

中華佛學學報第 14 期 (p135-158): (民國 90 年), 臺北: 中華佛學研究所,
<http://www.chibs.edu.tw>

Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 14, (2001)

Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

ISSN: 1017-7132

僧肇思想辯證

— 《肇論》與道、玄關係的再審查

龔 雋

華南師範大學哲學研究所教授

p. 135

提 要

關於僧肇與中國傳統道家和玄學的關係，一直是佛學界有關僧肇思想研究中的一個重要話題。學術界通行的觀點，幾乎以「同質化」的觀念，把僧肇思想看成道、玄化思想的產物。本文的主要工作，即通過重新理解和勘辨僧肇思想中的中心觀念，以期說明僧肇之論與道、玄思想並不同屬一個同質性的體系。全文分四部分。1、基於現代思想史的研究方法，主要是根據福柯（Michel Foucault）「知識考古學」中有關思想史的「連續性」和「斷裂性」，以及「語詞」、「邏輯命題」與「陳述意義」之間的複雜關係等觀念，重點說明僧肇與道、玄思想之間雖然存在語詞和邏輯的相似性，而義理方面仍然存在很大的異質性，故而不能簡單視為道、玄化的思想。2、重新疏解僧肇對於「空」的讀解，考察了印度中觀所說空義與中國玄學化解空的主要觀念，指出僧肇之前中國佛學對於空的誤讀，主要是在一種根源實在論的立場來理解中觀空論的反實在論傾向。僧肇的解空，語詞上雖不免有玄學舊習，而在內涵上則已擺脫了實在論的模式，恢復了中觀論空的本來意義。3、關於僧肇「般若無知」的概念，本文借用現象學的分析進路，對其中心命題：「虛其心而實其照」提出了兩種可能的讀解，即還原

論或道、玄化與反還原論的。本文傾向於後一種理解。4、考察了僧肇對於中國禪，特別是石頭一系的影響，文章主要從「不二」和頓漸兩個問題入手，對他們之間的關聯進行了新的解說。

關鍵詞： 1.僧肇 2.道家 3.玄學 4.空 5.般若無知

目次

[一、語詞的關聯與意義的斷裂：思想史方法上的說明](#)

[二、空：拒斥根源實體主義](#)

[三、無知與聖智：兩種可能的解釋](#)

[四、從《肇論》到石頭禪的所傳](#)

p. 136

關於僧肇，學界普遍流行的一種意見是，他雖然深契印度般若、中觀之妙義，卻是在老莊、玄學化的系統中來完成對這些學說消化的，嚴格說起來，僧肇思想屬於中國化，或道、玄化思想的進一步沿續。湯用彤先生就認為，羅什以後，中國般若學仍未脫玄學舊習，僧肇之學即為「印度學說之華化」，而「仍屬玄學之系統」。他特別注意從語詞文體和體用不二的觀念來解釋這種關聯。^[1] 呂澂先生也提出，《肇論》思想在詞句和思想上都「與玄學劃不清界線」。呂氏的依據是，印度中觀只重認識論而不講宇宙論，而僧肇之《不真空論》中出現了「審一氣以觀化」這樣宇宙論的問題，就不自覺地走進了玄學的圈子。^[2] 另外，日本學者，如柳田聖山則分別從「體用邏輯」、「萬物一體」的冥想方式和般若無知等諸多方面，論說《肇論》的確是「老莊化」、「中國化」的產物。^[3] 仔細考究起來，這些說法還有不少問題值得審查。如《肇論》的道、玄化究竟是從形式的系統（如語詞等），或是從實質的系統（義理）出發？況且，語詞的沿習是否必然意味著義理的承接？如果照呂澂所說，《肇論》的形式和實質二者皆存在道玄化的問題，那麼又如何進一步解釋僧肇對他之前中國般若玄學化「異端之論」的批判匡正和超越？^[4]

德國海德堡大學的瓦格納（Rudolf G. Wagner）先生最近在其所撰〈探尋共同基礎：佛教徒的老子注〉一文中，就僧肇與道玄化的關係作了另一種方向的闡述。^[5]他依據李霖《道德真經取善集》、

趙秉文《道德真經集解》、劉惟永《道德真經集義》及焦宏《老子翼》等著作中輯錄的部分羅什、僧肇老子注的片斷，從解釋學的意義上提出，僧肇等人的注老，既不同於「想爾注」的道教化，也不同於王弼注的玄學化，而恰恰是一種佛教化的立場。^[6] 照他的分析，僧肇實際上並不是要完成道、玄化的佛教中觀學，而是相反，他注老是意在把道家思想佛教化。「正象佛教的教義以它自身的方向傳播，（羅什、僧肇）的老子注，並沒有接受老子的洞見高於佛教，而是認為佛教至少可以為同時代的老子注提供一種超越的讀解」。即是說「羅什和僧肇的老子注源於這樣一種設定：老子中包涵了最高的真理，但這些真理卻被道教和玄學的注釋者們所忽略。因此，他們的任務與其說是揭示那充滿偉大洞見的本文本身，不如說是依據一種被遺忘的傳統（佛教）解釋來重新發現它們。」

無論是從僧肇思想的道玄化，或是道家思想佛教化來讀解僧肇思想和中國思想傳統的關聯，都是一種現代的「格義」模式而易流於一種同質化的理解，忽視福柯（Michel Foucault）「知識考古學」意義上所說「異質性」或「斷裂性」的方面。本文的工作即是試圖對僧肇思想的中心觀念進行較細密的勘辨、解釋，以期說明僧肇思想與傳統道玄的關係，絕不像我們所說的那樣服從於一個同質性的體系。

一、語詞的關聯與意義的斷裂：思想史方法上的說明

思想史解釋的中心任務之一，是對思想史的主題進行關聯性和連續性的整合，而不單是對主題進行孤立的描述。歷史上出現的不同主題之間的關係，通常被分解為意識進步或理性目的論的漸進過程，即一種歷時性的連續性而得到闡釋。這種「連續性」和「進步觀念」是啟蒙理性帶給歷史學的重要影響。在這裏，充分注意福柯對這種「連續性」方式的批判，實在是很有意味的。福柯認為，這種連續性的歷史解釋是基於一種形而上學的目的論延伸，這種觀念往往把思想史變成「線型模式」的起始和終止的學科，以模糊的連續性和歸返的描述重建歷史的線型形式，忽視思想史主題環節上某些「因果性不規則的瞬間」、「各個領域的個體化」和「最富於獨特性的斷言」。福柯擔心，連續性主義的歷史觀可能運用一種「歷史的形式」消解擴散形態的歷史和歷史的空間。於是，他強調思想史研究中對「斷裂現象」的關注，試圖以尼采系譜學的原則來糾正思想史研究中過於強烈的起源基礎主義的形式。

最具有啓發性的，是福柯對於思想史不同主題之間類型相似性的觀念所進行的反思。

p. 138

他指出，思想史上兩個陳述行爲完全一致，甚至他們都是由同樣意義的相同詞所構成的主題，也不能把它們絕對同一化。也就是說，相同的話語事件並不可能在歷史的演變中不發生變化。「詞也不可能每次都在相同的意義被使用」。他以科學史爲例舉證說，當我們發現在狄德羅和拉馬克的作品裏，或在貝努瓦·德·馬耶和達爾文作品裏，具有同樣演變原則的表述時，這並不意味在他們之間「存在著惟一的相同的話語事件，並且這個話語事件可能歷經年華流逝而服從於某一個重覆的體系。」爲此，他區分了語言相似性、邏輯同一性和陳述同質性之間的差異，認定不能簡單以語詞的相似、邏輯命題的一致來規範陳述的一致性。

我們面對的是被放在不同的歷史境遇中的不同類型和層次的事件。一個被建立起來的陳述的同質性絕不意味著人們在今後幾十年，幾百年之中將說和將想同樣的事情。陳述的同質性(和異質性)同語言的連續性(和變化)，同邏輯的同一性(和差異性)相互交錯在一起，它們並不步調一致，或互為主從關係。然而在它們之間必定存在著某些關聯和相互依賴性，這些關聯和相互依賴性的範圍無疑是十分複雜的。

所以，知識考古學並不在這種思想史上先後出現的「或多或少準確地重覆了這種表達句子之間」建立「任何的價值等級」，而恰恰要注意處理這些相似主題陳述演進脈絡中的異質性和複雜性的關係。[\[7\]](#)

儘管柳田聖山曾批評傳統「格義」作爲一種比較哲學的立場，本來應是探究兩個以上思想的同異問題，卻很容易「趨向同質的統一，而輕視異質」，[\[8\]](#) 但現代學者在判斷僧肇思想性質，特別是與道玄的主題關係時，仍難免重蹈這類「格義」的覆轍。人們習慣於以語詞和邏輯的一致性來代替對陳述的意義本身作更細密的疏證，很少注意到僧肇應用老、莊、玄的語詞，甚至某些相似的命題，而實是「寄名談實」、「名同實異」的轉借。[\[9\]](#) 如北周道安撰《二教論》，就說到不能僅從「道名」，而應從「道義」

p. 139

來判釋孔、老、佛三教的宗旨。他認爲，消化外來的佛學不免「借此方稱，翻彼域之宗，寄名談實」，但這並不意味著可以拘於形名來規定教義的異同，必須充分注意「道名雖同，道義尤異」的異質性。據此，他對佛教之

「覺」與孟子「先覺覺後覺」，中觀之「道」與老子之「道」的不同意趣，都作了勘辨。[\[10\]](#) 西方世界對於《肇論》的研究，似乎孤明先發地意識到語詞與意義之間的複雜性，這與他們傳統學術研究對方法論的重視有關。李華德 (W. Liebenthal) 的《肇論》研究一書，就注意到僧肇的借語老莊，實有他喻。他認為，僧肇是用老莊的語言去闡釋他所理解的佛教中觀之義。即是說，老莊的辭彙只是為僧肇的思想提供一個初始的平臺，而實際展開的卻完全是另一幅景觀。R. H. Robinson 也提出，識別僧肇使用的名詞定義，必須將其修辭的工具和專門術語系統並列予以考慮，既要意識詞的歷史性的一面，又要從「描述性的定義」，亦即文本的內在脈絡和特殊場景中去考慮詞的「意義進化」，Robinson 甚至主張以這類「描述性的定義」去解釋《肇論》。這似乎暗證了福柯的看法。所以 Robinson 作了這樣一種頗有意味而又是相當深刻結論：僧肇以「討好的形式」表達了「不受歡迎」的佛教觀念。[\[11\]](#)

關於僧肇與道玄之間這類借車明舟的複雜性，前人已發表過值得注意的意見，卻並未得到學者們的重視，茲略舉一二以示說明。道宣《續高僧傳》卷 4〈玄奘傳〉中，說到玄奘奉旨譯《老子》為梵言，當時道士蔡晃、成玄英等均主張引佛經論，「用通道經」，並引僧肇來說明佛道兩家「准義幽通，不無同會」之義。玄奘拒絕這一譯法，他認為僧肇所作的辯詞很值得玩味。他說「佛教初開，深文尚，老談玄理，微附佛言。肇論所傳，引為聯類，豈以喻詞而成通極？」就是說，僧肇假借老莊玄言「聯類」

p. 140

是形式上一種不得已的方便，克實而論，「喻詞」和「通極」之間不能作等價性的關聯。[\[12\]](#) 贊寧在《宋高僧傳》卷 3 的後論中，雖然批評僧肇引外典難免招謗，但他提出「言不關典」的原則來加以辯護，實際也區分了語詞和陳述意義之間的差異。[\[13\]](#) 此外，《肇論》的古疏中，也多暗示僧肇的引道玄為聯類，乃在於借言以況之意。現存《肇論》前有題為「小招提寺沙門慧達」所作「肇論序」一文，其中也指斥有關僧肇以莊老之言以資其論的譏嫌為「孟浪之說」、「巨之言」，並主張不應以殉狎言辭以定諦理。元康也在他的《肇記疏·序》中，借此發揮，如他說「肇法師假莊老之言，以宜正道。豈即用莊老為法乎？」「文有限局，理致弘遠。不假莊老眾端之言，無由宣暢玄理也。……肇法師卜措懷抱，豈自無理，以莊老之理為佛理乎？信有所以也」。文才的《肇論新疏》卷中也表示了《肇

論》「文似老書，義意實殊」。[\[14\]](#) 這些都不應僅僅看成是學僧們的護道之論，而是深切實義的。

依梁慧皎《高僧傳》卷6〈僧肇傳〉中的說法，僧肇「志好玄微，每以老、莊為心要」，以後接觸到《維摩經》，始知學有所歸，才認識到老莊之學於「棲神冥累之方，猶未盡善」，這說明他於老莊之學是有所入而更有所出的；另外，本傳還說到他幫助羅什詳定經論之後，於「先舊所解」時有批判，表示了他對玄學化「格義」的不滿。這些觀念在僧肇的著作中，可以說都能找到具體的印證。於是，重新讀解出僧肇「所悟更多」的益發新知，才真正可能厘定和恢復他在佛教思想史研究中被消解了的，最具「個體化」和「獨特性的斷言」的思想空間。

二、空：拒斥根源實體主義

要照察僧肇對於「空」的「獨特性的斷言」，有必要鎖定在特殊的問題脈絡，而不是一般的思想史敘述中來加以索解。我們主要限定在空與實在論的關係上進行論究。

空，作為佛教各家的通義，成為各宗施設學說的一個基本概念。但對於這樣一個概念，我們幾乎無法給出一個本質性的規定，佛教內部各派對「空」的使用意義不盡相同，他們對於「空」的詮解，也只有一種維特根斯坦

（Ludwig Wittgenstein）所說的「家族的類似性」。所以我們最好是從具體的語境或學派思想中去瞭解空的微細內涵。說到中觀學派的「空」，儘管其吸收了佛教原始法流和部派說空的資源，而對各種「空」義也進行了嚴密的思維抉擇，並結合假有緣起的中道方法，組織了貫通三乘而又自家特有的空的理論。

p. 141

[\[15\]](#)

關於中觀，特別是龍樹《中論》所說「空」的實義，照吳汝鈞的解釋，學界可析分為兩種立場。以舍爾巴茨基（Th. Stcherbatsky）和穆諦

（T. R. V. Murt）為代表的絕對主義，反對把「空」等同於一種虛無主義而強調空的絕對性的一面；以德斯笈多（S. Dasgupta）、彭迪耶（R. Pandeya）為代表的現象主義，主張空是對任何形式的本質、基礎或實在進行解消，只承認現象之有（緣起假有）。[\[16\]](#) 問題在於，舍爾巴茨基和穆諦所指

涉的絕對性概念，能否作一實體性的詮解而順於一元實在主義的立場？舍爾巴茨基認為，把空理解為「絕對空無」，「極端地空除一切存在直到否定一切否定結果的否定主義」的觀念，是對「空」的一種誤解。他指出，這一看法並沒有意識到中觀學所講的「緣起」的一面。依舍氏的觀點，中觀學的空，是指一切相待性的事物不可能成為終極的實在，也就是說，空「並不指空洞的事物，而是某種缺乏獨立的實在性的東西」。從另一方面，即從認識的意義上，空又指遠離言說戲論。[\[17\]](#) 於是，作為絕對的空是從這樣兩個方面得到解釋的：存在意義上的無實在性，或相對性的存在；認識論意味上的超驗性。這與現象主義在存在論方面的立場其實並無殊致。穆諦基本也是從這一理路來解釋他的絕對主義。他強調，中觀並沒有存在或本體論的學說，空的絕對性即指這一理境的超驗性，指其無法為經驗和知性所把握。[\[18\]](#) 儘管穆諦批評把空解為「非在」，認為中觀學並不否認實在，只是否定關於實在的學說，但從他力圖區分中觀的實在觀念與吠檀多主義的「外在實在論」和唯識學「觀念實在論」的意向看，他顯然是在努力尋求一種新的實在論的類型，一種他講的與「有我」

p. 142

作為實體的「實體實在論」（the substance view of reality）傳統迥然不同的「形式實在論」（the model view of reality）。穆諦並沒有解釋這種「形式實在論」是否可以會通到中觀空所講的緣起假有的意義上來理解，不過可以肯定，他拒斥了實體主義的實在論觀念。他特別提到，這種「形式的實在論」並不關心「宇宙論的思辯和宇宙生成的解釋」，也就是說，「形式實在論」還是對根源實體主義的反動。因此，無論是絕對主義或是現象主義，對於空的非實體或非自性的觀念，都有著幾乎相同的立場。[\[19\]](#)

應該說，「自性空」或「本性空」是中觀學論究空的一根本要義，此殆為鐵定之論。依中觀論者的說法，空必須從一切法的緣起性質上來瞭解，而緣起與自性是不容並存的。緣起法就不能講是自性有，同時，自性的存在就不是緣起法。《中論》中說的「如諸法自性，不在於緣中」即明示此義。「自性」又譯自體，含有自己有和實體有；又表示了自己成和自己實現自己的意思。所以空不僅不能加以實體化，而且不能根源化或本源化。[\[20\]](#) 關於這點，Frederick J. Streng 有很深刻的洞察。他認為中觀緣起法的根本要旨，就在於否定了所謂「第一因」（first cause）的存在，取消了試圖「返回到起源上」（back to an original sources）的企圖。他說，緣起只是一種「日常的關係和條件結構」。[\[21\]](#) 《中論》曾否定四種因生，

推論出「無生」的結論，其宗趣即反對從任何宇宙論或根源實體論的意義上來解釋一切法的存在。因為因生的理論都預定了自性的存在，而佛說緣生不屬四生，即緣生否定了自性生的根據，因而緣生即是「無生」：「若說緣生即無生，是中無有生自性」。吉藏解釋說「以萬法皆是因緣無有自性，以無自性是故不生」。又說「無生是真實名第一之說」。[\[22\]](#) 可以說，否定實體主義，更加確切地說，否定根源或生成性實體主義，是中觀論空或自性空的基本意趣。

有了這一前提，回過頭來觀察中國佛教史上僧肇所批評過的「先舊所解」，就會方便得多。僧肇之前，中國般若學對空理的論究，基本都是在根源實在論的格局內來進行的，這正是中國化或道、玄化的般若學。

道家和玄學的基本框架與理路，都根植於這種根源實在論。「常於有物之極，而必明其所由之宗」的意向，決定了道、玄對於本體論的追問總是關聯到起源性的反思。

p. 143

[\[23\]](#) 《老子》對道與萬物關係的表述通常都是生成性的，所以時間上的「先」、「始」等觀念就獲得了重要意義：「有物混成，先天地生」，「天下有始，以爲天下母」。王弼在討論「物之所以生」於無形時，也提出「論太始之源以明自然之性，演幽冥之極以定惑惘之迷」的原則。[\[24\]](#) 此外，像何晏講「恃無以生」，「由無以成」，[\[25\]](#) 裴講「自生而必體有」，[\[26\]](#) 郭象對「誰得先物者」的追思等，[\[27\]](#) 無不是從本源性的脈絡中去建構本體。

中觀是不許本性可以緣生的，本性既不是實體，也沒有生化的能力。以道、玄擬配內典，特別以道、玄的「無」來「格義」中觀「空」，其偏而乖本的關鍵即在把「空」自性化與根源化。這種誤解，可能源於早期空論經典的翻譯問題，[\[28\]](#) 但仍然必須從佛教本土化的開展中，重新加以檢討。我們僅以「六家七宗」的「本無宗」爲例，來說明這一問題。

無論僧肇《不真空論》中所破之「本無宗」係指哪一類，[\[29\]](#) 以竺法琛爲代表的「本無異宗」和道安爲代表的「本無宗」，都有以根源性的觀念去同質化地讀解般若之「空」。[\[30\]](#) 法琛就說「本無者，未有色法，先有於物，故從無出有，即無在有先，有在無後，故稱本無」。[\[31\]](#) 從時間序列上分解有無之先後與派生次第，這顯然還是道、玄一系的意見。道安的「本無宗」，歷來被視爲六家中最精當的一家。吉藏甚至說道安的解空見地可與羅什、僧肇相匹。[\[32\]](#) 僧叡也稱道他的「性空之宗，以今驗之，

最得其實。」[33] 照吉藏的記錄，道安本無思想的精義在於「一切諸法，本性空寂」。[\[34\]](#) 這一過分簡略的說法還無從判斷道安釋空的程度。如果結合道安現存的一些經序來分析，他提到「有無均淨」、「本末等爾」和「湛爾玄齊」等觀念，[\[35\]](#) 那麼他的法本性空，是否就達到了般若學說的「色即是空」的水平呢？從吉藏所記道安之所謂「無在萬法之前，空為眾形之始」，特別是《名僧傳鈔·曇濟傳》中所記有關道安「本無義」的說法來看，道安以有無不二來講法本性空，似還不是緣起的空間意味上的色空不二和即色明空，而仍舊局限在起源觀念和時間意義上的拆法明空。[\[36\]](#) 故慧達《肇論疏》批評道安的本無義「不能悟諸法本來是無，所以名本無為真，末有為俗耳」，[\[37\]](#) 可謂切中肯綮之論。這種濃厚的根源實在論，可以說是根深蒂固地保留了道、玄的固有觀念。

這類同質於王弼所說「有之所始，以無為本」的解空觀念，正是僧肇要重點勘破的。僧肇明空，多彈舊義，其用意即在於此。僧肇解空，能擺脫道、玄化的格局，一方面得益於羅什的譯傳，使空義大明。[\[38\]](#) 更重要的原因，我認為，即在於中觀或中道方法的應用。[\[39\]](#) 中觀學之論究空義，是從緣起和性空兩方面來看，所謂畢竟空而又宛然有，宛然有而又畢竟空，只有不偏向於一邊，才能恰得其中地把性空和假有統一起來而領悟空的實相。羅什之前，龍樹學說不傳，中國學僧無法從中道的意義上去理解有與空的關係，只能折回到傳統起源性的實體觀念中去作會解。僧叡就指出，道安性空之義「微恨不盡」的原因是「無法可尋」，這個「法」，照他的解釋，就是中道，「中、百二論，文未及此，又無通鑒，誰與正之？」所以羅什門下，對於中道都特別的注意。

僧叡就在為《中論》撰寫的譯序中說，「以中為名者，昭其實也」。[\[40\]](#) 僧肇的主要著述，也都是在消化中觀之義的基礎上陶煉而成。根據湯用彤先生的考訂，《不真空論》與《物不遷論》均作於《中論》譯傳之後，故此二論，都曾引用《中論》以證義。[\[41\]](#) 他把《中論》的不落邊見，精括成「不二為門」和「處中莫二」，[\[42\]](#) 這從形式上看非常相似於道、玄家講的有無一致，體用不二，而其實已是迥異其趣了。這一點，接下來我們就會分析。

僧肇沙汰舊義，證成空說的根本，在以無生為宗致而以當體自虛為入觀之「不二法門」，這即是古疏中所謂「無生畢竟空」與「中道畢竟空」。[\[43\]](#)《不真空論》開宗明義就表示了這一理趣：

夫至虛無生者，蓋是般若玄鑒之妙趣，有物之宗極者也。自非聖明特達，何能契神於有無之間哉？是以至人通神心於無窮，……豈不以其即萬物之自虛，故物不能累其神明者也。

照湯用彤先生的意見，僧肇學說的精義，就在講「即體即用」，並認為此與道、玄之說有上深切的證知。[\[44\]](#) 湯先生沒有解釋這裏的「體」為何義，但從他講「本體之道」的脈絡來看，此「體」非是虛意的存在，而有了實體主義的意味。[\[45\]](#) 細密地勘究起來，《肇論》及其僧肇的經論注解所反覆提撕的不二之理，完全拒斥了實體和起源性的生成觀念作為背後的支撐，這正是他與道、玄不同進路的旨趣所在。李華德雖然認為僧肇之「不二」中道與龍樹所傳有所不同，但他仍然指出，僧肇的「不二」也不能簡單地混同於一般的道、玄模式（motif），而是賦有了新義。如他區分了僧肇「體用不二」與王弼體用觀的不同，認為王弼的體用模式包涵了一種僧肇所沒有的「物力論」

p. 146

（dynamism）。Robinson 也提出，僧肇反對的「空」，正是道家系統中的「無」先於「有」，而由「空」生出萬法的觀念。[\[46\]](#)

道、玄論究不二，未悟「無生畢竟空」而恰恰是由道生萬有而成就道的「無所不在」。故莊周「貴一」，謂「周、遍、鹹三者，異名同實，其指一也」，此即所謂「至道不逃於物」；又謂至道為「先天地生者」，「形非道不生」。[\[47\]](#) 郭店竹簡中的《太一生水》，作為道家的作品，分明表示了作為本源性的「太一」既化生萬物，（「太一生水」）又藏於萬物的雙重性質。「化生」為起源而含藏喻遍在。故有「太一藏於水，行於時，……是萬物母」的說法。[\[48\]](#) 玄學論有無不二的思致，乃就有生於無而無不在有外來說，因此，作為道體和「有物之極」的無，必須透過有來呈現自己，這就是「無不可以無明，必因於有」的精義。[\[49\]](#) 這種通過「舉終以證始，本始以盡終」來「通物之性」的方式，[\[50\]](#) 正是吉藏所破斥的一種「別有時體，能生萬物」，「謂此一體為諸法始」的道外之見。[\[51\]](#)僧肇講「無生」而證成「空」義，又以空間性的緣起而非時間序列上的因生證成假有性空的中觀諦理，都不是道、玄一流所能同質化的。

僧肇說的「體」，絕不能作主宰實體論的讀解。在僧肇看來，「不真」與「性空」是同一實指的兩種表稱，借「不真」，是爲了便於說「假有」和「緣起」，而究實即是「性空」，故《不真空論》明確事象既形的假有之後，接著就說「非真非實有」的性空之旨，元康疏卷上解釋說：「正以非真實有，故言不真。既非實有，所以言空」。文才《肇論新疏》卷上也有類似的解釋：「一切諸法無自性生，資緣而起，起而非真，如幻如夢，當體空也。」「當體空」可作兩層意思的理解。一指無主宰之義。僧肇說「諸法皆從緣生耳，無別有真主宰之者，故無我也」。在解釋《維摩經》中「諸法亦然，不出於如」，「一切眾生皆如」的義理時，僧肇也認爲「如」是指法的「本相」，更明確地說，是指「齊是非，一愚智，以成無記無得」的無二理境，[52] 根本不是一生成性的實體。這裏可能要涉及到對《涅槃無名論》中一些說法的解釋。該論的真偽，在學術上尚有爭議。其九折十演「開宗第一」明涅槃之道，說「六趣不能攝其生，

p. 147

力負無以化其體。……彌綸靡所不在，而獨曳於有無之表。」對此，古來疏家有不同的意見，如元康疏卷下就堅持以「畢竟空」解「體」而「明涅槃無體」。慧達疏卷上一面主張「體云畢竟空」，一面又引莊子道遍在諸物之義來讀解「彌綸靡所不在」，頗有些「格義」乖本而與道家劃不清界限。文才的新疏卷下更引華嚴一家的學說，把「體」解爲「真我有實主宰自在義」，而又貫以「法性遍在一切處」來講涅槃的通在，這已全然不是中觀的旨趣，與僧肇自己的說法也相當的扞格。

其次，從觀道的意趣上看，「當體空」乃是不同於「宰割以求通」的即物自虛。宰割求空，是透過分破的方法，分析時空中的存在者而達到空。具體說，就是把佔有空間的物質無限分析至極微，再分析到無方分相(空相)，這種不可再分的空相又名「鄰虛」。從時間的分析到剎那最後的一念，沒有前後相，呈現的也是空相。這頗似中國先秦惠施學派所謂「至小無內」的無限分割。這種「穿物得空」，鄰虛最小的還原論方式恰恰不能成就性空而相反是不破極微的，如吉藏所說「拆法明無生，未得本性無生。」[53] 僧肇在《不真空論》中建立起「即萬物之自虛」的原則，意在截斷回到起源上去析色明空，拆俗得真的「生成論思維格局」，實現中觀意義上的即色明空，「觸事而真」。

元康把「即萬物之自虛」解釋成「不二法門」是相當契理的。這種「不二」是就事相的當體而明性空，是即現象而實相，故《不真空論》中以「順通事實，即物之情」，「就萬法以明即空之真」，「世法不真，體性自空」

等義反覆申述斯旨。這類「就俗法以明不真」的不二法門，與道、玄由「道」往下通貫而明齊物不二的宗趣有很大的不同。道、玄是從「道生萬物」而又「行於萬物」的根源實在論來獲得「萬物一也」的理境，[54] 故在觀法上也相當強調「以道觀之」。《莊子·天地篇》一上來就表示要「以道觀言」、「以道觀分」、「以道觀能」和「以道泛觀」。王弼講的崇本息末，從觀道的意趣上看，就是「由本以觀之」.[55] 他的《老子指略》把這種觀本之道與起源性思維格局的關聯說得非常明白：

夫欲定物之本者，則雖近而必自遠以證其始。夫欲明物之所由者，則雖顯而必自幽以敘其本。故取天地之外，以明形骸之內；明侯王孤寡之義，而從道一以宣起始。故使察近而不及流統之原者，莫不誕其言以為虛焉。

可見，無論從「無生畢竟空」或是「中道畢竟空」，從存在論到觀道論，都不能簡單以道、

p. 148

玄系統和進路來瞭解僧肇的空論。

三、無知與聖智：兩種可能的解釋

中觀學對於空的論究，結合了般若觀智，所以空可分別從存在論和認識論兩個方面來看，前文引舍爾巴茨基論空即明此義。穆諦雖重於從認識的角度探討空對於知識的超越性——一種空的絕對主義，但他同樣承認從存在，即一種他所謂現象的意義上看，空是非實在性的。值得注意的是，穆諦把「空」分為兩類，一類是就現象而說的「空性」（Śūnyatā），它意指「空除物性」（devoid of thinghood—nihsvabhava），因為一切現象都是緣起的（pratīyasamutpanna）；另一類是就絕對意義上說的「空」（śūnya），它意指「空」是遠離一切來自主觀性的概念分別（nirvikalpa）。[56] 這種類似的看法，我們還可以在沙姆（Chandradhar Sharm）的《印度哲學的批判研究》一書中找到印證。[57] 《肇論》中的「不真空論」和「般若無知論」，則大體相應於這兩類空論。一就境上說緣起性空；一就能觀心上說遣除一切虛妄。故慧達疏卷上云：僧肇解空有二義，一就「世法不真」，講「體性自空」；二從「俗法浮偽，遺偽之空」，講「般若之空」。

就二空的關係而論，性空為根本而觀空為正因，小招提寺慧達〈肇論序〉中說「以性空擬本」，又說「但圓正之音，無上般若」。所以儘管《不真

空論》、《物不遷論》晚於《般若無知論》而出，[58] 而各本《肇論》均列《不真空論》於《般若無知論》之前，大抵即因於此義。元康在他的《肇論疏序》中有精要的解釋。他認為，不真、不遷二論分別從真、俗二諦「開空法之道」，為「佛教要門」，故位於前；無知之論，明淨照之功，故與涅槃無名之論合稱「重玄」，位列於後。可以肯定，性空與般若觀智之間存在深刻的關聯，但僅以所觀境與觀智，即一般意義上的能、所脈絡來處理二者的關係是相當不夠的。這一點，下文會說到。

僧肇傾向於以莊、老為「喻詞」，來表示般若真智。如其《般若無知論》中廣說「不知」或「無知」，又云「聖心無知，故無所不知，不知之知，乃曰一切知」；「默耀韜光，虛心玄鑒，閉智塞聰，而獨覺冥冥者矣。」這些無論在用詞和句法上都出於莊、老的「無知論」，[59] 究竟是否要融會莊、老於空慧呢？在僧肇的無知論系統中，

p. 149

「無知」即是「真智」或般若。「知」與「智」是完全不同的一組對待性概念，「知」作為一負面性的消極存在，是獲得「智」必須化解掉的物件。僧肇對「知」和「智」進行了嚴格的區分。他認為，「知」是在能、所關係中完成的，文才新疏卷中以「妄識取境、能所昭然」說「有知」。凡情的認識離不開事實性的或經驗性的對象，這個對象即是「所知」或「五蘊」，僧肇說「五陰所知也」。這個「所知」的實在性是無法從自身的存在中得到確證，而是「意指之物」，即只能理解為意識（知）的相關物。[60] 所以僧肇《般若無知論》說「所知」與「知」是互生互緣，互為條件的，「所知即生知，知亦生所知」，「知緣相內而生」。僧肇認為，這種「相與而有，相與而無」的認識，只能看成為有待的相對性知識，而不能構成絕待的般若真智，所謂「相生即緣法，緣法故非真」。聖智不關涉一般意義上的被給予之物，故僧肇說「真諦曰真，真則非緣」，「智不取所知」。勿寧說，聖智是一種自知，即自己呈現自己，這就是僧肇說的「內有獨鑒之明」。但這種自我獨照的明證性，不是感覺直觀的明證性（這種明證性是涉及到被給予相關物的），而是一種「內直觀」，它所呈現的，不是個體的事物，而是就一般性而言的，「可以達到普遍項」的「普遍直觀」。[61] 即《般若無知論》所謂「聖心無知，故無所不知。不知之知，乃曰一切知」。「所以俯仰順化，應接無窮，無幽不察，而無照功勞。」這種類似於胡塞爾所說的純粹思惟的明證性，一方面在於它「無前設性」、「無成見性」，亦即僧肇講的「虛其心」而「無知」；另一面，它又「面向實事本身」，「保持對直觀原則的忠實」，[62] 即如僧肇說的「虛不失照」，「智無

知，故能玄照於事外」。就是說，「無知」恰恰構成真智般若的前提，唯有通過「虛其心」的「返照歸寂」，消解一切經驗直觀和知性的內容，回到純粹先驗的主體性上去，才能完成「實其照」的「以智證理」。[\[63\]](#) 故元康疏卷中說「般若之智雖無知，而能鑒照真諦之理」。

現在的問題是，「無知」何以可能？這可以有兩種讀解。一種是還原主義或老莊化的；一種是反原論的。先說第一種。

回到純粹的內直觀或一種普遍性的理智直觀，意味著不斷還原、排除已有的觀念（知識）和對象，淨化認識心，獲得前反思的內在性中的超驗性。胡塞爾認為，要獲得認識原初的、絕對的明證性，即「可以被當作一種純粹的直觀和把握物件，並且在這種直觀中，

p. 150

它是絕對的被給予性」，就必須進行還原式地「懸擱」，把一切非絕對地直觀給予性的知識都作為可疑的知識懸擱起來，以求作為認識批判第一出發點的「絕對被給予性領域」或「開端」。[\[64\]](#) 也就是說，還原主義是透過不斷地淨化過程，經由反觀自身的解蔽之路，回溯到為日常思想所忽視的「起源上去」。這是一種不同於宇宙論、存在論意義上的「主觀起源」，[\[65\]](#) 即認識的內在的先驗根基。

儘管穆諦是從康得批判哲學的意義為出發點來瞭解中觀關於般若的觀念，但他又不滿意康得哲學對於「理智直觀」的否定。他認為，康得的認識批判對知識進行了劃界而把絕對歸之於一種倫理的要求。中觀則不是這樣，對中觀而言，認識的批判是順於一種更高的直觀。在討論般若聖智——「理智的直觀」時，他又賦予中觀的「辯證法」以一種類似於現象學意義上懸擱和還原主義的內涵。他指出，般若聖智要獲得一「絕對的確定性」

（*absolute certainty*），並不能透過一般的哲學方式來達成，而需經過一種否定，即淨化和去蔽的過程，以還原到純粹「批判的或反思性的意識中」去。

中觀的方法就是掃除一切心智的概念和一切經驗或驗前的（*a priori*）觀念。辯證法並不是通向知識的渠道，而是一種淨化（*catharsis*）：即理智的淨化之路。[\[66\]](#)

如果我們同意穆諦的意見，那麼中觀的般若聖智就於老、莊思想中的虛心玄覽無有異致，都表達了一種類似現象學的還原效應。在老莊哲學中，存

在論意味上的生成論還原格局，是貫通在體道論中的。對「還源性」的追思構成其最爲基本的一貫主題。老子的「滌除玄覽」和「爲道日損」；莊子的「唯道集虛，虛者，心齋」和「以無知知」等，都是意在透過「務欲反虛無」，「遣之又遣，漸階玄妙」的還原過程，回溯到本原行動的直觀中去。[67] 《莊子·天地》中非常明確地表達了，這種由道生萬物的根源實在論思致是如何一以貫之地通透在性修上去獲得「原初給予的看」。「泰初有無，無有無名。一之所起，有一而未形。物得以生，謂之德。……性修反德，德至同於初，同乃虛，虛乃大。」馮友蘭先生把莊子的「德至同於初」的「無知」，與原始的「無知」作了進一步區分，他認爲老、莊的「玄德」、「若愚」，是比原始無知更高一級的「純粹經驗」。[68] 也就是說，這是經過懸擱還原的否定過程而後得的「主觀起源性」。

p. 151

根據這一瞭解，返照僧肇《般若無知論》中最核心的命題「虛其心而實其照」的宗趣，特別是這一思想與老莊的關係，就會有比較清楚的結論。關於虛心實照，學者們通常是從寂照或體用論的意趣上去作分解，如湯用彤就說「不真空論談體，般若無知論談體用之關係。」[69] 呂澂也詳說此義。[70] 但這只是就「虛心」和「實照」的關係上看，於「虛心」或「無知」本身的意義卻遠沒有說清。「無知」是否只有經由還原的次第才能完成呢？僧肇並沒有明確提到還原的次第，但有疏者加入了這種暗示。慧達的疏堅持以一種還原主義的立場來詮釋，所以他認爲「虛其心」就是「除有無之心」。特別是，當他說此義即與老子虛心實腹同出一轍，則多少有了一層含蓄的次第。其中說到：

老子云：虛其心實其腹，注釋心懷智而腹懷食也。今意亦然，虛有無心而實無智。今無智名照者，申雲照雲神凝智滅，心冥如寂，無智不者，強謂之照。何者？心法研修，於今成悟，而此悟智，眾相皆絕。

另外，慧達在解釋《涅槃無名論》〈折難差第四〉和〈演辨差第五〉中，都提到僧肇主張小頓悟說和七地以上「始悟無生」的思想。[71] 如此，僧肇的「無知」就被理解爲差別次第的集虛過程。呂澂也從根本與後得兩智加以區分，他在解釋「聖心無知」時，也大抵依據慧達的解釋，認爲僧肇儘管是就八地以上任運後得智的階段論究般若，其實含蘊了若干層次的次第，最初對無分別智的運用還是著意的。[72]

以還原主義的意趣讀解般若的「無知」，大體還是照著老莊的路線來觀察。文才的新疏則提出不同的說法，他意識到僧肇的無知論「文似老書，義意實殊」，但他接下來以「寂用雙融」，體用二而不二的方式來解釋「虛心

實照」，顯然還是無法把問題說清楚。這個區別究竟應從什麼地方來理解呢？我個人傾向於從反還原論的立場進行疏解。

p. 152

正如僧肇在存在論上主張「當體空」而化解析色明空，宰割求通的「起源性」思想方式，在般若論上，僧肇也力圖消構以致淨還原而達成虛寂清明，回到「主觀起源上」去的格局。這或許更切中中觀關於「般若」的意趣。當中觀以「空」來規定「般若」時，它本身就給「般若」貫注了一種類似於無爲主義的立場。就是說，般若並不能通過有爲的功行來完成。雜染固然是有爲，去染就淨的實踐也不能視作無爲，而無非是一種方便。

Edward Conze 解釋《心經》時，說菩薩的般若行就是應無所住，甚至包括與妄染的奮鬥，也還不能說是般若的空，而難免成爲執相。正如 Streng 所說，般若空的真正核心是「取消對於絕對和絕對存在的追尋」。[\[73\]](#)

《般若無知論》的問答料簡中有關「知」與「無知」的答難，是理解僧肇無知說相當重要的一段文句。在第一答難中，僧肇批評了一種對於「無知」的邪見，即一種把「無知」解爲「不自有其知」的觀念。這種觀念的一個中心，就是主張只有透過「致淨」、「返照」的還原過程才能成就「無知」的虛寂。僧肇認爲，「無知」不是透過解蔽的過程，逐漸去除已有的知識、成見而後得的，它是自性如此的。他說：

子欲令聖人不自有其知，而聖人未嘗不有知。無乃乖於聖心，失於文旨者乎？……斯則知自無知矣，豈待返照然後無知者哉？若有智性空而稱淨者，則不辯於惑智。……所知自常淨，故般若未嘗淨，亦無緣致淨，歎於般若。然經云般若清淨者，將無以以般若體性真淨，本無惑取之知，本無惑取之知，不可以知名哉？豈唯無知名無知，知自無知矣。

就是說，「無知」並不是對知進行懸擱，而是從當體性空的意義上了悟一切知本性空寂，不待摒除而成。這一點，元康疏的卷中講得非常明白：「聖心無所取相，故名無知。非是實有知自忘其知，名爲無知也」。這種「知自無知」是約性體而非功夫上給以證立的，故慧達解釋說「非但體波若中無惑取，故名無知也；真波若體性知無知性故，云知自無知也」。[\[74\]](#) 文才新疏卷中也認爲「約知見性空，故云清淨。」這可以說是發揮了中觀意義中無爲主義的一流。

在《注維摩經》卷 5 中，僧肇就「智空」與「法空」的論究，更具體的說明了這一立場。他認爲，「智空」的成就，是當體自空而不假「摒除」後

有的。就是說，並非要經由空懷其心地一番陶煉，而只要「智無分別」即是「空智」。他說「以空智而空於有者，即有而自空矣，豈假摒除然後為空乎？」「智無分別即智空也，諸法無即法空也……豈別有智空，假之以空法乎？然則智不分別法時，爾時智法俱同一空，無復異空。」

p. 153

以還原去知的方式而成就的空性智，正是僧肇批評的「惑取之智」。這種惑智雖然也講虛無其心，而主旨全然有悖於「聖智之無」。為此，僧肇分判了兩類「虛心」。他說「聖智之無者，無知；惑智之無者，知無。」所謂「知無」，是指通過損之又損的工夫，蕩滌既有之知，回復心體的清明。這是老莊的還原之路，而非即物自虛的中觀之道。故僧肇說「夫聖心虛靜，無知可無，可曰無知，非謂知無；惑智有知，古有知可無，可謂知無，非曰無知也。」^[75]

結論已經比較清楚。從義理的脈絡上看，僧肇辯正的一個基本理趣，即是對於「起源性」迷思的批判。這種「起源性」的模式在存在論的追問上，成就或預設了一根源性的實體或主宰；在觀心體道的層面，又導致了對「主觀起源」——一種原始的無知和純粹經驗形態的回溯。因於此，我們才可能對僧肇歎莊、老之學「猶未盡善」，「先舊所解，時有乖謬」而歸宗中觀的深義，提供更為合理的解釋而不是流於文字上的皮相聯類。我們也不難想見，僧肇在典據不明，而又不得不借莊、老為「喻詞」來輸入完全異類的觀念系統時所面臨到的難堪。所以，他一面借語況意，班喻學徒而又反覆申明「物無當名之實」，「名無得物之功」。^[76] 在《答劉遺民書》中，他最後只能寄望會心於言外：

夫言迹之言，異途之所由生也。而言有所不言，迹有所不迹。是以善言者，求言所不能言；善迹者，尋迹所不能迹。……恐所示轉遠，庶通心君子有以相期於文外耳。

果措意於此，重新審查僧肇與道、玄系統的關係，就不會是一個多餘的話題。

四、從《肇論》到石頭禪的所傳

關於《肇論》對中國禪的影響，禪史學者們都注意到，而仍然有許多問題有待進一步的澄清。如學者們一般都特別提到《肇論》中「觸事而真」的「不二」觀念對中國禪家的深入影響。忽滑谷快天的《中國禪學思想史》堅信，禪家視「現象即實在」、「迷悟不二之要旨」、「佛法即世間法之

妙諦」等作風，無不都是從《肇論》的思想中脫胎出來。^[77] 印順也認為，東山門下「指事向義」的禪風，也與僧肇「契神於即物」、「觸事而真」的深玄理論有關。^[78] 儘管柳田聖山把僧肇的「立處即真」看成是不同於《維摩》、

p. 154

《般若》「不二」法門的中國玄學化的產物，但他認為，中國式禪宗的興起，則可以追溯到僧肇所發揮的「不二」主張中。^[79] 柳田聖山的看法，我們可以如是理解，中國禪宗是透過僧肇而迂迴地回到中國玄學的立場上的。

細究起來，這些意見還沒有就僧肇對中國禪「不二」觀念的影響，提供足夠的和比較直接的文證，因而仍然是一種較為泛化的理解。理解中國禪的「不二」觀念，可能是一個複雜得多的問題。中觀與中國的道玄，都有「不二」的觀念，但脈絡和基礎完全不同。就中國禪的佛教內學理資源來看，學者們一般都承認中觀和如來藏是其思想的兩個基本法流。而這兩系學說也有各自不同的「不二」學說。如魏晉以後傳譯中土的《華嚴》、《法華》、《涅槃》、《楞伽》等具有如來藏緣起說的典論，都倡導了「自性無二」和「一致無二差別」的觀念。^[80] 尤其是《楞伽》、《起信》這些對於中國禪有過深入影響的典論，其「不二」的理念，與僧肇依《維摩》而發揮的「不二法門」實是存在著根本意趣的不同。正如宗密對於空、性二宗所作的分判時所說：「空宗以諸法無性為性，性宗以靈明常住不空之體為性，故性字雖同，而體異也」。^[81] 中觀說「不二」，乃抉擇於諸法無性緣起而不落兩邊的意味，更順於實相的，如羅什解《維摩》「入不二法門」說：「萬法之生必從緣起，……然則有之緣起，極於二法，二法既廢，則入於玄境。」^[82] 如來藏的「自性無二」，多就一切法如於法性真體，即真性一元論的意義上予以論究的。如《起信》說「非異」，即是「心體無二」、「染淨如體不二」的本覺不空之體。^[83] 於是，籠統地以「不二」來聯繫《肇論》與中國禪，還有待於更細密的研究支援。

比較有文證可稽的，是《肇論》對石頭禪的啟發。但這裏的問題也很多。有關石頭的禪風，史傳所載還不太一致。宗密只在《禪源諸詮集都序》中，把石頭一系與牛頭宗同歸於「泯絕無寄宗」下，而有關石頭的宗風也講得非常簡單，大抵是說「都無所有，本來空寂」，「心既不有，誰言法界？」和無修無證，「本來無事」的一流。「泯絕無寄宗」在教法上的依據，是「密意破相顯性」的中觀空論，如此，則石頭禪應是中觀的作派。《景德傳燈錄》卷 14 的說法，又把石頭引向了「即心即佛」的一流，其云「吾之

法門，先佛傳授，不論禪定精進，唯達佛之知見，即心即佛，心佛眾生，菩提煩惱，

p. 155

名異體一，……三界六道，唯心自現」。[\[84\]](#) 這與如來藏的傳統是相近了的。宇井伯壽和印順等，大體即是依於《傳燈錄》的說法而認為石頭與洪州宗風在「即心即佛」方面，大致還是相同的。[\[85\]](#) 早於《傳燈錄》的《祖堂集》卷4中對於石頭的記載，是傾向於一物不為、無法可修和任運將行的一系說法。[\[86\]](#) 但其所錄石頭《參同契》，與《傳燈錄》卷30所錄大致相同，有「靈源明皎潔，枝派暗流注」的文句，有學者就作了如來藏心性論的解釋。[\[87\]](#) 這可能源於石頭思想本身融合的性質。那麼如何區分石頭與洪州兩系的不同宗要呢？呂澂曾「強為之解」，他說，前者講「即事而真」而重於從客觀事相的方面來看問題；後者講「觸目是道」，重於從主觀的方面來融會事理。[\[88\]](#) 就是說，石頭約事明理，洪州約心會道。印順也有類似的看法，他認為，洪州的「性在作用」是直指人心，「觸類是道而任心」的，石頭雖然也有即心會道的開示，而畢竟又表現了道家化的特色，有了因道遍在而即事明道的一面。他並指出，這一面是接引了僧肇的路線。[\[89\]](#) 儘管印順把僧肇的觸事而真與道家的思想未加區分地混作一類，而石頭的禪風，確有可能是沿續了中觀，而不只是如來藏「不二法門」的宗趣。也許這正是石頭在當時比不上荷澤、洪州而歧出於曹溪正宗的重要原因。[\[90\]](#)

石頭因讀《肇論》而發明心地，這是有許多文證的說明。[\[91\]](#) 這裏值得注意的是，石頭會通的，恰恰是在現代學界看來頗有問題的《涅槃無名論》。後來圓悟禪師說，石頭作的《參同契》也大抵不出《無名論》的範圍。[\[92\]](#) 這是有深見的看法。石頭融會《無名論》指示的心要，可以從兩個方面來看。

首先是「物我不異」和「物我玄會」的觀念。[\[93\]](#) 石頭最為會心的，是《無名論》〈通古第十七〉中云：「夫至人空洞無象，而萬物無非我造，會萬物以成己」的一段文句。這段文句中，除講物我齊旨以外，還特別發揮了觸事而真的「不二法門」，這是從中觀緣起上說即事而性空的一流。《無名論》中說「見緣起為見法，見法為見佛」，

p. 156

「不離諸法而得涅槃」。這種「妙契之致，本乎冥一」的宗要，[\[94\]](#) 與

《肇論》各篇申述的「順通事實」，即物自虛，就日用常行之間而當下明理的意思還是通貫一致的。這類元康所稱許的「妙盡幽致」和「本末不二」的理致，[95] 可能啓發了石頭《參同契》中「執事」與「契理」，「明」與「暗」之間「回互」的觀念。

「不二」的觀念，是《肇論》一貫的中心論題，不過，就物我關係，即心法不二的意味上論究「不二」，尤其是會萬物於自性的觀念，似乎只是在《無名論》中才得到特別的提撕。石頭豁然會意而深接於《肇論》的，恰恰是這種「覽萬像以成己」，「境智真一」的一面。[96] 這已是《傳燈錄》所記「心佛眾生」「名異體一」一流的看法了。於是，石頭的契入《肇論》就有了溝通性、相二系的意思，而多少表示了石頭宗風中異流「歸宗」的局面。[97]

其次，石頭「歸宗」的意思還在於會通禪宗內南北頓漸二門的爭執。《參同契》開宗明義就說「竺土大仙心，東西密相付。人根有利鈍，道無南北祖」。形式上是會通頓漸，實際上更可能暗示了對荷澤、洪州自立門戶的不滿。[98] 如石頭對於洪州門下「起心動念，彈指馨咳……所作所爲，皆是佛性全體之用」的批評，[99] 表示了不從見聞心上，而是見聞心外的工夫去了悟真心。《祖堂集》卷5「大顛和尚」中載石頭語「除卻揚眉動目一切之事外直將心來。」《傳燈錄》卷14「大顛傳」中也說到，大顛受到石頭的啓發，批評時輩「只認揚眉動目」，「頭印可」的狂禪作風，指示出「但除卻一切妄運想念見量，即汝真心」。這與南陽慧忠對所謂「南方宗旨」的勘落，是頗爲相似的主張，重視到了離念的修持。而他有意識地發明《無名論》中「無爲雖同而乘乘各異」和「群生萬斷，識根不一」，即因人說三乘的思想，也表示了對於荷澤頓教一門的批評。所以，石頭的會通《肇論》，並不能理解爲一次簡單的思想傳承而已有了新的融合。

p. 157

New Discourse of the Relationship between Seng-chao's Philosophy and Taoism, New Taoism

Gong Jun

Professor, Institute of Philosophy, South China Normal University

Summary

This paper deals with the similarities and differences between Seng-chao's philosophy and Taoism, New taoism during We-jin Dynasty in a new perspective. My main conclusion, which is different from the popular views, is that Seng-chao's philosophy in its nature can not be part of Taoist or New taoist systems. The paper is divided into four parts:

In the first part, the author applies Michel Foucault's "archaeology of knowledge" as a basic method, according to which the intellectual history should be interpreted through interruption viewpoint, and the relations among words to express ideas, the structure of logical propositions and meanings of text were usually complicated and heterogeneous, that is to say, we could not judge the nature and meanings of text simply from its words expressed or the structure of logical propositions. As for the relationship between Seng-chao and Taoism or New taoism, though Seng-chao used a lot of words and the structure of logical propositions from Taoist or New taoist text, his philosophy should be looked completely upon as a different type. It is not correct to say Seng-chao's philosophy belong to Taoist or New taoist Buddhism.

In the second part, I try to give a new interpretation of seng-chao's interpretation of śūnya. Before Seng-chao, Chinese buddhists interpreted śūnya with ideas taken from Taoism, which called ko yi, that is, interpretation by analogy. Such a method naturally led to

p. 158

inaccuracy and distortion. The difference between this kind of Chinese Buddhism and Maadhyamika in India, however, is that the former regard śūnya as a kind of substance or origin, while in the latter, śūnya was seen as universal relativity, which was against realism. In order to eliminate probability of realism, Seng-chao interpreted śūnya as the unreal. His efforts did try to return to Mādhyamika's tradition.

In the third part, this paper discusses how to comprehend of "prajñā as unknown", I offer two possible interpretation of it. The first one is Reductive or Taoist, which considers "unknown" as a continuous process of inner purifying, the another one is Anti-reductive, which hold that "unknown" or "becoming empty of mind" has no reference to the process, but refers to a instant enlightenment.

In the final part, I investigate Seng-chao's influence on Zen, especially on "the school of stone". Focusing my attention on "unduality" and "sudden/gradual", I state the relationship between Seng-chao and Zen in a new way.

關鍵詞：1.Seng-chao 2.Taoism 3.New taoism 4.śūnya 5.prajñā as unknown

[1] 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，（以下簡稱《佛教史》）上海：上海書局，1991年影印，頁388、333。這一觀念，湯氏早在1936年寫的〈關於肇論：哲學年會報告摘要〉一文中，就已提出。參見《理學 佛學 玄學》，北京：北京大學出版社，1991年，頁212。

[2] 呂澂，《中國佛學源流略講》，北京：中華書局，1979年，頁102。呂先生的觀察非常深刻，他注意到印度中觀與玄學實屬不同的系統，中觀不講宇宙論而玄學重說宇宙論。問題是，僧肇說的「審一氣以觀化」是否同於莊子的宇宙論。如元康疏卷上的解釋，說此不過借莊語「以喻不二法門」，講「以目一道」的道理。文才的疏卷上也是從觀照實相的意義上解釋。這顯然不是宇宙論的。

[3] 柳田聖山，《禪與中國》，北京：三聯書店，1988年，頁87~88。另外，塚本善隆編的《肇論研究》（法藏館，1955年）中，收有「僧肇與老莊思想」的專門論文，可參照。谷川理宣、山田和夫等亦特別注意到僧肇的《維摩經注》與老莊思想的關聯。這些文獻，可參考福永光司、松村巧的〈六朝的般若思想〉注23，該文收入梶山雄一等著，許洋主譯的《般若思想》，臺北：法爾出版社，1989年，頁293。但日本學界的肇論研究，多自歷史的方法出發，缺少哲學的深入分析。如戴密微（P. Demieville）就批評過塚本善隆的《肇論研究》缺乏哲學的眼界。此說轉引自Robinson的《印度與中國早期中觀思想》，曇昕譯，《諦觀》第23期，第18~19。

[4] 《般若無知論》中說「異端之論，紛然久矣」；慧皎的《高僧傳》卷6〈僧肇傳〉也載「先舊所解，時有乖謬」。

[5] Rudolf G. Wagner,

“Exploring the Common Ground: Buddhist Commentaries On the Taoist Classic Laozi.”（列印稿）

[6] 關於羅什、僧肇的《老子注》，湯用彤在《佛教史》中斷為偽書，（頁332）而Wagner、柳田聖山均主張是僧肇等作，但他們作了不同的解釋。（柳田聖山，《禪與中國》，頁88~89）我個人比較傾向於Wagner的看法。

[7] 參見福柯，《知識考古學》第一、四章，北京：三聯書店，1998年。

[8] 《禪與中國》，頁 75。

[9] 中國學者大多傾向從語詞文體的方面入手，分析《肇論》與道、玄的關係。也有學者從論證方式上來說《肇論》的道、玄化立場。

如 Dan Lusthaus 就認為，印度佛教中的「三段論式的推理」已在《肇論》等的著作明顯地神秘化為道家辯證法。參

見 Dan Lusthaus, *Returning to the Sources, Pruning the Bodhi Tree—The Storm Over Critical Buddhism*, Honolulu: 1997, p. 39, 414. 這一判斷仍是基於一種形式的系統，尚未觸及到論題的核心意義。而且這一判斷也遠非決定之論，Murthi 就認為，印度中觀所應用的論辯方式在很大程度上是並不是形式的三段論，而恰恰是辯證法的。

見 T. R. V. Murthi, *The Central Philosophy of Buddhism*, Chapter 5, 6,

7, Ruskin Hous: 1955. 又 Robinson 在分析《般若無知論》的「邏輯結構」時指出，僧肇正是要竭力模仿《中觀論頌》的三段論法，只是在模仿的過程中出現了錯誤。所以他認為，僧肇的認證程序雖與龍樹有不同，卻可十足地稱為一中觀思想家。見《諦觀》第 26 期，頁 26；第 29 期，頁 23。仔細考究《肇論》之「不二」觀念，多是就中觀意義上講「不二」，而非老莊玄學根源意義上的「不二」，這一點下文會有分析。另外，從命題上看，僧肇借用道家的命題，實有不同的用意。如同是「萬物與我一體」的觀念，莊子與僧肇的脈絡就不同。圓悟克勤的《碧岩錄》卷 5 中就舉陸恒大夫話說，老莊之謂物我一體，乃意在齊物，即以我形與天地之形「同生於虛無之中」，此事以我合於天體；僧肇則不然，其大意是論究物我皆歸於自信，物我「各別而皆同一性一體」。見《佛果圓悟禪師碧岩錄》卷 5，《禪宗語錄輯要》，上海：上海古籍出版社，1992 年，頁 748。

[10] 道安，〈二教論〉，《廣弘明集》卷 8，上海古籍出版社，1991 年，頁 145。

[11] 分別見 Walter Liebenthal, *Chao Lun (the Treatise of Seong-Chao) —A Translation With Introduction, Notes and Appendies*, Hong Kong:

1968, vii, p. 16~17，注 76；Robinson，《諦觀》第 25 期，頁 28；第 32 期，頁 17。在漢語研究中，侯外廬等著《中國思想史》卷 3（北京：人民出版社，1957 年，頁 457~458）提出了一些值得注意的看法，他們認為，僧肇的作品在形式上是魏晉玄學的遺緒，而在內容上則更多地滲透著印度的佛學思想。

[12] 道宣，《續高僧傳》卷4，《高僧傳合集》，上海古籍出版社，1991年，頁135。

[13] 贊寧，《宋高僧傳》卷3，中華書局，1987年，頁55~56。

[14] 均見《大正藏》冊45。

[15] 關於印度佛教中，「空」的觀念從原始佛教到般若學、中觀學的源流考鏡，可參考印順的《空之探究》，臺北：正聞出版社，1992年。

[16] 見吳汝鈞，〈現代學者的中觀學研究及其反思〉，收於吳譯，梶山雄一著，《印度中觀哲學》，臺北：圓明出版社，1993年；另也有把這兩類觀點區分為絕對主義與虛無主義的，西方學界相關之思想，可參考林鎮國，〈歐美學界中觀哲學詮釋史略〉，臺灣大學《佛學研究中心學報》，第2期，1977年。

[17] 舍爾巴茨基，《大乘佛學》，北京：中國社會科學出版社，1994年，頁95~96，頁108~111。

[18] 穆諦說「實際是非二元的——遠離一切經驗的指涉和關係。空，就是空卻一切規定性。正如中觀論者所說，實際是無從定義和超越思想的」，「絕對也就是恰當意義上的空，由於它空卻一切指涉。甚至像存在、自性、善等，都不能確切地說明它。」

T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, Liverpool: 1911, p.

228~229。另外 D. J. Kalupahana 認為，穆諦是從「超感覺的終極實在」意義上接受空的絕對主義，但他同時又把穆諦看成一個頗有實在論傾向的中觀解釋者。

Kalupahana, *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis*, Honolulu:

1976, p. 133 我認為，Kaulupahana 過於狹窄地理解了絕對的概念。從穆諦的思想脈絡來分析，他只是接受超驗意義上的絕對性觀念，並不接受存在論意義上的絕對觀念。

[19] Murti, p. 10~17, 218~326.

[20] 印順說「自性」(svabhava) 一方面是自己有，自己規定自己的；另一面又有「本源的性質」。因此，本體與本源觀念都與自性相關。見其著《中觀今論》，臺北：正聞出版社，1992年，頁64、65。

[21] Frederick J. Streng, *Emptiness—A Study in Religious Meaning*, Nashville: 1967, p. 60~61.

[22] 吉藏，《中觀論疏》卷 1，《大正藏》冊 42。

[23] 王弼，〈繫辭·韓康伯注〉，《王弼集校釋》，北京：中華書局，1980 年。馮友蘭先生認為，「老、莊和王（弼）、何（晏）所說的無，本來是用本體論的方法推論出來的，就是無名的簡稱。在推論出來之後，他們又把它用在宇宙形成論上，——作為一切物的根本，由此就說有生於無」。馮著，《中國哲學史新編》第 4 冊，北京：人民出版社，1986 年，35。

[24] 《王弼集校釋》，頁 63、139、196。

[25] 《列子·天瑞》張湛注引，《二十二子》，上海古籍出版社，1986 年。

[26] 《崇有論》，《全晉文》卷 33，《全上古三代秦漢三國六朝文》冊 2，中華書局，1958 年。

[27] 郭象在《莊子·知北遊注》中，對於「先天地生者」為誰的問題，充分展示了回到起源上去的思考，文繁不具引，詳見《南華真經》郭象注、成玄英疏，上海古籍出版社，1993 年，頁 560。

[28] 福永光司等撰〈六朝的般若思想〉一文，即從譯經史的角度，說明《般若經》中「空」的無自性和無實體性質，是如何經過漢譯「自然」和「無」這類意義完全不同的「根源實在論」的改造而編入中國早期般若思想中。見梶山雄一等著，《般若思想》，臺北：法爾出版社，1989 年，頁 261~263。

[29] 僧肇所破「本無宗」，舊說不一，詳見湯用彤《佛教史》第九章。

[30] 此說亦可參見柳田聖山，《禪與中國》，頁 79。

[31] 《中觀論疏》卷 2。

[32] 同上。湯用彤則說此說「言之太過」。《佛教史》，頁 251。

[33] 僧叡，〈毘摩羅詰提經義疏序〉，《出三藏記集》卷 8，中華書局，1995 年。不過該序對道安之解空亦有婉轉的批評。

[34] 《中觀論疏》卷 2。

[35] 道安，〈合放光贊隨略解序〉，《出三藏記集》卷 7。

[36] 比照慧達《肇論疏》（《續藏經》第壹輯，第七十四套，第一冊）、吉藏《中觀論疏》、安澄《中論疏記》，可以斷定，《名僧傳鈔·曇濟傳》所記「本無宗」思想，應指道安之說。且其義全然同於郭象「?然自生」之舊義。另外李華德在區分道安之「無」與僧肇之「空」時，也說道安的「本無論」具有創生的意義，特別是在創生之前有一「時段」的觀念

（time-period）。而僧肇的論「空」則總是完全不涉入時間序的觀念。

見 W. Libenthal, p. 145。

[37] 慧達，《肇論疏》卷上。

[38] 羅什傳和僧叡的〈注解大品序〉都批評了舊譯的失旨不謹，分別見《高僧傳》卷 2、《出三藏記集》卷 8。

[39] Heinrich Dumoulin 認為，般若經早在二世紀已找到通往中國的途徑，而羅什譯經最重要的貢獻，在於打開了對於中道教義的哲學理解。參見其著 *Zen Buddhism: A History*, vol. 1. New York: 1988, p. 69~70.

[40] 僧叡，〈中論序〉，《出三藏記集》卷 11。

[41] 《佛教史》，頁 330。《不真空論》與《物不遷論》都是以中觀不二之旨為本的。如《不真空論》多次引到《中論》的文句，而其對「心無」、「本無」、「即色」三家的批評，也只有從中觀不二的意義才能得到理解。《物不遷論》也並旨在證立「不遷」之義，而是針對「中根執無常教者」的偏於「非常」之論，才故言不遷。關於此，慧達的《肇論疏》說得很明白。明末佛教界圍繞《物不遷論》發生的爭論，亦多不明僧肇立教之本意。株宏的《竹窗隨筆·物不遷論駁》就指出了當時的種種誤解。關於此爭論的細節，參見江燦騰，《中國近代佛教思想的爭辯與發展》，第四、五章，臺北：南天書局，1998 年。

[42] 分別見僧肇，〈維摩詰經序〉（《出三藏記集》卷 8），《肇論·答劉遺民書》。元康的《肇論疏》卷上，也以「不二法門」解僧肇的「即萬物之自虛」，見《大正藏》冊 45。

[43] 元康，《肇論疏》卷上。

[44] 湯用彤，《佛教史》，頁 333。

[45] 同上，頁 326。

[46] 分別見 W. Libenthal, p. 23~25；《諦觀》第 8 期，頁 27，注 11。

[47] 分別見《莊子》〈知北遊〉、〈天地〉。

[48] 分別參見《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社 1988 年；王中江，《郭店竹簡〈老子〉略說》，《中國哲學》第二十輯，瀋陽：遼寧教育出版社，1999 年；龐朴，〈太一生水說〉，《第二屆道家文化國際學術研討會論文集》，1999 年。

[49] 《繫辭·韓康伯注》。

[50] 王弼，〈老子指略〉，《王弼集校釋》。

[51] 《中觀論疏》卷 1。

[52] 《注維摩詰所說經》卷 1、3、4，上海古籍出版社，1990 年。

[53] 《中觀論疏》卷 1。

[54] 《莊子》〈天地〉、〈知北遊〉。

[55] 〈周易略例·明象〉，《王弼集校釋》。

[56] Murti, p. 142 注 1。

[57] 沙姆認為，空既指一切相的相對性，也指其不可名，超越知性。詳見 Dr. Chandradhar Sharm, A Critical Survey of Indian Philosophy, London: 1960, p. 86~87.

[58] 湯用彤，《佛教史》，頁 328、330。

[59] 「無知」、「不知」，均出老、莊。如《老子》七十章說「夫唯無知，是以不我知」，七十一章說「知不知，上；不知知，病。」《莊子》〈人間世〉中有「聞以有知知者矣，未聞以無知知者也」之文句；〈秋水篇〉又說「且夫知不知論極妙之言……。」

[60] 從胡塞爾現象學的立場看，認識對象並不是客觀的實在，而是由意指所構成的對象，即意向性所構造出的事象。胡氏認為，這種「意指之物」才是「真實意義上的唯一被給予之物」。見胡塞爾，《現象學的觀念》，上海：上海譯文出版社，1986 年，頁 69。

[61] 胡塞爾，《純粹現象學通論》，北京：商務印書館，1992年，頁572。

[62] 泰奧多·德布爾，《胡塞爾思想的發展》，北京：三聯書店，1995年，頁38。

[63] 文才，《肇論新疏》卷中。

[64] 《現象學的觀念》，頁30~32。

[65] Fred Kersten, *Phenomenological Method: Theory and Practice*, Dordrecht: 1989, p. 5.

[66] Murti, p. 212.

[67] 分別見《老子》第十、四十八章；《莊子》〈人間世〉；王弼《老子》第四十八章注；成玄英《莊子》〈人間世〉疏。

[68] 馮友蘭，《中國哲學史》上冊，中華書局，1961年，頁302注。另外，關於「原意識」或「原本的體驗」與「後補的反思」之間的關係，是胡塞爾以來西方哲學相當關注的一個問題。後補的反思能否和何以可能切中原初的體驗，即「德同於初」，涉及到對於原初意識和後補反思的一些更為根源性的問題。中國哲學有類似的觀念，卻沒有詳細的分疏。有關原意識與後補反思的關係，見倪梁康，「胡塞爾哲學中的原意識與後反思」，《哲學研究》第1期，1998年。

[69] 《佛教史》，頁337。

[70] 《中國佛學源流略講》，頁106~107。

[71] 分別見慧達，〈肇論疏〉卷中、卷上。又僧肇在〈注維摩詰經〉卷5解釋「空病亦空」時，說到「群生封累深厚，不可頓舍，故階級漸譴，以至無譴也。」這可能是從方便，而不同於〈般若無知論〉從究極的意義上給予論究。但這一條，也可為還原論的注者，提供一定的文證。

[72] 《中國佛學源流略講》，頁107~108。

[73] Frederick J. Streng, *Emptiness: A Study in Religious Meaning*, p. 85~86.

[74] 《肇論疏》卷中。

- [75] 均見《般若無知論》。
- [76] 《注維摩詰經》卷 5。
- [77] 忽滑谷快天，《中國禪學思想史》，頁 41、44，上海古籍出版社，1994 年。
- [78] 《中國禪宗史》，頁 83。
- [79] 《禪與中國》，頁 83。
- [80] 後魏靈辨《華嚴經論》云：「……自性無二，於一切法平等同真際，……」。又，法雲《法華經義記》卷 4 云：「有心識者同歸作佛理，唯一致無二差別。」轉引忽滑谷快天《中國禪學思想史》，頁 107。
- [81] 宗密，《禪源諸詮集都序》，金陵刻經處本。
- [82] 《注維摩詰經》卷 8。
- [83] 分別見元曉《大乘起信論疏》，曇延《起信論義疏》卷上，均入《卍續藏》冊 45。
- [84] 《景德傳燈錄》，臺北：新文豐出版社，1990 年。
- [85] 參見宇井伯壽，《禪宗史研究》卷 7〈馬祖道一石頭希遷〉，東京：岩波書店，1939 年，頁 412。
- [86] 《祖堂集》卷 4，長沙：嶽麓書社，1996 年。
- [87] 呂澂，《略講》，頁 238。
- [88] 同上注，頁 247。
- [89] 《禪宗史》，頁 344~348。
- [90] 呂澂認為，宗密沒有把石頭單獨列出，只與牛頭並舉，這可能是兩家學說都受到般若學影響有關。《源流》，頁 237。
- [91] 參見《祖堂集》卷 4〈石頭和尚傳〉；文才《肇論新疏》卷下注《無名論》「聖人空洞無象」的一段文句；圓悟《碧岩錄》卷 5，頁 40 等。
- [92] 《碧岩錄》卷 5。
- [93] 《涅槃無名論》。

[94] 同上注。

[95] 元康，《肇論疏》卷下。

[96] 《祖堂集》卷 4。

[97] 《參同契》中說「本末須歸宗」。呂澂《略講》也說，石頭借《參同契》一名，意在會通諸說。（頁 238）另，杜繼文、魏道儒《中國禪宗史》亦主此說。見該書，江蘇古籍出版社，1993 年，頁 283。

[98] 印順，《禪宗史》，頁 348。

[99] 宗密，《圓覺經大疏鈔》卷 3 下，《卍續藏》卷 9。