



談魏晉佛教玄學化(下)

道元

(六)「六家七宗」之說

六家七宗是在當時般若學和玄學興起之下，相互影響而應運而生的，它代表了當時的佛學思想。

「六家七宗」之說，「六家」是指道安、慧遠為代表的「本無」宗；支道林為代表的「即色」宗；于法開為代表的「識含」宗；道壹為代表的「幻化」宗；支愍度為代表的「心無」宗；于道邃為代表的「緣會」宗，共為「六家」。「本無」宗中又派生出以竺法琛為代表的「本無異」宗，連同上述「六家」，共為「七宗」。以下逐一介紹「六家七宗」的基本思想。

1. 本無宗

「本無」，原是《老》、《莊》之學以無為本的主體思想，在佛教初傳中國時，把佛經中的性空、真如、實相、法界、法性、佛性、涅槃等理解為「本無」。其實，二者有原則上區別，佛教所謂的「性空」「真如」等是不生不滅，非有非無，即空即有，真空不離妙有，妙有不離真空，不承認有一個形而上的本體，而道家的「本無」是以無為本，是萬物之原，承認有一個形而上的本體。但佛教的性空，在當時被「本無說」所代替。

早期支婁迦讖譯《般若道行品經》把佛教的「因緣合會」「假有性空」理解為「本無」。如：有初發意，有六波羅密行，曉知本無，本無所從生之事，坐於樹下降伏於魔，諸經法悉曉

知」(《般若道行品經·曇無竭菩薩品》)。鳩摩羅什譯的《小品》般若經同《般若道行品經》對比，可以看出，在《小品》譯為「諸法性空」的地方，而《道行經》大都譯為「經法本無」，或「所說諸法本無」。因為早期的譯經受《老子》「本無」思想的影響之故。

「本無」是佛教「真如」最初的譯語，表示般若性空的意思。但道安和慧遠所開創的「本無宗」，不是一般的玄學所泛泛而談的「本無」，儘管他們受玄學「貴無」、「宗無」「自然」等影響，運用了「本無」的思想，只是藉用權巧之計，並未失去佛教性空的意義。所以僧叡在《毗摩羅詰經義疏序》中稱贊道安：「性空之宗，以今驗之，最得其實。」並肯地評價了道安的標玄旨於性空，是爲了直達佛教般若宗旨：「亡師安和上鑿荒途以開轍，標玄旨於性空，落(離之義)乖踪而直達，始不以謬文爲閔也。臺臺之功，思過其半，邁之遠矣。」(見《小品經序》)。

道安和慧遠爲了闡明「性空」之義，藉玄學之「本無」而立「本無宗」，令佛教教義明白曉暢，廣爲流傳。道安說：「以斯邦人老莊教行，與《方等》經兼忘相似，故因風易行也」(《毗奈耶序》)。慧遠也說：「苟會之有宗，則百家同致。」(《與劉遺民書》)，又說：「如今合內外之道以弘教之情，則知理

會之必同」(《三報論》)。

慧遠的思想來源於道安，道安是其師，無道安則無慧遠。宋朝祖琇曾說：「法源濫觴之初，由佛圖澄而得安，由安而得遠公」。

道安的禪學思想和般若學思想的交點在「本無」。慧遠的《肇論疏》中說：「解本無者，彌天釋道安法師《本無論》云：『明本無者，稱如來興世，以本無弘教。故《方等》深經，皆云五陰本無，本無之論，由來尚矣。須得彼義，爲是本無，明如來興世，只以本無化物。若能苟解本無，即異想息。但不能悟諸法本來是無，所以名本無爲真，未有爲俗耳。』廬山遠法師《本無義》云：『因緣之所有者，本無之所無；本無之所無者，謂之本無。本無與法性，同實而異名。』」這段大意是說：「本無」(緣起性空)是如來立教之本，如來以「本無」化導一切衆生，如果明白了「本無」之旨，就能滅除分別妄想。因爲本無是真諦，而末有是俗諦，真俗二諦是如來說法的根本。其實，本無就是法性，只是不同稱呼罷了。

吉藏在中觀論疏中說：「安公明本無者，一切諸法，本性空寂，故云本無。」又曰：「安公謂無在萬化之前，空爲衆形之始。夫人之所滯，滯在末有。若宅心本無，則異想便息。」意思是說，一切諸法，自性本空。「空」與「無」是宇宙萬物的實體，世界的本原，是一切事物的根本所在。人之所以有虛妄執着，是因爲捨本逐末，妄執爲有。當人心消除了雜念異想，驅散了妄惑煩惱，就會體悟到「本無」的真諦，從而達到「無爲」、「無欲」，「……損之又損之，以至於無爲……忘之又忘之，以至於無欲也」(見道安《安般注序》)。

從以上兩段引文來看，如「無在萬化之前，空爲衆形之始」這種觀點正是王弼說的：「凡有皆始於無，故未形無名之時，則

爲萬物之始」(《老子·一章注》)，「天下之物皆以有爲生，有之所始以無爲本」(《老子·四十四章注》)；以及何晏的：「有之爲有，恃無以生」(《列子·天瑞》注引《道論》)，「天地萬物，以無爲本」(《晉書》)，含有濃厚的玄學思想。這便是般若學在玄學影響下而滋生出來的混合物：「本無宗」。

2. 本無異宗

本無宗本爲一家，後竺法琛依據本無宗，另立一宗，有異於本無宗，名本無異宗。這兩宗的觀點大同小異。相同之處，兩宗都把般若學的「性空」確定爲「本無」，並且根據這種「本無」來闡發般若性空的原理，否定客觀現象的真實性。相異之處，兩宗對「本無」的理解和論證有分歧。本無宗認爲「本無」是「以無爲本」也就是道安所說的：「執寂以御有，崇本以動末。」強調了「執寂」「崇本」的重要，要以「本無」去統攝和消融「末有」。而本無異宗則認爲「本無」是無在有先，從無出有。如竺法琛所說，「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。」這種「無在有先」，「從無出有」的觀點，完全如《老子》所說的：「無，名天地之始；有，名萬物之母」(《老子》第一章)，以及：「天下萬物生於有，有生於無」(《老子》第四十章)一般無二，無甚差別。

3. 即色宗

支道林立「即色宗」，因受小品《道行經·照明品》：「……知色之本無，如知色本無，痛痒、思想、生死、識亦爾」之五陰皆空的影響。他潛心研習《般若經》。支道林曾就大品《放光般若經》與小品《般若道行品經》之異同進行研尋，作《對比要鈔》，並有獨到之見解。他說：「推考異同，驗其虛

實，尋流窮源，各有歸趣。而《小品》引宗，時有諸異；或辭倒事同，而不乖旨歸；或取其初要，廢其後致；或筌次事宗，倒其首尾；或散在群品，略撮玄要。時有此事，乖互不同。又《大品》事數甚衆，而辭曠浩衍，本欲推求本宗，明驗事旨，而用思甚多勞，審功又寡。且稽驗廢事，不覆速急。是故余今所以例玄事以駢比，標二品以相對，明彼此之所在，辯大小之有光。雖理或非深奧，而事對之不同。故采其所究精粗，並兼研盡事跡，使驗之有由。」他對大小品《般若》有極深的研究。

支道林所立「即色宗」是對佛教「般若性空」的具體闡說，以「即色」證明「本無」之旨。他在《對比要鈔序》中說：「夫《般若波羅密》者，……明諸佛之始有，盡群靈之本無。登十住之妙階，趣無生之徑路。何者耶？賴其至無，故能爲用。」他爲了證「本無」之旨，特標出即色空義，是各家中最出色的一家。其友郗超曾贊曰：「林法師神理所通，玄拔獨悟，數百年來，紹明大法，令真理不絕，一人而已。」

同時，支道林還是一位著名的玄學沙門，他深通《莊子》的學說，著有《逍遙論》，其論點爲「向、郭之注所未及。」（《世說·文學》）遠遠超過了向秀與郭象兩位《莊注》大家，時人很贊賞他的理論，稱之爲「支理」。支道林在《逍遙論》中說：「夫逍遙者，明至人之心也。莊生建言大道，而寄指鵬鷁。鵬以營生之路曠，故失適於體外；鷁以在近而笑遠，有矜伐於心內。至人乘天正而高興，游無窮於放浪，物物而不物於物，則遙然不我得；玄感不爲，不疾而速，則逍然靡不適，此所以爲逍遙也。若夫有欲當其所足，足於所足，快然有似天真，猶饑者一飽，渴者一盈，豈忘烝賞於糗糧、絕觴爵於醪醴哉？苟非至足，豈所以逍遙乎？」在他的《對比要鈔序》中，雖然他解釋「般若」，但卻是以太玄學觀點來理會般若，序中隨處可見玄言玄語，

佛玄完全同流。

支道林的思想，是融般若學與玄學於一身的玄學化的般若學者，佛玄兼弘。而即色宗是他思想中的一支，著有《即色游玄論》、《釋即色本無義》等，可惜都已佚失。《世說新語·文學》篇注裏，引支道林的《妙觀章》：「夫色之性也，不自有色。色不自有，雖色而空。故曰：色即爲空，色復異空。」意思是說：物質現象不是來自物質的本體。由於不是來自物質的本體，雖然是物質現象，而實際上是空的。所以說物質現象就是空，但物質現象又和絕對「空無」的「空」不同。又安澄著《中論疏記》引支道林的《即色論》：「吾以爲即色是空，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，雖知恆寂。」大意是說：我認爲物質現象就是空的，並不是物質現象毀滅以後才是空的，這種觀點是最有道理的。爲什麼這樣說呢？因爲物質現象不是來自物質的本體，雖然有物質現象，而實際上是空的。就如同認識並不是自有認識，雖有認識而實際上是恆常寂靜的。支道林的即色宗所要論證的也就是般若性空的理論，他認爲物質現象無有自性，本來就是空的，並不是泯滅之後才變成空的。如此說來便是：即色本空，即色本無，即色即空，也就是般若性空的原理：「色即是空，空即是色。」

支道林的《即色游玄論》，顧名思義就是如何體悟物質現象的玄奧的境界，這與郭象的「獨化於玄冥之境」相似。他的「即色游玄」，本身就玄學的字眼，卻用來談論佛法，所以他把佛教玄化，以玄解經，佛玄不分無二致。他曾在給晉哀帝的上書中宣揚般若學的宗旨時說：「游虛玄之肆，守內聖之則，佩五戒之貞，毗外王之化」（《高僧傳》卷四《支遁傳》），「常無爲而萬物歸宗，執大象而天下自往」（同上），頌揚了內聖（神明之德）外王（現世帝王）之道，以及「無爲之治」的至上。這和郭

象的「夫聖人雖在堂廟之上，然其心無異於山林之中」（《莊子·逍遙游注》）的說法同出一轍。

從支道林的即色宗可以看出，當時佛教般若學依附玄學，仍舊圍繞「性空」與「本無」展開論證，以即色證明「本無」之旨，以詳明般若「緣起性空」的要義。

4. 幻化宗

幻化宗爲道壹所立，是根據《般若》經的「諸法是假名，都無自性，如幻如夢」而創此宗。道壹說：「世諦之法皆如幻化。是故經云：從本以來，未始有也」（吉藏《中論疏》）。意思是說，世俗諦是世間之法，都是不真實的，假名而已，如同幻化，所以佛經中說，從無始以來，就不曾有世諦法。此思想來源於《放光般若經》：「佛告須菩提：名字者不真，假號爲名，假號爲五陰，假號爲人，爲男爲女。」僧肇在《不真空論》中解釋此段經文說：「《放光》云：諸法假號不真。譬如幻化人，非無幻化人，幻化人非真人也。」而《般若》的本意：不但「世諦之法」是空的，而且「真諦之法」也是空的，即「若當有法勝涅槃者，我說亦復如幻、如夢」（見《大般若經》）。可是，道壹只空境不空心，也就是空世諦而不空真諦，如他在《神二諦論》中說：「一切諸法，皆同幻化，同幻化故名爲世諦。心神猶真不空，是第一義。若神復空，教何所施？誰修道？隔凡成聖，故知神不空。」他主張一切諸法皆如幻化是世諦法，心神不空是真諦；存神之義若空，教便無所施設，誰又會修道成佛呢？這也是由本無宗的「執寂以御有，崇本以動末」發展而來。本末、無（空）有，既是般若學的理論中心，又是玄學的論證對象。般若學的真諦便是玄學的「本」或「無」；般若學的所說俗諦便是玄學的「有」或「末」。道壹空境不空心，便是空「有」，不空

「無」；也就是空「俗」，不空「真」。所以說，道壹的幻化宗只是本無宗發展出來的一個流派而已。

5. 識含宗

識含宗爲于法開所創。他認爲三界夢幻，皆起於心識，即通常所說的「三界唯心，萬法唯識」，心識含包一切覺與不覺。衆生的神識，隨緣遷流，便起種種感識；若神識大覺，則不復見有一切法，惑即謂三界本空。于法開著有《感識二諦論》曰：「三界爲長夜之宅，心識爲大夢之主。若覺三界本空，感識斯盡，位登十地。今謂以惑所睹爲俗，覺時都空爲真。」（見《中論疏記》）心識有迷有悟，迷時有三界，所見萬物皆爲俗諦；覺時三界本空，無有萬象森羅，一切皆空爲真諦。這是以心識覺與不覺，昭明真俗二諦。又《中論疏》說：「于法開之識含義，三界爲長夜之宅，心識爲大夢主。今之所見群，皆於夢中所見。其於大夢既覺，長夜獲曉，即倒感識滅，三界都空。是時無所從生，而靡所不生。」意思是說：三界就如同漫長黑夜的牢獄，而心識卻是睡夢中的主人。而今眼睛所見的森羅萬象，都是如睡夢所見一樣（因感識顛倒如夢，而有萬象森羅）。如果從睡夢中醒悟，漫長黑夜已過去，拂曉來臨，即是顛倒的感識滅盡之時，三界皆空，也就是我們常說的：「夢裏明明有六趣，覺後空空無大千」，此時儘管一無所見，卻無所不見。于法開的「心識」也就是梁武帝所說的「神明」。當有感識時，就如梁武帝所說的「無明神明，所睹皆如夢中所見」；當識覺時：「及神既覺，知三界本空，則感識盡除，於是神明位登十地，而成佛矣」（見梁武帝著的《神明成佛義記》）。

于法開的識含宗，仍是圍繞「本無」宗的思想而展開論述，仍舊沒有離開「本無」的窠臼。他把「有」「無」歸結爲「心

識」所含。心識有夢有覺，夢時感識遷流，呈現出種種現象，是為俗諦；覺時感識盡除，覺悟到萬法皆空，是為真諦。識夢為有，識覺為無，否定的卻是「有」，肯定的卻是「無」，仍然是「崇無」、「歸真」，佛玄相得益彰。

6. 心無宗

主張「心無說」的有支愍度、竺法蘊、道恆等人，但支愍度是最早的創導者。據《世說新語·假譎篇》記載，支愍度創「心無說」還有一段有趣的來歷：「愍度道人始欲過江，與一僧道人（據說吳人以中州人為僧，即當時江南人稱中原人為「僧人」）為侶。謀曰：用舊義往江東，恐不辦得食，便立心無義，既而此道人成渡，愍度果講義積年。後有僧人來，先道人寄語云：為我致愍度，（心）無義那可立？治此計權救饑爾，無為遂負如來也。」這段大意是說，支愍度在來江東之前，曾與僧道人商量到江東後如何講演般若，發揮般若，如何迎合江東清談名士的興趣？僧人告訴他：「用舊義往江東，恐不辦得食。」為了到江東有飯吃，他便標新立異，發揮新說，立「心無宗」。後來支愍度在江東，大講其心無說，聲譽遠揚。

從這段史料來看，當時般若若有舊義，而支愍度為了有異於舊義，而立新說「心無宗」。那麼新舊般若有何區別？《世說新語》劉孝標注說：「舊義者曰：（一切）種智是有，而能圓照。然則萬累斯盡，謂之空無；常住不變，謂之妙有。而無義（即心無義）者曰：種智之體，豁如太虛。虛而能知，無而能應，居宗至極，其唯無乎。」如此看來，講述般若若有舊義、新義之不同，舊義把般若看成一切種智，是無所不知的，因而是有。支愍度卻棄舊說，提出了心體的問題，認為心體是無，如太虛，虛而能知，無而能應。其實，新舊義代表了般若的「真俗二諦」，只是

側重點不同，都有失偏頗。舊義強調了世俗諦說是「非無」，即「妙有」，而新義強調了勝義諦是「非有」，即「真空」。然而，妙有不離真空，真空不離妙有。故龍樹《中論》的「三是偈」說：「因緣所生法，我說即是空（真諦，亦即本無），亦為是假名（俗諦，亦即未有），亦是中道義。」龍樹很好地統一了性空與假有的關係，構成了他的中觀之學，也是般若的性空思想之所在。

支愍度的心無宗，主張「空心不空色」。吉藏《中觀論疏》曾介紹說：「心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。此釋意云：經中說諸法空者，欲令心體虛妄不執，故言無耳。不空外物，即萬物之境不空。肇師詳云：此得在於神靜，而失在於物虛。……：心空而猶存物者，此計有得有失。」這一派認為外在的萬物並不是空幻不實的，「有形不可無，……：有為實有，色為真色」（安澄《中論疏記》）。再者，般若經只講諸法性空，並不是說外界事物不存在，說諸法空無而是「欲令心體虛妄不執」，排除外界事物對心的干擾，保持心神的安靜虛寂。認為心物都是有的，只是要心不滯於色，即「無心於萬物」，「但於物上不起執心」（見元康《肇論疏》）。僧肇對「心無義」大力批駁，因為它曲解了般若性空的本義：人無我、法無我。僧肇指出此派有得有失，得心體虛妄不執而寧靜，失不知物性是空。其實般若性空的思想是人空法亦空，也即心空色亦空。而支愍度的空心不空色，猶似小乘的「人空法有」。

支愍度之後，又有竺法蘊，仍承其「空心不空境」之說。慧達《肇論疏》曰：「竺法蘊法師《心無論》云：夫有，有形者也。無，無象者也。有象不可言無，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。」他與支愍度所說無甚區別。

支愷度來江東是爲了迎合當時江東的清談名士，好救饑饉，其思想免不了受玄學的影響，立「心無義」也少不了含有玄學的思想。他的心無宗：「無心於萬物，萬物未嘗無」的觀點與郭象的學說很相近。郭象注《莊子》於內七篇均有解題，其中三篇解題均說「無心」，《人間世》解題說：「唯無心而不自用者，爲能隨變所適，而不荷其累也」；《大宗師》解題說：「雖天地之大，萬物之富，其所宗而師者無心也」；《應帝王》解題說：「夫無心而任乎自化者應爲帝王」。據此，郭象認爲聖人無心而順物，故能「隨變所適，而不荷其累」。般若學在當時玄學的影響下，玄學所討論和注意的問題，往往也是佛教所討論和注意的問題。

7. 緣會宗

緣會義，爲于道邃所立，其宗旨是說：緣會故有，名爲世諦，緣散故無，稱第一義諦。他著有《緣會二諦論》，集中闡說「緣會」之義。《中論疏記》曰：「《玄義》云：第七于道邃著《緣會二諦論》云：緣會故有，是俗。推折無，是真。譬如土木合爲舍，舍無前體，有名無實。故佛告羅陀：壞滅色相，無所見。」此段意思是說：因緣和合爲有，這是俗諦。因緣和合終究是無有自性，生滅無常，這是真諦。就如同以土木和合構成的房舍一樣，房子本身是沒有本體的，只是有其名無其實。因爲土木一分，房舍無有。因此之故，佛告訴羅陀尊者，壞滅之相是無所見的。他所說的「緣會」，也就是緣起，與《般若經》的「因緣生故空」本義一致。但他對般若「性空」之理領會不夠徹底。因爲「緣生緣滅」的萬法，都是沒有自性，諸法本空，應從本質上去否定法的無自性，而不應從諸法的現象上緣合緣散去理解法的壞滅。而于道邃的思想偏于緣會，似乎出於小乘的「析色明

空」。所以吉藏《中論疏》中認爲于道邃的見解不過於世俗之見：「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。」

以上六家七宗，括而言之，主要只有三派：即本無派、心無派和即色派（識含、幻化、緣會三派與即色相近）。它們皆分別依傍於魏晉玄學「貴無」之說，同時補充玄學的內涵，擴充了玄學的哲學範疇。但六家七宗因依傍玄學，因而各派失去自己的獨立性，無法擺脫玄學的束縛，無怪乎是玄學化的佛教。正因如此，般若學與玄學互相唱和，也互相影響，從而形成籠罩一時的「徒托空言」之風。在很大程度上，六家七宗有失般若性空之理，喪失佛教之本義。所以羅什大師的門生僧叡評論說：「講肆格義，迂而乖本；六家偏而不即性空之宗」（見僧叡《毗摩羅詰提經義疏序》）。總之，六家七宗的形成，是印度佛教中國化的開端。

漢代佛教神仙化是揭開了印度佛教輸入中國的序幕，魏晉佛教玄學化是展示了印度佛教在中國發展的風采。它所展示的「般若性空」是佛教的核心思想，代表着佛教自身價值。印度佛教傳入中國需要有一個廣闊的空間來施展，需要豐富文化土壤的培植，更需要帝王陽光的照射，還需要衆多的信奉者用雙手來灌溉。如此多的內外之緣，佛教的菩提之種，方能在中國發芽、扎根、開花、結果。般若學依附玄學，是爲了適應我國文化，以格義溝通內外，有助於般若學在中國的傳播，而六家七宗卻是中國人對般若性空本無的解釋，也是當時中國僧人認識佛教教義的具體表現。佛教講究因地制宜、因時制宜、因人制宜、因事制宜是佛陀「逗機施教」的本懷，那麼魏晉佛教玄學化，是時尚所宜。願佛教永遠適應世間，爲衆生所求！！

（完）