樣重仁義、講禮教的儒學思想，正好可以作為僧肇修學佛教哲學思想的基礎。僧肇在《注維摩詰經》說：

「肇曰：犯重罪者，不得入賢聖眾數，終不得滅度。……何者夫捨惡從善人之常情耳。」⁷³

以儒家的思想觀念來說；君臣、父子的倫常與道德秩序，是中國文化最基本也最重要社會政治結構的原則，⁷⁴也是成為一位儒家君子必須具備的基本涵養。佛家雖然看破紅塵、出家為僧，但同樣地；也認為對於道德倫常、忠孝節義，應該加以注重、不可廢棄。僧肇在《注維摩詰經》中就批評外道迦葉富蘭那，沒有忠孝節義之道是一種邪見。他說：

「肇曰：姓迦葉字富蘭那，其人起邪見，謂一切法斷滅性空，無君臣父子忠孝之道也。」⁷⁵

外道迦葉富蘭那認為在一切法斷滅消失之後，就不再生起；因此，否認世俗社會應有的君臣、父子，忠孝節義的道德倫常，僧肇對於這樣的說法，斥之為邪見。我們以大乘中觀「般若」中道不二的理論來看，佛法即世間法，世俗社會的君臣、父子，孝悌忠信的倫常道理，都仍然在佛法的涵養修行之內，可見地僧肇

⁷³ 參見姚秦·鳩摩羅什等註，《注維摩詰經》卷3，《大正藏》第38冊，頁352上。

⁷⁴ 在中華文化中，道德秩序是社會最基本亦是最受希冀的結構原則，因為從政治體制、到家庭組織、到人際關係，都是以理想的道德秩序為依歸。維繫「君—臣—民」此關係的力量，主要是通過一相互間的道德承諾之默認而達成。此中所包含的道德意義比政治意義來得強。在家庭中，父母、子女、兄弟、夫妻之關係，亦不是被看成僅僅是一種自然關係，且是在此自然關係中加上一相互的道德要求而有其道德涵義。「父」、「母」不是一個道德地中性稱謂，而是稱謂一個道德的對象。「生我者父母」表面上是一自然的定義，但其含義乃是一道德的要求，此即對父母盡孝之要求。其他如子女、兄弟、夫妻等的關係，都是道德責任的主體間的關係。以上參見謝仲明著，《儒學與現代世界》，台北：臺灣學生書局，1991年，頁125。

⁷⁵ 參見姚秦·鳩摩羅什等註，《注維摩詰經》卷3，《大正藏》第38冊，頁350下。

並沒有廢棄世間法，反而特別重視中國傳統儒家的五倫制度。僧肇以中國儒家的傳統內涵，表現出對於國家君王的忠貞節義與敬仰尊崇，並且以世俗社會的禮節儀度去讚歎國家君王，我們從他對當時國君秦王姚興的態度中就能見到。僧肇在〈上秦王表〉說：

「僧肇言：肇聞天得一以清，地得一以寧，君王得一以治天下。伏惟陛下！叡哲欽明，道與神會；妙契環中，理無不統；游刃萬機，弘道終日；威被蒼生，垂文作則。所以域中有四大，而王居一焉。」⁷⁶

在〈般若無知論〉中，僧肇也極力地禮讚國君秦王姚興，他說是上天的旨意使得印度釋迦牟尼佛的佛法，因為有秦王姚興的德性，才得以在中土大為弘揚與發展。僧肇說：

「北天之運，數其然也。大秦天王者，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。」⁷⁷

僧肇除了對於國家君王的尊崇與禮讚外，也非常注重尊師之道，他師承鳩摩羅什，深受羅什的教誨，在追隨羅什研習大乘「般若」空學多年，自己雖然已經能夠深得其中的要旨，但是仍然能夠更加謙虛，而不自滿，侍奉師長謙恭有禮，順承師意；所以，最後終能對於大乘「般若」空學有所領悟。僧肇在《注維摩詰經》說：

「肇曰：世之侍者，唯恭己順命，給侍所須謂之侍者。」⁷⁸

僧肇也讚揚其師鳩摩羅什深入鑽研大乘「般若」空學，而將印度大乘「般若」學風傳播到中國，這是佛法與中國有所相應，也是羅什弘揚大乘佛法的偉大貢獻。僧肇在〈般若無知論〉說：

「有天竺沙門鳩摩羅什者，少踐大方，研機斯趣。獨拔於言象之表，妙契於希夷之境；齊異學於迦夷，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。」⁷⁹

⁷⁶ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁157上。

⁷⁷ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁153上。

⁷⁸ 參見姚秦·鳩摩羅什等註，《注維摩詰經》卷5，《大正藏》第38冊，頁374上。

⁷⁹ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁153上。

二、僧肇思想的道家淵源

道家哲學思想自從先秦老莊之後，成為中國重要的學術思想，道家哲學思想著重在清虛寡欲，以探究宇宙天地的根本、本源為核心思想，與道合一、與天地合一，是道家思想的終極究竟目標。到了魏晉時期，道家哲學思想復興，學者士子喜好談玄論辯，老莊「玄學」哲理成為學術主流。僧肇出生在東晉，正值這股「玄學」流行之際，僧肇在未出家以前，《高僧傳》說僧肇「愛好玄微，每以莊老為心要。」⁸⁰可見地僧肇與道家老莊思想關係深遠，僧肇思想歷程的形成明顯地與道家哲學有關，關於他的著作《肇論》全書中，處處可以見到道家老莊思想的用語與表現。慧達〈肇論序〉說：

「肇之所作，故是誠實真諦，地論通宗，莊老所資猛浪之說。」⁸¹

事實上；如果以僧肇作為一位佛教徒立場的思維與體悟來看，他借用大量道家老莊的用語與表現，可見地；他的佛學思想中染有很深道家老莊的思維與理論，道家老莊思想哲理並且強化了他對於真理的思索方向。僧肇藉由道家老莊辭語來闡釋佛學義理，他的思想雖然承襲自老莊哲學，但是又不被道家學說所侷限，我們從觀察《肇論》書中引用的老莊文字語言，就可以知道他的思想乃是藉著老莊哲理作為心要，來剴切與闡發佛法的真實精義。例如：僧肇在《注維摩詰經》說：

「肇曰：萬物齊旨，是非同觀一相也，然則身即一相。豈待壞身滅體，然後謂之一相乎。」⁸²

僧肇此段話引自《莊子·齊物論》來說明佛學的「一相」，佛學說的「一相」是指唯一的真實之相，宇宙現象世界萬物形類萬種，是非紛云雜然不同，⁸³但是真理實相道通則為一；⁸⁴所以僧肇說：「萬物齊旨，是非同觀一相。」這段話僧肇就是運用莊子的文字用語，來表達佛學唯一的真實法相。其次；僧肇引用莊子「天地一指，萬物一馬」，來說明宇宙萬物絕對本體、本性的「平等不二」，宇

⁸⁰ 參見梁·慧皎撰，《高僧傳》卷6，《大正藏》第50冊，頁365上。

⁸¹ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁150中。

⁸² 參見姚秦·鳩摩羅什等註，《注維摩詰經》卷3，《大正藏》第38冊，頁350上。

⁸³ 引自《莊子·齊物論》：「彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？…是亦一無窮，非亦一無窮也。」參見陳鼓應著，《莊子今註今譯》，台北：臺灣商務印書館，2010年，修訂版，頁61。

⁸⁴ 引自《莊子·齊物論》：「道行之而成，物謂之而然。…物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。故…道通為一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。」參見陳鼓應著，《莊子今註今譯》，台北：臺灣商務印書館，2010年，修訂版，頁68、69。

宙天地雖然無窮的大，一指就能夠概括全體所有的一切，天下萬物雖多，只要能夠冥觀就能夠涵蓋所有的萬物，⁸⁵ 宇宙萬物的絕對本體、本性本來就是一致的，假使能徹悟到宇宙萬物絕對一致的本體、本性，就可以領悟佛法「平等不二」的中道哲理，達到與宇宙天地、現象萬物合一互泯的境界。⁸⁶ 僧肇說：

「肇曰：猶誨以平等也，夫若能齊是非一好醜者。……何則天地一指，萬物一觀，邪正雖殊，其性不二。」⁸⁷

對僧肇本人來說；中國道家老莊思想與印度佛家「般若」思想二者是並列、齊觀的，並沒有排除老莊道家僅論「般若」佛家，或是排除「般若」佛家僅論老莊道家的問題，道家與佛家二者同樣地建構並完成了他整個思想體系。僧肇在出家之後雖然深入佛教經典，但是他早已具備的道家思想根基並沒有抹滅，因為道家老莊「玄學」思想早就成了僧肇佛學思想的重要來源基礎。例如：在〈物不遷論〉中，僧肇為了說明「昔物自在昔，今物自在今」的「物不遷」性空思想，僧肇援用《莊子·田子方》中的「吾終身與女交一臂而失之」，⁸⁸ 來證明自己「物不相往來」的立論依據。僧肇說：

「是謂昔物自在昔，不從今以至昔；今物自在今，不從昔以至今。故仲尼曰：『回也見新，交臂非故。』如此，則物不相往來，明矣。」⁸⁹

又例如在〈涅槃無名論〉中，僧肇闡述要成就無為的「涅槃」之道，是必須經過漸進的修行而不能以立即頓得的，所以要以「為道日損」損之又損的方式，才能得到無為的「涅槃」之道，僧肇論文中的「為學者日益，為道者日損」，就是引自老子《道德經》。⁹⁰ 僧肇說：

「書不云乎：『為學者日益，為道者日損。』為道者，為於無為者也。為於無為而曰日損，此豈頓得之謂？要損之又損之，以至於無損耳。」⁹¹

⁸⁵ 引自《莊子·齊物論》：「天地，一指也；萬物，一馬也。」參見陳鼓應著，《莊子今註今譯》，台北：臺灣商務印書館，2010年，修訂版，頁65。

⁸⁶ 引自《莊子·齊物論》：「天地與我並生，而萬物與我為一。既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？」參見陳鼓應著，《莊子今註今譯》，台北：臺灣商務印書館，2010年，修訂版，頁79。

⁸⁷ 參見姚秦·鳩摩羅什等註，《注維摩詰經》卷3，《大正藏》第38冊，頁350下。

⁸⁸ 引自《莊子·田子方》：「吾終身與汝交一臂而失之，可不哀與！女殆著乎吾所以著也。彼已盡矣，而女求之以為有，是求馬於唐肆也。吾服女也甚忘，女服吾也亦甚忘。雖然，女奚患焉！雖忘乎故吾，吾有不忘者存。」參見陳鼓應著，《莊子今註今譯》，台北：臺灣商務印書館，2010年，修訂版，頁554。

僧肇深厚的中國道家老莊語言文字思維方式，在《肇論》書中處處可以見到，構成了僧肇思想體系非常獨特的特色，僧肇運用當時中國學者所熟悉的文字辭語與敘述方式，讓魏晉時代的學者可以容易地接受外來的印度佛學「般若」理論，從僧肇佛學思想體系的形成與建立來看，道家老莊「玄學」思想的確是僧肇不可或缺的一個重要來源。所以，僧肇的佛學思想在許抗生先生看來：

「僧肇佛學實是印度的般若三論學與中國傳統的老莊玄學結合的產物。因此老莊玄學思想也就成為了僧肇佛學思想的又一重要的思想來源。」⁹²

⁸⁹ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁151中。

⁹⁰ 引自《道德經》第四十八章：「為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為。無為而無不為。取天下常以無事，及其有事，不足以取天下。」參見余培林注譯，《新譯老子讀本》，台北：三民書局，2011年，2版，頁100。

⁹¹ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁160中。

⁹² 參見許抗生著，中國思想家評傳叢書，《僧肇評傳》，江蘇：南京出版社，2001年12月，第1版，頁177。

三、僧肇思想的龍樹中觀思想淵源

印度龍樹⁹³的大乘中觀「般若」哲學思想，經由鳩摩羅什的翻譯，並極力地弘揚與介紹下傳至中國，僧肇深受其師鳩摩羅什的影響，加上僧肇本身資質聰敏；因此，對於龍樹的大乘中觀「般若」哲學能夠有深切地領悟與理解，於是僧肇論著《肇論》一書。龍樹的「空」、⁹⁴「緣起無自性」、「不二中道」、「二諦」等思想理論，構成了僧肇思想體系重要的立論基礎，僧肇以其自身對於大乘中觀「般若」哲學的領悟與理解，在《肇論》各篇論文中正確地將龍樹大乘中觀哲學思想的精隨，介紹給當時的中國學者，我們將僧肇佛學思想中，承襲自龍樹大乘中觀「般若」哲學的部分，歸納為下列幾點敘述之。

（一）就萬物主體的運動遷變闡述龍樹中觀哲學

僧肇在〈物不遷論〉說：

「《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。」⁹⁵

這是指從所處的方位來觀察，可以知道某人正在前往某地，但是前往的人，並未由此一方位移至另一方位。僧肇以事物「緣起無自性」的思維方式，認為事物主體是在剎那間因緣聚合的，其實事物的本質是「無自性」，也就是說，表象

⁹³ 龍樹（Nāgārjuna；公元 150 年—250 年），是南印度維達婆（今比拉爾）人，也可譯為龍勝、龍猛，是大乘佛教的奠基者，也是中觀學派理論的建立者，佛教人士稱他為龍樹菩薩。龍樹一開始從迦毗摩羅學習小乘三藏，對小乘的學習有所不滿，於是改學大乘經典，在深達大乘般若精義後，積極傳佈大乘空宗理論，龍樹的「空」、「二諦」、「中道」等學說稱為「中觀學派」，也稱為「大乘空宗」或「空宗」，對印度哲學的發展深具影響，並且經由鳩摩羅什的傳譯，影響整個中國的佛學思想，而通中國的十一宗或十三宗，禪宗、天台宗、華嚴宗、三論宗都跟龍樹的大乘中觀空宗有關。

⁹⁴ 最早講空（*Śūnyatā*）的經是《阿含經》，《阿含經》中以《雜阿含經》講得比較深入。空本來的意思是指在樹下我們有一個地方、空間，可以休息、休閒、冷靜，演變到成為因緣和合的義涵，最後由龍樹發展定義為因緣和合、無自性的理論。色即是空，空應翻譯成空性，現象界的東西，有生就有滅，現象界不是永恆的，空就是緣起性空，無自性（實體），講空最重要的在講因緣和合、無自性。因是主要條件，緣就是輔助條件，例如：四大皆空，地水火風是假四大，堅濕暖動真四大。《雜阿含經》說：「或入林中、閑房、樹下，或空露地，端身正坐，…身止息、心止息。」參見宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷 29，《大正藏》第 2 冊，頁 206 上。印順法師說：「《雜阿含經》講佛與出家弟子的修行處，經中一再說到：阿練若、樹下、空屋。…空屋，或譯為空閑處、空舍、空所、靜室等。…所以在空屋中修行，空屋是修行者的住處，修行者的禪慧住處，正如空屋那樣，於是就稱為空住，空住定。」參見印順著，《空之探究》，新竹：正聞出版社，2010 年，重版 1 刷，3、4 頁。

上好像有一個事物主體在運動、變化中，實際上事物本性卻是空寂的；因此，僧肇說事物並無運動遷流變化。龍樹在《中論·觀去來品》說：

「已去無有去，未去亦無去，離已去未去，去時亦無去。」⁹⁶

龍樹以時間上的「去」來論述事物主體的無運動遷變，時間的運動有「已去」、「未去」、「去時」等三時，假使執著事物主體自性的「去法」，那麼事物應由三時中的哪一個「去」而去？實際上，事物主體本「無自性」，暫時性存在的事物主體運動變化在剎那間已逝，既然已經遷逝，哪裡有所謂的「有去」？所以說「已去無有去」。其次；「未去」係指事物主體「去」的運動尚未開始，這還沒有涉及到「去」，所以說是「未去」時，也是為「無去」。那麼離開「已去」、「未去」，說事物由「去時」中運動消逝，則更是不合理，因為事物若非「已去」，即是「未去」，捨離「已去」、「未去」必無法構成「去時」，所以說「去時亦無去」。龍樹在《中論·觀去來品》否認事物有三時的運動變遷，而僧肇則舉事物方位的移動，來闡述事物主體並無運動遷變的「物不遷」理論。

（二）就過去、現在、未來三時的關係闡述龍樹中觀哲學

龍樹在《中論·觀時品》說：

「若因過去時，有未來現在，未來及現在，應在過去時。若過去時中，無未來現在，未來現在時，云何因過去？不因過去時，則無未來時，亦無現在時，是故無二時。以如是義故，則知餘二時，上中下一異，是等法皆無。」⁹⁷

龍樹認為如果因為「過去」而有「現在」與「未來」二時的話，那麼「現在」與「未來」二時是依恃「過去」而成立的；因此，「現在」與「未來」二時應當存在「過去」時當中，但事實上「現在」與「未來」二時並未存在於「過去」。假使「過去」時中並無「現在」與「未來」二時的話，那麼「現在」與「未來」二時就不是依恃「過去」而成立的，但實際上如果不依「過去」時的話，就沒有「現在」與「未來」二時的存在，所以龍樹認為「現在」與「未來」二時都是無實在性的「不可得」。再依此推論而知，過、現、未三時，上、中、下三根，「一」與「異」等諸多現象，都是不具有實在性的「不可得」。僧肇承此觀點在〈物不遷論〉說：

⁹⁵ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁151上。

⁹⁶ 參見姚秦·鳩摩羅什譯，《中論》卷1，《大正藏》第30冊，頁3下。

⁹⁷ 參見姚秦·鳩摩羅什譯，《中論》卷3，《大正藏》第30冊，頁25下、26上。

「今若至古，古應有今；古若至今，今應有古。今而無古，以知不來；古而無今，以知不去。若古不至今，今亦不至古，事各性住於一世，有何物而可去來？」⁹⁸

僧肇假使說「現今」是由「古代」發展而來的，那麼「古代」中應該有「現今」，事實上，則「古代」中卻是無「現今」；因此「古代」自為「古代」，而與「現今」毫無關係。又假使說「古代」能延續到「現今」，那麼「現今」應該有「古代」，但實際上，「現今」當中是無「古代」的，所以「現今」自為「現今」，而與「古代」也無關係。事物主體由於「無自性」，而以暫時性的存在於各自停留的各自時間，並無運動變化。僧肇這種論證源自於龍樹《中論》的思想觀點，但是與《中論》的意旨稍有不同，龍樹否定三時的實在性，強調三時的「不可得」；而僧肇則在說明事物的本質「性各住於一世」，以作為他的「物不遷」論證。

（三）就「二諦」闡述龍樹中觀哲學

龍樹的大乘中觀「般若」哲學主張提倡「二諦」學說。佛法真理雖然有「真諦」與「俗諦」的區分，事實上則「真諦」與「俗諦」二者都是實相，只是說法不同而已，要了解「真諦」，必先了解「俗諦」。龍樹在《中論·觀四諦品》說：

「諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦，若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。」⁹⁹

龍樹又說：

「若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃。」¹⁰⁰

僧肇深切體悟龍樹「二諦」學說的精隨，他認為要認識「真諦」的無成無得，必須先透過對「俗諦」有成有得的了解，有成有得是無成無得的「假號」；無成無得是有成有得的「真名」，「真名」與「假號」、「真諦」與「俗諦」二種說法雖然有不同，但卻是無差異的。僧肇在〈不真空論〉說：

「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。」¹⁰¹

⁹⁸ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁151下。

⁹⁹ 參見姚秦·鳩摩羅什譯，《中論》卷4，《大正藏》第30冊，頁32下、33上。

僧肇認為不能因為理論上區分「二諦」，看待一件事物就有兩種不同區分，「真諦」與「俗諦」雖然有兩種稱名，但是佛法真理的道理是一致的，僧肇並引《摩訶般若波羅密經》說明「二諦」是不曾有不同的，就像看待事物雖然有「二諦」的角度，但是不能就說事物是二。僧肇在〈不真空論〉說：

「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。』……；豈以諦二而二於物哉？」¹⁰²

（四）就「緣起無自性」闡述龍樹中觀哲學

龍樹極力地發揚大乘中觀空宗的「般若」思想，認為事物皆由因緣和合而成，本身並無永恆不變的自體，也沒有獨立存在的實體，事物的本質是「無自性」，假名以「空」稱之，而「空」本身亦復是「空」。龍樹在《中論·觀四諦品》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。」¹⁰³

僧肇承續龍樹「般若」性空的理論思想，認為萬物主體都是「無自性」的，不是恆常的「有」，都是依賴眾緣和合而後的「有」，所以說「有」不是「真有」，因為「有」如果是「真有」，那麼「有」當永遠為「有」，豈待客觀眾緣條件和合之後才為「有」？也就是說，假若「有」不能由自身而成，必須依賴眾多因緣條件和合而成的，那麼「有」就不是「真有」。其次，萬物既然已經有了「緣起」，那麼萬物也不是「無」，因為唯有湛然不動、斷滅無一物，才可以稱之為「無」，萬物既然是各種條件緣起聚合而成，所以不是「真無」，如果是「真無」，那麼就不應有萬物的存在，既然已經有萬物的存在，就不是「無」。僧肇在〈不真空論〉說：

「夫有若真有，有自常有，豈待緣而後有哉？譬彼真無，無自常無，豈待緣而後無也！若有不自有，待緣而後有者，故知有非真有。有非真有，雖有，不可謂之有矣。不無者，夫無則湛然不動，可謂之無。萬物若無，則不應起；起則非無。以明緣起故不無也。」¹⁰⁴

¹⁰⁰ 參見姚秦·鳩摩羅什譯，《中論》卷4，《大正藏》第30冊，頁32下、33上。

¹⁰¹ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁152中。

¹⁰² 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁152中。

僧肇在〈般若無知論〉也說：

「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。」¹⁰⁵

（五）以「中道不二」闡述龍樹中觀哲學

龍樹為破除外道與小乘的執著與邪見，主張提倡「不二」的道理，採用雙非雙遣、不落二邊的「雙遮詮法」，來提升呈顯出「般若」的「中道」境界，所以稱為「中道不二」哲理，在《中論》龍樹採取「四句」的「不二」辯證方法。¹⁰⁶龍樹說：

「一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。」¹⁰⁷

僧肇認為龍樹在《中論》的「不二」方法，是表達第一真理佛法最好的方法，可見地僧肇非常贊同龍樹的雙非雙遣「中道不二」法門。僧肇在〈不真空論〉說：

「《中論》云：『諸法不有不無者，第一真諦也。』」¹⁰⁸

僧肇確實能夠把握龍樹對於「空」的真實義涵，但他的「雙遮詮法」與龍樹所採的「雙遮詮法」有些不同。龍樹採用「四句」的辯證法，來推論出「中道不二」的哲理；而僧肇則是直接以「緣起無自性」的理論基礎，提出萬物的本性是「非有非無」，萬物雖然是「有」，但是這個「有」是假象的「有」，是「非真有」，所以是「非有」；萬物的本性是「無」，是「無自性」的「無」，雖然是「無自性」的「無」，但是萬物卻都有「緣起」的假象，所以是「非真無」，僧肇稱為「非無」，也就是說萬物的本性是「非有非無」的「中道不二」道理。

¹⁰³ 參見姚秦·鳩摩羅什譯，《中論》卷4，《大正藏》第30冊，頁33中。

¹⁰⁴ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁152中。

¹⁰⁵ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁154上。

¹⁰⁶ Jaidev Singh 說：「佛陀待之以神秘的靜默，而龍樹則清楚地將他們系統化並用「四句」（四次要命題）—又稱為四境否定—來表明。……此一被清楚表述的辯證法，其最後的架構如下：一、第一個次要命題的選擇是肯定命題。二、第二個是否定的相反命題。三、第三個是前兩項的結合肯定。四、第四個是前二項的選言否定。」以上參見 Jaidev Singh 著，賴顯邦譯，《英漢對照中觀哲學概說》AN INTRODUCTION TO MADHYAMAKA PHILOSOPHY，台北，新文豐出版社，1990年，第1版，53、54頁。

¹⁰⁷ 參見姚秦·鳩摩羅什譯，《中論》卷3，《大正藏》第30冊，頁24上。

¹⁰⁸ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁152上。

僧肇認為不是如「本無宗」所說的斷滅、空無一物的「無」，只不過是萬物的本性是「無自性」的「無」，因為「無自性」，所以並不是沒有萬物，而是萬物在本質上不是「真物」，既然萬物不是「真物」，那如何還能夠把什麼稱做「物」呢？僧肇在〈不真空論〉說：

「雖有而無，所謂非有；雖無而有，所謂非無。如此，則非無物也，物非真物。物非真物，故於何而可物？」¹⁰⁹

僧肇又引《中論》說：

「《中觀》云：『物從因緣故不有，緣起故不無。』」¹¹⁰

（六）就彼此、自他闡述龍樹中觀哲學

龍樹認為一切諸法因緣條件都是相互依存、相互對待的，所謂的「他性」是「依他」而有之性，而這個「依他」的他，就其本身而言是「自性」，「自」與「他」二性都是由緣而起；因此，彼此是相互對待而共存的，有「自」與「他」的稱名，是因為不同立場觀點的異名，事實上，二者是相互依存、相互對待的，假使沒有「自性」，則必定沒有「他性」。例如：以甲為「自性」，但甲對於乙而言，因為立場的不同，甲就成為「他性」，所以龍樹說「自性於他性，亦名為他性」，這是說明所謂的「自性」是「不可得」的，「他性」也是「無所有」的。龍樹在《中論·觀有無品》說：

「法若無自性，云何有他性，自性於他性，亦名為他性。」¹¹¹

其次；一切諸法因緣條件都是相互依存、相互對待的，假使沒有「自性」，那麼怎會有「他性」可得？有「自性」才會有「他性」可得，一切諸法都是「自性」與「他性」的因緣條件和合而成的。龍樹在《中論·觀有無品》又說：

「離自性他性，何得更有法，若有自他性，諸法則得成。」¹¹²

¹⁰⁹ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁152中。

¹¹⁰ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁152中。

¹¹¹ 參見姚秦·鳩摩羅什譯，《中論》卷3，《大正藏》第30冊，頁20上。

¹¹² 參見姚秦·鳩摩羅什譯，《中論》卷3，《大正藏》第30冊，頁20上。

僧肇站在一切諸法萬物「緣起無自性」的立場觀點，認為萬物在本性上並沒有差異，僅由於人為的因素才使其有「彼」與「此」的分別，人可以將「此」看作「彼」，也可以將「彼」看作「此」，「彼」與「此」是不能由固定的稱名決定的。萬物之所以會有分別，都是由於人主觀的妄惑所造成的，而這個主觀的妄惑，是因為不明瞭萬物在本性上是「無自性」的、是沒有差異的。本性上，萬物都是「無自性」、不真實，而無一獨立主體，萬物彼此之間並沒有分別、對立，既然萬物沒有分別、對立；所以，「彼」或「此」是沒有固定稱名的，祛除掉萬物分別、對立的「彼」與「此」稱名，體悟到「彼」與「此」的「非有」，那麼怎麼還會有所謂的萬物呢？僧肇在〈不真空論〉說：

「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？」¹¹³

（七）就「涅槃」思想闡述龍樹中觀哲學

龍樹認為佛教最高的絕對境界「涅槃」，是一切諸法的實相，是「非有非無」，不落兩邊，不可以形名來獲得，也不可以心識來獲知，而且是超越一般的語言文字，是真正「無為無得」的寂滅實相。也就是說，在「涅槃」境界中，一切諸法萬物是沒有差別的相狀，是沒有分別的知見，這樣的主客合一，內外皆無（空），也就進入了寂滅無為的「涅槃」境界。所以龍樹提出「涅槃」是「非有非無」、「不生不滅」、「不斷不常」、「無至無得」，是「言語道斷」、「寂滅無為」，超越一切的。龍樹在《中論·觀涅槃品》說：

「如佛經中說，斷有斷非有，是故知涅槃，非有亦非無。」¹¹⁴

「無得亦無至，不斷亦不常，不生亦不滅，是說名涅槃」¹¹⁵

龍樹在《中論·觀法品》也說：

「諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃。」¹¹⁶

¹¹³ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁152下。

¹¹⁴ 參見姚秦·鳩摩羅什譯，《中論》卷4，《大正藏》第30冊，頁35中。

¹¹⁵ 參見姚秦·鳩摩羅什譯，《中論》卷4，《大正藏》第30冊，頁34下。

¹¹⁶ 參見姚秦·鳩摩羅什譯，《中論》卷3，《大正藏》第30冊，頁24上。

僧肇承襲龍樹「涅槃」不可言詮、「非有非無」的說法，認為「涅槃」是寂靜虛滅的，是不可用形名來獲得的，也不可以「有心」來獲知的，「涅槃」必定是超出有無兩邊的境域，是超絕語言文字的形相。僧肇在〈涅槃無名論〉說：

「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。」

117

「然則涅槃之道，果出有無之域，絕言象之徑。」¹¹⁸

再者；龍樹認為諸法實相最高境界的「涅槃」，並非在世間生死之外，而另外有一個「涅槃」存在，「世間」與「涅槃」是「非有非無」不二的、是沒有差別的，因為一切諸法畢竟性空寂滅，一切諸法本「不生不滅」，一切諸法本「不斷不常」，一切諸法本「無至無得」。換句話說，龍樹認為「世間」與「涅槃」是沒有分別的，「涅槃」與「世間」也是沒有分別的。龍樹在《中論·觀涅槃品》說：

「涅槃與世間，無有少分別，世間與涅槃，亦無少分別。涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別。」¹¹⁹

僧肇領悟龍樹「涅槃」與「生死」無常不二的道理，更進一步以大乘佛教慈悲普渡眾生的精神，強調在證得「涅槃」佛果以後，還應該不厭離於無常「生死」，不喜住於極樂「涅槃」，應該對於「涅槃」與「生死」同等地看待，而不是如同聲聞與緣絕小乘一般，急於了脫生死，進入極樂的「涅槃」。僧肇在《注維摩詰經·文殊師利問疾品》說：

「肇曰：不觀無常不厭離者凡夫也；觀無常而厭離者二乘也；觀無常不厭離者菩薩也。是以應慰諭初學令安心處疾，以濟群生不厭生死、不樂涅槃，此大士慰諭之法也。」¹²⁰

綜上所述；我們歸納出僧肇佛學思想，淵源自龍樹中觀「般若」哲學的幾個觀點，在《肇論》與《注維摩詰經》的書中，龍樹中觀「般若」哲學的主要核心理論觀點，例如：「動靜相即」、「緣起性空」、「無自性」、「非有非無」、「中道不二」、「二諦」、「涅槃」等理論觀點，這些理論觀點在《肇論》與《注維摩詰經》書中，不斷地貫穿而成為僧肇佛學的思想體系，也建構了僧肇佛學立論的重要思

¹¹⁷ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁157下。

¹¹⁸ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁157下。

¹¹⁹ 參見姚秦·鳩摩羅什譯，《中論》卷4，《大正藏》第30冊，頁36上。

¹²⁰ 參見姚秦·鳩摩羅什等註，《注維摩詰經》卷5，《大正藏》第38冊，頁374下。

想基礎，由此我們可以肯定地認為僧肇佛學思想，確確實實是淵源、承襲自龍樹中觀「般若」哲學。許抗生先生也明確地表示僧肇佛學思想的主要來源，就是印度龍樹的大乘中觀「般若」哲學，他並且認為僧肇是中國第一個學者，能夠真正深刻地領會和闡發印度大乘中觀「空宗」哲學的人。許抗生先生說：

「龍樹中觀哲學對僧肇佛學具有巨大的影響。僧肇的思維模式，應該說基本上是來自龍樹的中觀哲學。……僧肇佛學的主要思想來源於印度的般若學和龍樹的中觀學。他是中華土地上真正深刻地領會和闡發印度大乘空宗的第一人」¹²¹

¹²¹ 參見許抗生著，中國思想家評傳叢書，《僧肇評傳》，江蘇：南京出版社，2001年12月，第1版，頁176。

第二章 〈般若無知論〉的思想理論學說

第一節 〈般若無知論〉的思想方法：雙遮詮法

在佛學中，通常語言有兩種表達方式「遮詮法」與「表詮法」，¹²²「遮詮法」是對於事物從反面作否定的表述，排除事物對象所不具有的屬性，來詮釋事物的意義。「表詮法」則對於事物從正面作肯定的表述，來顯示事物自身的屬性而論釋其意義。所以，「遮詮法」與「表詮法」是兩種不同的方法，永明智覺禪師在《宗鏡錄》說：「遮詮表詮異者。遮謂遣其所非，表謂顯其所是。又遮者，揀却諸餘。表者，直示當體。」¹²³也就是說「遮詮法」並不說事物「是什麼」，而是說事物「不是什麼」，正是在這種「不是什麼」中，來彰顯事物「是什麼」。印度龍樹就是善於使用「遮詮法」的佛學論者，龍樹以雙非、「雙遮詮法」為《中論》全篇論文的論述方法，藉由捨離二邊來彰顯諸法實相，用以表達般若「空」的真理智慧，龍樹的四句「八不」¹²⁴就是最有名的例子。龍樹在《中論》開題即以「雙遮詮法」表明闡述「八不」的思想，龍樹說：

¹²² 在因明學，遮詮、表詮既包括判斷（遮詮為否定之判斷，表詮為肯定之判斷），又包括概念（遮詮與表詮相關之概念），遮詮與表詮有其關聯性，遮詮可不包含表詮，表詮則一定包含遮詮，如「聲」一詞，既為表詮，亦為遮詮，因聲之為名，除顯示其具有聲之各種意義外，亦排斥其為色、臭等任何不屬於聲之屬性。蓋任何名言概念，若僅具積極之顯示功能而無消極之遣除作用，其意義仍不明確，故所謂「聲」，必將聲以外之一切意義遣除盡淨，令其僅涵蓋聲所應具之意義，純淨無雜，恰如其分，而後聲與非聲之界限始克分明，聲之意義方能明確；準此可知，「顯示」必借助於「遣除」，此乃表詮必包含遮詮之故。與之相對者，若有名言概念僅能有所遮而不能有所表之時，則屬「遮詮可不包含表詮」之情形，如「烏有先生」一名，既稱烏有，則已明白遣除其為實有，既非實有其人，則雖欲顯示，亦無可顯示，唯有消極遣除，不能積極顯示之，故「烏有先生」僅遮而不表，又如「兔角」一名，雖為積極名詞，然事實確無此物，不能顯示其意義，亦是僅能遣除，不可顯示，故「兔角」亦為僅遮而不表，要之，表詮中同時包含遮詮之功能，實為因明之一大特色。理門論述記（參閱《大正藏》第44冊，頁90上。）說：「名言但詮共相，……詮共相要遣遮餘法，方詮顯此法，如言『青』，遮『非青』、『黃』等，方能顯彼『青』之共相；若不遮『黃』等，喚『青』，『黃』即應來，故一切名言，欲取其法，要遮餘詮此，無有不遮而詮法也。」以上參見慈怡主編，《佛光大辭典》，台北：佛光文化事業公司出版社，1988年，初版九刷，頁6191。

¹²³ 參見《宗鏡錄》卷34，《大正藏》第48冊，頁616中。

¹²⁴ 就形式邏輯而言，「八不」是經由「四句」四階段邏輯系統的演繹，龍樹為破除外道、小乘的執著邪見，並且謀求中道理論的廣為運用，主張提倡「八不」道理，以破一切「見」，所謂「八不」即不生、不滅、不常、不斷、不一、不異、不去、不來。八不的「生滅」在破除眾生認為萬法是實生或實滅的妄見；「斷常」在破除眾生認為斷滅或常有的妄見；「一異」在破除眾生認為平等或差別的妄見；「去來」在破除眾生認為由此去彼或從彼來此的妄見。所以，龍樹提出生、滅、斷、常、一、異、去、來為八見，八見就是八迷，破除此八見，即破一切見、斷一切迷。破除「迷」、「見」，即顯中道的境界，所以稱為「八不中道」。

「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不去。」¹²⁵

僧肇承襲印度龍樹大乘中觀「般若」哲學，「雙遮詮法」也就成為僧肇論文體系重要的論述方法，僧肇在論文中使用「非」、「不」、「無」等否定詞，通過雙非、雙遣的論述方法，來「破邪顯正」、「破相顯性」、「以破為立」。具體來說，僧肇就是要破「有」、「無」、「動」、「靜」等世俗的「相」，來顯般若「空」的真實「性」。宋代的淨源法師曾經分析僧肇使用「雙遮詮法」的原因，他在《集解題辭》中說：「昔者論主生於姚秦，遮詮雖詳，表詮未備。」¹²⁶這是說僧肇生活的姚秦時代，「遮詮」方法很多，「表詮」方法還不完備；因此，在這種環境影響下他採用「遮詮法」，淨源法師說姚秦時代「遮詮雖詳，表詮未備。」是看到當時佛學主要流行是《般若》經系典籍，而《般若經》經文大多以否定的「遮詮」方法來論述。例如：《大般若波羅蜜多經》說：「又如虛空無生、無滅、無住、無異。」¹²⁷又如《放光般若經》說：「一切諸法無知無見。」¹²⁸但是，淨源法師的說法只說對了一部分，僧肇的「遮詮法」固然和當時佛學流行《般若經》的影響有關，事實上，僧肇「遮詮法」的直接淵源卻是來自印度龍樹大乘中觀「般若」學。

僧肇的「遮詮法」充斥整部《肇論》書中，從《肇論》四篇論文的題目就已經體現出這種佛學的思維方法。例如：〈物不遷論〉的「不遷」，〈不真空論〉的「不真」，〈般若無知論〉的「無知」，〈涅槃無名論〉的「無名」，僧肇在論文題目上，就使用了「不」、「無」等否定詞句的「遮詮」方法。其次；對於論文主要問題的論述更是慣於採用雙非、雙遣的「雙遮詮法」，例如：在〈物不遷論〉中，僧肇為了論述「物不相往來」的「不遷」理論，僧肇採用「雙遮詮法」，來說明萬物主體變動是「非動非靜」、「不去不來」的本性，因為萬物主體是在剎那間緣起的因緣條件聚合，從萬物本質上的「無自性」來看，僧肇說萬物主體並沒有運動遷流變化。僧肇說：

「動而非靜，以其不來；靜而非動。以其不去。」¹²⁹

另外；僧肇在〈不真空論〉中，也引述多部經論來印證「非有非無」的「雙遮詮法」，確實是表達真理智慧的方法。例如：引用《維摩經·佛國品》來闡述說法的「非有非無」，引用《菩薩瓔珞經》來說明「轉法輪」，引用《道行般若經》

¹²⁵ 參見姚秦·鳩摩羅什譯，《中論》卷1，《大正藏》第30冊，頁1下。

¹²⁶ 參見宋·淨源註，《肇論中吳集解》卷下，宋刻本，頁28。

¹²⁷ 參見唐·玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》卷418，《大正藏》第7冊，頁97下。

¹²⁸ 參見西晉·無羅叉譯，《放光般若經》卷11，《大正藏》第8冊，頁78上。

¹²⁹ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁151上。

來說明「心」，引用《中論》來說明「緣起」，僧肇都是運用「非有非無」的「雙遮詮法」來論述這些佛法真理智慧。僧肇說：

「故童子歎曰：『說法不有亦不無，以因緣故諸法生。』」¹³⁰

「《瓔珞經》云：『轉法輪者，亦非有轉，亦非無轉，是謂轉無所轉。』」¹³¹

「故《道行》云：『心亦不有亦不無。』」¹³²

「《中觀》云：『物從因緣故不有，緣起故不無。』」¹³³

在〈般若無知論〉的中「明體」，僧肇也採用「雙遮詮法」來論述「般若智」體。僧肇認為「般若智」體同時具備有實與虛「不有不無」的特質，「般若智」體本身既無相狀又無名稱，是虛的，所以是「不有」；但是「般若智」體實際上又具備有鑒照的作用與功能，是實的，所以是「不無」。僧肇說：

「然其為物也，實而不有、虛而不無。……欲言其有，無狀無名；欲言其無，聖以之靈。」¹³⁴

在〈般若無知論〉第二難的答中，僧肇引《大品般若經》說明「般若智」體既不是實，也不是虛，是「非有非無」、「非實非虛」；所以才能既是虛的，而又有實的照功（虛不失照），有實的照功，而本身又是虛的（照不失虛）。僧肇說：

「聖以之靈，故虛不失照；無狀無名，故照不失虛。」¹³⁵

「經云：『般若義者，無名無說，非有非無，非實非虛。』」¹³⁶

在〈般若無知論〉第六難的答中，僧肇說明聖人雖然生活在世間，但卻不被世間所累—「不有」；聖人雖然證得涅槃，但也不欣喜住於涅槃—「不無」。聖人對於世間與涅槃的態度，是不執取—「不取」，但也不捨離—「不捨」。句中的「不

¹³⁰ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁152中。

¹³¹ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁152中。

¹³² 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁152中。

¹³³ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁152中。

¹³⁴ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁153中。

¹³⁵ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁153中。

有與不無」與「不取與不捨」，也是「雙遮詮法」的運用。僧肇說：

「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。」

137

在〈般若無知論〉第八難的答中，僧肇引《摩訶般若波羅蜜經》經文來說明，「般若」與諸法是即異而同，即同而異，是雙非、雙遣不落兩邊的道理。僧肇說：

「般若與諸法，亦不一相，亦不異相。」¹³⁸

在〈涅槃無名論〉中，僧肇則引用龍樹的《中論》，來說明涅槃狀態是「非有非無」的道理。僧肇說：

「論曰：『涅槃非有，亦復非無。言語道斷，心行處滅。』」¹³⁹

「有無之外，別有妙道，非有非無，謂之涅槃。」¹⁴⁰

由上可知；僧肇在《肇論》整篇論文的表现方式，習慣使用「非」、「無」、「不」等否定詞彙來表達自己的論點，而且還是使用不落兩邊、雙非雙遣的「雙遮詮法」。因為在僧肇看來，人們對於事物的正面論述總是不徹底的、有侷限性的，是抓不住事物真實本質的，僅僅能論及到事物的表面相狀，如此往往會顧此失彼。也就是說，在僧肇的思維模式，事物的真實本質是不能採用正面的方式去把握的，因為任何肯定的描述只能抓住事物的一面，只可以對事物有片面的認識，而無法達到對事物的全面理解，因而是虛假不真的。所以，僧肇採用「雙遮詮法」，在遣除了對事物的虛假認識之後，再去把握事物的真實本質，也就是「空」的真實意義，僧肇認為捨離了「雙遮詮法」，人們是無法體悟到事物的真實本質。

在僧肇看來，「有」、「無」、「動」、「靜」等都是相對的「邊見」，不能達到絕對「空」的實相，「非有非無」的中道才是體悟實相的正道。「雙遮詮法」運用雙非雙遣、不落兩邊的方式，透過否定、遣蕩偏執的兩邊，才可以直趨「中道」真意，「非有」並不妨礙「非無」，「非動」也並不妨礙「非靜」，在

¹³⁶ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁153下。

¹³⁷ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁154中。

¹³⁸ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁154下。

¹³⁹ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁157下。

¹⁴⁰ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁159上。

這樣的情形下，真、俗的觀點雖然不同，但在雙非模式的運作下，所凸顯出的真理二者也並不會有矛盾的地方。所以，僧肇的「雙遮詮法」是帶有「中道」精神的真意，僧肇對於相對兩邊的名相概念給以雙重否定，由於這些「有」、「無」、「動」、「靜」等相對性的名相概念，對於事物片面地分別、執取，並不能正確地表述出事物的真實本性，這些片面的名相概念反而是一種意義限制，而僧肇「空」的實相是不允許有任何限制的。僧肇認為唯有透過「非有非無」、「非動非靜」等雙重否定，才能顯示出真實的理與境，也就是超越於「有」、「無」、「動」、「靜」等存在的現象世界，而達到「空」的真實之相。因此，僧肇是想通過對於事物執取性的雙邊否定，從而達到對於事物整體的、全面的領悟，因為在一切相對事物被否定之後，才能直趨於「中道」真理，絕對「空」的實相才能被顯發出來。

第二節 〈般若無知論〉的思想內容要義

在《肇論》四篇論文中，〈般若無知論〉是探討「認識論」問題的一篇論文，僧肇在〈般若無知論〉提出「般若無知，而無所不知」的命題，整篇〈般若無知論〉就是在論述與解答這個論文命題；因此，我們要研究僧肇〈般若無知論〉思想內容的要義，就必須先理解「般若無知」的涵義。「般若」在佛學上就是智慧；「無知」¹⁴¹則是在解釋「般若」智慧認知的情形；換句話說，所謂的「般若」就是具備「無知」的一種智慧，而「無知」的認知情形，就是「般若」智慧所必要的條件，也就是說，必須具備「無知」的認知智慧，才可以稱為是「般若」智慧。從實質上來看，「般若」與「無知」二者是一致的，都是在解釋佛學上認識論的真理，僧肇將二者結合起來講，其實在說明同一件命題。那什麼是「般若無知」？僧肇在〈般若無知論〉中提出兩種不同的知，一種就是「般若無知」，又稱「般若聖智」或稱「般若智」，另一種知稱為「惑取之知」。為了能正確地論述「般若無知」的內涵，我們先就「惑取之知」敘述之，來與「般若無知」作比較。

壹、「惑取之知」

「惑取之知」簡稱「惑取知」，就是一般世俗所謂的知識，它只能認識形而下經驗世界的有限之物，我們一般所探求現象世界的客觀知識，都有主體與客體對象，認識者與被認識者，在佛學上稱為能知與所知，「認識者在接應萬法時，由外向內，折射出一個作為能知主體的自我，並將事物對象化、外在化，成為被知的客體……形成一幅主客對列的圖像。」¹⁴²僧肇的「惑取知」也就是我們所謂主客對立的世俗相對知識，世俗一般的知識在僧肇看來是有所限制、侷限的，也就有不知、不足的地方。所以，僧肇在〈般若無知論〉說：

「夫有所知，則有所不知。」¹⁴³

¹⁴¹關於「無知」一詞的出處，在《大般若波羅蜜多經》〈無所有品〉：「又如虛空無見……、無知，大乘亦爾，無見……、無知，故說大乘與虛空等。」參見唐·玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》卷418，《大正藏》第7冊，頁97下。又《放光般若經》卷11〈問相品〉：「一切諸法無知無見。云何無知無見？以一切諸法空故，無所有、不堅固、無所生。」參見西晉·無羅叉譯，《放光般若經》卷11，《大正藏》第8冊，頁78上。因此，從《般若》系統的經典來看，「無知」一詞並非僧肇所獨創的，而是在《般若》系統經典的經文中早就已經存在的。

¹⁴²參見唐秀蓮著，《僧肇的佛學理解與格義佛教》，台北：文史哲出版社，2008年，初版，頁178。

「惑智有知，故有知可無，可謂知無。」¹⁴⁴

其次：「惑取知」的基礎是從「世俗諦」為出發點的，「世俗諦」以區分能知與所知來建構相對知識，「惑取知」因為有能知與所知的對立，因此也就有所執取於相，也因為有所執取於相；所以，造成「惑取知」與「惑取境」的相因而生。元康在《肇論疏》說：

「以俗諦有相，故惑智有知，故云相與而有。」¹⁴⁵

「謂惑智也，境智相因而得生也。……夫智以知所知取相，故名知者，此謂惑智惑境也。」¹⁴⁶

貳、「般若無知」與「惑取之知」的區別

僧肇把知識分成「智」與「知」兩種，而分別給予以不同的義涵，「智」就是「智慧」，就是所謂的「般若聖智」，簡稱「般若智」；而「知」就是普通世俗的「知識」，僧肇稱為「惑取知」。「惑取知」為一般普通的知識，我們世俗一般知識屬於形而下領域的知識，是現象世界的相對知識，有主體與客體對象，認知者與被認知者，能知與所知的區別。而「般若無知」則是深達「般若」空義的智慧，是形而上的絕對知識。僧肇認為一般的「惑取知」是以能知為認知主體，以所知為被認知對象，僧肇說：「五陰即所知也。」¹⁴⁷換句話說，「惑取知」的所知就是「五陰」，「五陰」也就是色、受、想、行、識「五蘊」。僧肇認為「惑取知」所知的認知對象是一種因緣條件；僧肇說：「所知，即緣也。」¹⁴⁸「惑取知」認知主體（能知）與被認知對象（所知），彼此是相互以生、相互為緣的關係。所以，僧肇在〈般若無知論〉說：

「所知既生知，知亦生所知。」¹⁴⁹

「故知、緣相因而生。」¹⁵⁰

¹⁴³ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁153上。

¹⁴⁴ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁154中。

¹⁴⁵ 參見唐·元康撰，《肇論疏》卷2，《大正藏》第45冊，頁179下。

¹⁴⁶ 參見唐·元康撰，《肇論疏》卷2，《大正藏》第45冊，頁180上。

¹⁴⁷ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁154上。

¹⁴⁸ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁154上。

¹⁴⁹ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁154上。

¹⁵⁰ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁154上。

「惑取知」認知主體（能知）與被認知對象（所知），彼此既是相生相待的關係，在這樣的關係下，「惑取知」首先表現的特質是「取相」。僧肇說：

「取相故名知。」¹⁵¹

這種相因相緣、相生相待關係的認知模式，就僧肇而言，不是「真諦」的認知模式。僧肇說：

「相生即緣法，緣法故非真。非真，故非真諦也。」¹⁵²

僧肇又引龍樹的《中論》說：

「物從因緣有，故不真。不從因緣有，故即真。」¹⁵³

所以說「惑取知」不是僧肇所謂關於實相的「真諦」，他所說的「般若智」是以「真諦」為對象，僧肇說：「是以真智觀真諦，未嘗取所知。」¹⁵⁴「般若智」雖然以觀「真諦」為對象，但是卻不執取所知，這是「般若智」在認知上與操作上與「惑取知」極大不同的地方。僧肇說：

「智不取所知。」¹⁵⁵

「然智非無知，但真諦非所知，故真智亦非知。」¹⁵⁶

由上可知；「惑取知」與「般若智」在根本上屬於兩種不相同的認知模式，僧肇根據被認識對象（所知）的不同，構造出「惑取知」與「般若智」二種不同層次性的知識，前者是相因相待、依緣而生，屬於相對知識的領域；後者無相因相待、不依緣而生，屬於絕對知識的領域。僧肇並非全盤否定人類普遍的知識，「惑取知」有其追求一般知識的必然性，只是「般若智」所追求的是另外一種更真實且形而上的知識，也就是「轉識成智」¹⁵⁷的智慧。

¹⁵¹ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁154上。

¹⁵² 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁154上。

¹⁵³ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁154上。

¹⁵⁴ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁154上。

¹⁵⁵ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁154上。

¹⁵⁶ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁154上。

¹⁵⁷ 在佛法上稱眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識為前六識，第七識為末那識，第八識為阿賴耶識，所謂「轉識成智」，是轉凡夫有漏的八識成為佛無漏的四種智慧，也就是轉第八識為大圓鏡智，轉第七識為平等性智，轉第六識為妙觀察智，轉前五識為成所作智。

叁、「般若無知」的思想要義

僧肇〈般若無知論〉立論的主要思想宗旨，依唐·元康在《肇論疏》說：「此論第三明因，申般若教也。」¹⁵⁸也就是說僧肇論著〈般若無知論〉的主要目的與宗旨，是為了「明因，申般若教」。「明因」是因為僧肇有感於魏晉南北朝時代，當時整個中國對於「般若」學的翻譯「去聖久遠，文義舛雜，先舊所解時有乖謬。」¹⁵⁹而且針對當時的「般若」六家七宗的論點，看來是「異端之論，紛然久矣。」¹⁶⁰關於「申般若教」的意義，則是僧肇對於大乘中觀「般若」學自己本身獨具的深厚使命感，僧肇以闡述、申明佛學的「般若」真義，宏揚大乘中觀空宗思想的宗旨，來論著本篇〈般若無知論〉。僧肇在〈般若無知論〉開題的標宗旨，就引用《放光般若經》及《道行般若經》兩段經文，來開啟整篇論文的核心思想概念。僧肇說：

「《放光》云：『般若無所有相，無生滅相。』」¹⁶¹

「《道行》云：『般若無所知、無所見。』」¹⁶²

根據這兩段經文的破題，《放光般若經》的「無相」與《道行般若經》的「無知」，僧肇接著提出了〈般若無知論〉本篇論文的核心內容。僧肇說：

「果有無相之知、不知之照，明矣。」¹⁶³

「無相之知，不知之照」點出了，僧肇認為「般若」所獨具的幾個特質「無相」、「無知」、「鑒照」。僧肇又說：「內雖照而無知，外雖實而無相。」¹⁶⁴因此，我們將「般若」分為內、外、照三大特質來加以探討。一、外在特質—「無相」，「般若」是無名狀、無形相的，也是無生無滅相的。二、內在特質—「無知」，「無知」說明了「般若」智慧跟世俗知識，在認知運作模式的截然不同。三、作用特質—「鑒照」，「般若」雖然無相無知，但是卻具有玄鑒觀照「真諦」實相的能力。依據這三大特質，僧肇又衍生詮釋「般若」的相關概念，以下我們分別敘述之。

¹⁵⁸ 參見唐·元康撰，《肇論疏》卷2，《大正藏》第45冊，頁174下。

¹⁵⁹ 參見梁·慧皎撰，《高僧傳》卷6，《大正藏》第50冊，頁365上。

¹⁶⁰ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁153上。

¹⁶¹ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁153上。

¹⁶² 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁153上。

¹⁶³ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁153上。

一、外在特質—「無相」

僧肇認為「般若智」本身虛玄微妙，它不具有通常事物的相狀，也不是一般經驗性存在的事物；所以，不為眾生耳目感官所能夠掌握的，也不是眾生心智思辯所可以企及的。這樣微妙無相的「般若智」，無形無相，不是經驗性存在的事物，既然不是實際經驗性的事物，也就不能用語言、文字來表述；因此，僧肇認為「般若智」與通常的名教之間並沒有關係。其次，「般若智」本身無形無相，就相狀來看，不可以說它是「有」；但就作用而言，「般若智」卻是鑒照能力無窮彌用，所以，「般若智」也不可說是「無」。僧肇認為既然「般若智」不是一無所有，而是可以確實知道它的存在；因此，不可以因為辨明「般若智」是「無相」，就說「般若智」是「無」，也不可以因為「般若智」具備通鑒的能力，就說它是「有」，「般若智」是「不有不無」確確實實存在的。僧肇說：

「是以聖智之用，未始暫廢；求之形相，未暫可得。」¹⁶⁵

「夫聖心者，微妙無相，不可為有；用之彌勤，不可為無。不可為無，故聖智存焉；不可為有，故名教絕焉。……辨相，不為無；通鑒，不為有。」¹⁶⁶

其次；「般若智」的「無相」，不是捨離一般經驗性的「有」相，又另外再立「無相」為一種相，「般若智」的「無相」，是真正不著於「有」相與「無」相的智體，也就是無「有相」也無「無相」確確實實的「無相」。所以僧肇說：

「聖人無無相也。何者？若以無相為無相，無相即為相」¹⁶⁷

僧肇認為「般若智」的外在「無相」，表現出下列幾點特性：

（一）無名無說

僧肇認為一般人對名實的看法，總是以為「即名以求物，物不能隱。」¹⁶⁸事物的名與實之間必定存在著相對應的關係；因此，有所謂「名實相應」或「名實相符」的說法，孔子也說：「名正言順。」¹⁶⁹但在佛學的觀點，則將語言、文

¹⁶⁴ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁154下。

¹⁶⁵ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁153中。

¹⁶⁶ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁153下、154上。

¹⁶⁷ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁153中。

¹⁶⁸ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁153下。

字看成是虛妄不實，語言、文字不僅無法展現出真理，真理反而會因語言、文字而被覆蔽。「般若智」本身是「無相」的，也因為「無相」是非現實經驗性的事物；所以，「般若智」又具有「無名」、「無說」不落言詮的特性。僧肇將「般若智」從一般認識事物「名實相應」的想法撥開，而強調「般若智」是「無相」、「無名」、「無說」的道理。僧肇引《大品般若經》說：

「經云：『般若義者，無名無說，非有非無，非實非虛。』虛不失照，照不失虛，斯則無名之法，故非言所能言也。」¹⁷⁰

可見的「般若智」是要超越這些經驗性概念的限定，呈現出一種「非有非無」、「非實非虛」，「無名無說」不可言詮的特性。「般若智」雖然不能以語言、文字來涵蓋詮釋，但僧肇又不得不使用語言、文字，來讓中國學者明瞭「般若」的真實意義。因此僧肇說：

「言雖不能言，然非言無以傳，是以聖人終日言而未嘗言也。今試為子狂言辨之。」¹⁷¹

（二）不生不滅

所謂事物「生滅相」存在的起因，是由於世俗人對於事物的妄執、分別所產生，聖人具備「般若智」，「般若智」以「緣起無自性」的思維，對於一切事物是沒有執取、沒有分別的。正因為「般若智」聖心是一種超驗性的主體智慧，不以妄心去執取於事物，所以僧肇稱為「無心心耳」。又因為「般若智」所照應的萬物諸法，都是空寂無自性的，所以非不應萬物，而是「無應應耳」。聖人的「般若智」在對應萬事萬物的時候，是以虛寂無自性的態度來對應萬事萬物，就如同四時運行一樣的自然真實，因此，僧肇認為聖人的「般若智」體是無生無滅相，宇宙萬物存有的生滅相，就「般若智」來看是不可得的。僧肇說：

「生滅者，生滅心也。聖人無心，生滅焉起？然非無心，但是無心心耳；又非不應，但是不應應耳。是以聖人應會之道，則信若四時之質。直以虛無為體，斯不可得而生、不可得而滅也。」¹⁷²

¹⁶⁹ 孔子在《論語·子路篇》說：「名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中。」參見宋·朱熹著，《四書章句集註》，台北：鵝湖月刊社，2008年10月，頁142。

¹⁷⁰ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁153下。

¹⁷¹ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁153下。

（三）就應會之道來論「無相」

現象世界萬事萬物存在的變化，在一般人看來的確有「有相」的變化；因此，我們以常理來看，應會萬事萬物必定是「有相」的變化，僧肇提出般若「無相」，對於當時學者劉遺民居士來說是很難以理解的，劉遺民居士提出兩個關於「無相」問題。第一、「般若智」體的「無相」是否僅在鑒照的時候是「無相」，在撫會、應機、覩見萬物變化的時候是「有相」？第二、假使「般若智」體在鑒照時是「無相」，而所謂的「無相」就沒有萬物萬境可以應會，沒有萬物萬境可以應會，「般若」體又怎麼具有撫會、應機的功用呢？在〈劉遺民書問〉中，劉遺民提問說：

「聖心所以應會之道，為當唯照無相耶？為當咸覩其變耶？若覩其變，則異乎無相。」¹⁷³

「若唯照無相，則無會可撫。既無會可撫，而有撫會之功？」¹⁷⁴

關於「般若智」撫會、應機萬物萬境的「無相」，僧肇以「不即不離」、「相即不二」的中道論點來向劉遺民居士解釋，僧肇認為空「無相」不脫離「有相」的色，「有相」的色不脫離空「無相」的「般若智」體；空「無相」就含攝「有相」的色，「有相」的色就蘊涵空「無相」的「般若」道理，也就是空中有色，色中有空的「真空妙有」，在〈答劉遺民書〉中僧肇並引《摩訶般若波羅蜜經》的經文，來解釋「般若智」體的「無相」是「真空妙有」。僧肇說：

「經云：『色不異空，空不異色。色即是空，空即是色。』」¹⁷⁵

「無相」的空就是本體界，「有相」的色也就是現象界，空中有色，色中有空，也可以說本體中有現象，現象中有本體，本體與現象是「一體兩面」的關係。僧肇認為空「無相」與「有相」的色，應該以「不即不離」、「一體兩面」的觀點來看待，而不是片面地看本體空的「無相」，而否定現象色的「有相」，或者是片面地看現象色的「有相」，而否定本體空的「無相」；這樣都是失之偏頗，而無法真正深達「般若智」體「無相」的真實意義。僧肇說：

「觀色空時，應一心見色、一心見空。若一心見色，則唯色非空；若一心見空，則唯空非色。」¹⁷⁶

¹⁷² 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁154中。

¹⁷³ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁155中。

¹⁷⁴ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁155中。

「然則空色兩陳，莫定其本也。」¹⁷⁷

除此之外；僧肇認為聖人在「般若智」體的「無相」之中，就能含攝「有相」萬物萬境應變的情況，在萬物萬境「有相」的應變之中，就能蘊涵「無相」的「般若」道理。「無相」的「般若」在鑒照萬物萬境「有相」的時候，不會失去它撫會、應機萬物萬境的功能，在覩見萬物萬境「有相」變化的時候，也不會背離「無相」的「般若」真實宗旨，也可以說「無相」之中有「有相」，「有相」之中有「無相」，「無相」不離「有相」，「有相」不離「無相」的「真空妙有」的「般若」真實意義。僧肇說：

「故知變即無相，無相即變。」¹⁷⁸

「是以照無相，不失撫會之功；觀變動，不乖無相之旨。」¹⁷⁹

二、內在特質—「無知」

「無知」一詞，最早出自老子《道德經》，¹⁸⁰僧肇認為「無知」的認知情形，是具備「無所不知」的條件，才可以說是「般若無知」的智慧，那什麼是「無知」？「無知」不是一無所知，一般世俗所謂的「無知」，是如同草木枯石一般的沒有理性、感性，沒有任何知識、智慧，僧肇在〈答劉遺民書〉中說：「世稱無知者，謂等木石、太虛、無情之流。」¹⁸¹在〈般若無知論〉中也說：「豈曰木石瞽其懷？其於無知而已哉。」¹⁸²僧肇「般若」意義下的真正「無知」，不是這種一無所知的「無知」，而是一種跳脫世俗有無相對成見的執著，達到真正絕對待的智慧，「般若智」就是一種絕對的智慧，達到真正「無知」而無所不知的境地，才可以稱為「無知」，「無知」是一種無所執取、無所對待的知，一種名為「般若」、「空」的知，但也是不執著於「空」的知。關於僧肇「無知」的論點，我們分下列幾點敘述之。

¹⁷⁵ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁156下。

¹⁷⁶ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁156下。

¹⁷⁷ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁156下。

¹⁷⁸ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁156下。

¹⁷⁹ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁156下。

¹⁸⁰ 引自老子《道德經》第三章：「常使民無知無欲。」參見余培林注譯，《新譯老子讀本》，台北：三民書局，2011年，2版，頁7。

¹⁸¹ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁156中。

¹⁸² 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁153中。

(一) 「聖言量」

僧肇在〈般若無知論〉中說：

「夫有所知，則有所不知。以聖心無知，故無所不知。……故經云：『聖心無所知，無所不知。』」¹⁸³

在這段論述中，僧肇首先提出條件句的命題—「夫有所知，則有所不知。」¹⁸⁴再引《思益經》經文—「聖心無所不知」，¹⁸⁵作為「聖言量」的依據，再從「聖言量」往下推理「比量」，最後導出結論—「般若無知」；僧肇採用「因明學」¹⁸⁶推論的方式，推論出「般若無知」命題的結論。以下為僧肇的推理方式：

大前提：夫有所知 (P)，則有所不知 (Q)

小前提：依《思益經》，聖心 (般若) 是無所不知 (- Q)

結論：故般若無知 (- P)

在邏輯學中的自然演繹法 (method of nature deduction)，是一種透過推論法則來評估論證有效性的方法。自然演繹法中有兩種規則，符合僧肇這段條件句的論證規則。

第一種：MP 規則，又稱前項肯定法。MP 規則是指在一個條件句中，肯定前項 (P)，必肯定後項 (Q)；例如：(P) 天下雨，則 (Q) 地濕。

第二種：MT 規則，又稱後項否定法。MT 規則是指在一個條件句中，否定後項 (- Q)，必否定前項 (- P)；例如：(- Q) 地不濕，則 (- P) 天不下雨。

僧肇在〈般若無知論〉的這段條件句中，前項 (P) 是「有所知」，後項 (Q) 則是「有所不知」，這段條件句的論述結構，符合自然演繹法的前項肯定法 (MP 規則)，肯定前項 (P)，必肯定後項 (Q)，也就是「有所知，則有所不知。」

¹⁸³ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁153上。

¹⁸⁴ 「夫有所知，則有所不知。」依明·憨山《肇論略註》卷3註釋：「夫有所知之境，則滯於一緣，則有不知之地，此心境未泯，對待未忘，乃凡情也。」參見明·憨山述，《卍續藏》，第54冊，頁343中。

¹⁸⁵ 《思益梵天所問經》卷1〈解諸法品〉：「以無所得，故得；以無所知，故知。」參見姚秦·鳩摩羅什譯，《大正藏》第15冊，頁39中。

¹⁸⁶ 佛教的因明學（現在可以翻譯成「佛教邏輯學」，古代也翻譯為「正理論」或「量論」等），因明學大致上將知識論分為三種，第一種「現量」：是感覺之知，由五官所獲得的知識。第二種「比量」：是理性之知，用推理而來的知識。第三種「聖言量」：是釋迦牟尼佛體悟出事物的真理。在陳那以後廢除「聖言量」，而將「聖言量」歸入「現量」或「比量」。以上參見李潤生著，《僧肇》，台北：東大圖書公司，1989年，初版，頁112。

其次；再依後項否定法（MT 規則），否定後項（- Q）聖心（般若）「無所不知」，必否定前項（- P）「般若」是「無所知（無知）」，也就是「般若無所不知；所以，般若是無知。」從以上分析，這段「夫有所知，則有所不知。」的條件論述句，僧肇引「聖言量」的「聖心無所不知」，邏輯推論的方式符合自然演繹法的 MP 規則與 MT 規則，而最後導出「般若無知」的結論。

（二）無取相之知

僧肇在〈般若無知論〉開題「標宗旨」中說：

「果有無相之知、不知之照，明矣。」¹⁸⁷

僧肇所謂的「無相之知」，就是無所取相的智慧，現象世界的萬事萬物都是有形、有相，我們一般知識所緣、所取的，正是這種有形、有相的萬事萬物；因此，「惑取知」就是有所取相的一般知識。但是「般若智」不同於「惑取知」，「般若智」對於有形、有相的現象世界，是以諸法實相本自性空虛寂，以無所取相的態度來面對萬事萬物；因此，僧肇認為「般若智」是不可以用事相去執取的。僧肇說：

「誠以異於人者神明，故不可以事相求之耳。」¹⁸⁸

「般若智」體本身虛玄窮鑿，對於有形、有相的現象世界萬事萬物，是無所攀緣、無所執取、無所造作的，也就是說無所取相的智慧才是「般若」智慧，因為「般若智」是無所取相之知，僧肇才稱「般若智」為「無知」，「無知」就是無所取相之知、無惑取之知。元康在《肇論疏》說：

「無智者，無有取相之知耳。……今明般若真智，無取無緣，雖證真諦，而不取相，故云無知。」¹⁸⁹

其次；「般若智」為什麼是無所取相之知？導因於「般若智」與「惑取知」，兩者認知運作模式的不同所致，「惑取知」有能知與所知，認知主體與認知客體的區分，「惑取知」能所、主客的運作模式，是以攀緣、執取的方式來認知；而「般若智」認知的運作模式，則是能所合一、主客互泯的模式，因為能所合一、主客互泯，所以，「般若智」對於諸法萬物是無所攀緣、無所執取、無所造作的。僧肇在〈答劉遺民書〉中說：

¹⁸⁷ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁153上。

¹⁸⁸ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁153中。

¹⁸⁹ 參見唐·元康撰，《肇論疏》卷2，《大正藏》第45冊，頁174下。

「般若於諸法，無取無捨，……此攀緣之外、絕心之域。」¹⁹⁰

元康在《肇論疏》解釋說：「無作無緣者，作謂起作，緣謂攀緣也。」¹⁹¹「無作無緣」也就是一種無所執著、無所取相的認知模式，「般若智」以無攀緣、無執取、無造作的運作方式來進行認知，正因為「般若智」表現出的認知模式是「無作無緣」；所以，僧肇才會說：「知自無知」，這裏的「知」就是「般若智」，「無知」就是「無作無緣」、無有取相的知。僧肇引《摩訶般若波羅蜜經》說：

「經云：『真般若者，清淨如虛空，無知無見，無作無緣。』斯則知自無知矣。」¹⁹²

僧肇在〈答劉遺民書〉中也說：

「法本無相，聖智何知？……靈鑒幽燭，形於未兆，道無隱機，寧曰無知？」¹⁹³

從上可知；「般若智」與「惑取知」最明顯的差異，就在於有無取相，僧肇說：「取相故名知」，「惑取知」執取、攀緣於有生滅的相狀；而也正因為諸法萬物有生滅的相狀，才会有經由語言與文字的表述，來獲得普通世俗一般的知識。而「般若智」所要認識的不是有形、有相的表象世界，而是反映萬物本體與真實的「真諦」，但是「真諦自無相」，執取於有相的「惑取知」，也就不可能產生真智，唯有無所取相之知，才是真知、真智，才是「般若聖智」。所以僧肇說：

「取相故名知。真諦自無相，真智何由知？」¹⁹⁴

三、作用特質—「鑒照」

(一) 內外相成

僧肇在〈般若無知論〉說：

「內有獨鑒之明，外有萬法之實。萬法雖實，然非照不得。內外相與以成其照功，此則聖所不能同；用也。」¹⁹⁵

¹⁹⁰ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁156中。

¹⁹¹ 參見唐·元康撰，《肇論疏》卷2，《大正藏》第45冊，頁179上。

¹⁹² 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁153下。

¹⁹³ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁156中。

¹⁹⁴ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁154上。

¹⁹⁵ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁154下。

「獨鑒之明」是「般若智」內部的能照，「萬法之實」是「般若智」外部的所照。「般若智」內部能照的「獨鑒之明」，超越了現象世界具體事物相對知識的認識，而達到絕對真理的瞭解與掌握；「般若智」外部的所照，表現出萬法具體存在的實相，僧肇稱為「萬法之實」。「般若智」無知而能徹照內外事物，現象世界萬物雖然表象上歷歷實在，但是不經過「般若智」的觀照，就難以理解，唯有內在的能照與外在的所照相互配合，才能發揮「般若智」鑒照的功用。換句話說，聖人的「般若智」因為具有無限的觀照功能，所以，雖然現象世界外在事相的紛擾，也不能限制「般若智」的認知。

其次；「般若智」內在的鑒照能力，必須與外在客體事物相互合作，主客互泯、內外互融，「般若智」才能發揮無限觀照的功效。僧肇說：「內外相與以成其照功。」¹⁹⁶也就是說，主觀方面「般若智」具有無限觀照的作用能力，但卻是「無知」的，客觀方面萬法雖然為實有，但本質上卻是「無相」的；如此，主體與客體，「無知」與「無相」，相互交融、相互交攝，才能相與以成其照功。

（二）虛心實照

僧肇認為「般若智」的「無知」、「無相」，就是「虛其心、實其照」，因為心如果有所執取的話，就無法對整體作完全的認識，也就有不周全的地方，真正的「般若智」是無所執取的，以無所執取來進行認知運作的「般若智」，所構成的知就是「無知」，也就是「虛」。現象世界諸法萬物看起來有種種形相，但其實都是建立在「緣起無自性」空的基礎上，諸法萬物本性的實質內涵究竟還是「無相」的，僧肇認為「般若智」是通過觀照的方式，去把握真實存在的本質，萬有的本體是空，是「無知」、「無相」的，事物的本性如此；因此，我們在認識上也應該順應事物的本性，不可以逆其本性，而認識事物本性的方法，是以「般若」的「無知」與「無相」去觀照，如此才能真正認識事物的「真空妙有」。

僧肇認為體悟真理的聖人，因為能「虛其心」，所以能如實地觀照，才可以終日知而無染著於世俗的感知、惑見。聖人能虛靜自己的心，也就不會顯露出自身的光芒，深入明鑒萬物的玄冥幽微，閉世俗的小智、塞世俗的小聰明，以「般若」的聖智，來獨自覺照、冥悟無上的「般若」真理。僧肇說：

「是以聖人虛其心而實其照，終日知而未嘗知也。故能默耀韜光虛心玄鑒，閉智塞聰而獨覺冥冥者矣。」¹⁹⁷

¹⁹⁶ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁154下。

¹⁹⁷ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁153上。

「虛其心、實其照」表現出「般若智」中道「不有不無」的特質，「般若智」體性雖然是「虛」、是「無知」的，但是卻有無限鑒照的功能；因此，是「虛而不無」。其次；「般若智」雖然是確確實實存在的，但是它所表現出的方式，則是無名無狀、無形無相，所以，是「實而不有」。正因為聖人能運用「般若智」的「虛心、實照」智慧，才能在混雜的現象世界之中，不會改變它本性的空寂，也不會因為「般若智」體性本身是「虛」的，就不發揮它無限鑒照的作用。僧肇說：

「然其為物也，實而不有、虛而不無。……欲言其有，無狀無名；欲言其無，聖以之靈。聖以之靈，故虛不失照；無狀無名，故照不失虛。照不失虛，故混而不渝；虛不失照，故動以接塵。」¹⁹⁸

（三）觀照真諦

「惑取知」的認知運作模式，認知主體（能知）與被認知對象（所知）是相互依存、相互對待的。能知主體與所知客體對象兩者之間的關係稱為「緣」，所謂的「緣法」，就是由「緣」而生的事物，現象世界事物的「有」與「無」，是因為有認知主體才衍生出被認知對象，認知主體與被認知對象彼此之間是緣生互起；因此，兩者可以說都不是真實的。假使以「真諦」作為被認知對象，而被「般若智」主體認知的話，那麼「真諦」就是「般若智」所「緣」的事物，而緣生的事物是各種因緣條件聚合而生的，其本性是空寂的，「緣起性空」所以不真，不真就非「真諦」；因此，「真諦」不是由「緣」而生的。僧肇說：

「所、知既相生，相生即緣法，緣法故非真。非真，故非真諦也。」¹⁹⁹

僧肇又說：

「今真諦曰真，真則非緣。」²⁰⁰

就「真諦」而言，「真諦」是真不是假，既然是真就不是「緣」，「真諦」是離開「緣」的真實本體，「真諦」與普通所謂被認知對象（所知）不同，一般認知的運作模式，有能知與所知的相互依存、相互對待。對於「般若智」作為認知主體能力而言，僧肇認為：「般若即能知也。」²⁰¹又說：「真諦非所知。」²⁰²

¹⁹⁸ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁153中。

¹⁹⁹ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁154上。

²⁰⁰ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁154上。

「般若智」的認知模式與一般能所的認知模式不同，「般若智」是能知主體，但是它卻不是以「真諦」當作所知對象來進行認知，那麼「般若智」的能力是如何來進行運作？僧肇認為「般若智」是以觀照「真諦」的模式來進行運作，對於「真諦」也僅僅是觀照而不攀緣、不執取；也就是說「般若智」與「真諦」的關係，是以觀照，但不攀緣、不執取的模式來進行的。僧肇說：

「是以真智觀真諦，未嘗取所知。」²⁰³

「是以聖人以無知之般若，照彼無相之真諦。」²⁰⁴

由此可知；「真諦」就是「般若智」所觀照的對象，但這樣的觀照模式卻是不攀緣、不執取於「真諦」的，完全不同於普通的認知模式，普通認知的運作模式，認知主體（能知）必須去攀緣、並執取被認知的對象（所知），才有辦法獲取經驗性的知識，但「真諦」是真實無偽，又無形無相的，「真諦」自然不是可以被認知的對象。而就「性空不二」的理論來看，「般若智」與「真諦」同屬於絕對真理「性空」的一體兩面。

（四）用寂體一

僧肇認為「真諦」是虛寂「無相」的，而「般若」是「無知」的，兩者既相同又相異，既相異又相同，「般若」與「真諦」是二而一、一而二。僧肇說：

「是以般若之與真諦，言用，即同而異；言寂，即異而同。」²⁰⁵

就功能與作用而論，「般若智」體是觀照主體，「真諦」是被觀照的對象，由於「般若智」體對於「真諦」具有無限觀照的能力，因此，兩者是相異的，所以僧肇說：「異，故不失於照功。」²⁰⁶另外；就「般若」與「真諦」兩者的虛寂本質而言，卻是相同的，「般若」與「真諦」兩者是無分彼此的；所以僧肇說：「同，故無心於彼此。」²⁰⁷僧肇認為只有「般若智」才能透顯、觀照出「真諦」，「般若智」是內在的「無知」鑒照，「真諦」是外在的「無相」實相，兩者本質都

²⁰¹ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁154上。

²⁰² 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁154上。

²⁰³ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁154上。

²⁰⁴ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁153下。

²⁰⁵ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁154下。

²⁰⁶ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁154下。

²⁰⁷ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁154下。

是虛寂的，兩者既是二又是一，既是一又是二。僧肇說：

「內外相與以成其照功，此則聖所不能同；用也。內雖照而無知，外雖實而無相。內外寂然，相與俱無，此則聖所不能異；寂也。」²⁰⁸

「夫聖智無知而萬品俱照。」²⁰⁹

內智與外境雖然不同，但必須是「內外相與」，「般若」與「真諦」相應，才能成其照功，畢竟「般若智」雖然具備鑒照之明，但它卻不是取相之知；「真諦」雖然是諸法實相，卻也不是有相，「般若」與「真諦」內外兩者同樣具備寂然虛無的體性，所以，不可斷然地判分「般若」與「真諦」是完全相同或完全相異，而是即同而異，即異而同。僧肇引《摩訶般若波羅蜜經》經文說：

「般若與諸法，亦不一相，亦不異相。」²¹⁰

就一般知識「惑取知」的認知運作方式而言，能知作為一個內在的認識主體，去進行執取所知外在世界境與物的認知作用，因而產生「體」與「用」的分別、執著，但是「般若智」的認知運作卻不是以這樣的方式進行，「般若智」與「真諦」二者並不具有「體」與「用」的分別，所以，僧肇提出「用寂體一」的論點。僧肇說：

「用即寂、寂即用，用寂體一，同出而異名；更無無用之寂，而主於用也。」

²¹¹

僧肇在這裡說的「同出異名」，²¹²是指「寂」與「用」的體性是一，實質上是「同出」於一個道理，就「般若」鑒照的功能與作用來看，雖然有名相稱謂上的不同分別，但這只是為了順俗方便分別，而給的權假施設名稱，實質上兩者並沒有分別。並非離開了「用」，而另外有一「無用」之「寂」單獨存在；也沒有離開了「寂」，而另外有一「無寂」之「用」單獨存在，「寂」與「用」是體一不異，內與外「相即不二」的。所以僧肇說：

²⁰⁸ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁154下。

²⁰⁹ 參見姚秦·鳩摩羅什等譯，《注維摩詰經》卷1，《大正藏》第38冊，頁327上。

²¹⁰ 僧肇此段經文引自《摩訶般若波羅蜜經》卷23〈六喻品〉：「世尊！云何無異法中，而分別說異相？」參見姚秦·鳩摩羅什譯，《大正藏》第8冊，頁390上。

²¹¹ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁154下。

²¹² 「同出異名」出自老子《道德經》第一章，「故常無，欲以觀其妙，常有，欲以觀其徼，此兩者，同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，妙之門。」參見余培林注譯，《新譯老子讀本》，台北：三民書局，2011年，2版，頁1。

「內外寂然，相與俱無，此則聖所不能異；寂也。」²¹³

綜上所述；「般若智」與「惑取知」除了在有無取相的差別之外，另外一個重要差異，則是對於「體」與「用」觀點的不同，「惑取知」因為認知主體有分別、執取的原故，產生了「體」與「用」二分的情況。「般若智」主體則雖然具有無限鑒照的作用功能，但它的體性卻是空寂的，「般若智」的「體」與「用」不是相對的二分法，而是「體用一如」、「用寂體一」的，它表現了般若「相即不二」的特殊哲理。對於〈般若無知論〉全篇的內容要旨，湯用彤先生認為僧肇主要在論述般若「體」與「用」二者之間的關係，他並且明確地表示僧肇「體」與「用」的主張，是「即體即用」、「體用一如」的思想哲理觀點。他說：

「肇公之學說，一言以蔽之曰，即體即用。」²¹⁴

「故體用一如，靜動相即，亦為〈般若無知論〉之最根本義。」²¹⁵

²¹³ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁154下。

²¹⁴ 參見湯用彤著，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，台北：臺灣商務印書館，1991年，2版，頁333。

²¹⁵ 參見湯用彤著，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，台北：臺灣商務印書館，1991年，2版，頁338。

第三節〈般若無知論〉與〈不真空論〉的關係

在僧肇《肇論》四篇論文的思想體系中，李潤生先生認為：「僧肇這四篇的專論，包括了真、俗二諦之說，境與智之談，因與果之談，則般若大義，可無遺漏。」²¹⁶ 僧肇第一部〈般若無知論〉，是論述內智「般若」智體的論文，第二部〈不真空論〉，則是一篇研究外境「真諦」的論文。元康也說：「此論第二明空，申真諦教也。」²¹⁷ 僧肇在〈般若無知論〉說：「外雖實而無相。」²¹⁸ 外境「無相」實相的「真諦」，也就是「般若智」體所觀照、認識的對象，僧肇又稱「真諦」為「萬法之實」。²¹⁹ 綜觀整部《肇論》「般若」思想體系在編排上，僧肇由〈般若無知論〉主體內部的「智空」，再到第二部〈不真空論〉，論述「般若」諸法實相的「真諦」，也就是外境對象的「法空」。

壹、〈不真空論〉論文題目的義涵

僧肇〈不真空論〉論文的旨意，僅由論文題目—「不真空」，就已經透露出論主僧肇對於「般若」空義理解的觀點與見解，在歷代註家對「不真空」提出了各種不同的詮釋，這些詮釋大略可以分為兩種見解。第一、認為論文題目「不真空」的涵義為「不真故空」或「不真即空」，包括元康、遵式與文才等都是作這種解釋。第二、主張僧肇論文題目的涵義應該解釋為「不是真空」，包括澄觀與憨山等則採取這個見解，兩種詮釋的差異何在？下面就兩種詮釋分別論述之。

一、「不真故空」或「不真即空」

〈不真空論〉既然在論述「真諦」實相，而「真諦」不是由「緣」而生的，所以，僧肇在〈般若無知論〉說：「今真諦曰真，真則非緣。」²²⁰ 但是現象世

²¹⁶ 就李潤生先生的僧肇般若體系表解來看，〈不真空論〉是屬於真諦、談境、談因的一篇論文。參見李潤生著，《僧肇》，台北：東大圖書公司，1989年，初版，頁34。

²¹⁷ 參見唐·元康撰，《肇論疏》卷1，《大正藏》第45冊，頁170下。

²¹⁸ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁154下。

²¹⁹ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁154下。

²²⁰ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁154上。

界一切諸法萬物，卻都是從「緣」而生、由「緣」而起的，由於都是「緣生」、「緣起」的原故，「緣生」、「緣起」所以「不真」，「不真」則一切諸法萬物本「無自性」，「無自性」就是「空」，因此，「不真空」這個語句可以作「不真故空」或「不真即空」來解釋。元康《肇論疏》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。」²²¹

遵式在《注肇論疏》書中，認為現象世界一切諸法事相都是由「緣」而生、而起的，由「緣」而生、而起，所以諸法事相「不真」，「不真」以顯事相本性的「空」寂。遵式說：

「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。」²²²

文才在《肇論新疏》，更進一步解釋「不真空」的涵義，現象世界一切諸法萬物都是資因於「緣」而起的，由於資因於「緣」而起，所以，表象的一切諸法萬物都是「不真」的，雖然「不真」但是以假名稱謂之。宇宙一切諸法萬物的本體是空寂、「無自性」的，正因為一切諸法萬物本質的「無自性」，所以，文才引僧肇〈不真空論〉「即萬物之自虛」²²³來說明「色即是空」，現象世界的「色」即是本體的「空」。文才說：

「一切諸法無自性生，資緣而起，起而非真，如幻如夢，當體空也。故下云：待緣而有，有非真有。又云：萬物非真，假號久矣，皆明不真也。又云：即萬物之自虛，色即是空，皆明空也。」²²⁴

我們一般世俗眾生囿於耳目感官的限制，無法理解「即萬物之自虛」、「色即是空」的「緣起無自性」般若道理。對於現象世界一切諸法萬物，總是執著表象上緣起的「假有」為實際的「真有」，執著緣起的「無自性」為實際的「真無」，這種執著「真有」、「真無」為真實的自性，是一種錯誤的妄見，僧肇為破世俗眾生這種執著有無的妄見，所以說「非真有」來破除一般凡情認定的「真有」；說「非真無」來破除一般凡情認定的「真無」，這就是「非有非無」不二的中道

²²¹ 參見唐·元康撰，《肇論疏》卷1，《大正藏》第45冊，頁170下。

²²² 參見宋·遵式述，《注肇論疏》卷2，《卍續藏》，第54冊，頁158上。

²²³ 僧肇〈不真空論〉：「是以至人通神心於無窮，……豈不以其即萬物之自虛，故物不能累其神明者也。」又說：「以明夫聖人之於物也，即萬物之自虛，豈待宰割以求通哉！」參見《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁152上、中。

哲理。僧肇在〈不真空論〉說：

「夫有若真有，有自常有，豈待緣而後有哉？譬彼真無，無自常無，豈待緣而後無也！若有不自有，待緣而後有者，故知有非真有。有非真有，雖有，不可謂之有矣。不無者，夫無則湛然不動，可謂之無。萬物若無，則不應起；起則非無。以明緣起故不無也。」²²⁵

元康在《肇論疏》說：

「言不真空，即明不有不無中道義也。」²²⁶

遵式在《注肇論疏》也說：

「故不真二字，雙遮有無緣不定。故空之一字，兩亦雙非契中道故，不真之空能顯所顯故，不真空之論能詮所詮故，皆依主釋。」²²⁷

僧肇的「不真空」，此「空」是就宇宙一切諸法萬物當體的「無自性」而安立的，並非在否定「緣起」一切諸法萬物的存在，一切諸法萬物「緣起無自性」的當體即稱為「空」。這個「空」不是離開一切虛假「不真」的諸法萬物之外，別有一「空」可得，諸法萬物虛假「不真」的當體即是「空」，也不是如小乘所認為的「空」，必須是不斷地分割才能成「空」，聖人在接觸一切諸法萬物的時後，立即就能體悟一切諸法萬物的虛假「不真」，同時通達般若「當體即空」的道理。所以，「不真空」這個語句也可以書寫成「不真即空」，「不真即空」也就僧肇所謂的「即萬物之自虛」、「立處即真」、「觸事而真」。僧肇在〈不真空論〉說：

「夫聖人之於物也，即萬物之自虛，豈待宰割以求通哉！」²²⁸

「以其即萬物之自虛，不假虛而虛物也。」²²⁹

「非離真而立處，立處即真也。」²³⁰

²²⁴ 參見元·文才述，《肇論新疏》卷1，《大正藏》第45冊，頁208上。

²²⁵ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁152下。

²²⁶ 參見唐·元康撰，《肇論疏》卷1，《大正藏》第45冊，頁152下。

²²⁷ 參見宋·遵式述，《注肇論疏》卷2，《卍續藏》，第54冊，頁158中。

²²⁸ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁152中。

²²⁹ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁153上。

²³⁰ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁153上。

「然則道遠乎哉？觸事而真！」²³¹

文才在《肇論新疏》也說：

「一切諸法無自性生，資緣而起，起而非真，如幻如夢，當體空也。……
又云：即萬物之自虛，色即是空，皆明空也。」²³²

二、「不是真空」

澄觀認為「不真空」的語句涵義，應該解釋成「不是真空」，「真空」這個名詞，在這裏指的是世俗所謂的空無一物，斷滅、虛無的「真空」，僧肇「不真空論」則在否定這種斷滅、虛無的「真空」。僧肇在「真空」之上以一個「不」字來遮遣，但這只是「不真空」的否定意義而已，澄觀在「不是真空」外，又另立一個「妙有」，來詮顯出「不真空」的另一種肯定意義，那就是「妙有」的「不是真空」。

澄觀認為就「真諦」而言，如果是「般若」的「空」，就不是世俗所說虛無、斷滅的「空」，而是「空」而「不空」或「不空」而「空」，不偏「空」也不偏「有」不二中道意義的「空」，般若的「空」，是「真空」中有「妙有」，「妙有」中有「真空」，這樣的「空」才是「真」正的「空」，才是「真諦」的「空」。澄觀認為的「真空」，不是一般世俗的斷無一物的「真空」，而是「真諦」的「真空」，是「妙有」的「真空」。澄觀詮解的「不是真空」，先是否定魏晉當時六家七宗本無宗、心無宗、即色宗等三學派，將「般若」的「空」看成是虛無、斷滅的「空」，再更上一層推展出肯定意義的「真空」，轉化成「真空」和「妙有」相即無礙的論點。澄觀在《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》先針對六家七宗虛無、斷滅錯誤的「真空」說：

「此中真空，非是前文對妙有之真空，此中真空是所破病，謂真諦一向無物為真空義。」²³³

然後澄觀再解釋正確「不是真空」的意思說：

「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。」²³⁴

²³¹ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁153上。

²³² 參見元·文才述，《肇論新疏》卷1，《大正藏》第45冊，頁208上。

而憨山則稱「不真空論」為「此論真空不空。」²³⁵ 憨山將「不真空」分成兩層意義來理解。第一、為「俗諦」的「空」。現象世界一切諸法萬物依緣而生，虛假而「不真」，所以稱為「不真空」，也就是「不真故空」的意思，這種說法與元康、遵氏與文才的說法相同，只是憨山把它看成「俗諦」的「空」。第二、為「真諦」的「空」。宇宙一切諸法萬物既然已經「緣起」，體悟真正的「空」不是斷滅、虛無的「空」，而是「空」中卻能生起萬法，是能生「妙有」的「空」，稱為「不真空」，也就是「不是真空」的意思。

宇宙一切諸法萬物雖然已有「緣起」的現象，但實際上諸法萬物的本性卻是空寂的，所以現象萬物的有「非真有」，是「假有」。憨山從萬物「不真」的「假有」，更衍伸為另一層「妙有」的意義，他說：「有是假有為妙有。」²³⁶ 「空」不是斷滅的「真空」，是「真空不空」的「妙空」。所以，就憨山的看法，〈不真空論〉有其境界層的意義，他以「非有」來詮顯出另一境界的「妙有」，以「非空」詮顯出另一境界的「妙空」，以明「非有非空」不二中道的意義。憨山說：

「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，名不真空。真性緣起，成一切法，體非斷滅，不是實實的空，名不真空，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。」²³⁷

僧肇在〈不真空論〉也說：

「言有，是為假有，以明非無。借無，以辨非有，此理一稱二。」²³⁸

「欲言其有，有非真生；欲言其無；事象既形。象形，不即無；非真，非實有。然則不真空義，顯於茲矣！」²³⁹

綜上所述；歷代註家的註解都各有其各自的道理，事實上也都符合僧肇〈不真空論〉原本的真義。就「不真空」解釋為「不真故空」來看，僧肇在〈不真空論〉說：「若有不自有，待緣而後有者，故知有非真有。」²⁴⁰ 僧肇以大乘中觀「般若」學派「緣起無自性」的觀點，認為現象世界一切諸法萬物是待「緣」而後有，

²³³ 參見唐·澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷32，《大正藏》第36冊，頁242中。

²³⁴ 參見唐·澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷32，《大正藏》第36冊，頁242中。

²³⁵ 參見明·憨山述，《肇論略註》卷2，《卍續藏》，第54冊，頁337上。

²³⁷ 參見明·憨山述，《肇論略註》卷2，《卍續藏》，第54冊，頁337上。

²³⁸ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁152下。

²³⁹ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁152下。

²⁴⁰ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁152下。

因此現象的有不是「真有」，不是「真有」，所以稱為「空」，這樣的說法就如同元康、遵氏與文才所說的「不真故空」意義相同。

其次；就「不真空」解釋為「不真即空」來看，僧肇在〈不真空論〉說的「即萬物之自虛」、「立處即真」或「觸事而真」，就是「不真即空」的意思，僧肇認為聖人以其「般若」智慧，在接觸一切諸法萬物的時候，立即就能體悟諸法萬物的虛假「不真」，也就是「當體即空」，所以稱為「不真即空」。最後；就「不真空」解釋為「不是真空」來看，僧肇說：「雖無而非無，無者不絕虛。」²⁴¹又說：「若有不即真，無不夷跡。」²⁴²所以，僧肇認為「般若」的「空」，不是一般世俗斷滅、虛無的「空」，也就是「不是真空」的意思。另外，澄觀將「不是真空」，進一步轉化成「真空」和「妙有」相即無礙的論點。憨山則更進一步詮解衍伸為「妙有」、「妙空」的「非有非空」思想境界。這兩種論點解釋，則是澄觀與憨山兩人擴大解釋「不真空」的意義，應該不是僧肇原本的真義。

²⁴¹ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁152中。

²⁴² 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁152中。

貳、〈般若無知論〉與〈不真空論〉的關係

〈般若無知論〉是僧肇《肇論》思想體系的第一部論文，也是關於認識論（epistemology）問題的探討，就認識主體「般若智」體的論述與解釋。以佛學的「能知」與「所知」來看，〈般若無知論〉闡述的是認識主體的「能知」智慧，「般若」思想的內在智慧；到了第二部論文〈不真空論〉，僧肇從「般若無知」的「內智」，繼續探討「般若」思想體系的另外一個主題—「外境」，「般若智」所認識、觀照的外境對象，也就是佛學上所稱的「所知」或「所觀」。就「真諦」與「俗諦」二諦而言，「般若智」所認識、觀照的外境對象，不是一般有形、有相表象世界的「俗諦」，而是反映萬物本體、真實的「真諦」。所以，就哲學問題的意義來看，〈不真空論〉可以視為「本體論」或「存有論」（ontology）問題的探討。英國學者 Richard H. Robinson 說：

「本論主要在強調存有學(ontology)，而較少論及認識論(epistemology)及解脫論(soteriology)。」²⁴³

僧肇的〈不真空論〉，在論述與探討「般若智」體所認識、觀照的外境對象。然而這個「不真空」的外境對象，不是一般表象的現象世界，而是宇宙真實本質、本體的實相「真諦」。所以，任繼愈先生指出：

「〈不真空論〉討論的是般若的對象問題，或者說，以般若的觀點，如何認識世界的本質問題」²⁴⁴

方東美先生則將〈不真空論〉，看成是一種「超本體論」與「中道」哲理思想的探討。方東美先生說：

「所謂不真空，就是我們的思想，儘管是超脫萬有的一切現象，但是我們提升的精神，又不致墮到毀滅的思想境界裡面去。「真空」就是超本體論系統，「妙有」就是本體論系統。然後這兩個根本的思想範疇又合併起來，形成一個統一的哲學思想體系，形成一種統一的智慧，這也就是中道哲學。」²⁴⁵

²⁴³ 參見 Richard H. Robinson 著，郭忠生譯，《印度與中國的早期中觀學派》*Early Mādhyamika in India and China*，南投：正觀出版社，1996年，初版，頁238。

²⁴⁴ 參見任繼愈主編，《中國佛教史·第二卷》，北京：中國社會科學出版社，1985年，第1版，頁482。

²⁴⁵ 參見方東美著，《中國大乘佛學》，台北：黎明文化事業公司，1991年，4版，頁70、71。

從上所述；近代學者們都將〈不真空論〉看成是「本體論」或「超本體論」問題思想的探討，我們可以確定〈不真空論〉，就是對於「般若」外境之物問題的探討，從僧肇在〈不真空論〉標宗開題的幾句話，就可以找出僧肇立論此篇論文的宗旨。僧肇說：

「夫至虛無生者，蓋是般若玄鑑之妙趣，有物之宗極者也。」²⁴⁶

僧肇說的「般若玄鑑之妙趣」，就是在講「般若」所觀照、玄鑑的外境對象之物，也就是「至虛無生者」與「物之宗極者」，「至虛無生」與「物之宗極」這兩者指的都是宇宙萬物真實的本體、一切存有的「真諦」。所以，憨山在《肇論略註》說：

「此論真空不空，以為所觀真諦之境也。」²⁴⁷

憨山此段話講出了〈不真空論〉的三個核心思想，「所觀」、「真諦」與「外境」。第一「所觀」，「不真空」也就是「般若」智體所觀照、認識的客體對象。第二「真諦」，「不真空」的「真諦」，是指一切宇宙萬物真實的存有或本體。第三「外境」，僧肇的〈不真空論〉是一篇闡述「般若」智體所觀「外境」對象之物的論文，而不是在講「般若」智體的內部智慧。在此；為了釐清僧肇思想體系各篇論文，與本文所研究〈般若無知論〉之間的關係，我們將〈不真空論〉與〈般若無知論〉兩篇論文分析如下。

一、內、外之別：〈般若無知論〉論述的是「般若」的內部智慧。〈不真空論〉則是在講「般若」的外境對象問題。

二、能所、主客之分：以「能知」、「所知」與主體、客體來看，〈般若無知論〉在說明「般若」的「能知」主體智慧；〈不真空論〉則在論述「般若」的「所知」客體對象「真諦」。也可以說，〈般若無知論〉是「般若」的認識「能知」主體內容的論述；〈不真空論〉則是「般若」的認識「所知」客體對象的探討。

三、內容不同：〈般若無知論〉是《肇論》思想體系中，關於「般若」主體認識論問題探討的論文。〈不真空論〉則是研究「般若」外境對象「真諦」，屬於「本體論」或「存有論」問題的一篇著作。

²⁴⁶ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁152上。

²⁴⁷ 參見明·憨山述，《肇論略註》卷2，《卮續藏》，第54冊，頁337上。

四、一體兩面：僧肇認為「般若」的內在主體智慧，必須與外在客體對象「真諦」相互合作，主客互泯、內外互融，「般若」才能發揮無限觀照的功效。僧肇說：「內外相與以成其照功。」²⁴⁸也就是認識主體「般若智」與被認識外境客體「真諦」，兩者雖有主體與客體、內部與外在之分，但實際上兩者都是「般若」絕對真理的一體兩面，主體與客體，內智與外境，相互交融、相互含攝，才能相與以成其照功。

就僧肇《肇論》全書來看，各篇架構而成的「般若」思想理論體系，〈般若無知論〉是「般若」主體的內部智慧，〈不真空論〉是「般若」客體的外境對象。但就大乘中觀學派「般若性空」的理論觀點而言，「般若」內部的主體智慧與外境客體對象的「真諦」，二者的關係是二而一、一而二，是主客合一、內外皆無（空），是「般若性空」一體兩面的說法。所以僧肇說：「內外寂然，相與俱無。」²⁴⁹「般若」的內部主體智慧與外境客體對象「真諦」，在本質上二者都是「性空」、虛寂的，二者是無分彼此的。也就是說，〈般若無知論〉與〈不真空論〉兩篇論文，雖然各自所闡述的主旨與內容不相同，但卻都是僧肇整個《肇論》「般若」思想理論體系，「般若性空」思想義理全部的一部。

²⁴⁸ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁154下。

²⁴⁹ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁154下。

第四節 〈般若無知論〉與〈物不遷論〉的關係

在僧肇《肇論》的「般若」思想理論體系中，〈不真空論〉與〈物不遷論〉是兩篇講外境的論文，兩篇論文都是探討「般若」被認識對象客體的問題，〈不真空論〉闡述「般若」真實存有外境的「真諦」，而〈物不遷論〉則是僧肇就現象世界事物的運動、遷變，來探討「俗諦」問題的著作。我們一般世俗常識普遍認為現象世界，事物是處於一種運動、遷變的狀態，從表象上看起來好像確實有一個實體在運動、變化，而僧肇透過論述現象事物的動靜、時間、因果，提出與一般常識相反見解的「物不遷」理論觀點。

壹、〈物不遷論〉的主要思想要義

一、「動靜相即」

在現象世界中，一般所說的「動」，是指一個具體事物的運動、變化；「靜」指一個具體事物的靜止、不變。僧肇認為事物的動與靜之間，具有一種不可分離的關係，換句話說，不能離開動而說靜，也不能離開靜而說動，僧肇在〈物不遷論〉說：「豈釋動以求靜？」²⁵⁰一方面；僧肇認為只有從事物的運動去認識靜止，在運動中把握住靜止。另一方面；雖然說靜但也不離開動，這樣才能體悟到「動靜一體」、「動靜不二」的中道哲理，如果把動與靜分割開來說，僧肇認為是「惑者之見」。僧肇說：

「必求靜於諸動，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。」²⁵¹

僧肇認為「動靜未始異」，事物的動與靜是一體的，必須在動中求靜，靜中求動，才符合〈物不遷論〉的論點。但是這樣的說法與我們一般常識的概念不同，一般常識認為現象事物的動與靜是相對，事物如果是動，則必然不是靜，如果是靜，則必然不是動，動與靜兩者是無法並存的，而僧肇提出與一般常識完全不同的見解，「動靜未始異」或者說成「動靜一體」、「動靜一如」，這樣違背普通常理

²⁵⁰ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁151上。

²⁵¹ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁151上。

的說法，僧肇的立論基礎在於一切諸法萬物本質的「性空」，僧肇說：「其唯物性乎！」²⁵²就大乘中觀「空宗」的觀點，事物的本質是「緣起性空」，從表象上看現象事物是在運動、變化，其實一切諸法萬物的本質是「性空」、虛寂的；因此，僧肇說：「斯皆即動而求靜，以知物不遷。」²⁵³僧肇從事物動與靜之間的關係，來推論出他的「物不遷」觀點，僧肇並引《放光般若經》、《道行般若經》、《中論》來印證他的「物不遷」理論。僧肇說：

「《放光》云：『法無去來，無動轉者。』」²⁵⁴

「《道行》云：『諸法本無所從來，去亦無所至。』」²⁵⁵

「《中觀》云：『觀方知彼去，去者不至方。』」²⁵⁶

一般世俗人們總是執著於現象事物的動靜二分，在於用事物的運動狀況來說明事物是遷變的，表象上普遍常情認定是有一個實體存在，所以就有一個主體在時間、空間上運動、變遷。而僧肇「物不遷」的論點，則認為事物主體的本質是「因緣和合」，實際上並沒有任何一個獨立「實體性」的主體存在；僧肇「物不遷」強調的是事物本質的「性空」，而非否定現象世界事物的運動、遷變，我們將諸法事物的動與靜，放在大乘中觀空宗「緣起性空」的理論下來思維，就是僧肇「動中有靜」、「靜中有動」，「動靜相即」的「物不遷」思想理論。

二、「事各性住於一世」

僧肇以大乘中觀空宗「緣起性空」的理論，認為現象事物都是一時暫存性的「因緣和合」；因此，過去的事物只存留在過去，過去的事物不可能存在於現在。

²⁵² 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁151上。

²⁵³ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁151上。

²⁵⁴ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁151上。此段經文僧肇引自《放光般若經》卷5〈衍與空等品〉：「何以故？諸法不動搖故。諸法亦不去、亦不來、亦無有住處。」(參見《大正藏》第8冊，頁32下。)；以及《光讚經》卷8〈衍與空等品〉：「所以者何？一切諸法不可轉動，是故無有住者、無有來者、亦無所住。」(參見《大正藏》第8冊，頁203下。)

²⁵⁵ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁151上。此段經文僧肇引自《道行般若經》卷9〈薩陀波倫菩薩品〉：「空本無所從來，去亦無所至。」(參見《大正藏》第8冊，頁473下)；以及同經，卷10〈曇無竭菩薩品〉：「本無所從來，去亦無所至。」(參見《大正藏》第8冊，頁475上。)

²⁵⁶ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁151上。僧肇此段經文約與《中論》卷1〈觀去來第2品〉相似：「已去無有去，未去亦無去，離已去未去，去時亦無去。」(參見《大正藏》第30冊，頁3下。)

僧肇認為在現在中找不到過去存在的事物，既然過去的事物不存在於現在，說明了過去的事物沒有來到現在，過去的事物既然不存在於現在，同樣地；也說明現在的事物絕不會存在於過去。因此，過去只是過去，現在只是現在，它們既沒有形式的聯繫，也沒有內容的延續，僧肇用「事各性住於一世」來說明他的「物不遷」理論，也就是說，事物的存在僅僅在當下的時間是確定的，「因緣和合」對於事物而言，是一種眾多條件聚合的暫存性，過去只存在過去，現在只存在現在；古代與今代是不相往來，古代與今代是各自常存的。僧肇說：

「昔物自在昔，不從今以至昔；今物自在今，不從昔以至今。」²⁵⁷

又說：

「既曰古今，而欲遷之者，何也？是以言往不必往，古今常存，以其不動；稱去不必去，謂不從今至今，以其不來。不來，故不馳騁於古今；不動，故各性住於一世。」²⁵⁸

一般普遍的常理認為，現象事物處在一條時間的座標上，持續地、延展地進行著變化、遷動，人們之所以會認為事物在變化、在遷動，是因為他們認為從當今現在中可找到古代過去的事物。但是如果換一個角度來看，我們假設古代過去中有當今現在的事物，而從古代過去中去尋找當今現在的事物，那麼會明白，古代過去中根本找不到當今現在發生的事物。如果再假設古代的事物可以延續到當今現在的話，那麼在當今現在應該可以找到古代過去的事物，然而事實上，當今現在中也並沒有古代過去延續下來的事物。僧肇說：

「今若至今，古應有今；古若至今，今應有古。今而無古，以知不來；古而無今，以知不去。若古不至今，今亦不至古，事各性住於一世，有何物而可去來？」²⁵⁹

僧肇以「昔物自在昔，今物自在今。」、「古不至今，今亦不至古」，古代過去與當今現在是各自常存，古今是不相往來的，那麼怎會有何物而可去來呢？如此推論出事物「性各住於一世」，而證明他的「物不遷」理論。

²⁵⁷ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁151中。

²⁵⁸ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁151下。

²⁵⁹ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁151下。

三、「因果不遷」

「因果循環」是佛教的基本定律之一，一般通常認為「因」與「果」有相互關聯的關係，「因」在「果」之前，有「因」才會有「果」的看法。基本上，僧肇認同「因」在「果」之前，有過去的「因」，才會有現今的「果」，但是僧肇延續「事各性住於一世」的觀點，提出另一種見解，他認為過去的「因」存在於過去是不會消逝，因此，存在於過去的「因」是不存在於現今的，「果」存在於現今而不存在於過去，「因」與「果」並不同時存在，而是各自存在於各自的時間裡。依照僧肇的觀點，既然認為事物的「因」與「果」是各自存在的；所以，過去的「因」只存在過去而不消滅，僧肇說：「因不昔滅。」又現今的「果」中並不具有與過去「因」的存在，所以僧肇說：「果不俱因。」如此；前「因」是不會來到現今的「果」，僧肇說：「因不來今。」依此推論，僧肇論證出「因」與「果」是「不滅不來」的「物不遷」的道理。僧肇說：

「果不俱因，因因而果。因因而果，因不昔滅；果不俱因，因不來今。不滅不來，則不遷之致明矣！」²⁶⁰

僧肇認為「因」與「果」是「不滅不來」，進一步推導出佛果的修行也是「不滅不來」，釋迦如來的功業和佛教真理的常存性，雖然歷經百世，不但不會減損，反而更加堅固，所謂的「萬世常存、百劫彌固」，釋迦如來的功業雖然在過去，但卻是永不消逝、永不遷變。僧肇說：

「是以如來，功流萬世而常存，道通百劫而彌固。成山假就於始簣，修途託至於初步，果以功業不可朽故也。功業不可朽，故雖在昔而不化，不化故不遷。不遷故，則湛然明矣。」²⁶¹

²⁶⁰ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁151下。

²⁶¹ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁151下。

貳、〈般若無知論〉與〈物不遷論〉的關係

〈物不遷論〉是僧肇就現象世界事物運動、遷變的道理，來探討「俗諦」問題的一篇論文，僧肇以「緣起性空」思想的理論觀點，來論述「俗諦」外境認識對象事物的「不遷」。〈般若無知論〉則是《肇論》「般若」思想體系認識主體的著作，闡述的是「般若智」主體的內在智慧。總合來說；〈不真空論〉與〈物不遷論〉雖然同樣在講「般若」的外境客體對象，不過〈不真空論〉講的是「真諦」外境部分，而〈物不遷論〉講的是「俗諦」外境部分。元康在《肇論疏》說：

「四論四章，即明四教。第一物不遷論，明有申俗諦教。第二不真空論，明空申真諦教。第三般若論，明因申般若教。第四涅槃論，明果申涅槃教。」

262

遵式在《注肇論疏》也說：

「今俗諦門中略有三義，故萬物不能遷易。一明物性，二明物相，三明物時。」²⁶³

元康與遵式都認為〈物不遷論〉是僧肇申論「俗諦」的文章，「俗諦」就是「般若」外境對象的現象世界，遵式認為僧肇的〈物不遷論〉，是以「俗諦」現象世界諸法事物的「性」、「相」與「時」三個觀點，來論證出他與一般常情不同見解的「物不遷」理論。現象世界的「俗諦」，一般常情普遍認為，諸法萬物是處在「遷」變的狀態，而憨山則認為僧肇以大乘中觀空宗「般若」智慧的觀點，來論證「俗諦」現象世界事物的「不遷」。憨山說：

「此論俗諦即真，為所觀之境也。物者，指所觀之萬法；不遷，指諸法當體之實相。以常情妄見諸法，似有遷流，若以般若而觀，則頓見諸法實相，當體寂滅真常，了無遷動之相。」²⁶⁴

憨山這段注解，將僧肇的〈物不遷論〉立論宗旨說的清楚明白。首先；〈物不遷論〉講的是「俗諦即真」，「俗諦」也就是「所觀」的外境對象，一般普遍常情的妄見，總認為所見到的現象世界事物是遷變、流動的，而僧肇以大乘中觀

²⁶² 參見唐·元康撰，《肇論疏》卷1，《大正藏》第45冊，頁166下。

²⁶³ 參見宋·遵式述，《注肇論疏》卷2，《卍續藏》，第54冊，頁148下。

²⁶⁴ 參見明·憨山述，《肇論略註》卷2，《卍續藏》，第54冊，頁332中。

空宗「般若」智慧的觀點，認為現象世界萬物當體寂滅，而無遷變之相。憨山以「緣生性空」的論點，來看僧肇的〈物不遷論〉，現象世界諸法萬物的實相是性空「不遷」的，也就是說以「般若」智慧來看，「俗諦」不遷就是「真諦」，「俗諦」與「真諦」是「相即不二」的，憨山說的「俗諦即真」正是這個道理，也正如同印度龍樹在《中論》認為「俗諦」與「真諦」二諦，都是諸佛說法的一體兩面。龍樹說：

「諸佛依二諦，為眾生說法。一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦。則於深佛法，不知真實義。」²⁶⁵。

由此可知；僧肇〈物不遷論〉講的是「般若」外境對象的「俗諦」，〈不真空論〉講的是「般若」外境對象的「真諦」，「俗諦」與「真諦」同樣屬於大乘空宗「般若」佛法的一體兩面、「真俗不二」。憨山認為僧肇的〈物不遷論〉是「俗諦即真」、「即物即真」與「即俗而真」，憨山的說法可以說是直接契入印度龍樹大乘中觀空宗「般若」學的空義。憨山說：

「以緣生性空，斯則法法當體本自不遷，非相遷而性不遷也，能見物物不遷，故即物即真。……以不遷當俗，即俗而真，不遷之旨，昭然心目。」²⁶⁶

以上是歷代註家對〈物不遷論〉的注解，歷代對於〈物不遷論〉的見解，大多認為〈物不遷論〉，是僧肇對於「般若」的「所觀」外境對象「俗諦」問題的闡述。而當代學者對於〈物不遷論〉的看法，則有各種不同的解讀，我們分別簡述如下。

一、「即動即靜」：代表者有印順法師與湯用彤先生。印順法師說：「僧肇的〈物不遷論〉，就是開顯緣起的即動即靜，即靜常動的問題。」²⁶⁷ 湯用彤先生說：「全論實在證明動靜一如，住即不住。……故此論「即動即靜」之義，正以申明「即體即用」之理論。」²⁶⁸

二、本體論：代表者有許抗生先生。許抗生先生認為：「〈不真空論〉和〈物不遷論〉都是在探討宇宙本體論，……〈物不遷論〉則是從事物的運動的角度來論證一切諸法的運動都是假或不真的道理。」²⁶⁹

²⁶⁵ 參見姚秦·鳩摩羅什譯，《中論》卷4，《大正藏》第30冊，頁32下、33上。

²⁶⁶ 參見明·憨山述，《肇論略註》卷2，《卮續藏》，第54冊，頁332中。

²⁶⁷ 參見印順著，《中觀論頌講記》，《妙雲集》上編之五，南投：正聞出版社，1981年，頁82、83。

三、無常觀：代表者涂艷秋博士。涂艷秋博士認為：「〈物不遷論〉旨在藉「流動」而說無常，就無常來闡明空。」²⁷⁰

四、實相性空：代表者有黃國清先生、方東美先生與曹樹明先生。黃國清先生說：「所謂的物不遷，重點在於即萬法的遷變生滅，觀照其中不遷不變的真實面。」²⁷¹方東美先生則認為：「因為對物不遷本來可以從好幾種立場來講。真正就莊子哲學或者佛學般若學本身看起來，是要把握一個精神的主體，這個精神主體的精神之光，可以直透世界的本性，兩相結合起來，然後「在永恆的形式之下」設想它。這樣一來，所講的物不遷才是根本，叫作「性不遷」。用般若經的說法，就是所謂空性。」²⁷²另外；曹樹明先生認為〈物不遷論〉是僧肇超拔「俗諦」動靜之上，來論述「實相性空」的不遷。他說：

「〈物不遷論〉固然講了動靜關係問題，然而並沒有停留於此，而是在此基礎上講超拔於「動」、「靜」之上的「空」之實相。……〈物不遷論〉講「俗諦法空」，它通過對俗諦事法（動靜、古今、因果）之緣生無性的本質的探討，得出「空」之實相不遷的結論。」²⁷³

在此吾人贊同明代憨山以及現代許抗生與曹樹明先生等人的見解，認為僧肇〈物不遷論〉是以「般若」智慧的觀點，來探討「俗諦」實相性空「本體論」的哲學問題。〈物不遷論〉全論一開始雖然以事物的動靜為開題，但主旨還是在闡述事物諸法實相性空的本體「不遷」，也就是「真俗不二」、「即俗而真」的「般若」中道不二思想。我們將〈物不遷論〉與〈般若無知論〉兩篇論文的關係分析如下。

一、內、外之別：〈般若無知論〉在闡述「般若」的內部智慧。〈物不遷論〉與〈不真空論〉則同樣在講「般若」外境對象問題。

二、能所、主客之分：以「能觀」、「所觀」與主體、客體來看，〈般若無知論〉在說明「般若」的「能觀」主體智慧；〈物不遷論〉與〈不真空論〉則同樣在講「般若」的「所觀」外境對象客體。差別在於〈不真空論〉的「所觀」外境對象是「真諦」，而〈物不遷論〉的「所觀」外境對象是「俗諦」。

²⁶⁸ 參見湯用彤著，《漢魏兩晉南北朝佛教史》上冊，台北：臺灣商務印書館，1991年，2版，頁333、334。

²⁶⁹ 參見許抗生著，《僧肇評傳》，南京：南京大學出版社，2001年，1版2刷，頁191。

²⁷⁰ 參見涂艷秋著，《僧肇思想研究》，台北：東初出版社，1995年，初版，頁61。

²⁷¹ 參見黃國清著，〈小乘實有論或大乘實相論？—分析明末三大師的〈物不遷論〉解釋立場〉，台北：《中華佛學學報》，第12期，1999年，頁394。

三、內容不同：〈般若無知論〉是《肇論》「般若」思想理論體系中，探討關於認識主體「般若智」內容的一篇論文。〈物不遷論〉則是僧肇闡述「般若」外境客體對象「俗諦」，關於現象世界事物「性空」的本質或「本體論」問題的著作。

四、互為關聯：就僧肇《肇論》「般若」思想理論體系的四篇論文來看，〈物不遷論〉與〈不真空論〉是兩篇比較相近的論文，兩篇論文同樣在講「般若」客體外境對象的問題。而〈般若無知論〉則不同於這兩篇論文，「般若無知」是對於「般若智」主體智慧內容的研究，然則；以「般若無知，而無所不知」²⁷⁴的論點來看，〈般若無知論〉是〈物不遷論〉的基礎主體智慧，如果沒有「般若無知」的主體智慧，就無法「契神」²⁷⁵於外境客體對象「物不遷」的道理；沒有「神會」²⁷⁶於外境客體對象「物不遷」的道理，就不具備「般若無知」的主體智慧。因此；〈般若無知論〉與〈物不遷論〉在整部《肇論》「般若」思想理論體系中，兩篇論文彼此之間互為極密切的關聯。

²⁷² 參見方東美著，《中國大乘佛學》，台北：黎明文化事業公司，1991年，4版，頁73、74。

²⁷³ 參見曹樹明著，《肇論思想意旨及其歷史演變》，北京：中國社會科學出版社，2009年，1版，頁108。

²⁷⁴ 僧肇〈般若無知論〉：「聖心無知，故無所不知。」參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁153上。

²⁷⁵ 僧肇〈物不遷論〉：「苟能契神於即物，斯不遠而可知矣！」參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁151下。

²⁷⁶ 僧肇〈物不遷論〉：「覆尋聖言，微隱難測。若動而靜，似去而留。可以神會，難以事求。」參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁151中。

第五節 〈般若無知論〉與〈涅槃無名論〉的關係

〈涅槃無名論〉²⁷⁷是僧肇《肇論》全書最後的一篇論文，也是四篇論文中唯一講佛果的著作。「涅槃」²⁷⁸指的是佛教最高理想境界，大乘中觀空宗「般若」學也以「涅槃」為終極的歸宿，〈涅槃無名論〉的完成，標誌著僧肇整個「般若」佛學思想理論體系的完成，任繼愈先生甚至認為：「〈涅槃無名論〉是對整個《肇論》的歸納，也是僧肇一生學說的總結。」²⁷⁹

壹、〈涅槃無名論〉的主要思想要義

「涅槃」一詞，是梵文 Nirvāṇa 的音譯，最早翻譯成「泥曰」、「泥洹」，意思是「滅度」，或者稱為「般涅槃」，意思是「入滅」或「圓寂」，「圓」是圓滿智慧，「寂」是寂滅惑業；「滅度」的「滅」，是滅見思、塵沙、無明三種煩惱惑業，「度」是度脫生死洪流，也就是不生不死的意思。一般而言，「涅槃」是指超脫生死，滅盡一切煩惱，而獲得一種最高的、絕對的、寂靜的解脫境界。僧肇〈涅槃無名論〉闡述了「涅槃」的存在、性質以及獲得「涅槃」的途徑等問題。佛教修行者經過長期修道，能寂滅煩惱，圓滿智德，達到最高的理想解脫、至善境界，這種境界就叫做「涅槃」。在原始佛教時期的《雜阿含經》說：

²⁷⁷《大正藏》目前所收藏現存《肇論》中的〈涅槃無名論〉，是否是僧肇的作品？或者是他人以僧肇之名所撰寫？還是雖然是僧肇所撰寫，但經過後人再編纂而成的文章？關於這個問題，歷來學者，或持保留態度，或多有爭議。本論文認為，在無新出土的資料可以用來佐證以前，〈涅槃無名論〉既然已經被收藏於《大正藏》中，而且在《高僧傳》中，梁·慧皎也敘述僧肇在其師鳩摩羅什往生後，論著〈涅槃無名論〉的事蹟。《高僧傳》：「及什之亡後，追悼永往翹思彌厲，乃著涅槃無名論。」（參見《大正藏》第 50 冊，頁 365 中）。另外；僧肇在《注維摩詰經》的註解中，對於「涅槃」也有多處加以解釋與闡述，可見的僧肇對「涅槃」概念已經有相當深入的領悟；因此，本論文將〈涅槃無名論〉視為僧肇的著作，也認為是整個《肇論》思想體系一篇重要的論文。

²⁷⁸「涅槃」是宗教用語，是古印度語的音譯，這個語詞最早源自於婆羅門教，後來被佛教接受。在巴利文中，Nibbāna 是源自動詞 nibbāti，意思是「被吹滅」或「被熄滅」。梵文 Nirvāṇa 有出離、解脫、無臭、無煩惱等等意義，從字根來說，都帶有遠離煩惱狀態的意義。在各古印度宗教，一般指一種從痛苦中解脫出來的狀態，但是每個宗派對於如何進入「涅槃」的看法不一，在印度教哲學裏，「涅槃」指通過肉體的解脫而與高級生命的結合，達到梵我合一的境界。而佛教認為「涅槃」是一種特殊的狀態，進入「涅槃」的聖人，將永遠從生命的痛苦中離開，從此不再進入六道輪迴。當佛教修行者過世時，許多人會稱他們進入「涅槃」，或「圓寂」了；因此，「涅槃」也經常被當成是死亡的同義語，但實際上，「涅槃」是指已達超越生死，完全覺悟之境界，乃佛教終極之實踐目的。以上參見慈怡主編，《佛光大辭典》，台北：佛光文化事業公司出版社，1988 年，初版九刷，頁 45。

²⁷⁹參見任繼愈主編，《中國佛教史·第二卷》，北京：中國社會科學出版社，1985 年，第 1 版，頁 511。

「涅槃者，貪欲永盡，瞋恚永盡，愚癡永盡，一切諸煩惱永盡，是名涅槃。」

280

《中阿含經·梵志品》說：

「然涅槃者無所依住，但涅槃滅訖，涅槃為最。」²⁸¹

《入阿毘達磨論》說：

「證此滅已，一切災患煩惱火滅，故名涅槃。」²⁸²

《大般涅槃經》說：

「滅諸煩惱名為涅槃，猶如火滅悉無所有，滅諸煩惱亦復如是故名涅槃。……離諸有者乃名涅槃，是涅槃中無有諸有。……離欲寂滅名曰涅槃。……空無所有故名涅槃。」²⁸³

由上可知；在原始佛教時期，「涅槃」的概念主要是在「四聖諦」²⁸⁴中的「滅諦」來表達，表示人生苦的止息和煩惱的寂滅，所以說「涅槃」是一種境界，修行者在排除了一切主觀煩惱感受與所有外在客觀事物的干擾之後，達到一種超越經驗、超越苦樂、超越世俗一切，寂滅安樂的解脫境界。那麼僧肇對於「涅槃」的解釋為何？我們分析敘述如下。

一、「涅槃」的意義

僧肇在〈涅槃無名論〉開題標宗本就解釋「涅槃」的意義。僧肇說：

「秦言無為，亦名滅度。無為者，取乎虛無寂寞，妙絕於有為。滅度者，言其大患永滅，超度四流。斯蓋是鏡像之所歸，絕稱之幽宅也。」²⁸⁵

²⁸⁰ 參見宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷18，《大正藏》第2冊，頁126中。

²⁸¹ 參見東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》卷40，《大正藏》第1冊，頁682中。

²⁸² 參見唐·玄奘譯，《入阿毘達磨論》卷2，《大正藏》第28冊，頁989上。

²⁸³ 參見北涼·曇無讖譯，《大般涅槃經》卷4〈如來性第4品〉，《大正藏》第12冊，頁387中。

²⁸⁴ 「四聖諦」又名四真諦，或四諦法，也就是苦諦、集諦、滅諦、道諦。其中的滅諦是說明涅槃境界才是多苦的人生最理想、最究竟的歸宿的真理，因涅槃是常住、安樂、寂靜的境界。以上參見陳義孝編，《佛學常見詞彙》，台北：福智之聲出版社，2006年，2版，頁151、152。

²⁸⁵ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁157中。

僧肇認為「涅槃」的意義有兩種。第一種是「無為」，「無為」的說法是從漢魏佛教學者而來，漢代以當時盛行黃老「無為」的觀念，去比附印度佛教「涅槃」的思想，後漢譯經創始者安世高翻譯的《陰持入經》說：「欲度世，是為尚有餘無為未度；已無為竟，命已竟畢，便為苦盡，令後無苦。」²⁸⁶安世高就將「涅槃」翻譯成「無為」，「尚有餘無為未度」是有餘「涅槃」的意思，因為肉身尚存在，所以，「涅槃」還不完全徹底，仍需要再「度世」。「已無為」就是無餘「涅槃」，意思是說肉體滅盡，沒有生死，也就徹底消除痛苦了。僧肇採取前人譯經的說法，也將「涅槃」解釋為「無為」。

「涅槃」的第二種解釋是「滅度」，僧肇認為「滅度」的意思是「大患永滅，超度四流」，「大患」²⁸⁷是說生死之患已經滅除，「四流」是指「欲流、有流、見流、無明流」，²⁸⁸這「四流」是眾生流轉生死的原因，而「涅槃」是已經超脫生死「四流」的束縛。因此，「涅槃」境界的主要目標，在滅除人生所面臨的煩惱與生死問題，煩惱與生死就好像人被束縛住一般，「涅槃」就是要滅除人生一切煩惱，永遠超脫生死洪流，達到寂滅解脫、絕對安樂的境界。所以，僧肇在《注維摩詰經》說：

「縛然生死之別名，解滅涅槃之異稱。」²⁸⁹

其次；對於「涅槃」概念的分類，²⁹⁰僧肇在〈涅槃無名論〉將「涅槃」分類為「有餘涅槃」與「無餘涅槃」。對於這兩種「涅槃」，以小乘佛教的看法，認為在斷滅一切煩惱生死的原因之後，如果尚餘今生的果報身體，稱為「有餘涅槃」。假使果報已盡而歸於寂滅，就稱為「無餘涅槃」。按照大乘佛教的說法，聖人為了適應外界、教化眾生而現身說法，這是「有餘涅槃」；如果聖人緣已盡

²⁸⁶ 參見後漢·安世高譯，《陰持入經》卷下，《大正藏》第15冊，頁176中。

²⁸⁷ 「大患」一詞來自老子《道德經》第十三章：「何謂貴大患若身？吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？」參見余培林注譯，《新譯老子讀本》，台北：三民書局，2011年，2版，頁27、28。

²⁸⁸ 參見明·憨山述，《肇論略註》卷5，《卍續藏》，第54冊，頁354上。

²⁸⁹ 參見姚秦·鳩摩羅什等譯，《注維摩詰經》卷8，《大正藏》第38冊，頁397下。

²⁹⁰ 歷代佛教學者對於「涅槃」的分類，通說將「涅槃」分為四種。也就是元·文才在《肇論新疏》的分類，《肇論新疏》：「說有四種，一自性，二有餘，三無餘，四無住處。」（參見《大正藏》第45冊，頁228上）。宋·遵式在《注肇論疏》也採這種分類，《注肇論疏》：「然涅槃有四種。一、自性清淨涅槃，謂理性本淨不待修也。二、有餘依涅槃，謂煩惱永寂微苦所依未滅故。三、無餘依涅槃，謂煩惱既盡餘依亦滅故。四、無住處涅槃，謂真如出所知障，大悲般若常所輔翼，約修顯故。」（參見《卍續藏》，第54冊，頁196下）。明·憨山在《肇論略註》也是同樣的分類，《肇論略註》：「說有四種。一、自性涅槃，謂即此一心，名為法身，偏一切處，為諸法體，名為自性本來寂滅。所謂有佛無佛性相常住，一切眾生本來滅度，不復更滅，故云自性涅槃。二、有餘涅槃，謂三乘所證，無明未盡，變易未亡，證理未圓，三皆有餘，故亦稱涅槃。三、無餘涅槃，即修成之佛，妄盡真窮，體用不二，亦名所證無上大涅槃果，故名無餘。四、無住涅槃，謂一切聖人，不處有為，不住無為，二邊不住中道不安，動靜為二，總名涅槃，故云無住。」（參見《卍續藏》，第54冊，頁352上。）

而隱滅了，稱為「無餘涅槃」。所以，在大乘佛教看來，「有餘」與「無餘」兩者並沒有不同，只是聖人為了應接外物、救度眾生所假立的名號而已。僧肇說：

「而曰有餘、無餘者，良是出處之異號，應物之假名耳。」²⁹¹

二、「非有非無」

就世間「有為」的相對法來看，生死煩惱是染污混濁的「此岸」，「涅槃」是清淨無垢的「彼岸」，²⁹²兩者相對截然不同。在小乘佛教的思維，將生死「此岸」看作如同熾火一般，修行者急欲斷煩惱、了生死，進入安樂「涅槃」的「彼岸」，也就是說生死與「涅槃」，在小乘佛教看來是相對待的、不可相即的。但是以大乘佛教主張「無為」的絕對法而論，煩惱性空就是「涅槃」，生死性空也是「涅槃」，絕不是離開生死煩惱以外，而另外再求一個寂滅的「涅槃」，僧肇遵循印度龍樹大乘空宗「般若」中道不二的哲理來解釋「涅槃」，²⁹³僧肇在《注維摩詰經》說：

「斷婬怒癡聲聞也，婬怒癡俱凡夫也。大士觀婬怒癡即是涅槃，故不斷不俱。」²⁹⁴

又說：

「彼岸涅槃岸也，彼涅槃豈崖岸之有。以我異於彼，故借我謂之耳。」²⁹⁵

僧肇認為小乘聲聞已經斷除了淫、怒與癡，一般的凡夫則還在執迷於淫、怒與癡，而大乘菩薩既然深悟「緣起性空」的真理，達到了「色即是空」、「空即是色」的境界；因此，在僧肇看來，世間的淫、怒與癡就是「涅槃」，大乘佛教的「涅槃」並非是脫離生死煩惱，所得的另外境界，「涅槃」就存在於生死的世間之中，「涅槃」與生死是不即不離，不斷不俱，不二中道的關係。至於將世間

²⁹¹ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁157下。

²⁹² 梵語波羅，華譯「彼岸」，「此岸」指生滅無常的相對現象世界，「彼岸」指不生不滅的絕對「涅槃」世界。行者乘大行之船，由生死苦惱的「此岸」，度到「涅槃」安樂的「彼岸」，稱為波羅蜜。以上參見陳義孝編，《佛學常見詞彙》，台北：福智之聲出版社，2006年，2版，頁211、216。

²⁹³ 大乘中觀佛教提倡生死與「涅槃」相即不二的論點，出自龍樹《中論》卷4〈觀涅槃品〉：「涅槃與世間，無有少分別；世間與涅槃，亦無少分別。」又說：「涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別。」（參見《大正藏》第30冊，頁36上）。

²⁹⁴ 參見姚秦·鳩摩羅什等譯，《注維摩詰經》卷3，《大正藏》第38冊，頁350上。

²⁹⁵ 參見姚秦·鳩摩羅什等譯，《注維摩詰經》卷3，《大正藏》第38冊，頁334上。

與「涅槃」，作「此岸」與「彼岸」的區別，只是為了表示世間「此岸」是苦惱世界的說法；事實上，不生不滅「涅槃」的境界，本身並無崖岸的界地，聖人在當下即能圓融無礙、悟入佛道。所以說「此岸」就是「彼岸」，即生死即「涅槃」，生死與「涅槃」是相即不二，是沒有分別的。僧肇並引《注維摩詰經》經文說：

「淨名曰：『不離煩惱而得涅槃。』」²⁹⁶

換句話說；僧肇提倡大乘中觀佛教的思想，主張生死與「涅槃」相即不二的論點，雖然深知世間的熾苦，而修行證得「涅槃」佛果，但卻進一步體現大乘佛教慈悲喜捨的精神，為了普渡眾生而重入生死，既不厭惡生死的苦，也不喜住在「涅槃」的安樂，強調在證得「涅槃」佛果之後，還不應住於安樂的「涅槃」，這就是大乘佛教可貴的地方。僧肇在《注維摩詰經》說：

「不觀無常不厭離者，凡夫也。觀無常而厭離者，二乘也。觀無常不厭離者，菩薩也。」²⁹⁷

「大士觀生死同涅槃，故能不捨。」²⁹⁸

「是以應慰諭初學令安心處疾，以濟群生，不厭生死，不樂涅槃，此大士慰諭之法也。」²⁹⁹

三、言語道斷、心行處滅

「涅槃」是一種絕對、無為的真實境界，修行者的煩惱已經滅盡，生死已經了脫，達到純淨無染的最高解脫境界。「涅槃」之道是究竟之道，也是聲聞、緣覺、菩薩三乘所共同希求的歸宿，但是要達到真實的「涅槃」境界，既不是由外在客觀的名相可以獲得，也不是經由主觀心識可以知悉的，「涅槃」境界幽致玄靜、虛寂曠遠，不能藉著形象概念加以描述，也不能用耳目感官加以理解。所以僧肇說：

「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。」

³⁰⁰

²⁹⁶ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁159中。此段經文僧肇引自《維摩詰所說經》卷1〈弟子品〉：「不斷煩惱而入涅槃。」(參見《大正藏》第14冊，頁539下)

²⁹⁷ 參見姚秦·鳩摩羅什等譯，《注維摩詰經》卷5，《大正藏》第38冊，頁374下。

²⁹⁸ 參見姚秦·鳩摩羅什等譯，《注維摩詰經》卷5，《大正藏》第38冊，頁374上。

²⁹⁹ 參見姚秦·鳩摩羅什等譯，《注維摩詰經》卷5，《大正藏》第38冊，頁374下。

³⁰⁰ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁157下。

又說：

「涅槃之道，蓋是三乘之所歸，方等之淵府。渺漭希夷，絕視聽之域；幽致虛玄，殆非群情之所測。」³⁰¹

換句話說；「涅槃」是一種言語、心思所不及的絕對境界，「涅槃」境界既不可獲得它的形象、名稱，也不可以用主觀的心識來揣度它，「涅槃」之體是超越於經驗現象世界的一切，不屬於世間理性、經驗知識的領域。元康在《肇論疏》進一步詮釋「涅槃」體性的特質，他說「涅槃」具有不能言、不能知、不是有、不是無的四種特質。元康說：

「涅槃無言，言則失真。涅槃無知，知則反愚。涅槃非有，有則乖性。涅槃非無，無則傷體。」³⁰²

僧肇在〈涅槃無名論〉也引龍樹《中論》的文句，來說明「涅槃」具有「非有非無」、「無名無說」的特質。他說：

「論曰：『涅槃非有，亦復非無。言語道斷，心行處滅。』」³⁰³

「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。」³⁰⁴

³⁰¹ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁157上。

³⁰² 參見唐·元康撰，《肇論疏》卷3，《大正藏》第45冊，頁192下。

³⁰³ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁157下。僧肇此段引自龍樹《中論》卷3〈觀法品〉：「諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃。」（參見《大正藏》第30冊，頁24上）。以及《中論》卷4〈觀涅槃品〉：「如佛經中說，斷有斷非有，是故知涅槃，非有亦非無。」（參見《大正藏》第30冊，頁35中）

³⁰⁴ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁157下。

貳、〈般若無知論〉與〈涅槃無名論〉的關係

在《肇論》全書「般若」思想理論體系四篇論文中，〈般若無知論〉是僧肇最早的一篇論文，〈涅槃無名論〉則是最後的一篇著作，但是因為僧肇英年早逝，所以兩篇論文相差的年份並不長。就論文內容的基本義理來看，〈般若無知論〉、〈物不遷論〉與〈不真空論〉三篇論文，可以說都是在講「般若」的「因」，〈涅槃無名論〉則是僧肇論述修證「般若」之後，所獲致最終的佛「果」。正如憨山在《肇論略註》說：

「前不遷、不真為所觀之境，般若為能觀之智，三皆是因，以此涅槃乃所證之果。」³⁰⁵

一般學者普遍認為，〈般若無知論〉在闡述「般若」主體智慧，屬於佛教哲學「認識論」的範圍。〈涅槃無名論〉則在講佛教修證最高「涅槃」境界，屬於佛教哲學「境界論」的領域。但也有學者認為〈般若無知論〉與〈涅槃無名論〉同樣屬於佛教哲學「解脫論」的領域，³⁰⁶我們贊同這樣的看法，因為整個佛教基本教義的根本目的，就在求得人生的解脫，〈般若無知論〉的「般若真知」與〈涅槃無名論〉的「涅槃境界」二者之間的關聯，可以說是經由「般若」主體的智慧觀照，最後獲得無上「涅槃」的究竟正果。憨山在《肇論略註》說：

「今此般若為能觀之智。謂以無知之般若，照不二之中道，以此為因，將證不生不滅之涅槃為果。」³⁰⁷

因此；〈般若無知論〉與〈涅槃無名論〉兩篇論文的關聯性是極為接近的，從「解脫論」的立場來看，要獲得佛教最終的解脫境界，「般若」主體智慧占著十分重要的地位。〈般若無知論〉闡述了「般若」主體智慧的內涵與性質，提出「般若」智慧是「無知，而無所不知」的思想論點，而「涅槃」則是「般若」智慧觀照所得的結果，是佛教所追求最後根本的終極目的。換句話說；「般若」是

³⁰⁵ 參見明·憨山述，《肇論略註》卷5，《卍續藏》，第54冊，頁352中。

³⁰⁶ 參見許抗生先生《僧肇評傳》，許抗生先生認為「〈般若無知論〉與〈涅槃無名論〉是僧肇佛學解脫論的代表作，前者講「般若真知」，後者講「涅槃境界」，由般若之慧觀而獲得「涅槃」之正果，所以般若與涅槃都屬於解脫論的範圍。佛教的根本目的就在求得解脫；超脫生死苦海而到達理想的彼岸世界，進入涅槃的境地。而如何到達彼岸，大乘空宗尤重般若智慧的作用，由般若觀照宇宙之真諦，悟徹一切皆空的道理，即可擺脫塵世的煩惱，超脫生死苦海而到達彼岸，進入常樂我淨的涅槃境界。」以上參見許抗生先生著，《僧肇評傳》，南京：南京大學出版社，1998年，第1版，頁206、207。

修行境界的基礎內涵，以「般若」智慧所成就的最高境界，就是「涅槃」的究竟境界。僧肇從第一篇〈般若無知論〉論述「般若」主體智慧，到最後一篇〈涅槃無名論〉講述成就「涅槃」究竟佛果，從「般若」的因，到「涅槃」的果，代表著僧肇整個佛學思想理論體系的完成建立。

³⁰⁷ 參見明·憨山述，《肇論略註》卷3，《卮續藏》，第54冊，頁341下。

第三章〈般若無知論〉思想的特色

第一節〈般若無知論〉的思想境界

壹、「般若無知」的思想境界

「境」、「界」這兩個名詞是從佛教典籍裏面來的，「境」與「界」本來是分開的兩個名詞，一開始「境」與「界」都是指著主體以外的外在對象來講，³⁰⁸後來將「境」與「界」合成「境界」一詞，就變更了原來的意義。牟宗三先生在《中國哲學十九講》中說：「把境、界連在一起成「境界」一詞，這是從主觀方面的心境上講。主觀上心境修養到什麼程度，所看到的一切東西都往上昇，就達到什麼程度，這就是境界，這個境界就成為主觀的意義。和原來佛教的意義不大相合，但現在一般人都了解，我們就用這個普通的意義。」³⁰⁹所以，我們知道「境界」是從個人主觀方面心境上去講的。牟宗三先生又說：

「英文裏沒有相當於「境界」這個字眼的字。或者我們可以勉強界定為實踐所達至的主觀心境（心靈狀態）。這心境是依我們的某方式（例如儒、道或佛）下的實踐所達至的如何樣的心靈狀態。依這心靈狀態可以引發一種「觀看」或「知見」（vision）。」³¹⁰

依照牟宗三先生的說法，「境界」意義包含下列幾點：第一、「境界」是一種主觀的心境。第二、「境界」必須是透過實踐達成的，而不是理論上的空談。第三、「境界」依不同的方式去實踐，以佛教方式就達至佛教的「境界」。第四、「境界」的心靈狀態可說是一種「知見」（vision）的形成。從牟宗三先生對「境界」所下定義來看，僧肇〈般若無知論〉的「境界」，可以稱為「獨覺冥冥者」的狀態，「獨覺」是個人主觀獨自「知見」的形成，「冥冥」³¹¹則在講般若「空空」³¹²的意思，

³⁰⁸ 牟宗三先生說：「佛教說境，由境說界，境和界都是一個實有的意義。境是指著對象講的，境在佛教就是 object，就是 external object，外在的對象。界也是佛教新造的名詞。……照佛教的解釋，界是因義，是 ground 或 cause 的意思。……這個界就是平常所了解的一個 word，一個範圍，例如十八界的界，這個界就是劃類、分類的意思。」參見牟宗三著，《中國哲學十九講》，台北：臺灣學生書局，1983 年，初版，頁 128、129。

³⁰⁹ 參見牟宗三著，《中國哲學十九講》，台北：臺灣學生書局，1983 年，初版，頁 130。

³¹⁰ 參見牟宗三著，《中國哲學十九講》，台北：臺灣學生書局，1983 年，初版，頁 130。

³¹¹ 「冥冥」一詞出自《莊子》，《莊子·天地》：「視乎冥冥，聽乎無聲。冥冥之中，獨見曉焉；無聲之中，獨聞和焉。」參見陳鼓應著，《莊子今註今譯》，台北：臺灣商務印書館，2010 年，修訂版，頁 315。

僧肇用「冥冥」來類比「空空」的說法，「獨覺冥冥」就是主觀心靈狀態的形成。僧肇「般若無知」就是一種主體透過實踐，達至「獨覺冥冥」、「獨悟空空」的境界。僧肇認為聖人透過「般若空性」深刻地實踐，不斷地提昇個人主觀心境、心靈狀態，最後達至「獨覺冥冥者」的「境界」，「獨覺冥冥者」就是聖人表現「般若無知」的境界，那麼要如何才能達至這樣的「境界」？僧肇在〈般若無知論〉說：

「是以聖人虛其心，而實其照。終日知，而未嘗知也。故能默耀韜光，虛心玄鑒，閉智塞聰，而獨覺冥冥者矣。」³¹³

僧肇認為實踐「獨覺冥冥者」的「般若境界」，是以「虛其心、實其照」的方式來進行的。「虛其心」是說聖人在認識現象世界事物的時候，能體悟萬物都是因緣和合、無自性的，所以讓自己的內心保持絕對的空寂，不存有任何主觀的思維乃至感受。「實其照」是說按照事物的本來面目去認識，就像鏡子照物一樣原模原樣地去反映外物。³¹⁴「般若」觀照實相的方式，並不經由感官，也不經由思辨，它只是在自我顯發明通的實現中，如如地將萬物的原貌朗現出來，事物本來是如何，即是如何，無絲毫地委曲。所以，涂艷秋博士對於「般若」的進行方式有一段適切的描述，他說：

「依僧肇而言是利用「照」的方式來進行了解，所謂「照」，當然是「無作無緣」的，也就是在清淨之中觀照諸法；「般若」的觀照是在自己顯發明通元中，將諸法如如地呈現出來；所謂「般若」的顯發明通是指「般若」自己脫去一切客塵的沾染，除去一切緣相的攀附，自己將自己的本來面目完完全全地呈現出來，使自己纖塵不染、明白剔透，這方才為之顯發明通。在這份玲瓏剔透、清淨無染中，「般若」不容自己地將諸法如其原貌地呈顯出來，這份呈顯即是「般若」對實相的觀照。」³¹⁵

因為「虛心、實照」所要達至的是一個心念完全清淨無染的「般若境界」，所以是一種不採取任何意識執著的認知方式，也就是說「般若」在觀照實相的時候，心與境是完完全全地冥合，沒有任何思維性的東西，現象世界的境是什麼樣，心也應該是什麼樣，其間沒有任何的執取，沒有絲毫主觀勾畫的成分。「虛心、實照」這種特殊的認知模式，拋棄了一般普通人的認知思維模式，聖人對於事物的

³¹² 唐·元康解釋僧肇以「冥冥」比喻「空空」的意思，《肇論疏》：「而獨悟空空之理，故云獨覺冥冥也。然冥冥，語出莊子。莊子云：『照照生於冥冥，有倫生於無形。』今借此語，以喻空空也。」參見唐·元康撰，《肇論疏》卷2，《大正藏》第45冊，頁177下。

³¹³ 參閱姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁153上。

³¹⁴ 參見張春波校釋，《肇論校釋》，北京：中華書局，2010年，初版，頁71、72。

³¹⁵ 參見涂艷秋著，《僧肇思想研究》，台北：東初出版社，1995年，初版，頁206。

認識（觀照）方法，是讓認識主體與被認識對象直接冥合，達到主客交融、能所互泯。聖人這種「般若」觀照的作用能力，在《般若波羅蜜多心經》稱為「照見五蘊皆空」，³¹⁶五蘊就是五陰，也就是色、受、想、行、識，僧肇並引《放光般若經》說：

「五陰清淨故，般若清淨。」³¹⁷

「清淨」是「空」的另一個別稱，「五陰清淨」就是《般若波羅蜜多心經》的「五蘊皆空」，明·憨山在《肇論略註》中解釋「清淨」說：「清淨者，空之異稱。以五陰本空，故般若亦空。」³¹⁸《般若波羅蜜多心經》的「觀自在菩薩」，透過深切地實踐「般若空性」，以「觀空」、觀整個宇宙萬物都是暫存性的因緣和合，實際上本性是空寂，並無一獨立自性的我，也無一永恆不變事物的存在。「觀空」是中國佛教直觀修行實踐最重要的、最基本的方法，「五蘊皆空」破除了色、受、想、行、識的我執與法執的框架，這是要獲得「般若」真實境界的必經階段，經過「觀空」破除執著階段後，再進一步提升將「色」與「空」作結合，就推進到了大乘「般若」中道不二的「真空妙有」境界。所以，僧肇在〈答劉遺民書〉中，就引《摩訶般若波羅蜜經》的經文，³¹⁹來解釋「般若無知」是「真空妙有」的「境界」。僧肇說：

「經云：『色不異空，空不異色。色即是空，空即是色。』」³²⁰

「色」就是宇宙萬有的現象世界，「空」則是萬有本體的「性空」，萬有的現象世界都是因緣和合而成，實際上本性是「空」。僧肇承襲大乘中觀「般若」哲學思想，以「不即不離」、「相即不二」的中道觀點，來看待本體與現象世界的關係，本體的性「空」就含攝現象世界的「色」，現象世界的「色」就蘊涵著性「空」本體的「般若」道理，也就是「空」中有「色」，「色」中有「空」的「真空妙有」哲理。也可以說現象中有本體，本體中有現象，現象與本體是「一體兩面」的關係。所以，僧肇「般若無知」的「境界」，就是在經過長期直觀修證「照見五蘊皆空」的狀態下，聖人主觀心境上達至一種心念清淨無染「色空相即」、「色空不二」的「真空妙有」中道境界。

³¹⁶ 參見唐·玄奘譯，《般若波羅蜜多心經》卷1，《大正藏》第8冊，頁848下。

³¹⁷ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁154上。

³¹⁸ 參見明·憨山述，《肇論略註》卷3，《卍續藏》，第54冊，頁345下。

³¹⁹ 《摩訶般若波羅蜜經》卷1〈習應品〉：「舍利弗！色不異空、空不異色，色即是空、空即是色，受想行識亦如是。」參見姚秦·鳩摩羅什譯，《大正藏》第8冊，頁223上。

³²⁰ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁156下。

貳、莊子「自然無心」的思想境界

牟宗三先生認為中國道家是「境界形態的形而上學」，³²¹道家所謂的「道」或稱為「無」，是主觀心境修養達到一種「虛而靜」³²²的境界，這個主觀心境上的修養是屬於作用層的部分，主觀作用所顯「無」的境界形態，道家進一步把它當作「本」或「本體」，而成為實有層的概念，³²³所以，基本上道家是著重主觀作用層上修養實踐的哲學。

道家主張「自然」之道，³²⁴就個人而言，「心」要如何的作用才能達到「自然」呢？莊子認為要實踐「自然」，要以所謂的「無心」來進行，「無心」是個人心境修養表現出的境界狀態，在〈齊物論〉中，莊子對得道之人南郭子綦「無心」狀態的描述，是呈現「心如死灰」³²⁵（無心）般的「虛而靜」的境界。那麼莊子「自然無心」是什麼意思？牟宗三先生說：「要從作用層上看，忘掉那些造作，把那些造作、不自然的東西，都給化掉。化掉而顯得就是空蕩蕩，就是虛而靜，什麼都沒得，這個就是虛，就是無。」³²⁶牟宗三先生又說：「這個「無心」並不是存在上的否定，這是作用上的否定。作用上的否定就是莊子所說的「忘」，就是老子所說的「絕」。」³²⁷莊子習慣以「忘」的作用方式來表述「無」，例如：他在〈齊物論〉說明「吾喪我」，³²⁸「喪」是「無」的意思，就是「無我」，要忘

³²¹ 牟宗三先生說：「道家是境界形態，境界式地講，從作用上講，講之以透顯無與有的心境。境界形態是對著實有形態而言，假如把道家義理看成是一個形而上學（依境界之方式講形而上學）。我們平常所了解的哲學，尤其是西方哲學，大體上都是實有形態的形而上學（依實有之方式講形而上學）。……道家不是從客觀存有方面講，而是從主觀心境方面講，因此屬於境界形態。」參見牟宗三著，《中國哲學十九講》，台北：臺灣學生書局，1983年，初版，頁128。

³²² 老子《道德經》，第十六章：「致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以復觀。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。」參見余培林注譯，《新譯老子讀本》，台北：三民書局，2011年，2版，頁36、37。

³²³ 牟宗三先生認為：「道家的這個境界形態的形而上學就是表示：道要通過無來了解，以無來做本，做本體，「無名天地之始，有名萬物之母。」這個「無」是從我們主觀心境上講（主觀心境不是心理學的，而是實踐的）。假如你要了解「無名天地之始」，必須進一步再看下面一句，「常無欲以觀其妙」，此句就是落在主觀心境上說。道家的意思就從這裏顯出來，就是作用與實有不分，作用所顯的境界（無）就是天地萬物的本體。一說到本體，我們就很容易想到這是客觀實有層上的概念。可是你要了解，道家實有層上實有這個概念是從主觀作用上的境界而透顯出來。……因此，我們要知道道家的無不是西方存有論上的一個存有論的概念，而是修養境界上的一個虛而靜的境界。」參見牟宗三著，《中國哲學十九講》，台北：臺灣學生書局，1983年，初版，頁131。

³²⁴ 老子《道德經》第二十五章：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」參見余培林注譯，《新譯老子讀本》，台北：三民書局，2011年，2版，頁55。

³²⁵ 《莊子·齊物論》：「何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？」參見陳鼓應著，《莊子今註今譯》，台北：臺灣商務印書館，2010年，修訂版，頁38。

³²⁶ 參見牟宗三著，《中國哲學十九講》，台北：臺灣學生書局，1983年，初版，頁146。

³²⁷ 參見牟宗三著，《中國哲學十九講》，台北：臺灣學生書局，1983年，初版，頁152。

掉我與物的相對，自己的心沒有任何成見，讓萬物各自依自己的本性所發出來的聲音，聽到的才是「天籟」³²⁹的聲音，才是與物冥合、物我合一的「物化」³³⁰境界。在〈大宗師〉中，莊子就以魚相「忘」於江湖，來比喻真人因為「無心」而相「忘」於道術。莊子說：

「孔子曰：『魚相造乎水，人相造乎道。相造乎水者，穿池而養給；相造乎道者，無事而生定。』故曰：『魚相忘乎江湖，人相忘乎道術。』」³³¹

其次；莊子又舉孔子與顏回的對話，來論述心境上修養「忘」的幾個層次階段，顏回心境上先從「忘」仁義，再到「忘」禮樂，到最後達至「離形去知」與大道相通的「坐忘」境界。〈大宗師〉說：

「顏回曰：『回益矣。』仲尼曰：『何謂也？』曰：『回忘仁義矣。』曰：『可矣，猶未也。』他日復見，曰：『回益矣。』曰：『何謂也？』曰：『回忘禮樂矣。』曰：『可矣，猶未也。』他日復見，曰：『回益矣。』曰：『何謂也？』曰：『回坐忘矣。』仲尼蹴然曰：『何謂坐忘？』顏回曰：『墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。』」³³²

莊子在〈讓王〉篇也提出「忘形」、「忘利」、「忘心」三種修養方式。他說：

「故養志者忘形，養形者忘利，致道者忘心矣。」³³³

「忘心」就是「無心」、「道心」、「自然心」，得道真人以「無心」的修養方式來達至「道」的境界。「無心」反過來講，就是不自然的「成心」，從道家來看「成心」是不好的，一般人平常運用的心都是「成心」，「成心」的內容是私心、機心，是說一般人有情緒上的波動，心理上是不斷的轉動、思量，在觀念上

³²⁸ 《莊子·齊物論》：「今者吾喪我，汝知之乎？女聞人籟而未聞地籟，女聞地籟而未聞天籟夫！」參見陳鼓應著，《莊子今註今譯》，台北：臺灣商務印書館，2010年，修訂版，頁38。

³²⁹ 《莊子·齊物論》：「敢問天籟。子綦曰：『夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪！』」參見陳鼓應著，《莊子今註今譯》，台北：臺灣商務印書館，2010年，修訂版，頁39。

³³⁰ 「物化」的意思是說無主觀分別，是莊子去夢蝴蝶，或是蝴蝶去夢莊子，因為一切都是虛幻不實的夢，莊子、蝴蝶都是一如的。《莊子·齊物論》：「昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為胡蝶與，胡蝶之夢為周與？周與胡蝶，則必有分矣。此之謂物化。」參見陳鼓應著，《莊子今註今譯》，台北：臺灣商務印書館，2010年，修訂版，頁99。

³³¹ 參見陳鼓應著，《莊子今註今譯》，台北：臺灣商務印書館，2010年，修訂版，頁205。

³³² 參見陳鼓應著，《莊子今註今譯》，台北：臺灣商務印書館，2010年，修訂版，頁216。

³³³ 參見陳鼓應著，《莊子今註今譯》，台北：臺灣商務印書館，2010年，修訂版，頁779。

的表現是執著、是非的。「成心」也是以自我為中心，引發無數主觀是是非非的爭執，造成彼此人我衝突，主體與客體對立，西方知識所用的心就是這種「成心」，也是現今人類與自然界衝突不斷發生的主要原因，這都是違反莊子著重的「無心」，違反「自然」所造成的。莊子的「自然無心」思想，是透過「無心」的修養工夫來應對萬物、順應萬物，去掉一切造作、執著、成見、是非，才能夠消解主體與客體之間的對立，使得主客互融、內外互泯合為一體，達到應物無對、「與物冥合」，「道通為一」³³⁴的境界。正如顏回在〈大宗師〉中「無心」的表現，是離開身體與知識的限制（離形去知），順應自然之道同於大通，到達道家「虛極靜篤」的「心齋坐忘」境界。

³³⁴ 《莊子·齊物論》：「天地，一指也；萬物，一馬也。可乎可，不可乎不可。道行之而成，物謂之而然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。故為是舉莛與楹，厲與西施，恢恠譎怪，道通為一。」參見陳鼓應著，《莊子今註今譯》，台北：臺灣商務印書館，2010年，修訂版，頁65、68。

叁、僧肇「般若無知」與莊子「自然無心」思想境界的比較

一、「般若無知」與「自然無心」相同點

(一) 作用層表現方式、形態：一般而言；通常將老莊道家思想的智慧稱為「玄智」，³³⁵大乘中觀佛教「般若」思想的智慧稱為「般若智」。但是就兩種智慧在作用層表現的方式、形態來看，道家「玄智」與佛家「般若智」是相同的。牟宗三先生說：

「這種玄智、玄理，就是從作用上顯出來的「無」，從這裏看，很像佛教裏面的「般若」。……從慧這一方面講，佛道兩者的方式、形態完全相同。」

³³⁶

(二) 境界形態的形上學：僧肇「般若無知」，是聖人主體透過觀照「色空相即」、「色空不二」的作用方式，達到「真空妙有」的境界狀態。而莊子「自然無心」，則是真人主體透過「忘」的作用方式，達到「物我合一」、「同於大通」的境界狀態，兩者同樣都展現了聖人主體親自體證「超驗性」的境界。所以唐秀連說：

「假使從形上學的角度來看，則佛家「般若」與道家「無心」的義理，都可以稱為是「境界形態的形上學」。」³³⁷

(三) 主體性智慧：僧肇「般若無知」，主旨在論述「般若智」主體內容「認識論」的問題，屬於聖人主體的內部智慧。莊子「自然無心」，則是得道真人主體順應自然萬物本性的道體智慧。兩者同樣都是顯示一種主體性的高度智慧。

(四) 遮詮法：僧肇「般若無知」，慣用「非有非無」、不落兩邊，雙遮雙詮的方法，來凸顯實相「中道不二」的真理。莊子「自然無心」，則以「忘」、「喪」的作用方式，來呈現「與物冥合」、「物我合一」的境界。「無知」與「無心」都是以否定、遮詮的方法來表達真理智慧，只是僧肇以佛家「般若」雙邊否定的「雙遮詮法」，而莊子則以單邊否定的方式來表達出真理智慧。

³³⁵ 玄字有幽微深遠的意思，出自老子《道德經》第一章：「道可道，非常道。名可名，非常名。無名天地之始；有名萬物之母。故常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其徼。此兩者，同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，衆妙之門。」參見余培林注譯，《新譯老子讀本》，台北：三民書局，2011年，2版，頁1、2。

³³⁶ 參見牟宗三著，《中國哲學十九講》，台北：臺灣學生書局，1983年，初版，頁148。

(五) 主客合一：僧肇「般若無知」，「般若智」主體以「緣起性空」、「無自性」的思惟方式，造就能所合一、主客互泯的「真空妙有」境界狀態。莊子「自然無心」的進行，則是「無心」主體透過「忘」的作用方式，以臻「與物冥合」、「物我合一」的境界狀態。兩者的運作同樣都是以主客合一的模式來進行，只是僧肇「般若智」主體合一的客體對象是實相「真諦」，而莊子「無心」主體合一的客體對象是天地萬物、自然道體。

(六) 絕緣造作：僧肇「般若無知」，「般若智」因為能所合一、主客互泯，所以對於現象萬物是無攀緣、無執取、無造作的。莊子「自然無心」，「無心」主體所達到「物我合一」的境界，也是要祛除、忘掉那些不自然的、造作的，把那些不自然的、造作的東西，都給化掉。兩者同樣都是要祛除造作，消去執著的不好心態。

(七) 不同於世俗知識：僧肇「般若無知」，「般若智」是形而上的絕對智慧，一般世俗形而下的相對知識則稱為「惑取知」，「般若智」所認知的是實相「真諦」，不同於「惑取知」認知的一般世俗知識。莊子「自然無心」，「無心」要離形「去知」，祛除、「忘」掉一般普通知識所用的「成心」，來體悟自然大道的「無心」、「道心」。所以「無知」與「無心」，兩者都不適用於一般世俗形而下相對的知識，屬於形而上絕對真理智慧的領域。

³⁵⁷ 此段引自唐秀連對於僧肇般若智與郭象無心的見解。參見唐秀連著，《僧肇的佛學理解與格義佛教》，台北：文史哲出版社，2008年，初版，頁307。

二、「般若無知」與「自然無心」相異點

(一) 應對客體不同：僧肇「般若無知」，「般若智」所直接觀照、鑒照的客體對象，是五蘊皆空的「真諦」，而「真諦」屬於實相的存有層面。莊子「自然無心」，「無心」作用一開始所應對的客體對象，是實在的現象萬物，屬於自然現象世界的作用層面，然後「無心」主體再經過主觀境界的修養，提升到與本體的「無」或「道」相結合的存有層面。

(二) 接物內涵不同：僧肇「般若無知」，「般若智」本身具有「無相」的內在特質，一切諸法萬物「緣起性空」，「般若智」雖然撫順、應會現象萬物，但因為現象萬物都是因緣和合的「假有」，所以「般若智」只是虛應事物的表象而不取相（無相）。莊子「自然無心」，「無心」作用本身具備順應現象萬物本性的內涵，在現象上雖然接應現實日常的世間萬物，但卻強調「忘」的修養功夫，來順應現象萬物的自然本性。

(三) 方法不同：僧肇「般若無知」，「般若智」本身著重發揮「照」的功用，以「鑒照」、「觀照」五蘊皆空的方法，來達到「色空相即」、「色空不二」的「真空妙有」境界狀態。莊子「自然無心」，「無心」則強調運用「忘」的修養方式，以臻「與物冥合」、「物我合一」的「虛極靜篤」境界狀態。

(四) 核心概念不同：僧肇「般若無知」，「般若智」以「相即」的概念來解釋「色」與「空」之間的關係，「色即是空」、「空即是色」、色與空是一種「相即不二」的概念關係。莊子「自然無心」，「無心」則以「合一」的概念來描述聖人主體與萬物、道體之間的關係，「無心」作用最終所達至的，是一種「物我合一」、「道通為一」的「合一」概念關係。

(五) 理論不同：僧肇「般若無知」的理論，緣自印度龍樹大乘中觀佛教哲學，闡述「緣起性空」、「無自性」般若空義思想。莊子「自然無心」，則是中國傳統固有老莊道家哲學，以「無」或「道」為主要的理論思想。

第二節 批判魏晉六家七宗的不正確思想

中國學術界對於「般若」的真實空義，一直要到鳩摩羅什來到中國，才能夠正確地表達出來，僧肇師承鳩摩羅什，從羅什的教導中體悟真實、正確的「般若」空義，他並且批判魏晉當時的六家七宗，對於「般若」空義的錯誤解釋。總括而言，魏晉「般若」六家七宗可以分為三大學派，也就是「本無」、「心無」與「即色」三家學派；既然六家七宗是當時流傳頗廣的「般若」學派，為什麼僧肇在〈不真空論〉僅提到這三家，而且僅針對這三家進行批判呢？湯用彤先生認為：

「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。「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；第三為支愍度立心無宗。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。」³³⁸

也就是說：「般若」學派雖然有六家七宗之分，但仔細推究各家各宗所主張的義理內涵的類似性來看，基本上可以歸納成三大學派。第一學派，「本無宗」與「本無異宗」二者都是在解釋本體的「無」，因此歸為一派。第二學派，「即色宗」、「識含宗」、「幻化宗」與「緣會宗」這四者，都是主張現象（色）的「假有」或「色無」。第三學派，「心無宗」則提倡心不執著於現象（色），而肯定客觀現象世界的「心無色有」。

「般若」六家七宗是在「格義之學」的時代背景之下，學者以中國傳統固有的三玄外書（《周易》、《老子》、《莊子》），來解釋內典（佛學），就整個「般若」學派來看，六家七宗還是站在老莊道家的「有」與「無」立場來解釋「般若」空義，有些學說一下子偏「有」，一下子偏「無」，還是離不開「玄學」的思辯模式，因而產生對於「般若」空義錯誤的解釋，直到僧肇受學於鳩摩羅什，深刻體悟「般若」的真實空義，加以批判這三大學派的觀點，發揚大乘中觀思想學說，總結了魏晉「般若」學派思潮，從此六家七宗之說就此消逝，因此，僧肇對於三大「般若」學派的批判，等於是將鳩摩羅什來中國以前的「般若」學說作了一個總結。

³³⁸ 參見湯用彤著，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，台北：臺灣商務印書館，1991年，2版，頁202。

壹、「本無宗」的錯誤

「本無宗」以老子「無」的思想來解釋「空」；「本無異宗」則是講「心色俱無」，兩者都是落入老莊道家「無」的思維模式，³³⁹講的就是「頑空」、「斷滅空」，而僧肇思想最重要的理論在講「色空相即」、「即有即空」，「色空相即」、「即有即空」就是要打破「本無宗」所講的「頑空」、「斷滅空」。所以，僧肇在〈不真空論〉批評「本無宗」說：

「本無者，情尚於無，多觸言以賓無。故非有，有即無；非無，無亦無。」

³⁴⁰

貳、「心無宗」的錯誤

「心無宗」主張心是「空」，而色（現象）「不空」，要心不執著於外在事物，因此「空」的是心；而且認為色（現象）不是因緣和合而是「實有」的，所以主張「不空」現象的物。「心無宗」講的是「空」心，「空」心不執著於外物，雖然獲致了「神靜」，但卻又認為外在現象萬物是「實有」，錯誤地承認了客觀物質世界的實在性，而不懂得諸法萬物因緣和合「空」的道理，僧肇就批評「心無宗」說：「失在於物虛。」基本上，「心無宗」跟「本無宗」很相似，只是「心無宗」偏重在講「無心於萬物」的「空」心，「本無宗」則還是延續道家以「無」為本的思維模式。但實際上，僧肇講的般若「真空妙有」，跟「心無宗」的「空」心是不相同的，因此，僧肇在〈不真空論〉批評「心無宗」說：

「心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。此得在於神靜，失在於物虛。」³⁴¹

³³⁹Richard H. Robinson 認為：「在道家思想系統中，「無」先「有」而有，且為「有」之源頭。在空宗，則「有」與「無」二者皆空，縱然說此二者在邏輯上有肯定與否定之關涉，但非其中一者先於另一者而有。僧肇反對所謂「空」乃是本來之空無（primordial nothingness），而由「空」生萬法。」參見 Richard H. Robinson 著，郭忠生譯，《印度與中國的早期中觀學派》*Early Mādhyamika in India and China*，南投：正觀出版社，1996 年，初版，頁 363、364。

³⁴⁰參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷 1，《大正藏》第 45 冊，頁 152 中。

³⁴¹參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷 1，《大正藏》第 45 冊，頁 152 上。

叁、「即色宗」的錯誤

「即色宗」主張「色不自色」，現象的「色」不是自己形成的，因此認為現象萬物是虛假不實的，「即色宗」只講到現象世界的表面狀態，沒有講出諸法萬物因緣和合「空」、「無自性」的道理，所以講的是「假有」。包括其他三個宗派，「識含宗」、「幻化宗」、「緣會宗」，都是在講「假有」或「色無」，「即色宗」對於現象世界一切存在的事物，並沒有說出「般若」思想最重要因緣和合「空」的道理，錯誤地認為現象世界只有「色不自色」的「假有」，沒有領悟般若「空」、「無自性」因緣和合的道理。所以，僧肇在〈不真空論〉批評「即色宗」說：

「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。」³⁴²

³⁴² 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁152上。

第三節 廣續空宗正確「真空妙有」的中觀思想

在一般上；世俗普遍講的「空」，總是指一無所有或虛無主義的「空」，稱為「頑空」或「斷滅空」。世俗普遍認為的「有」，總以為有一獨立主體實際存在的「實有」，或者是與「即色宗」一樣只講到「假有」，「頑空」、「實有」與「假有」在大乘中觀「空宗」看來都是錯誤的妄見，僧肇立書《肇論》的主旨就是要破除「頑空」、「實有」與「假有」的錯誤看法。

印度龍樹大乘中觀「空宗」最重要的思想觀念，就是般若「空」，「空」進一步提升來講就是「真空妙有」，「真空妙有」闡述了大乘中觀「即有即空」或「色空不二」的「中道」哲理，也可說是「破邪顯正」的道理，破除邪知、邪見，以顯「般若」的真知、真見。真正的般若「空」，是「非有非無」不落兩邊「中道」的「空」。青目在《中論·觀四諦品》闡釋龍樹的意思說：

「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。」³⁴³

宇宙一切萬物存在的現象世界，是有生有滅的「無常」世界，現象世界是相對性、不是永恆的，稱為「有」或「色」。而萬有真正的本體是「性空」，本體「性空」是絕對、永恆的，本體「性空」也簡稱為「空」；換句話說，「色」也就是現象世界，「空」就是本體界。而龍樹大乘中觀「空宗」主要就在講「空」與「色」二者之間關係的哲理，「空宗」的核心思想觀點是「緣起性空」與「無自性」的道理，「緣起」是就有生有滅的現象世界來講，現象世界的一切諸法萬物都是「因緣和合」而成。例如：人的身體是由地、水、火、風四大條件「因緣和合」而構成的，現象世界萬物由於來自「因緣和合」，「因緣和合」所以萬物本身「無自性」，「無自性」的萬物也就沒有一個獨立的實體存在。

再者；大乘中觀「空宗」的般若「性空」理論，是就絕對的本體界來講，推究一切諸法萬物的本質內涵是「無自性」，由於本質內涵的「無自性」，所以萬物本性是絕對虛寂、「性空」的。大乘中觀「空宗」認為「色」與「空」是一體的兩面，現象跟本體也是一體的兩面，二者都是真理整體全部的一部分，不能把「色」（現象）與「空」（本體）分開來說真理，只談「色」（現象）不談「空」（本體）

³⁴³ 參見姚秦·鳩摩羅什譯，《中論》卷4，《大正藏》第30冊，頁33中。

的道理，或者是只談「空」(本體)而不論及「色」(現象)，如此把「色」與「空」偏執地當成兩種截然不同的東西，這就完全違背大乘中觀「空宗」的真實義涵。所以，僧肇在〈答劉遺民書〉說：

「然則空色兩陳，莫定其本也。」³⁴⁴

也就是說；理論上的本體「空」必須要與實際上的現象「色」二者相結合，才可以是大乘中觀「即空即有」、「真空妙有」的道理。要「色」不離異「空」、「空」不離異「色」；「色」中有「空」、「空」中有「色」；「色」即是「空」、「空」即是「色」；「色」與「空」二者「相即不二」，現象與本體「相即不二」，「相即不二」是大乘中觀「空宗」非常重要的「真空妙有」思想哲理。換句話說，含攝「色」(現象)的「空」(本體)，才是「真空」；蘊涵「空」(本體)的「色」(現象)，才是「妙有」，³⁴⁵「真空妙有」的「空」與「色」二者必須是可以連接起來的。大乘「般若」經典中不斷強調的「色不異空、空不異色」，「色即是空、空即是色」³⁴⁶就是這個道理，否則就是「頑空」、「假有」。「頑空」是本體「空」不含現象的「色」，落入虛無主義的「空」；「假有」是現象「色」不含本體「空」的道理，這兩種都是背離大乘中觀「空宗」真實的「般若」空義。僧肇依承大乘中觀「空宗」的精髓，極力地闡述與發揚「真空妙有」的真義，他在〈答劉遺民書〉說：

「經云：『色不異空，空不異色。色即是空，空即是色。』若如來旨，觀色空時，應一心見色、一心見空。若一心見色，則唯色非空；若一心見空，則唯空非色。」³⁴⁷

大乘中觀「空宗」透過「緣起性空」、「無自性」理論思想，巧妙地將「色」與「空」二者作了連結，讓現象與本體二者之間不再是毫無關聯的二分法，而將理論上的「空」與實際上的「色」二者相結合起來，這稱為「中道不二」或「真空妙有」的道理。大乘中觀空宗「中道不二」或「真空妙有」的「般若」思想，就是在破除一般凡情偏執的二分法，這樣的思想哲理是大乘中觀「空宗」非常獨

³⁴⁴ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁156下。

³⁴⁵ 「妙有」的另一種意義，是指涅槃佛性的「妙有」，與僧肇同一時期的同學道生正是主張佛性妙有之說的僧人。許抗生先生《僧肇評傳》說：「般若三論講空，涅槃講有，真空妙有互為逆爐，真空之後必有妙有，這是理論思維發展之必然。確實，般若性空掃除了一切名相，「物極必反」，空就要向有轉化，掃相之後必顯妙有之空性，而涅槃佛性學就是講妙有空性的。所以湯用彤先生說：『《般若》、《涅槃》，經雖非一，理無二致，《般若》之遮詮，即所以表《涅槃》之真際。明乎《般若》實相義者，始可與言《涅槃》佛性義。』道生深深地懂得了《般若》掃相性空之理，從而轉入了涅槃佛性妙有之說。所以沒有第二期的般若三論之學，道生也就不可能有第三期佛性妙有之說。」參見許抗生著，中國思想家評傳叢書，《僧肇評傳》，南京：南京大學出版社，1998年，第1版，頁140。

特，而且重要的理論觀點。僧肇說：「應一心見色、一心見空。」告訴我們在看待一件事物的時候，應該以「真空妙有」的般若智慧，同時觀照與體悟到事物的現象與本體的二面，在觀照事物「真空」的實相，也應同時體悟到諸法的「妙有」，實相「真空」能生諸法「妙有」，諸法「妙有」也應該回應事物的「真空」，那麼一切諸法萬物本身，既呈顯出「真空」，又都是「妙有」，如此才是正確「真空妙有」的「般若」真理。印度龍樹大乘中觀「般若」哲學經過鳩摩羅什的傳譯，加上僧肇正確地理解與詮釋，才使得中國學者能夠真正瞭解與領悟到般若「空」的真實意義。

³⁴⁶ 大乘般若經典中，例如：《般若波羅蜜多心經》說：「舍利子！色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。」參見唐·玄奘譯，《般若波羅蜜多心經》卷 1，《大正藏》第 8 冊，頁 848 下。又《摩訶般若波羅蜜經》也同樣說：「舍利弗！色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。」參見姚秦·鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》卷 1〈習應品〉，《大正藏》第 8 冊，頁 223 上。

³⁴⁷ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷 1，《大正藏》第 45 冊，頁 156 下。

第四節 疏通與融合中國道家思想與佛家思想的命脈

綜觀僧肇佛學的思想淵源，主要來自兩方面：第一、是承襲印度龍樹大乘「中觀」佛學。第二、是中國傳統固有的思想哲理，特別是道家老莊哲學與魏晉「玄學」思想。從僧肇思想體系脈絡的建立來看，原本就根深蒂固的中國道家老莊「玄學」思想，與外來印度大乘「中觀」佛教思想對他而言是同等重要的。基本上，僧肇佛學理論的思維方式，是來自印度龍樹的大乘「中觀」佛學，例如：「非有非無」雙遮詮法的運用，「色空不二」中道的思維模式。但另一方面，他所使用的語言文字形式和他所討論的哲學問題，例如：動靜、有無、名實、體用，卻是中國固有老莊道家「玄學」思想的概念。許抗生先生甚至肯定地認為僧肇佛學思想，是佛、道兩者的結合產物，他說：

「僧肇佛學實是印度的般若三論學與中國傳統的老莊玄學結合的產物。」

348

在僧肇以前，「格義佛教」盛行的時代，佛教學者習慣以中國固有的老莊道家思想，來解釋印度大乘「般若」佛學思想。但到了僧肇之後，他將這種解釋模式做了方向上的轉變，在他從鳩摩羅什領悟正確的「般若」真義後，反到是以大乘「般若」佛學的觀點，來討論當時「玄學」所關注的哲學問題。正因為僧肇同時具備中國道家與印度佛家二者的思想基礎，也使得魏晉「玄學」所論辯的哲學問題，經由僧肇以大乘「般若」佛學的見解來加以解釋與論述，兩種不同思想系統的哲學理論，才得以獲得融合與交流。以〈物不遷論〉對於動靜問題的探討來說，中國道家自老子開始就討論動靜問題，老子提出「主靜」思想，以靜為本、以動為末，老子說：「致虛極，守靜篤。」³⁴⁹又說：「歸根曰靜，是謂復命。」³⁵⁰僧肇在〈物不遷論〉對於動靜問題，則以大乘中觀「般若」哲學理論，主張「動靜相即」、「動靜不二」的觀點，僧肇論述的「物不遷」，就是「般若」理論「中道不二」的道理，現象界中有去就有來，萬物當中有動就有靜，不會一直動，也不會一直靜，有動就有靜，有靜就有動，動中有靜，靜中有動。所以僧肇〈物不遷論〉的「動靜相即」的觀點，與老莊道家的「主靜」思想觀點是不同的。僧肇說：

³⁴⁸ 參見許抗生著，中國思想家評傳叢書，《僧肇評傳》，江蘇：南京出版社，2001年12月，第1版，頁177。

³⁴⁹ 引自老子著，《道德經》第十六章。參見余培林注譯，《新譯老子讀本》，台北：三民書局，2011年，2版，頁36。

³⁵⁰ 引自老子著，《道德經》第十六章。參見余培林注譯，《老新譯子讀本》，台北：三民書局，2011年，2版，頁36。

「故雖靜而不離動，然則動靜未始異。」³⁵¹

其次；〈不真空論〉探討玄學家們所好論辯的有無問題，魏晉「玄學」思想可以概括一句話來表示「崇無賤有」或「崇本息末」，³⁵²有無問題是中國道家的根本哲學問題，老子說：「無，名天地之始；有，名萬物之母。」³⁵³又說：「天下萬物生於有，有生於無。」³⁵⁴僧肇對於有無問題的論述，則以大乘中觀「般若」哲學「不有不無」中道不二的思維方式來解答，他在〈不真空論〉說：

「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。」³⁵⁵

「雖有而無，所謂非有；雖無而有，所謂非無。」³⁵⁶

僧肇除了以大乘中觀「般若」佛學的理論觀點，來探討「玄學」的哲學問題，僧肇還援用了大量的老莊道家思想，作為論證自己佛學結論的論據。³⁵⁷例如：在〈物不遷論〉僧肇利用莊子的「交臂非故」³⁵⁸的道理，來證明自己「昔物不至今，今物不從昔」，³⁵⁹「物不相往來」的「物不遷」觀點依據。³⁶⁰又在〈不真空論〉僧肇引用莊子〈齊物論〉彼此是非的見解，³⁶¹來說明人錯誤地在主觀上分彼與此，以及萬物的名稱實際上是一種「假號」的論證依據。僧肇說：

³⁵¹ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁151上。

³⁵² 王弼說：「《老子》之書，其幾乎可一言蔽之，噫！崇本息末而已矣。」參見樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，北京：中華書局，1980年，頁256。

³⁵³ 引自老子著，《道德經》第一章。參見余培林注譯，《新譯老子讀本》，台北：三民書局，2011年，2版，頁1。

³⁵⁴ 引自老子著，《道德經》第四十章。參見余培林注譯，《新譯老子讀本》，台北：三民書局，2011年，2版，頁87。

³⁵⁵ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁152下。

³⁵⁶ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁152中。

³⁵⁷ 參見許抗生著，中國思想家評傳叢書，《僧肇評傳》，江蘇：南京出版社，2001年12月，第1版，頁179。

³⁵⁸ 《莊子·田子方》：「吾終身與汝交一臂而失之，可不哀與！」參見陳鼓應著，《莊子今註今譯》，台北：臺灣商務印書館，2010年，修訂版，頁554。

³⁵⁹ 〈物不遷論〉：「既知往物而不來，而謂今物而可往。往物既不來，今物何所往？何則？求向物於向，於向未嘗無；責向物於今，於今未嘗有。於今未嘗有，以明物不來；於向未嘗無，故知物不去。覆而求今，今亦不往。」參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁151中。

³⁶⁰ 〈物不遷論〉：「是謂昔物自在昔，不從今以至昔；今物自在今，不從昔以至今。故仲尼曰：『回也見新，交臂非故。』如此，則物不相往來，明矣。」參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁151中。

「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！」³⁶²

總體而言；從論文的表现形式來看，僧肇以中國傳統固有老莊道家的語言文字形式，來闡述印度的大乘「中觀」佛學思想；又反過來以印度大乘「中觀」佛學的理論觀點，來探討中國道家老莊「玄學」的哲學問題；最後僧肇自己佛學思想的結論，又再以中國道家老莊思想作為論證的依據。所以，就印度佛家思想與中國道家思想兩種理論的關聯來看，僧肇體現了大乘「中觀」佛學「中道不二」的哲理，僧肇在《肇論》書中表達出「道中有佛、佛中有道」相容不二的精神，僧肇的文字形式與所討論議題是中國道家的，而他所闡述與發揚的是大乘「般若」佛家義理。僧肇以其同時兼具中國道家與印度佛家思想的淵源背景，將中國「玄學」思想與印度「般若」觀點，兩種不同思想系統的觀點作了疏通與融合，許抗生先生對於僧肇融合與疏通中國道家思想與印度佛家思想的學術上定位說：

「不僅是位著名的大乘佛學般若三論學者，而且也是位深諳中國傳統的老莊玄學家。」³⁶³

「僧肇的論文不僅是佛學著作，而且也是老莊玄學的論文。」³⁶⁴

³⁶¹ 《莊子·齊物論》：「物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰：彼出於是，是亦因彼。彼是，方生之說也。雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之于天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。」參見陳鼓應著，《莊子今註今譯》，台北：臺灣商務印書館，2010年，修訂版，頁61。

³⁶² 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁152下。

³⁶³ 參見許抗生著，中國思想家評傳叢書，《僧肇評傳》，江蘇：南京出版社，2001年12月，第1版，頁177。

³⁶⁴ 參見許抗生著，中國思想家評傳叢書，《僧肇評傳》，江蘇：南京出版社，2001年12月，第1版，頁178。

第四章 結論

第一節 僧肇思想的時代意義

印度龍樹的大乘中觀「般若」哲學思想，是在鳩摩羅什的翻譯與傳播下，才得以進入中國的，僧肇是第一位能夠真正理解與領悟龍樹大乘中觀「般若」哲學的中國學者。在「格義佛教」盛行的時空背景之下，僧肇吸取印度龍樹的大乘中觀「般若」哲學思想，轉化成為當時中國人可以理解的文字義涵，並以繼承龍樹中觀「般若」哲學的使命，批判、矯正當時「般若」六家七宗的錯誤觀點，發揚大乘中觀「般若」哲學思想，總結了鳩摩羅什來中國以前錯誤的「般若」學說思潮。

我們從中國佛教發展的整個歷程來看，僧肇確實是佛教發展歷程中，在轉折時期一位相當重要的關鍵人物。在僧肇以前，中國佛教還是屬於初傳的不成熟時期，佛教學者好用中國傳統固有的文化思想，來比附印度佛教的思想哲理；自從僧肇開始，學者僧人開始真正領會了印度佛教的正確哲理，擺脫了佛教初傳時期方術化與玄學化的作法，而走向自己獨立發展的道路，僧肇佛學思想是中國佛學發展到一個重要轉折時期的關鍵，在中國思想史上具有著某種劃時代的意義。³⁶⁵

僧肇的佛教哲學思想，不僅在魏晉佛學中占有十分重要的地位，他的佛教哲學思想與當時魏晉「玄學」也有著十分密切的聯繫，他所關注與討論的哲學問題，同樣也是「玄學」哲學所關注與討論的問題。³⁶⁶就當時「玄學」發展的情況來看，從何晏、王弼的「貴無論」、裴頠的「崇有論」到向秀、郭象的「獨化論」，「玄學」的有無思辯已經到了極限，整個「玄學」發展也到了它的頂峰，「玄學」要有新的發展，就需要找尋新的出路，佛教「般若」空學的高度思辯，正好能夠滿足「玄學」發展的需要，僧肇的思想體系就是適應這種需要而產生的。³⁶⁷僧肇採納印度龍樹中觀「般若」佛學的思辯方法，也就是不落兩邊的「雙遮詮法」，主張「非有非無」的「有無一如」，「即動即靜」、「動靜不異」的思想哲理，³⁶⁸

³⁶⁵ 參見許抗生著，中國思想家評傳叢書，《僧肇評傳》，江蘇：南京出版社，2001年12月，第1版，頁256。

³⁶⁶ 參見許抗生著，中國思想家評傳叢書，《僧肇評傳》，江蘇：南京出版社，2001年12月，第1版，頁256。

³⁶⁷ 參見洪修平、孫亦平著，《十大名僧》，高雄：佛光出版社，1991年，初版，頁109。

他運用大乘中觀「般若」哲學的方法來探討與解答當時「玄學」的哲學問題，把魏晉「玄學」的「貴無」與「崇有」發展到合有無的「有無一如」、「非有非無」另一層次的階段。僧肇的哲學思想是「玄學」哲學發展的最高峰，³⁶⁹也是「玄學」發展的最後總結，理性思辨的魏晉「玄學」從此而告終結。僧肇開創了佛教中國化進程中的一個新時期，不僅使中國佛學從此掙脫傳統「玄學」的羈絆，中國化的佛學從此走上一個獨立自主的發展道路。

僧肇是魏晉南北朝時代，最重要佛教哲學家中的其中一位，也是使得佛教中國化成為一門哲學思想體系的關鍵性人物，僧肇的《肇論》是中國佛學史上，第一部比較完整地、深刻地、有系統地論述大乘中觀「般若」佛學的哲學著作。僧肇的佛學並不是照本宣科、一層不變地將印度佛學複製過來，他把中國老莊思想和魏晉「玄學」所探討的哲學問題相結合起來，大量地援用老莊「玄學」的文字形式，來闡述與發揚印度大乘中觀「般若」佛教的哲學理論，從而把中國佛教哲學的發展，推進到一個嶄新的時期，完成了第一部比較完整性的中國化佛教哲學思想體系著作—《肇論》。僧肇讓佛學能夠真正擺脫對於中國傳統固有思想的依附與牽絆，走向佛學自己獨立發展的道路，樹立了佛教中國化的一個重要里程碑。洪修平先生就認為僧肇的佛學思想，是站在佛學的立場，將中國「玄學」思想與印度「般若」思想加以融會貫通的，他為中國化的佛教哲學思想體系，作出了重要的理論貢獻。他說：

「僧肇的佛學思想並不是印度佛學的複製品，而是經過他本人的消理解和加工，融合並吸收了大量中國傳統的思想內容和思辯方法，特別是老莊和「玄學」的思想，僧肇是站在佛學的立場對中外思想加以融會貫通的，是通過中國化的語言和方式來表達佛理的，因此，僧肇的哲學首先是佛教哲學，同時又是中國化了的佛教哲學，他的佛教哲學體系可以稱之為中國化的佛教哲學體系。」³⁷⁰

湯用彤先生也十分推崇僧肇的佛教哲學思想，對於印度佛學思想的中國化，有著絕大的貢獻與建樹。他說：

³⁶⁸ 許抗生先生認為，僧肇哲學是玄學發展的最後總結和終結。他說：「僧肇的合有無思想，採納了印度龍樹中觀佛學的思辯方法，即採不落兩邊的方法，主張非有非無的有無一如和亦動亦靜的動靜不異的思想。這正是玄學哲學發展的正、反、合的合命題，應屬玄學哲學發展的第三階段。這也就是由貴無到崇有再到合有無為一的一個三段式的圓圈式發展過程的最後一個階段。由此可見，僧肇哲學是玄學哲學發展的最高峰，也是玄學發展的最後總結和終結。」參見許抗生著，中國思想家評傳叢書，《僧肇評傳》，江蘇：南京出版社，2001年12月，第1版，頁257。

³⁶⁹ 湯用彤先生認為：「僧肇其所作論，已談至「有無」「體用」問題之最高峯，後出諸公，已難乎為繼也。」參見湯用彤著，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，台北：臺灣商務印書館，1991年，2版，頁339。

「肇公之學，融合《般若》、《維摩》諸經，《中》、《百》諸論，而用中國論學文體扼要寫出。凡印度名相之分析，事數之排列，均皆解除畢盡。此雖亦為文字上之更革，但肇能採掇精華，屏棄糟粕，其能力難覓匹敵。而於印度學說之華化，此類作品均有絕大建樹。」³⁷¹

³⁷⁰ 參見洪修平、孫亦平著，《十大名僧》，高雄：佛光出版社，1991年，初版，頁111、112。

³⁷¹ 參見湯用彤著，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，台北：臺灣商務印書館，1991年，2版，頁338。

第二節 僧肇思想對後世的影響

印度龍樹大乘「空宗」中觀哲學思想，經由鳩摩羅什極力地傳譯與宣揚下，在中國佛學領域起了開花結果的效應，龍樹「空宗」中觀哲學思想啟通了中國大乘佛教主要八宗³⁷²的佛學思想哲理，中國大乘佛教比較重要的幾個宗派都跟龍樹的「空宗」有關。師承鳩摩羅什的僧肇，被羅什讚譽為「秦土解空第一人者，僧肇其人也。」³⁷³僧肇確實是承襲印度龍樹「空宗」中觀哲學思想的中國第一人，他所著作《肇論》等論文建構了具有中國特色的佛學思想理論體系，影響後世中國佛教各宗派的發展，劉貴傑先生就認為僧肇的佛教哲學，對於後世中國佛教思想的影響既大且深。他說：

「僧肇極力宏揚中觀哲學，……建立具有中國特色之佛學理論體系，而能開吉藏思想之先河，啟華嚴思想之理路，顯禪宗思想之精神，對當時與後世佛教思想之影響既大且深，故有其思想之價值。」³⁷⁴

洪修平先生也非常推崇僧肇的佛教哲學思想，對於中國歷代佛教各宗派有著重大的影響。他說：

「僧肇所傳的是大乘「空宗」的思想，但他的影響，卻超出了「空宗」的範圍，中國化的佛教各宗派，天台、華嚴和禪宗，都深受其思想的影響，並對他初創中國化佛教哲學體系的方法也加以吸收和利用。正因為如此，所以佛教界對僧肇的推崇歷代不衰。」³⁷⁵

³⁷² 中國佛學，詳分之為十三宗，就是：1、俱舍宗 2、成實宗（以上二宗屬小乘） 3、三論宗 4、攝論宗（後入唯識宗） 5、涅槃宗（後入天台宗） 6、地論宗（後入華嚴宗） 7、唯識宗 8、天台宗 9、華嚴宗 10、禪宗 11、淨土宗 12、律宗 13、密宗。歸併後，說之為小乘二宗，大乘八宗。其中大乘的八個宗派流傳較廣，影響也較大。以上參見褚柏思著，《中國佛學史論》，高雄：佛光出版社，1999年，初版，頁81。

³⁷³ 參見隋·吉藏撰，《百論疏》卷1，《大正藏》第42冊，頁232上。

³⁷⁴ 參見梁·慧皎撰，《高僧傳》卷6，《大正藏》第50冊，頁365上。

³⁷⁵ 參見洪修平、孫亦平著，《十大名僧》，高雄：佛光出版社，1991年，初版，頁114。

壹、僧肇佛學思想與「三論宗」

僧肇佛學思想首先直接影響的就是「三論宗」，「三論宗」的中國初祖是鳩摩羅什，二祖是僧肇，三祖是僧朗，四祖是僧詮，五祖是法朗，隋代嘉祥大師吉藏則是六祖，也是此宗的實際創始人。³⁷⁶「三論宗」因為依據龍樹的《中論》、《十二門論》和提婆的《百論》等「三論」立宗而得其名。僧肇佛學思想對於吉藏「三論宗」的影響，可以從吉藏的《中觀論疏》、《淨名玄論》、《維摩經義疏》等著作中，吉藏經常引用僧肇《肇論》書中的說法而獲得證實。例如：吉藏在《中觀論疏》舉僧肇〈物不遷論〉「觀方知彼去，去者不至方。」的見解，來說明龍樹《中論》「無有來去」的問題。吉藏說：

「明觀即事去來，故無有去來，明破去來品。故肇師物不遷論云：觀方知彼去，去者不至方。又云：江河競注而不流，日月歷天而不周。」³⁷⁷

吉藏又引用僧肇在〈答劉遺民書〉中的「言其非有，言其非無」的道理，來解釋龍樹《中論》的「遠離二邊」不二中道的概念。吉藏說：

「故肇公云：言其非有者，明其非是有，非謂是非有。言其非無者，明其非是無，非謂是非無。既結非有非無，亦結非遍不遍，非常不常，非記無記，此即遠離二邊，不著中道。」³⁷⁷

其次；在《淨名玄論》吉藏也常引用僧肇《肇論》書中的見解，來加強論證自己的觀點。例如：吉藏以僧肇〈不真空論〉所講的「幻化非真人」，來說明論證「空」與「有」是相即不二、相互依存的關係。吉藏說：

「空有是因緣，有非空則不有，空非有即不空。空宛然而有，有宛然而空。故肇公云：譬如幻化人，非無幻化人，幻化人非真人也。」³⁷⁸

從上可知；「三論宗」確實是以闡述印度大乘中觀《中》、《百》、《門》「三論」佛學思想為宗旨，而且僧肇思想對於整個「三論宗」佛學思想體系的建立，有著既深且重大的影響，吉藏在《中觀論疏》每每稱呼僧肇為「肇師」，也因為吉藏本身非常重視學問師承的重要性，所以吉藏在《大乘玄論》說：「學問之體，要

³⁷⁶ 參見韓廷傑著，《三論宗通論》，台北：文津出版社，1997年，初版，頁45-54。

³⁷⁷ 參見隋·吉藏撰，《中觀論疏》卷5，《大正藏》第42冊，頁72中。

³⁷⁸ 參見隋·吉藏撰，《淨名玄論》卷3，《大正藏》第38冊，頁871下。

³⁷⁹ 參見隋·吉藏撰，《大乘玄論》卷3，《大正藏》第45冊，頁36下。

須依師承習。」³⁷⁹ 在吉藏心中早已經將僧肇視為是自己的老師，甚至在《百論疏》中更是直接推崇僧肇是中國佛教玄宗（三論宗）之始，³⁸⁰ 吉藏給予僧肇高度的肯定與評價。近代學者 Richard H. Robinson 也認為僧肇佛學論文，對於吉藏「三論宗」思想的形成有著重要的啟發與影響。Richard H. Robinson 說：

「僧肇的論文，對於西元六世紀時新三論宗思想之形成，頗多啟發，且是現存早期中國中觀思想最豐富的資料。」³⁸¹

貳、僧肇佛學思想與「天台宗」

「天台宗」自北齊慧文悟出印度龍樹中觀「即空即假即中」³⁸²的義旨，而立觀空觀假觀中的「一心三觀」，³⁸³ 慧文遞傳給慧思，再傳給智顛，也就是智者大師，智顛成為「天台宗」真正的創建人。智顛的佛學思想，融合了《妙法蓮華經》（簡稱法華經）與印度龍樹大乘「空宗」中觀佛學的思想，智顛講「一心三觀」與「三諦圓融」³⁸⁴的道理，但智顛主要還是要解決大乘佛教「真諦」與「俗諦」二諦之間的關聯問題，並論證中觀「空有不二」的道理。智顛在《妙法蓮華經玄義》中論述「空有不二」的理論，就是「天台宗」即空即假即中的「三諦」，「三諦」並不是「空」、「有」以外，另外有一「中道」可以獲得，智顛將「空」、「假」、「中」三者並陳，來說明「一心三觀」與「三諦圓融」，其實也正是印度龍樹大乘空宗「中道不二」的「般若」道理。智顛說：

「空有不二，不異不盡，空非斷無，故言空有。有即是空，空即是有，故言不二。非離空有外，別有中道，故言不異。遍一切處，故言不盡，此亦與龍樹意同。中論云：因緣所生法，即空即假即中。因緣所生法即空者，此非斷無也。即假者，不二也。即中者，不異也。因緣所生法者，即遍一切處也。」³⁸⁵

³⁸⁰ 吉藏《百論疏》：「若肇公名肇，可謂玄宗之始。」參見隋·吉藏撰，《百論疏》卷1，《大正藏》第42冊，頁232上。

³⁸¹ 參見 Richard H. Robinson 著，郭忠生譯，《印度與中國的早期中觀學派》*Early Mādhyamika in India and China*，南投：正觀出版社，1996年，初版，頁202。

³⁸² 龍樹《中論·觀四諦品》：「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。」參見姚秦·鳩摩羅什譯，《中論》卷4，《大正藏》第30冊，頁33中。

³⁸³ 「一心三觀」的意思，《摩訶止觀》：「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。」參見隋·智者述，《摩訶止觀》卷5，《大正藏》第46冊，頁55中。

智顛講「一心三觀」的方法，與僧肇在〈答劉遺民書〉中的「一心觀空、一心觀色」頗有異曲同工相似的情形。僧肇說：

「若如來旨，觀色空時，應一心見色、一心見空。若一心見色，則唯色非空；若一心見空，則唯空非色。」³⁸⁶

智顛之後，灌頂繼承「天台宗」的衣鉢，並著有《大般涅槃經玄義》一書，書中對於僧肇有高度的肯定，灌頂自己先設問說：「問古來傳譯，什師命世，升堂入室，一肇而已。」³⁸⁷再回答說：「高僧盛德，日月在懷，既不親承，其門難見，鑽仰遺文，管窺而已。」³⁸⁸可見的灌頂非常推崇僧肇所著的論文。《大般涅槃經玄義》討論了關於「涅槃」有名與無名的問題，灌頂並且對於僧肇的〈涅槃無名論〉從「天台宗」藏、通、別、圓四教³⁸⁹的立場加以評判，他認為僧肇佛學的核心是中觀「般若」思想，所以評判〈涅槃無名論〉一文不是小乘的藏教，也不是別教，亦不屬於「天台宗」最圓滿無礙的圓教，而是屬於前通小乘藏教與後通大乘別、圓教的通教。灌頂說：

「觀其旨趣不出四句，其論云：有餘無餘涅槃者，良是出處之異號，應物之假名。……即其非有非無句也。然其作論談大，意不在小，不可謂是三藏四句也。文云：超度有流，言不涉界外之流，大患永滅，不滅涅槃之患。故不可謂是別圓四句也。」³⁹⁰

³⁸⁴ 「三諦圓融」的三諦指的是即空、即假、即中。《摩訶止觀》：「即空即假即中，不思議三諦」。《摩訶止觀》又說：「三諦具足祇在一心，分別相貌如次第說，若論道理祇在一心。即空即假即中，如一剎那而有三相，三相不同生住滅異，一心三觀亦如是，生喻假有，滅喻空，無住喻非空有，三諦不同而祇一念。」參見隋·智者述，《摩訶止觀》卷6，《大正藏》第46冊，頁84中、下。

³⁸⁵ 參見隋·智者述，《妙法蓮華經玄義》卷1，《大正藏》第33冊，頁682下。

³⁸⁶ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁156下。

³⁸⁷ 參見隋·灌頂撰，《大般涅槃經玄義》卷1，《大正藏》第38冊，頁5上。

³⁸⁸ 參見隋·灌頂撰，《大般涅槃經玄義》卷1，《大正藏》第38冊，頁5上。

³⁸⁹ 智者把佛法的內容分成藏、通、別、圓四教。一、藏教：藏是三藏（經、律、論）之簡稱，智者依印度之習慣，名小乘為三藏。小乘教為何說是「藏教」？其原因在《法華經》說小乘教是三藏教，經、律、論三藏的法義區分明顯，不像大乘佛法的戒律中有教理，教理中也有戒律。二、通教：謂前通藏教，後通別、圓教，引小入大。通教的義理類似屬於佛教中觀的學者，中觀為何說是「通」呢？因為在佛法上不論修習大乘或小乘，所謂的「三乘共坐解脫床」，也就是說空義的教理是大、小乘皆要學習的，故稱為「通教」。三、別教：不同於前之藏教、通教，亦不同於後之圓教，獨明菩薩位，故名「別教」。別教是類似唯識學者，以阿賴耶識的受熏，界定整個染淨因果。「別」是指別前別後，別前藏教，別後通圓，故稱為「別教」。四、圓教：圓教者，此是相應《法華經》開權顯實、發迹顯本而成之圓教。只有相應法華圓實佛而說者，方為圓實教，智者認為天台宗的思想，皆屬於圓教。以上參見蔡仁厚著，《中國哲學史》下冊，台北：臺灣學生書局，2009年，初版，頁490—505。

³⁹⁰ 參見隋·灌頂撰，《大般涅槃經玄義》卷1，《大正藏》第38冊，頁5上。

灌頂又說：

「辨差中云：三車出於火宅，俱出生死，無為一也。此以三三於無，非無有三，如來結習都盡，聲聞結盡習不盡。……以此推之，歸宗指極，在於三人，同以無言說道，斷煩惱，入涅槃，文義孱然，何可隱諱？故知是通教四句也。」³⁹¹

叁、僧肇佛學思想與「華嚴宗」

「華嚴宗」以《華嚴經》為根本典籍而立教，所以稱名「華嚴宗」。「華嚴宗」是隋代杜順大師依立《華嚴經》為開始，杜順為此宗的初祖，後遞傳給智儼，而後再傳到法藏，法藏為「華嚴宗」實際的創始人，也是集「華嚴宗」之大成者，法藏再傳給澄觀、宗密。「華嚴宗」以發揮「法界緣起」，彰顯一真法界的佛學思想為宗旨，所以又稱「法界宗」。「華嚴宗」的主要教理為論述宇宙萬法理事無礙，有為無為色心緣起的時候，相互依持、相即相入，互融互攝、圓融無礙的意義。法藏在《十二門論宗致義記》說：

「三藏法師鳩摩羅什，……以大秦弘始年，於逍遙園中，與生、肇、融、叡等諸德，共譯茲論。……故肇公披閱四論，若日月之入懷。彼評云：百論廣破外道，門論廣破小乘，中論具破內外，智論解釋大乘，文勢如此也。」³⁹²

法藏對於僧肇隨從其師鳩摩羅什翻譯大乘「般若」經典，高度地讚譽僧肇是「披閱四論，若日月之入懷。」僧肇能遍通大乘「空宗」中觀的「四論」，評論《百論》為破邪顯正、破除外道；《十二門論》為破除小乘、以顯大乘；《中論》則兼破小乘與外道；《大智度論》則在解釋大乘「般若」經典；由此可見，法藏對於僧肇佛學思想給予高度的肯定與評價。法藏的繼承人澄觀，則更是在他的著作中多處直接引用僧肇《肇論》書中的見解，來加強論證自己的觀點。例如：澄觀為了說明流水前後「無自性」的觀點，在《大方廣佛華嚴經疏》中引用僧肇〈物不遷論〉「江河競注而不流」的說法。澄觀說：

「然此流注有十義不相知，而成流注。……是則前後互不相至，名無自性，只由如此無知無性，方有流注則不流而流也。肇公云：江河競注而不流，即其義也。」³⁹³

³⁹¹ 參見隋·灌頂撰，《大般涅槃經玄義》卷1，《大正藏》第38冊，頁5上。

³⁹² 參見唐·法藏述，《十二門論宗致義記》卷1，《大正藏》第42冊，頁218下。

其次；澄觀為了論述印度龍樹「緣起性空」、「不二中道」的道理，直接引用了僧肇〈不真空論〉中「即萬物之自虛」的說法。澄觀說：

「二者上二句因緣所生法也，次句我說即是空也，後句亦為是假名，此二不二是中道義。又妄心分別有者，情計謂有，然有即不有，故云一切空無性，常有常空，是即萬物之自虛，豈待宰割以求通哉。」³⁹⁴

澄觀的佛學觀點確實是承襲自僧肇的佛學思想，甚至在他的論著中常常直接就引用僧肇論文中的內容，³⁹⁵來論證「華嚴宗」的思想義理；也可以說，僧肇思想對於法藏以及澄觀佛學思想理路的建立有著重要啟發，以至於整個「華嚴宗」的佛學思想理路，都受到僧肇思想的影響既深又廣。

肆、僧肇佛學思想與「禪宗」

中國「禪宗」是在梁武帝的時候，菩提達摩從印度經由海路來到中國而開始的，達摩大師成為中國「禪宗」公認的東土初祖，³⁹⁶他把袈裟法衣與禪法傳給二祖慧可，經由三祖僧燦、四祖道信、五祖弘忍，然後傳到六祖慧能，慧能可以說是中國「禪宗」佛學理論真正的創建人，他建立了一套有系統的「禪宗」佛學思想體系，慧能的思想言論記載於《六祖壇經》³⁹⁷（簡稱壇經）。六祖慧能奠定了中國「禪宗」發展的光明前途，使得「禪宗」在中國佛教界大放異彩，慧能的禪學思想甚至落花繽紛，而結實為一花五葉（曹洞、臨濟、沩仰、雲門、法界等五宗）的豐碩成果，「禪宗」在中國佛教各宗派中流傳時間最長，至今仍延綿不絕，在中國哲學思想上「禪宗」也有著重要的影響。

³⁹³ 參見唐·澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷 14，《大正藏》第 35 冊，頁 603 上。

³⁹⁴ 參見唐·澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷 14，《大正藏》第 35 冊，頁 605 中。

³⁹⁵ 澄觀直接引用僧肇論文的內容。例如：澄觀為了論證大乘「生滅不二」、「遷即不遷」的道理，在《大方廣佛華嚴經疏疏演義鈔》直接引用〈物不遷論〉的說法。澄觀說：「大乘之法，緣生無性，生即不生，滅即不滅，故遷即不遷，則其理懸隔，然肇公論則含二意，顯文所明多同前義。故云：傷夫人情之惑也久矣，目對真而莫覺。既知往物而不來，而謂今物而可往。往物既不來，今物何所往？……事各性住於一世，有何物而可去來。」以上的文句就是澄觀直接引用僧肇〈不真空論〉的內容，參見唐·澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏疏演義鈔》卷 31，《大正藏》第 36 冊，頁 239 中。

³⁹⁶ 菩提達摩在中國開始禪宗的傳承，被稱為中國禪宗達摩祖師。而依《六祖壇經》印度禪的傳承系統是從釋迦牟尼佛開始，釋迦牟尼佛把心法傳給摩訶迦葉，成為印度禪的初祖，菩提達摩依印度禪的傳承系統是第二十八祖。《六祖壇經》：「今以釋迦文佛首傳，第一摩訶迦葉尊者、第二阿難尊者、第三商那和修尊者、第四優波鞠多尊者、第五提多迦尊者、第六彌遮迦尊者、第七婆須蜜多尊者、第八佛駄難提尊者、第九伏駄蜜多尊者、第十脇尊者、十一富那夜奢尊者、十二馬鳴大士、十三迦毘摩羅尊者、十四龍樹大士、十五迦那提婆尊者、十六羅睺羅尊者、十七僧伽難提尊者、十八伽耶舍多尊者、十九鳩摩羅多尊者、二十闍耶多尊者、二十一婆修盤頭尊者、二十二摩拏羅尊者、二十三鶴勒那尊者、二十四師子尊者、二十五婆舍斯多尊者、二十六不如蜜多

如果說影響六祖慧能最深而且最重要的佛教經典，應該是大乘「般若」經系的《金剛經》，在年少未出家以前，慧能在一個機緣下，聽聞別人誦讀《金剛經》時有所省悟，才起了出家的動機，而起身前去禮拜皈依五祖弘忍。³⁹⁸而慧能最後開悟的契機也是在五祖弘忍，為他解釋《金剛經》經文「應無所著而生其心」³⁹⁹一句時當下大悟的，可見的慧能思想與大乘《般若》三論佛學思想有著密切的關係。基本上，慧能的佛學思想是「佛性說」，倡導「明心見性、見性成佛」，他的「佛性」理論與大乘中觀空宗「般若」學有著密切的聯繫。⁴⁰⁰正如同他最著名的得法偈說：

「菩提本無樹，明鏡亦無臺；佛性常清淨，何處有塵埃？」⁴⁰¹

在這段偈中，「菩提樹」與「明鏡臺」分別被比喻為身與心，而「無樹」與「無臺」則道出了一切諸法與身心皆空的「般若」思想，慧能顯然是以大乘空宗「緣起性空」與「無自性」的理論，來寫出這段膾炙人口的偈。其次；慧能也善於運用「雙遮詮法」來表現出他的禪法，「雙遮詮法」是印度龍樹大乘「空宗」與僧肇佛學思想，最常用來表述真理智慧的方法，慧能已經體悟大乘中觀「般若」空學，所以也運用「雙遮詮法」來凸顯佛學「中道不二」的精神，「雙遮詮法」就

尊者、二十七般若多羅尊者、二十八菩提達磨尊者(此土是為初祖)、二十九慧可大師、三十僧璨大師、三十一道信大師、三十二弘忍大師，惠能是為三十三祖。從上諸祖，各有稟承，汝等向後，遞代流傳，毋令乖誤！」參見元·宗寶編，《六祖大師法寶壇經》卷1，《大正藏》第48冊，頁361中。

³⁹⁷《六祖壇經》歷來有著許多異本或別名，如《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅密教六祖惠能大師於韶州大梵孝施法壇經》、《施法壇經》、《六祖大師法寶壇經》、《六祖大師法寶壇經曹溪原本》、《六祖大師法寶壇經》、《六祖壇經》、《法寶壇經》，或簡稱《壇經》等等。印順法師在《中國禪宗史》說：「『壇經』是最根本的公認的名稱。如『壇經』本文，南陽慧忠，韋處厚，惠昕，『傳燈錄』，『傳法正宗記』，都是直稱為『壇經』的。」參見印順法師著，《中國禪宗史》，新竹：正聞出版社，2003年，279頁。此外，就《六祖壇經》的版本問題而論，版本大致分為「法海集記古本」、「燉煌寫本」、「惠昕本」、「契嵩本」、「德異本」、「宗寶本」六種，而通行採用以元代宗寶編《六祖大師法寶壇經》版本為主。

³⁹⁸《六祖壇經》：「見一客誦經，慧能一聞經語，心即開悟，遂問：『客誦何經？』客曰：『《金剛經》。』復問：『從何所來，持此經典？』客云：『我從蘄州黃梅縣東禪寺來。其寺是五祖忍大師在彼主化，門人一千有餘；我到彼中禮拜，聽受此經。大師常勸僧俗，但持《金剛經》，即自見性，直了成佛。』慧能聞說，宿昔有緣，乃蒙一客，取銀十兩與慧能，令充老母衣糧，教便往黃梅參禮五祖。」參見元·宗寶編，《六祖大師法寶壇經》卷1，《大正藏》第48冊，頁348上。

³⁹⁹《六祖壇經》：「慧能即會祖意，三鼓入室；祖以袈裟遮圍，不令人見，為說《金剛經》。至『應無所住而生其心』，惠能言下大悟，一切萬法，不離自性。遂啟祖言：『何期自性，本自清淨；何期自性，本不生滅；何期自性，本自具足；何期自性，本無動搖；何期自性，能生萬法。』祖知悟本性，謂慧能曰：『不識本心，學法無益；若識自本心，見自本性，即名丈夫、天人師、佛。』三更受法，人盡不知，便傳頓教及衣鉢，云：『汝為第六代祖，善自護念，廣度有情，流布將來，無令斷絕。』」參見元·宗寶編，《六祖大師法寶壇經》卷1，《大正藏》第48冊，頁349上。

是「禪宗」說的「不二法門」，慧能的禪法用「不二法門」來破除事物的對立性、執著性與差別性，顯現出絕對、圓滿的真理智慧。慧能在《六祖壇經·行由品》說：

「能曰：『為是二法，不是佛法。佛法是不二之法。』宗又問：『如何是佛法不二之法？』慧能曰：『法師講《涅槃經》，明佛性，是佛法不二之法。……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。』」⁴⁰²

又在《六祖壇經·護法品》說：

「師曰：『明與無明，凡夫見二；智者了達，其性無二。無二之性，即是實性。實性者，處凡愚而不減，在賢聖而不增，住煩惱而不亂，居禪定而不寂。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。』」⁴⁰³

「禪宗」在慧能之後，弟子中影響後世最深遠的可以算是南嶽懷瑾與青原行思二人，其中青原行思一派的石頭希遷最尊崇僧肇，石頭希遷和尚一生好學，受道家莊子與佛家僧肇思想影響很大，當他讀到僧肇〈涅槃無名論〉中的一句話「會萬物以成己者，其唯聖人乎！」⁴⁰⁴時，石頭希遷不禁拍案叫絕的說：「聖人無己，靡所不已；法身無象，誰云自他？圓鑑靈照於其間，萬相體玄而自現，境智非一，孰云來去？至哉斯語也！」⁴⁰⁵於是，他真正的體悟出「天地與我並生，而萬物與我為一」的天人合一精意，遂而撰寫僅有二百二十字的言簡意賅之《參同契》一文，奠定了他在中國「禪宗」史上的不朽學術地位。⁴⁰⁶所以，印順法師說：

「傳說希遷是因此啟發而著《參同契》的。……禪與道，是同樣看待的。說是碌磚，木頭，這可說是無義味話，截斷對方的意識卜度，而實暗示了道無所不在，那裏沒有道（禪）？這所以，道不只是從自家身心去體會，而要「觸事而真」，也就是「觸目會道」。⁴⁰⁷這一接引悟入的態度，是僧肇的。」⁴⁰⁸

⁴⁰⁰ 參見許抗生著，中國思想家評傳叢書，《僧肇評傳》，江蘇：南京出版社，2001年12月，第1版，頁277。

⁴⁰¹ 參見法海集記《南宗頓教最上乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》卷1，《大正藏》第48冊，頁338上。其他版本則說：「菩提本無樹，明鏡亦非臺；本來無一物，何處惹塵埃？」參見元·宗寶編，《六祖大師法寶壇經》卷1，《大正藏》第48冊，頁349上。

⁴⁰² 參見元·宗寶編，《六祖大師法寶壇經》卷1，《大正藏》第48冊，頁349下。

⁴⁰³ 參見元·宗寶編，《六祖大師法寶壇經》卷1，《大正藏》第48冊，頁360上。

最後；我們舉一段從古至今流傳在中國民間社會，大眾耳熟能響、口耳相傳青原惟信禪師著名的偈，來說明中國禪學與僧肇佛學思想之間的密切關聯。青原惟信禪師說：「未參禪之前，見山是山，水是水；參禪之時，見山不是山，水不是水；禪悟之後，見山是山，水是水。」⁴⁰⁹從這段大家非常熟悉的偈中，正可以說明中國禪師們在參禪前後三種不同境界的體悟，中國「禪宗」所要表達是一種「即有之空、即空之有」中道的境界，⁴¹⁰參禪所體悟的境界與僧肇〈般若無知論〉境界是一致的，同樣都是「真空妙有」境界的體悟與展現。所以，陳榮波先生說：

「這表明未參禪之前的「山」、「水」是一種執著性的假有，而在參禪時，徹悟「山」、「水」等是由因緣和合而來，……這說明人在參禪時，體悟出諸法皆空，並無固定不變的自立體存在，所以才說「見山不是山，見水不是水」，其因在此。透過參禪之過程之後，更進一步體悟「見山是山，見水是水」的境界是從「真空」所產生出來的一種妙有、喜悅現象。」⁴¹¹

⁴⁰⁴ 〈涅槃無名論〉：「夫至人空洞無象，而萬物無非我造。會萬物以成已者，其唯聖人乎！」參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁161上。

⁴⁰⁵ 引自《禪宗大全》〈祖堂集〉卷4，頁148。參見藍吉富主編，台北：文殊出版社，初版，1988年，頁503。

⁴⁰⁶ 參見陳榮波著，《禪海之筏》，台北：志文出版社，1984年8月，再版，頁87、88。

⁴⁰⁷ 《景德傳燈錄》〈南嶽石頭和尚參同契〉：「竺土大仙心，東西密相付。人根有利鈍，道無南北祖。……承言須會宗，勿自立規矩。觸目不會道，運足焉知路。參見《景德傳燈錄》卷30，《大正藏》第51冊，頁459中。

⁴⁰⁸ 參見釋印順著，《中國禪宗史》，新竹：正聞出版社，1971年，初版，頁406、407。

⁴⁰⁹ 《指月錄》〈吉州青原惟信禪師〉：「上堂，老僧三十年前，未參禪時，見山是山，見水是水。及至後來親見知識，有個入處，見山不是山，見水不是水。而今得個休歇處，依前見山祇是山，見水祇是水。大眾，這三般見解，是同是別，有人縑素得出，許汝親見老僧(更參三十年迴無入處在)。」參見《指月錄》卷28，《卍續藏》第83冊，頁699上。

⁴¹⁰ 參見陳榮波著，《禪海之筏》，台北：志文出版社，1984年8月，再版，頁18。

⁴¹¹ 參見陳榮波著，《禪海之筏》，台北：志文出版社，1984年8月，再版，頁18、19。

第四節 結語—檢討、評述與心得

壹、檢討

假若將僧肇的佛學思想體系，放置在整個中國思想發展進程上來看，他的思想的確具有承先啟後的歷史地位。處在中國魏晉「玄學」與印度佛教「般若」思想交涉之際，「解空第一」的僧肇，能夠吸收外來的印度大乘中觀「般若」哲學思想，轉化成為中國人可以理解的文字義涵，以不同思想系統的融合角度來看，外來陌生的不同思想系統，能夠正確、成功地被消化融入到自家的思想系統之內，這在人類文化史上殊難以見到的，中國道家與印度佛家兩大文化思想的疏通與融合，僧肇可以說是樹立了一個相當成功的典範。

其次；就學術上的貢獻來看，僧肇為了矯正當時「般若」學說錯誤的見解，對於「本無」、「即色」與「心無」等三大學派，加以剴切地系統化批判，並且適時地總結了魏晉老莊「玄學」的思潮，調和了一直纏辯不休的「貴無」、「崇有」與「獨化」等哲學理論的爭辯，使得玄學「有」與「無」的思辯問題，發展到「非有非無」的最高極峰。此外；僧肇並且建立了具有中國特色的佛學思想理論體系，在他以前的中國佛教，只能夠說是印度佛教在中國，實際上並不是中國的佛教，僧肇建構的佛學思想體系，開啟了佛教中國化的匙鑰，他所弘揚的大乘中觀「般若」空學，從此成為中國佛教的顯學，而能夠開啟吉藏「三論宗」思想的先驅，展現智者「天台宗」思想的核心，啟發法藏「華嚴宗」思想的理路，呈顯六祖慧能「禪宗」思想的精神，一直到宋明時期的中國佛學，僧肇佛學思想都產生了廣泛而且深遠的影響，對於當時以及後世佛教思想的影響既深且巨。僧肇對於整個佛教中國化作出了極大的貢獻，他的佛學思想具有極大的歷史價值與意義，在中國佛學思想史上，甚至在整個中國思想史上，僧肇思想都佔有極重要的地位。

僧肇成功的地方，在於他能夠獨立思考、消理解與加工融合外來的印度佛學，自我創建出中國人自己的佛學語言與理論體系，所以他的佛學思想才能夠影響深遠、歷代不衰。反思現今我們所處動盪迷惑、人心不安的時空環境，與僧肇當時的魏晉南北朝時代，國家社會與學術思想紊亂的情況，更是有過之而無不及，中國傳統固有的儒、道、佛三家思想，在西方強大科學與知識的壓迫之下，不是全盤的複製接受，就是自己先自我矮化、否定。我們可以學習與效法僧肇治學的方法，先穩固中國自己傳統固有的儒、道、佛三家思想學問基礎，客觀地對待外來的思想知識，以這樣踏實的方式來接受消化、吸收融合外來西方的思想與知識，將西方思想系統與中國思想系統加以疏通融合，如此所吸收外來的西方思想知識道理，才能真正融入成為中國化的思想道理，就如同僧肇將印度佛學思想轉化融合，成為中國化的佛學思想體系一樣的契合。如此；二種不同的思想知識

系統才可以相即合一、彼此交融，中國與西方不同的知識思想系統，加以融會貫通、通達無礙。

貳、評述

我們回歸到本論文研究的主題，僧肇「般若」思想的探討，以及與印度龍樹大乘中觀「空宗」學派的比較。從本論文各章對於僧肇思想的探討中，我們發掘出僧肇佛學思想體系的脈絡，確實是承襲自印度龍樹大乘中觀「空宗」的思想哲理，他藉著「空宗」非有非無、即有即空的思辨理路方法，闡述般若「緣起性空」、「無自性」、「中道不二」、「二諦」、「真空妙有」等理論的精隨，僧肇可以說是已經正確地掌握與領悟龍樹中觀「般若」思想哲理的義涵，Richard H. Robinson 就稱讚僧肇已經是一位確確實實的「中觀論者」。他說：

「於〈不真空論〉暨〈般若無知論〉中，僧肇相當有技巧的處理般若之認識論及二諦論。他表現得像一位嫻熟的形上學家，而就其內容以觀，他無疑已是一位中觀論者。」⁴¹²

明代蕩益大師也評論僧肇的佛學論著，是中國佛學著作中最純正的大乘佛學思想，可以納入大乘佛學典籍的絕佳作品，他的佛學論著可以與印度大乘中觀佛學的馬鳴、龍樹、無著、天親等諸多宗師相比擬。蕩益大師說：

「此土述作，唯肇公及南嶽天台二師，醇乎其醇，真不愧馬鳴、龍樹、無著、天親，故特收入大乘宗論。其餘諸師，或未免大醇小疵，僅可入雜藏中。」⁴¹³

然則；僧肇佛學思想也有他侷限、不足的地方。首先；僧肇並未能夠完全擺脫，他自身所受道家老莊「玄學」思想框白的束縛，僧肇在他的佛學論文中，所關注的哲學問題，以及表達思想的方式，都還沒有完全跳脫出道家老莊「玄學」的影子，他不僅大量運用了道家老莊「玄學」的詞句，在一些佛學思想理論上，也與道家老莊「玄學」思想系統劃不清楚界限。例如：在〈不真空論〉中的「無滯而不通；審一氣以觀化」、「物我同根，是非一氣」等說法，就完全是老莊「玄

⁴¹² 參見 Richard H. Robinson 著，郭忠生譯，《印度與中國的早期中觀學派》*Early Mādhyamika in India and China*，南投：正觀出版社，1996年，初版，頁363、364。

⁴¹³ 參見明·蕩益撰，《閱藏知津(第1卷-第5卷)》卷1，《卍新纂續藏經》第31冊，頁772上。

學」理論的那套思想系統，屬於中國道家獨特「氣」的概念範疇。僧肇說：

「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。」⁴¹⁴

「然則物我同根、是非一氣，潛微幽隱，殆非群情之所盡。」⁴¹⁵

另外；僧肇論文的表现方式，有相當多的部分是屬於詞藻華麗的解說性說明，而不是邏輯辯證推演的論述。而反觀印度龍樹大乘中觀「空宗」哲學，卻是慣於運用辯證方法來推演「般若」佛學的道理，僧肇論文不重視邏輯辯證推演的表達方式，也無法像龍樹一樣高明地運用辯證法，來推論出般若「四句八不」佛學的理论道理，這是僧肇佛學思想與龍樹佛學思想明顯不同的地方。但是就大乘中觀「般若」哲學來說，邏輯辯證法卻是印度龍樹最重要的創建與貢獻，正如 Jaidev Singh 肯定龍樹在辯證法的運用。他說：

「龍樹最具原創性的貢獻還是在辯證法。佛陀對最根本的形上問題總是保持神祕的靜默，此促使龍樹去探究佛陀靜默的理由。……他靜默的理由是什麼？經過對此靜默的探究，辯證法於焉產生。」⁴¹⁶

所以；Richard H. Robinson 就評論僧肇〈般若無知論〉這篇論文，雖然在釐清與闡述「般若無知」概念意義上有突出的表現；然則，在邏輯辯證推論上卻是明顯不足。他說：

「本文大部分都為定義性的陳述，以及陳述中所為之術語之代換，〈般若無知論〉的主要目的在釐清各有關術語之意義，從而羅輯推論所占之地位就顯得微不足道。」⁴¹⁷

⁴¹⁴ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁152上。

⁴¹⁵ 參見姚秦·僧肇撰，《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁152上。

⁴¹⁶ 參見 Richard H. Robinson 著，郭忠生譯，《印度與中國的早期中觀學派》*Early Mādhyamika in India and China*，南投：正觀出版社，1996年，初版，頁217。

⁴¹⁷ 參見 Jaidev Singh 著，賴顯邦譯，《英漢對照中觀哲學概說》*AN INTRODUCTION TO MADHYAMAKA PHILOSOPHY*，台北：新文豐出版社，1990年，第1版，47頁。

叁、心得

在研究了僧肇〈般若無知論〉的思想哲理之後，吾人心中的感想與心得，不禁驚訝以一位三十一歲（公元 384 年—414 年）就英年早逝的哲學俊才，竟然能夠在這麼短暫的生命歷程，就融會貫通儒、道、佛三家思想，將一套外來陌生的印度佛教哲學思想系統，消化理解、轉化融合成為中國的哲學思想體系。僧肇可以說是宛如一顆彗星一般，在中國佛學史與中國思想史上，都劃過了一道閃亮的光芒，然後他就消逝，但是卻帶給整個中國後世佛學與思想永不可抹滅的貢獻。僧肇佛學思想蘊涵著「般若」深邃的理論與思辨，含攝儒、道、佛三家思想基礎，囊括中國與印度文化的精隨，他的論文內容含藏了豐富的哲學問題材料，是我們中國民族文化中的一塊珍寶，值得後代我們以現代哲學的角度加以研究與探討。

參考書目

壹、中文

一、古代文獻

(一) 佛教典籍

A、《大正藏》

1. 晉·瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》；《大正藏》第1冊。
2. 後秦·佛陀耶舍、竺佛念譯，《長阿含經》；《大正藏》第1冊。
3. 劉宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》；《大正藏》第2冊。
4. 西晉·無羅叉譯，《放光般若經》；《大正藏》第8冊。
5. 西晉·竺法護譯，《光讚般若經》；《大正藏》第8冊。
6. 姚秦·鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》；《大正藏》第8冊。
7. 後漢·支婁迦讖譯，《道行般若經》；《大正藏》第8冊。
8. 姚秦·鳩摩羅什譯，《小品般若波羅蜜經》；《大正藏》第8冊。
9. 姚秦·鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》；《大正藏》第8冊。
10. 姚秦·鳩摩羅什譯，《佛說仁王般若波羅蜜經》；《大正藏》第8冊。
11. 唐·玄奘譯，《般若波羅蜜多心經》；《大正藏》第8冊。
12. 姚秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》；《大正藏》第9冊。
13. 東晉·佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》；《大正藏》第9冊。
14. 姚秦·鳩摩羅什譯，《佛說阿彌陀經》；《大正藏》第12冊。
15. 北涼·曇無讖譯，《大般涅槃經》；《大正藏》第12冊。
16. 東晉·法顯譯，《佛說大般泥洹經》；《大正藏》第12冊。
17. 吳·支謙譯，《佛說維摩詰經》；《大正藏》第14冊。
18. 姚秦·鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》；《大正藏》第14冊。
19. 後漢·安世高譯，《陰持入經》；《大正藏》第15冊。
20. 劉宋·求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》；《大正藏》第16冊。
21. 姚秦·僧肇，〈四分律序〉，收於《四分律》；《大正藏》第22冊。
22. 姚秦·僧肇，〈梵網經序〉，收於《梵網經》；《大正藏》第24冊。
23. 姚秦·鳩摩羅什譯，《梵網經》；《大正藏》第24冊。
24. 龍樹菩薩造，姚秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》；《大正藏》第25冊。
25. 龍樹菩薩造，姚秦·鳩摩羅什譯，《十住毗婆沙論》；《大正藏》第26冊。
26. 尊者世親造，唐·玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》；《大正藏》第29冊。
27. 龍樹菩薩造，姚秦·鳩摩羅什譯，《中論》；《大正藏》第30冊。
28. 龍樹菩薩造，姚秦·鳩摩羅什譯，《十二門論》；《大正藏》第30冊。
29. 提婆菩薩造，婆藪開士釋，姚秦·鳩摩羅什譯，《百論》；《大正藏》第30冊。
30. 無著菩薩造，陳·真諦譯，《攝大乘論》；《大正藏》第31冊。

31. 天親菩薩造，陳·真諦譯，《佛性論》；《大正藏》第 31 冊。
32. 龍樹菩薩撰，毘目智仙、瞿曇流支譯，《迴諍論》；《大正藏》第 32 冊。
33. 訶梨跋摩造，姚秦·鳩摩羅什譯，《成實論》；《大正藏》第 32 冊。
34. 馬鳴菩薩造，陳·真諦譯，《大乘起信論》；《大正藏》第 32 冊。
35. 隋·智者，《妙法蓮華經玄義》；《大正藏》第 33 冊。
36. 隋·智者，《金剛般若疏》；《大正藏》第 33 冊。
37. 隋·吉藏，《法華玄論》；《大正藏》第 34 冊。
38. 隋·吉藏，《法華義疏》；《大正藏》第 34 冊。
39. 隋·吉藏，《法華經遊意》；《大正藏》第 34 冊。
40. 隋·吉藏，《華嚴經遊意》；《大正藏》第 35 冊。
41. 唐·澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》；《大正藏》第 35 冊。
42. 唐·澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》；《大正藏》第 36 冊。
43. 姚秦·鳩摩羅什等，《注維摩詰經》；《大正藏》第 38 冊。
44. 隋·吉藏，《涅槃經遊意》；《大正藏》第 38 冊。
45. 隋·吉藏，《淨名玄論》；《大正藏》第 38 冊。
46. 隋·吉藏，《維摩經義疏》；《大正藏》第 38 冊。
47. 隋·灌頂，《大般涅槃經玄義》；《大正藏》第 38 冊。
48. 隋·吉藏，《法華論疏》；《大正藏》第 40 冊。
49. 隋·吉藏，《中觀論疏》；《大正藏》第 42 冊。
50. 隋·吉藏，《十二門論疏》；《大正藏》第 42 冊。
51. 隋·吉藏，《百論疏》；《大正藏》第 42 冊。
52. 唐·法藏，《十二門論宗致義記》；《大正藏》第 42 冊。
53. 隋·慧遠，《大乘義章》；《大正藏》第 44 冊。
54. 隋·吉藏，《三論玄義》；《大正藏》第 45 冊。
55. 隋·吉藏，《大乘玄論》；《大正藏》第 45 冊。
56. 唐·元康，《肇論疏》；《大正藏》第 45 冊。
57. 元·文才，《肇論新疏》；《大正藏》第 45 冊。
58. 唐·窺基，《大乘法苑義林章》；《大正藏》第 45 冊。
59. 唐·吉藏，《二諦義》；《大正藏》第 45 冊。
60. 姚秦·僧肇，《肇論》；《大正藏》第 45 冊。
61. 東晉·慧遠問，鳩摩羅什答，《鳩摩羅什法師大義》；《大正藏》第 45 冊。
62. 隋·智者述，灌頂記，《摩訶止觀》；《大正藏》第 46 冊。
63. 宋·契嵩，《六祖大師法寶壇經》；《大正藏》第 48 冊。
64. 法海集記，《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》；《大正藏》第 48 冊。
65. 梁·慧皎，《高僧傳》；《大正藏》第 50 冊。
66. 唐·道宣，《續高僧傳》；《大正藏》第 50 冊。
67. 宋·楊億，《景德傳燈錄》；《大正藏》第 51 冊。
68. 姚秦·僧肇，〈鳩摩羅什法師誄並序〉，收於《廣弘明集》；《大正藏》第 52 冊。
69. 梁·僧祐，《弘明集》；《大正藏》第 52 冊。

70. 唐·道宣，《廣弘明集》；《大正藏》第 52 冊。
71. 姚秦·僧肇，〈百論序〉，收於《出三藏記集》；《大正藏》第 55 冊。
72. 姚秦·僧肇，〈維摩詰經序〉，收於《出三藏記集》；《大正藏》第 55 冊。
73. 姚秦·僧肇，〈長阿含經序〉，收於《出三藏記集》；《大正藏》第 55 冊。
74. 梁·僧祐，《出三藏記集》；《大正藏》第 55 冊。
75. 日·安澄，《中論疏記》；《大正藏》第 65 冊。

B、《卍續藏》

1. 隋·吉藏，《維摩經略疏》；《卍續藏》第 19 冊。
2. 隋·吉藏，《大品經義疏》；《卍續藏》第 24 冊。
3. 隋·吉藏，《法華統略》；《卍續藏》第 27 冊。
4. 陳·慧達，《肇論疏》；《卍續藏》第 54 冊。
5. 宋·遵式，《注肇論疏》；《卍續藏》第 54 冊。
6. 元·文才，《肇論新疏游刃》；《卍續藏》第 54 冊。
7. 明·德清，《肇論略注》；《卍續藏》54 冊。
8. 明·鎮澄，《物不遷正量論》；《卍續藏》第 54 冊。
9. 明·道衡，《物不遷正量論證》；《卍續藏》第 54 冊。
10. 明·真界，《物不遷論辯解》；《卍續藏》第 54 冊。
11. 唐·慧均，《大乘四論玄義》；《卍續藏》第 74 冊。
12. 《指月錄》；《卍續藏》第 83 冊。
13. 梁·寶唱，《名僧傳抄》；《卍續藏》第 77 冊。
14. 隋·吉藏，《二諦義》；《卍續藏》第 97 冊。
15. 宋·淨源，《肇論中吳集解》；《叢書集成續編》第 46 冊，台北：新文豐出版公司，1985 年。

(二) 中國傳統典籍及其注釋

1. 《十三經注疏·周易正義》，台北：藝文印書館，1989 年，初版。
2. 《十三經注疏·孟子》，台北：藝文印書館，1989 年，初版。
3. 郭慶藩撰，王孝魚點校，《莊子集釋》，北京：中華書局，1974 年，第 1 版。
4. 陳鼓應，《莊子今註今譯》，台北：臺灣商務印書館，1999 年，修訂版。
5. 陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，台北：臺灣商務印書館，2001 年。
6. 余培林注譯，《新譯老子讀本》，台北：三民書局，2011 年，2 版。
7. 費振剛、胡雙寶、宗明華輯校，《全漢賦》，北京：北京大學出版社，1993 年，第 1 版。
8. 徐震堦，《世說新語校箋》，香港：中華書局，1987 年，初版。
9. 瀧川龜太郎，《史記會注考證》，台北：洪氏出版社，1986 年，初版。
10. 宋·朱熹著，《四書章句集註》，台北：鵝湖出版社，2008 年。
11. 唐·房玄齡等撰，《晉書》，北京：中華書局，1998 年。

12. 樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，北京：中華書局，1980年。

二、當代學術論著

(一) 專書

1. 方東美，《中國大乘佛學》，台北：黎明文化事業公司，1991年，4版。
2. 方立天，《中國佛教研究》，台北：新文豐出版公司，1993年，台1版。
3. 方立天，《中國佛教哲學要義》，北京：中國人民大學出版社，2002年，第1版。
4. 牟宗三，《智的直覺與中國哲學》，台北：臺灣商務印書局，1970年，初版。
5. 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：臺灣學生書局，1983年，初版。
6. 牟宗三，《才性與玄理》，台北：臺灣學生書局，1987年，4版。
7. 牟宗三，《佛性與般若》，台北：臺灣學生書局，1989年，修訂5版。
8. 牟宗三，《現象與物自身》，台北：臺灣學生書局，1990年，初版4刷。
9. 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，第1版。
10. 李志夫，《印度思想文化史——從傳統到現代》，台北：東大圖書公司，1995年，初版。
11. 李志夫，《中印佛學比較研究》，北京：中國社會科學出版社，2001年，初版。
12. 李勇，《三論宗佛學思想研究》，北京：宗教文化出版社，2007年，初版。
13. 李潤生，《僧肇》，台北：東大圖書公司，1989年，初版。
14. 呂澂，《印度佛學思想概論》，台北：天華出版事業公司，1982年，初版。
15. 呂澂，《中國佛學思想概論》，台北：天華出版事業公司，1982年，初版。
16. 吳汝鈞，《印度佛學的現代詮釋》，台北：文津出版社，1983年，初版。
17. 吳汝鈞，《佛教的概念與方法》，台北：臺灣商務印書館，1992年，初版。
18. 吳汝鈞，《佛學研究方法論》，台北：臺灣學生書局，1996年，增訂版。
19. 吳汝鈞，《中國佛學的現代詮釋》，台北：文津出版社，1995年，初版。
20. 吳汝鈞，《龍樹中論的哲學解讀》，台北：臺灣商務印書館，1999年，初版第3刷。
21. 蔡仁厚，《中國哲學史》，台北：臺灣學生書局，2009年，初版。
22. 吳康，《老莊哲學》，台北：臺灣商務印書館，1992年，修訂版第10刷。
23. 林鎮國，《空性與現代性》，台北：立緒文化事業，1999年，初版。
24. 林鎮國，《辯證的行旅》，台北：立緒文化事業，2002年，初版。
25. 邱敏捷，《肇論》研究的衍進與開展》，高雄：高雄復文圖書出版社，2003年，初版。
26. 屈大成，《中國佛教思想中的頓漸觀念》，台北：文津出版社，2000年，初版。
27. 姚衛群，《佛教般若思想發展源流》，北京：北京大學出版社，1996年，第1版。
28. 洪修平、孫亦平，《十大名僧》，高雄：佛光出版社，1991年，初版。

29. 俞宣孟，《本體論研究》，上海：上海人民出版社，2005年，第1版。
30. 涂艷秋，《僧肇思想探究》，台北：東初出版社，1996年，初版2刷。
31. 涂艷秋，《鳩摩羅什般若思想在中國》，台北：里仁書局，2006年，初版。
32. 許抗生，《僧肇評傳》，南京：南京大學出版社，1998年，第1版。
33. 唐秀連，《僧肇的佛學理解與格義佛教》，台北：文史哲出版社，2008年，初版。
34. 陳榮波，《哲學、語言與管理》，桃園，繼福堂出版社，2001年8月。
35. 陳榮波，《禪海之筏》，台北，志文出版社，1984年8月，再版。
36. 陳平坤，《慧能禪法之般若與佛性》，台北：大千出版社，2005年，初版。
37. 陳平坤，《佛門推敲——禪·三論·天台哲學論著集》，台北：文津出版社，2007年，初版。
38. 陳英善，《天台緣起中道實相論》，台北：東初出版社，1995年，初版。
39. 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，台北：臺灣商務印書館，1991年，臺2版。
40. 張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊47·三論宗之發展及其思想》，台北：大乘文化出版社，1979年，初版。
41. 張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊48·三論典籍研究》，台北：大乘文化出版社，1979年，初版。
42. 張曼濤，《涅槃思想研究》，台北：大乘文化出版社，1991年，初版。
43. 張春波校釋，《肇論校釋》，北京：中華書局，2010年，初版。
44. 勞思光，《新編中國哲學史(二)》，台北：三民書局，1995年，增訂八版。
45. 黃俊威，《緣起的詮釋史》，中壢：圓光出版社，1996年，初版。
46. 華方田，《中國佛教與般若中觀學說》，北京：宗教文化出版社，2005年，第1版。
47. 劉貴傑，《佛教哲學》，台北：五南圖書出版公司，2006年，初版。
48. 劉貴傑，《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，初版。
49. 劉放桐，《新編現代西方哲學》，北京：人民出版社，2000年，初版。
50. 曹樹明，《肇論思想意旨及其歷史演變》，北京：中國社會科學出版社，2009年，1版。
51. 曹仕邦，《中國佛教譯經史論集》，台北：東初出版社，1992年。
52. 萬金川，《龍樹的語言概念》，南投：正觀出版社，1985年，初版。
53. 萬金川，《中觀思想講錄》，嘉義：香光書鄉出版社，1998年，初版。
54. 萬金川，《詞義之爭與義理之辨：佛教思想研究論文集》，南投：正觀出版社，1998年，初版。
55. 董群，《中國三論宗通史》，南京：鳳凰出版社，2008年，第1版。
56. 傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，台北：東大圖書公司，1990年，初版。
57. 馮耀明，《中國哲學的方法論問題》，台北：允晨文化事業公司，1989年，初

版。

58. 楊惠南，《吉藏》，台北：東大圖書公司，1989年，初版。
59. 楊惠南，《佛教思想新論》，台北：東大圖書公司，1990年，三版。
60. 楊惠南，《龍樹與中觀哲學》，台北：東大圖書公司，1992年，再版。
61. 楊惠南，《佛教思想發展史論》，台北：東大圖書公司，1993年，初版。
62. 楊惠南，《印度哲學史》，台北：東大圖書公司，1995年，初版。
63. 楊郁文，《阿含要略：阿含學與阿含道》，台北：法鼓文化事業公司，1997年，修訂版。
64. 廖明活，《中國佛教思想述要》，台北：臺灣商務印書館，2006年，初版。
65. 謝仲明，《儒學與現代世界》，台北，台灣學生書局，1991年，第1版。
66. 賴永海，《中國佛性論》，台北：佛光文化事業公司，1990年，初版。
67. 韓廷傑，《三論宗通論》，台北：文津出版社，1997年，初版。
68. 韓廷傑，《三論玄義校釋》，北京：中華書局，2002年，第1版。
69. 羅 因，《「空」、「有」與「有」、「無」——玄學與般若學交會問題之研究》，台北：國立臺灣大學出版委員會，2003年，初版。
70. 釋印順，《中國禪宗史》，新竹：正聞出版社，1971年，初版。
71. 釋印順，《中觀論頌講記》，台北：正聞出版社，1991年，15版。
72. 釋印順，《性空學探源》，台北：正聞出版社，1991年，13版。
73. 釋印順，《空之探究》，台北：正聞出版社，1992年，6版。
74. 釋印順，《中觀今論》，台北：正聞出版社，1992年，修訂1版。
75. 釋印順，《原始佛教聖典之集成》，台北：正聞出版社，1994年，修訂3版。
76. 釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞出版社，1994年，7版。
77. 釋恆清，《佛性思想》，台北：東大圖書公司，1997年，初版。
78. 釋惠敏，《中觀與瑜伽》，台北：東初出版社，1986年，初版。
79. 釋演培，《佛教的緣起觀》，台北：天華出版公司，1997年，初版4刷。

(二) 翻譯作品

1. 上田義文著，陳一標譯，《大乘佛教思想》，台北：東大圖書公司，2002年，初版。
2. 川田熊太郎等著，李世傑譯，《華嚴思想》，台北：法爾出版社，1989年，初版。
3. 木村泰賢著，演培法師譯，《小乘佛教思想論》，台北：天華出版事業公司，1990年。
4. 木村泰賢著，演培法師譯，《大乘佛教思想論》，台北：天華出版事業公司，1990年。
5. 平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》，台北：商周出版社，2002年，初版。
6. 玉城康四郎主編，李世傑譯，《佛教思想（一）——在印度的展開》，台北：幼獅文化事業公司，1985年，初版。

7. 松本史朗著，蕭平、楊金萍譯，《緣起與空——如來藏思想批判》，北京：中國人民大學出版社，2006年，第1版。
8. 前田慧雲著，朱元善譯，《三論宗綱要》，台北：廣文書局，1992年，初版。
9. 舍爾巴茨基著，宋立道、舒曉煒譯，《佛教邏輯》，北京：商務印書館，1997年，第1版。
10. 山雄一等著，許洋主譯，《般若思想》，台北：法爾出版社，1989年，初版。
11. 山雄一著，吳汝鈞譯，《空之哲學》，台北：彌勒出版社，1983年，初版。
12. 鎌田茂雄著，關世謙譯，《中國佛教通史（第二卷）》，高雄：佛光出版社，1985年，初版。
13. 釋長清著，黃國清譯，《吉藏二諦論》，南投：正觀出版社，2007年，初版。
14. Karl Jaspers 著，李雪濤等譯，《大哲學家》，北京：社會科學文獻出版社，2005年，初版。
15. Murti, T.R.V.著，郭忠生譯，《中觀哲學》，台北：華宇出版社，1984年，初版。
16. Napper, Elizabeth 著，劉宇光譯，《藏傳佛教中觀哲學》，北京：中國人民大學出版社，2006年，第1版。
17. Richard H. Robinson 著，郭忠生譯，《印度與中國的早期中觀學派》，南投：正觀出版社，1996年，初版。
18. Jaidev Singh 著，賴顯邦譯，《英漢對照中觀哲學概說》，台北：新文豐出版社，1990年，第1版。

（三）碩博士學位論文

1. 蔡纓勳，〈僧肇般若思想之研究——「不真空論」為主要依據〉，台北：師範大學中國文學研究所·碩士論文，1984年。
2. 黃百儀，〈僧肇《物不遷論》思想研究〉，台中：東海大學哲學研究所·碩士論文，1991年。
3. 楊士偉，〈知識與行動——僧肇聖人概念的批判分析〉，台北：臺灣大學哲學研究所·碩士論文，1991年。
4. 朴成文，〈吉藏的中道佛性思想方法之研究〉，台北：臺灣大學哲學研究所·碩士論文，1992年。
5. 程國強，〈龍樹、智顛、慧能之存在論——空、圓、無的比較研究〉，香港：香港能仁學院哲學研究所·博士論文，1993年。
6. 元弼聖，〈從僧肇之「不真空論」看空的意義以及其影響〉，台北：文化大學哲學研究所·碩士論文，1995年。
7. 陶文本，〈慧遠與僧肇般若學的比較研究〉，台北：師範大學中國文學研究所·碩士論文，1995年。
8. 羅 因，〈僧肇思想研究——兼論玄學與般若學之交會問題〉，台北：臺灣大學中國文學研究所·碩士論文，1996年。
9. 賴惠芬，〈佛所教空——龍樹《中論》第十八品研究〉，台北：臺灣大學哲學

- 研究所·碩士論文，1997年。
10. 蔡振豐，〈魏晉佛學格義問題的考察——以道安為中心的研究〉，台北：臺灣大學中國文學研究所·博士論文，1998年。
 11. 盧桂珍，〈慧遠、僧肇聖人學研究〉，台北：臺灣大學中國文學研究所·博士論文，1999年。
 12. 黃連忠，〈禪宗公案體相用思想之研究——以《景德傳燈錄》為中心〉，台北：臺灣師範大學國文研究所·博士論文，2000年。
 13. 鄭梅珍，〈僧肇與吉藏的般若中觀思想比較研究〉，新竹：玄奘人文社會學院宗教學研究所·碩士論文，2001年。
 14. 王月秀，〈僧肇思想研究——以《肇論》為中心〉，台北：輔仁大學中國文學研究所·碩士論文，2003年。
 15. 劉宇光，〈大乘佛學「幽暗」觀的理論重建：從「唯識所現」看妄心系有相唯識學對「無明」的理解〉，香港：香港科技大學人文學部·哲學博士論文，2005年。
 16. 劉嘉誠，〈從《入中論》對唯識學派的批判論月稱的緣起思想〉，台北：國立臺灣大學哲學研究所·博士論文，2005年。
 17. 詹偉倫，〈論嘉祥吉藏的二諦並觀法〉，台北：臺灣大學研究所·碩士論文，2006年。
 18. 謝如柏，〈從神不滅論到佛性論——六朝佛教主體思想研究〉，台北：臺灣大學中國文學研究所·博士論文，2006年。
 19. 釋體恆，〈吉藏大師的涅槃思想研究〉，北京：中國佛學院·碩士論文，2006年。
 20. 曾榮貴，〈天台一心三觀與三諦思想之研究(兼論藏、通、別教之三觀三諦)〉，新竹：玄奘大學宗教學系碩士在職專班·碩士論文，2006年。
 21. 陳文光，〈吉藏的二諦與三諦思想探討——兼論智顛的二、三諦思想〉，新竹：玄奘大學宗教學研究所·碩士論文，2008年。
 22. 簡凱廷，〈著為累根——嘉祥吉藏經解體系的理論預設及其詮經方法〉，台北：臺灣大學中國文學研究所·碩士論文，2008年。
 23. 陳虹蓁，〈論吉藏對《大般涅槃經》真常思想之詮釋〉，台北：華梵大學哲學系·碩士論文，2009年。
 24. 鄭心怡，〈維摩詰菩薩般若波羅蜜教學之研究〉，新竹：清華大學中國文學系·碩士論文，2009年。
 25. 周成翰，〈《六祖壇經》宗寶本之禪思想研究〉，新竹：玄奘大學中國語文學系碩士在職專班·碩士論文，2009年。
 26. 陳平坤，〈僧肇與吉藏的實相哲學〉，台北：臺灣大學哲學研究所·博士論文，2010年。
 27. 邱淑美，〈六祖壇經的生死哲學及其養生觀〉，台中：東海大學哲學系·碩士論文，2010年。

28. 郭秀年，〈智顛《摩訶止觀》「不思議境」思想〉，台北：華梵大學東方人文思想研究所·碩士論文，2010年。
29. 趙朝民，〈《六祖壇經·坐禪品》研究：以「看心看淨」之辯證為中心〉，嘉義：南華大學宗教學研究所·碩士論文，2011年。
30. 黃坤伯，〈品東西—以西方媒材表現東方禪宗美學與意境之研究與實踐〉，台北：師範大學美術學系·博士論文，2011年。
31. 何苔瑄，〈莊子「坐忘」與禪宗「禪定」修養工夫論之對觀〉，台北：輔仁大學哲學研究所·碩士論文，2011年。
32. 周延霖，〈空性與名言——龍樹的存有論與語言哲學研究〉，台北：華梵大學東方人文思想研究所·碩士論文，2012年。
33. 郭濟源，〈《六祖壇經》般若三昧與《摩訶止觀》非行非坐三昧在修學思想上的比較研究〉，台北：華梵大學東方人文思想研究所·博士論文，2012年。
34. 黃文靈，〈僧肇動靜思想之研究〉，台北：中國文化大學哲學研究所·碩士論文，2012年。
35. 蘇文瑞，〈史傳或僧傳：禪宗四祖道信的傳承〉，台北：法鼓佛學院佛教學系·碩士論文，2012年。
36. 林綉亭，〈禪宗牧牛主題研究〉，新竹：玄奘大學中國語文學系·博士論文，2012年。
37. 陳彥伶，〈行海《禪宗指掌》之研究〉，高雄：佛光大學佛教學系·碩士論文，2012年。
38. 陳玉青，〈《注維摩詰經》之研究—以〈佛國品〉為範圍〉，高雄：佛光大學佛教學系·碩士論文，2012年。
39. 陳雅萍，〈鳩摩羅什及其譯經研究〉，台南：台南大學國語文學系·碩士論文，2012年。
40. 王采淇，〈道家工夫論及莊子工夫層級研究〉，中壢：中央大學哲學研究所·博士論文，2012年。
41. 許雪雯，〈莊子處世思想及其現代意義研究〉，高雄：高雄師範大學中文碩士班·碩士論文，2012年。
42. 劉一靜，〈莊子真我思想之研究〉，高雄：高雄師範大學教育學系·碩士論文，2012年。
43. 盧義光，〈莊子哲學對生命教育之啟示與影響〉，嘉義：南華大學哲學與生命教育學系·碩士論文，2012年。
44. 蕭雁菁，〈《想爾注》、《河上公注》、王弼《老子注》「道論」比較—兼與五斗米道經系之探微〉，台南：成功大學中國文學系·碩士論文，2012年。
45. 陳奕臣，〈老子自然與無為思想之生命哲學〉，嘉義：南華大學哲學與生命教育學系·碩士論文，2012年。

(四) 期刊論文暨專書論文

1. 周紹賢，〈道家之真人〉，《道教文化》第1卷第2期，台北：道教文化雜誌社，1977年10月，頁42-43。
2. 牟宗三，〈中觀之觀法與八不〉，收錄於張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊46·中觀思想論集》，台北：大乘文化出版社，1978年，初版，頁245-280。
3. 李日章，〈三論宗的方法論與真理觀〉，收錄於張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊47·三論宗之發展及其思想》，台北：大乘文化出版社，1978年，初版，頁309-315。
4. 李世傑，〈原始佛教的涅槃思想〉，收錄於張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊94·原始佛教研究》，台北：大乘文化出版社，1978年，初版，頁161-178。
5. 安樂哲，〈僧肇研究〉，收錄於張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊48·三論典籍研究》，台北：大乘出版社，1979年，初版，頁267-293。
6. 唐君毅，〈吉藏般若思想之實相義〉，收錄於張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊45·般若思想研究》，台北：大乘文化出版社，1979年，初版，頁349-389。
7. 葉阿月，〈「超越智慧的完成」之研究：以色即是空、空即是色為中心〉，《臺大文史哲學報》第30期，台北：國立臺灣大學文學院，1981年，頁91-145。
8. 李志夫，〈三論宗之理事觀〉，《華岡佛學學報》第5期，1981年，頁163-209。
9. 楊政河，〈論佛教因果法則的邏輯解析〉，《國立臺灣大學哲學論評》第6期，1983年1月，頁83-101。
10. 游祥洲，〈論龍樹與僧肇對般若經假名觀的闡揚及其現代意義〉，《海潮音》第65卷第1號，1984年，頁18-21。
11. 馮耀明，〈《中論》「四句」與直覺主義邏輯的問題〉，《鵝湖學誌》第3期，1989年9月，頁125-158。
12. 陳榮灼，〈龍樹的邏輯〉，《鵝湖學誌》第3期，台北：文津出版社，1989年9月，頁113-123。
13. 楊惠南，〈般若心經釋義〉，收錄於《佛教思想新論》，台北：東大圖書公司，1990年，三版，頁57-105。
14. 方東美，〈僧肇三論〉，收錄於《中國大乘佛學》，台北：黎明文化事業公司，1991年，四版，頁59-133。
15. 方東美，〈泛論三論宗的中道思想〉，收錄於《中國大乘佛學》，台北：黎明文化事業公司，1991年，4版，頁371-403。
16. 江燦騰，〈晚明〈物不遷論〉的諍辯研究——諸家的意見與空印鎮澄的答辯〉，《東方宗教研究》(新)第2期，台北：國立藝術學院傳統藝術研究中心，1991年10月，頁183-226。
17. 江燦騰，〈明末〈物不遷論〉的諍辯——異議者鎮澄的佛學思想分析〉，《國際佛學研究》創刊號，台北：國際佛學研究，1991年12月，頁85-118。
18. 楊惠南，〈龍樹的《中論》用了辯證法了嗎？〉，收錄於《龍樹與中觀哲學》，

- 台北：東大圖書公司，1992年，再版，頁91—129。
19. 楊惠南，〈《中論》裏的「四句」之研究〉，收錄於《龍樹與中觀哲學》，台北：東大圖書公司，1992年，再版，頁131—162。
 20. 楊惠南，〈「空」否定了什麼〉，收錄於《龍樹與中觀哲學》，台北：東大圖書公司，1992年，再版，頁163—183。
 21. 林鎮國，〈龍樹中觀學與比較宗教哲學——以象徵詮釋學為比較模型的考〉，收錄於藍吉富主編，《中印佛學泛論》，台北：東大圖書公司，1993年，初版，頁25—44。
 22. 陳鼓應，〈老子哲學系統的形成〉，收錄於《老莊思想新論》，台北：五南圖書公司，1993年，初版，頁1—49。
 23. 王開府，〈阿含經中的涅槃義（上、下）〉，《法光》第61期、第62期，台北：法光雜誌社，1994年10月、11月，第4版面。
 24. 萬金川，〈關於「戲論」(prapañca)的語義〉，收錄於《龍樹的語言概念》，南投：正觀出版社，1995年，初版，頁119—146。
 25. 萬金川，〈由《中論》第十八章第五詩頌的解讀談「PRAPABCA」之三義〉，收錄於《龍樹的語言概念》，南投：正觀出版社，1995年，初版，頁147—216。
 26. 元弼聖，〈從佛教的語言思想發展看僧肇之假名觀〉，刊載於《中華佛學研究》第2期，台北：中華佛學研究所，1998年3月，頁299—311。
 27. 李明芳，〈僧肇「物不遷論」略論〉，《東吳哲學學報》第3期，台北：東吳大學哲學系，1998年4月，頁29—41。
 28. 孫長祥，〈僧肇對有無問題的辨治——以〈般若無知論〉為主的討論〉，《元智人文社會學報》第1卷第2期，中壢：元智大學人文社會學院，1999年7月，頁53—76。
 29. 黃國清，〈小乘實有論或大乘實相論？——分析明末三大師的〈物不遷論〉解釋立場〉，台北：《中華佛學學報》，第12期，1999年，頁394—409。
 30. 游祥洲，〈龍樹的詮釋學理念之哲學省察——從《大智度論》三個論題的思維進路，探討龍樹學「三乘共貫」的詮釋學蘊涵〉，收錄於藍吉富主編，《印順思想——印順導師九秩晉五壽慶論文集》，新竹：正聞出版社，2000年，初版，頁181—219。
 31. 楊郁文，〈緣起的「此緣性(idappaccayata)」〉，收錄於《由人間佛法透視緣起、我、無我、空》，台北：甘露道出版社，2000年，初版，頁59—109。
 32. 方立天，〈論魏晉時代佛學和玄學的異同〉，收錄於《魏晉南北朝佛教論叢》，北京：中華書局，2002年，第1版第3刷，頁220—240。
 33. 邱敏捷，〈明末「物不遷論」之論辯〉，《南師學報》第36期，台南：台南師範學院，2002年，頁69—95。
 34. 邱敏捷，〈〈宗本義〉與〈涅槃無名論〉的作者問題〉，《佛學研究中心學報》第8期，2003年，頁43—71。

35. 何建興，〈「不可說」的吊詭〉，《世界宗教學刊》第2期，嘉義：南華大學宗教學研究所，2003年11月，頁89—110。
36. 陳潔，〈論僧肇的時間觀〉，《中南大學學報（社會科學版）》第9卷第6期，武漢：武漢大學，2003年12月，頁724—727。
37. 周大興，〈即色與遊玄：支遁佛教玄學的詮釋〉，收錄於《自然·名教·因果——東晉玄學論集》，台北：中央研究院中國文哲研究所，2004年，初版，頁213—278。
38. 吳晶，〈《莊子·大宗師》「真人」辨析〉，《浙江海洋學院學報·人文科學版》第22卷第1期，舟山：浙江海洋學院，2005年，頁100—104。
39. 陳林，〈老莊玄學、小乘實有還是大乘真空——僧肇《物不遷論》辨析〉，《宗教學研究》第3期，2005年3月，頁135—139。
40. 曾文瑩，〈僧肇的般若思想——兼論《肇論》對玄學的融會〉，《世界宗教學刊》第5期，嘉義：南華大學宗教學研究所，2005年6月，頁147—178。
41. 林鎮國，〈龍樹《迴諍論》與基礎主義知識論的批判〉，《國立政治大學哲學學報》第16期，台北：國立政治大學哲學系，2006年7月，頁163—196。
42. 吳汝鈞，〈佛教空有兩大宗的判釋〉，《正觀雜誌》第41期，2007年6月，頁65—184。
43. 孫長祥，〈僧肇對「涅槃」存有與言說問題的辨治——〈涅槃無名論〉研究〉，《揭諦學刊》第11期，嘉義：南華大學哲學系，2006年6月，頁93—142。
44. 楊郁文，〈分別與無分別〉，《中華佛學學報》第19期，2006年7月，頁103—127。
45. 楊國榮，〈體道與成人——《莊子》視域中的真人與真知〉，《文史哲》第5期，濟南：山東大學，2006年，頁125—135。
46. 單正齊，〈論龍樹中觀學的涅槃學說〉，《成大宗教與文化學報》第7期，台南：國立成功大學中國文學系宗教與文化研究室，2006年12月，頁91—112。
47. 陳平坤，〈僧肇〈涅槃無名論〉疑義與析〉，收錄於《佛門推敲——禪·三論·天台哲學論著集》，台北：文津出版社，2007年，初版，頁157—210。
48. 陳一標，〈唯識學「行相」(akara)之研究〉，《正觀雜誌》第43期，2007年12月，頁5—21。
49. 漢斯·康特 (Kantor, Hans-Rudolf)，〈中觀學的時間觀——以《中論》與《肇論》為主〉，《正觀雜誌》第46期，2008年9月，頁39—80。
50. 丁孝明，〈論僧肇對六家七宗的批判〉，《正修通識教育學報》第6期，高雄：正修科技大學通識教育中心，2009年6月，頁35—60。

(五) 研討會論文

1. 梁乃崇，〈時間起於變易〉，收錄於《第四屆佛學與科學研討會論文集》，台北：圓覺文教基金會，1996年12月，頁13—29。
2. 孫長祥，〈僧肇對動靜問題的辨治——〈物不遷論〉析義〉，收錄於華梵大學

- 哲學系編，《華梵大學第七次儒佛會通學術研討會論文集》，台北：華梵大學·哲學系，2003年9月，頁246—254。
3. 陳 堅，〈心性論意義上的「物不遷」——兼談所謂「心性論」〉，《華梵大學第十屆儒佛會通暨文化哲學學術研討會：中國哲學的心性論》，台北：華梵大學哲學系，2007年3月18日。
 4. 釋圓融，〈從《大智度論》所引的文獻來窺探四悉檀之宗趣〉，收錄於《第十八屆全國佛學論文聯合發表會論文集》，中壢：圓光佛學研究所，2007年9月15日，頁1—27。
 5. 釋如誠，〈略論《般若經》中菩薩「諸法無受三昧」之義〉，《第十九屆全國佛學論文聯合發表會論文集》，台北：法鼓佛教學院，2008年9月20日，頁1—27。

(六) 工具書

1. 清·段玉裁，《說文解字注》，杭州：浙江古籍出版社，2002年，第1版。
2. 林光明、林怡馨合編，《梵漢大辭典》，台北：嘉豐出版社，2005年，初版。
3. 藍吉富主編，《中華佛教百科全書》，台南：中華佛教百科文獻基金會，1994年，初版。
4. 布魯格（W. Brugger）編著，項退結編譯，《西洋哲學辭典》，台北：華香園出版社，1992年，增訂第2版。
5. 安傑利斯（Peter A. Angeles）著，段德智等編譯，《哲學辭典》，香港：城邦出版集團，2007年，2版3刷。
6. 慈怡主編，《佛光大辭典》，台北：佛光文化事業公司，1988年，初版9刷。
7. 陳義孝編，《佛學常見詞彙》，台北：福智之聲出版社，2006年4月，2版7刷。
8. 中華電子佛典協會（Chinese Buddhist Electronic Text Association，簡稱CBETA）電子佛典集成資料庫，2011年。
9. 佛學數位圖書館暨博物館 <http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/BDLM/index.htm>
10. 國家圖書館全國博碩士論文檢索系統 <http://etds.ncl.edu.tw/theabs/index.jsp>
11. 中國哲學書電子化計畫 <http://ctext.org/zh>
12. 佛光叢書·佛光大辭典線上查詢系統 <http://www.muni-buddha.com.tw/buddhism/025.htm>

貳、外文

一、日文專書

1. 山口益，《中觀佛教論考》，東京：山喜房佛書林，1975年，3版。
2. 上田義文，《大乘佛教思想；根本構造》，京都：百華苑，1990年。
3. 中村元，《龍樹》，東京：講談社，2002年。
4. 宇井伯壽，《印度哲學研究·第二》，東京：岩波書店，1965年，第2刷。
5. 宇井伯壽，《佛教思想研究》，東京：岩波書店，1966年，第3刷。

二、英文專書

Waltwer Liebenthal, Chao Lun: *The Treatises of Seng - chao*, Hong Kong: Hong Kong University Press, 1968.