

林慶彰 主編

# 中國學術思想研究 輯刊

花木蘭  
文化出版社  
出版

# 中國學術思想

研究輯刊

八 編

林 慶 彰 主編

第 31 冊

般若學對魏晉玄學課題的深化與開展：  
以《肇論》為中心

羅 因 著



花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

般若學對魏晉玄學課題的深化與開展：以《肇論》為中心／羅因 著——初版——台北縣永和市：花木蘭文化出版社，2010〔民 99〕

目 4+174 面：19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 八編：第 31 冊）

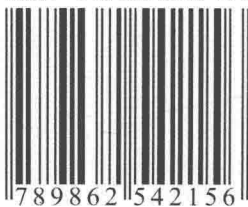
ISBN：978-986-254-215-6（精裝）

1. 佛教教理 2. 玄學 3. 魏晉南北朝哲學

220.1

99002664

ISBN - 978-986-2542-15-6



9 789862 542156

中國學術思想研究輯刊

八 編 第三一冊

ISBN：978-986-254-215-6

般若學對魏晉玄學課題的深化與開展：  
以《肇論》為中心

作 者 羅 因

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 台北縣永和中正路五九五號七樓之三

電話：02-2923-1455 / 傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@ms59.hinet.net

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2010 年 3 月

定 價 八編 35 冊（精裝）新台幣 58,000 元

版權所有・請勿翻印

般若學對魏晉玄學課題的深化與開展：  
以《肇論》為中心

羅 因 著

## 作者簡介

羅因，中學時期就已經對中國文學產生濃厚興趣。民國七十九年以第一志願考取台大中文系。大學期間，除了深受中國文學感動之外，又開啟了對中國思想，尤其是《老》、《莊》哲學的驚奇。在就讀台大中文研究所和博士班期間，追隨林麗真教授從事魏晉時期玄學與佛學交涉問題之研究。著有《僧肇思想研究——兼論玄學與般若學之交會問題》、《「空」、「有」與「有」、「無」——玄學與般若學交會問題之研究》、〈僧肇〈物不遷論〉後設基礎的檢視〉、〈安世高禪學思想的研究——兼論漢末道教養生術對禪法容受的影響〉、〈中國佛教徒對《金剛經》「無我」、「無相」思想的詮釋〉、〈漢魏六朝中陰身思想研究〉等專書及單篇論文。

## 提 要

本文以《肇論》為主軸，旁及相關的玄學論題，透過玄學、般若學的鋪陳與比較，呈現兩者的同異，從而使我們對玄學與般若學之交會問題多一分瞭解。本文在討論《肇論》的思想時，採取學術史的溯源方法，追溯說一切有部為主的學說，以此貞定般若中觀學派的辨破焦點，確定中觀學派的基源問題，並以此方法把握《肇論》的旨趣。

「般若」是諸佛同證的智慧，但在魏晉時代卻不容易為人理解，因此，僧肇便作〈般若無知論〉來解釋「般若」的認知作用，根據「般若的梵文 *prajñā*（巴：paññā）的理解，「般若」是指認知活動之前的智照作用，因此是一種不取相的覺照作用。

透過對說一切有部法體實有說的追述，可以讓我們瞭解到般若中觀學派「空」觀念的提出，是用來消解法體（即本體）實有說。僧肇〈不真空論〉即在解釋般若中觀學的「空」觀念。

說一切有部認為「法體」是恆存於過去、現在、未來三世的，這就構成了「三世實有、法體恆存」的學說思想。而〈物不遷論〉就是透過對實有的動法的破斥，來開顯「空」的義理，在此理境中，建立動靜不二的動靜學說。

說一切有部的法體實有說不僅適用於有為法，同時也適用於無為法，因此「涅槃」是有實在的法體的，這種見解當然也不被中觀學派接受，僧肇的〈涅槃無名論〉正是要透過「涅槃」的不可言說，來傳達「涅槃」無體相、無狀無名的思想。

在探討玄學與般若學交會的部分，本文從玄學中撮取「聖人觀」、「有無」、「動靜」與「言意」四個主題，作為玄學與般若學比較的焦點。發現在言意問題上，般若學的態度與王弼等所主張的忘言忘象得意論基本一致。但在其餘的三個問題上，卻與郭象的學說頗為相應，這也就是般若學能在東晉（郭象學流行數十年之後）盛行與被瞭解的原因之一。透過以上問題的探討，發現般若學確能提供我國思想界另一思考空間，故能在兩晉時代風靡一時。



# 目 次

緒 論	1
一、研究目的	1
二、《肇論》的研究成果及本書的研究方法	4
三、《肇論》的體系	7
第一章 〈般若無知論〉思想探討	11
第一節 思想淵源	11
第二節 〈般若無知論〉思想探討	16
一、〈般若無知論〉的旨趣	16
二、般若無能所對待	20
三、般若無言說	24
四、般若無境智對待	25
五、般若非生滅智	32
第二章 從玄學到《肇論》聖人觀的深化與開展	37
第一節 玄學的聖人觀	37
一、王弼的聖人觀	38
(一)「應物而無累於物」的聖人觀	38
(二)「崇本息末」的聖人觀	40
二、郭象的聖人觀	44
(一)跡冥圓融的聖人觀	44
(二)「自生」思想下的聖人觀	46
第二節 僧肇的聖人觀	49

一、僧肇由玄入佛的意義	49
二、僧肇的聖人觀	52
小結：從玄學到《肇論》聖人觀的深化與開展	55
第三章 從玄學到《肇論》有無觀的深化與開展	59
第一節 玄學對有無問題的探討	59
一、王弼以無為本說	59
二、郭象的自生說	62
第二節 僧肇之前的般若學說	65
一、心無宗	66
二、即色宗	68
三、本無宗	71
第三節 〈不真空論〉的思想探討	73
一、思想淵源	73
(一) 說一切有部為主的法體實有說	73
(二) 中觀學派對法體實有說的消解	74
二、〈不真空論〉的思想	76
(一) 〈不真空論〉的旨趣	76
(二) 即萬物明不真	78
(三) 就二諦明不真	80
(四) 就因緣明不真	82
(五) 就名實明不真	83
小結：從玄學到《肇論》有無觀的深化與開展	85
第四章 從玄學到《肇論》動靜觀的深化與開展	89
第一節 玄學對動靜問題的探討	89
一、王弼的動靜說	89
二、郭象的動靜說	90
第二節 〈物不遷論〉思想探究	92
一、思想淵源	92
(一) 說一切有部為主的三世實有說	92
(二) 中觀學派對運動實有論的辨破	94
二、〈物不遷論〉思想探究	95
(一) 〈物不遷論〉的旨趣	95
(二) 即動求靜——言去不必去	97

(三) 物各性住於一世	98
(四) 即靜見動——稱住不必住	100
(五) 果不俱因明不遷	102
小結：從玄學到《肇論》動靜觀的深化與開展	103
第五章 〈涅槃無名論〉思想探討	105
第一節 思想的淵源	105
一、問題的溯源——說一切有部的涅槃實有說	105
二、中觀學派對涅槃實有說的消解	106
第二節 〈涅槃無名論〉思想探討	107
一、〈涅槃無名論〉的旨趣	108
二、涅槃無名無說	111
三、涅槃平等無差別	116
四、涅槃的修證	118
第六章 從玄學到《肇論》言意觀的深化與開展	123
第一節 玄學對言意問題的討論	123
一、言象不盡意論	125
二、忘言忘象得意論	127
三、言盡意論	129
第二節 僧肇的言意觀	131
一、無相則無名	131
二、名不當實	132
三、對言說的態度	133
小結：從玄學到《肇論》言意觀的深化與開展	134
結 論	137
參考書目	143
附錄：僧肇〈物不遷論〉後設基礎的檢視	147



# 緒論

## 一、研究目的

佛教自傳入中國以來，〔註1〕其始只是與方術之士合流，甚深佛理尚無所發明。漢靈帝時，支婁迦讖（147A.D～？）首先譯出《道行般若經》（179A.D.），為我國有般若經之始。其後支婁迦讖再傳弟子支謙（生卒年不詳）異譯為《大明度無極經》（222～253A.D.），另外，支謙又譯出《維摩詰經》（222～253A.D.）。

魏世朱士行（203～282A.D.）曾於洛陽開講《道行般若經》，但於文義往往不通，又深感此經是大乘佛教之法要，因為翻譯品質不良，意義首尾頗有隔礙，

〔註1〕有關佛教的傳入年代，文獻上有種種的異說，如「大禹時伯益已知有佛說」、「劉向已知有佛說」、「佛教於公元前三世紀傳入說」（以上見晉·宗炳《明佛論》）；「漢武帝時始聞佛教說」（北齊·魏收《魏書·釋老志》）；「秦始皇時佛教初傳說」（隋·費長房《歷代三寶》）；「孔子已知有佛說」（唐·道宣《廣弘明集》）。以上諸說經學術界的討論，均認為不可能。此外，在古典文獻中，後漢明帝永平求法一事，常被提及。不過，永平求法一事的真實性，學界頗有爭議，如湯用彤和任繼愈都承認此事的基本真實性。但是，呂澂、鎌田茂雄、中村元則認為此事並非事實。又，比永平求法事更早的，可以上溯到漢哀帝元壽元年（2B.C.），博士弟子景盧從大月國王使者伊存口授浮屠經事，此事一般被視為事實。則佛教的傳入年代，可能早在公元前後。有關佛教傳入年代的詳細論述參見湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（臺北，鼎文書局，1976年再版）。呂澂：《中國佛學思想概論》（臺北，天華出版社，1982年初版）。中村元著，余萬居譯：《中國佛教發展史》（臺北，天華出版社，1984年初版）。鎌田茂雄著，關世謙譯：《中國佛教通史》第一冊（台灣，高雄，佛光出版社，1994年1月初版）。羅因：《「空」、「有」與「有」、「無」——玄學與般若學交會問題之研究》，（國立台灣大學文史叢刊 121 號，台灣大學出版委員會，2003年7月初版）。

於是誓願遠赴西域，求取《大品般若經》。遂於魏高貴鄉公甘露五年（260A.D.）西行求法，得般若經正品梵書九十章，是為《放光般若經》。<sup>〔註2〕</sup>於西晉武帝太康三年（283A.D.）遣弟子把此經送達本國。

《放光般若經》在晉惠帝元康二年（292A.D.）譯出，此時正值中土玄學盛行，般若學在這股思潮的鼓動之下，也逐漸流行。名僧講說般若經典，聽者動輒以百數，例如竺法汰（320~387A.D.）止瓦官寺，晉簡文帝（371~373A.D.在位）請講《放光般若經》，開講之日，帝親臨幸，王侯公卿畢至，士女成群，三吳負帙而至者千數；此外，道立（生卒年不詳）、法遇（生卒年不詳）等講《般若經》也是聽者雲集。<sup>〔註3〕</sup>高僧開講《般若經》，不僅士庶雲集，而名士也有在專研老莊之餘，兼習《般若經》的，如殷浩讀《般若經》，就稱讚說：「理亦應這個上」。<sup>〔註4〕</sup>兩晉僧人談論般若思想者甚多，頗有繼玄學清談之後，再掀言論高峰之勢，歷史上稱為「六家七宗」，可見般若學廣為魏晉僧俗士人的歡迎。

佛教乃起源、發展於印度的一個異國文化產物，與中國傳統文化無論在社會、歷史、文化背景，還是在風俗民情等各個方面，都有著非常大的差異。因此，以傳統文化為背景的中國士人，要瞭解一個完全陌生的異國文化，確實並不容易。為了方便國人理解佛理，遂有「格義」的運用。據《高僧傳》所載，格義的方法，創始於竺法雅（生卒年不詳）。<sup>〔註5〕</sup>以佛經中事數，與我國原有的思想相配，例如，以歸依佛、法、僧的「三歸」與君子畏天命、畏大人、畏聖人之言的「三畏」相配；又以佛教不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒的「五戒」與儒家的仁、義、禮、智、信相配。<sup>〔註6〕</sup>這種做

〔註2〕 梁·慧皎：《高僧傳》：「士行嘗於洛陽講道行經，覺文章隱質諸未盡善，每歎曰：『此經大乘之要，而譯理不盡。』誓志捐身，遠求大本。遂以魏甘露五年發跡雍州，西渡流沙，既至于闐。果得梵書正本凡九十章。《大正新脩大藏經》（以下簡稱大正）五十冊，No.2059，P346b）。

〔註3〕 參見梁·慧皎著《高僧傳》〈竺法汰傳〉、〈道立傳〉及〈法遇傳〉，大正五十，No.2059。

〔註4〕 《世說新語·文學篇》二十三條記曰：「殷中軍見佛經云：『理亦應阿堵上。』」四十三條說：「殷中軍讀小品，下二百籤，皆是精微，世之幽滯」。可見殷浩確曾研讀《般若經》，而且用力頗深。

〔註5〕 梁·慧皎《高僧傳·法雅傳》：「法雅，……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。」（大正五十冊，No.2059，P347a）。

〔註6〕 《三國志·魏書》卷一百十四〈釋老志〉，（臺北，鼎文書局，1984年五版），

法雖然有助於國人對於佛教的理解與接受，但是，也在某種程度上曲解了佛教的原意，並不能完全符合佛經的意義，因此，道安（312~385A.D.）就批評說：「先舊格義於理多違」。（註7）但是，如果純粹只講佛經義理，確實增加國人的理解困難，慧遠（334~416A.D.）曾與客辯實相義，往復移時，彌增疑味，後遠乃引莊子為連類，於是惑者曉然。（註8）道安雖然反對格義，但對於慧遠引老莊解佛經的事，也不加反對，並特聽慧遠，不廢俗書。其實不但是道安如此，即使是當時名流，釋教老莊並談者，亦大不乏人。（註9）

我以為，就當時以老莊解說佛經一事，有兩方面的意義，一方面固然可以幫助國人對佛經義理的了解，但是卻也因此造成理解上的障礙，正如 Richard H. Robinson 所說的：「宣揚新進傳入之佛法者，以及倡導應著力於『本土化』者，在向當時之人宣導新觀念時都遭遇到同樣的問題，其聽眾先前所學習的一切，以及他們用於傳達其概念的各類組織，有時是一種障礙，有時是一種助緣」。（註10）鳩摩羅什來華前的般若學，因著玄學思潮而興起而受到重視，但也未嘗不是因為受到玄學貴無派思想的影響，六家七宗大多無法真切地理解般若空義。另一方面，國人之所以能夠以老莊玄學來幫助佛經的理解，這也反映出老莊玄學與佛教（尤其是般若學）之間，有著某種程度的相應。再者，就般若學在魏晉時代大受歡迎，並繼玄學之後再度掀起談論高潮的史實來看，我們都不得不說玄學與般若學之間應該存在著某種相似的特質。

就僧肇與玄學思想的關係，已頗有學者談及，如福永光司在其〈僧肇と老莊思想——郭象と僧肇〉一文中，已經就郭象與僧肇的思想進行了分析比較，把僧肇視為郭象的繼承者。（註11）Liebenthal, *The book of Chao* 認為僧肇所使用的語言大部份是道家的，但是，雖然充滿道家語言及類型，卻沒有顯示出道家之世界觀。（註12）蔡纓動《僧肇般若思想之研究》就《肇論》引用

頁 3026。

〔註7〕 梁·慧皎《高僧傳·釋僧光傳》，大正五十冊，No.2059，P355a。

〔註8〕 梁·慧皎《高僧傳·慧遠傳》，大正五十冊，No.2059，P358a。

〔註9〕 請參閱湯用彤先生《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁236。

〔註10〕 Richard H. Robinson 著，郭忠生譯：《印度與中國的早期中觀學派》（台灣，南投，正觀出版社，1996年12月初版），頁17。

〔註11〕 福永光司：〈僧肇と老莊思想——郭象と僧肇〉，收於塚本善隆編：《肇論研究》（京都，法藏館，昭和30年），頁252~271。

〔註12〕 Liebenthal, Walter, *the Book of Chao* (Peking: Catholic University Press, 1948), P7。

老莊的詞彙文句進行了一番稽考鉤沈的工作，發現〈不真空論〉、〈物不遷論〉和〈般若無知論〉三篇論文，引用老莊文句字詞共二十九處之多。<sup>〔註13〕</sup>

本書在討論《肇論》與玄學交涉的問題上，並不只是以郭象與僧肇思想作比較分析而已，也不再停留在文句詞彙的考究上，而是更進一步把僧肇安放在整個玄學發展的歷史洪流之中，根據《肇論》的四篇論文，選取玄學相應的課題：聖人觀、有無觀、動靜觀、言意觀等四個論題，作深入的考察。探討從王弼、郭象玄學以迄僧肇般若思想的發展跡漸，呈現玄學與般若學在思想上的某些相應特質，以及《肇論》在玄學課題上的深化與開展。

## 二、《肇論》的研究成果及本書的研究方法

關於僧肇的研究，目前大部分仍集中在《肇論》的思想、《肇論》的真偽等問題上，諸如僧肇的般若思想研究、〈涅槃無名論〉的真偽問題、僧肇的中觀哲學形態、《肇論》的譯註及《肇論》的流傳等。至於站在玄學與般若學交涉的角度來討論《肇論》者，目前則仍屬少數。

本書的題目是：「般若學對魏晉玄學論題的深化與開展：以《肇論》為中心」。研究方法是以《肇論》為主軸，透過玄學、般若學的相關課題的鋪陳與比較，呈現兩者的同異，從而使我們對玄學與般若學的交會問題多一分瞭解。這是以前的相關研究比較少做的。當然，玄學與般若學的交會，是一個多面向的問題，諸如政治環境、學術思潮、士人的生活形態等，都可能對兩種學問的交會產生影響。本文則只從學術思想方面來探討這一問題，因此，所得的結論，頂多在學術思想的層次，呈現玄學與般若學交涉的一些內在因素，而不是要以此作為這一問題的全部解答。

玄學思想滲入般若思想，乃是因為國人以玄學理解般若學的結果，我國早期的般若學家大多因為受玄學的影響，而無法對般若空義有一確切的把握。我以為，要探討兩種思想的交會，必須對兩種思想都有確切的理解，方能真切地顯示彼此得以交融互攝的原因所在。我以《肇論》作為與玄學比較的對象，乃是因為《肇論》是國人理解般若思想的成熟作品，它可以充分地呈現般若思想所討論的中心問題。因此以《肇論》的思想與玄學的相關論題作一比較，兩者的同異便立見分曉。而早期般若學之所以能夠以玄解佛的原

---

〔註13〕 蔡纓勤：《僧肇般若思想之研究》（國立台灣師範大學七十三學年碩士論文，指導教授：黃錦鎡教授）。

因，和以玄解佛爲何會發生偏差等問題，都將可以得到較爲清晰的解答。

又，《肇論》是解釋般若學的作品，而《般若經》是說「空」的大乘經典，龍樹以前的大乘學者，雖然闡揚法法空寂的深義，但還缺少嚴密的論述。到了龍樹，建立精嚴綿密的觀法，批評一般聲聞學者的似而非真，確立三乘共貫的大乘法幢，他的作品很多，可分爲二大類：一、抉擇深理的，如《中觀論頌》、《七十空性論》、《六十如理論》、《迴諍論》等。這都是以論理的觀察方式，開顯諸法的真實相。二、分別大行的，如釋《般若經》的《大智度論》、釋《華嚴·十地品》的《十住毘婆沙論》。這都是在一切空的深理上，說明菩薩利他的廣大行。其中《中觀論頌》，是龍樹抉擇深理諸論的根本論。所以，有人稱龍樹系爲中觀派。<sup>〔註 14〕</sup>般若中觀學派基本上是以破爲立的，他破斥了小乘、外道執實有自性者。<sup>〔註 15〕</sup>所破斥的對象，可謂非常廣泛，部分或許可以指出某一品某一頌是破斥什麼對象的，但是，也有些部分可能已經無法確切指出所破的對象了。正如印順法師所說的：《中（觀）論（頌）》的觀門，是觀破自性的方法，知道了這破斥的方法，凡是執著實有的，也什麼都可破。<sup>〔註 16〕</sup>

因爲，本書並不是專門討論《中論》的作品，書中討論到《中論》思想的部分，也都只是圍繞著《肇論》的相關論文而稍作思想史上的溯源而已。所以，對於書中所論及《中論》的部分，並不打算逐一稽查其所破斥的對象，而僅述及佛教說一切有部的相關論點。之所以這樣做的原因，並不是說我認爲說一切有部的意見是《中論》破斥的唯一對象，而是因爲（1）龍樹是學貫南（南方佛教重一切性空）北（北方佛教重三世法相實有）的學者，（2）當時說一切有部「三世實有，法體恆存」的學說在北方勢力頗大。因此，敘述說一切有部的觀點，可說是頗具典型意義。

本文透過對說一切有部法體實有說<sup>〔註 17〕</sup>的追述，可以讓我們瞭解到般

〔註 14〕 印順：《中觀論頌講記》（臺北，正聞出版社，2000年，新版一刷），頁 2。

〔註 15〕 同前註。又 Richard H. Robinson 也有類似的說法，Richard H. Robinson 著，郭忠生譯：《印度與中國的早期中觀學派》，頁 34～35 說：「筆者乃是從中觀系統中抽離出一系統，而該系統反過來描述了小乘、外道及中國異論者的看法。再者，該等小乘及其他的系統又是在描述世間。而某些所眾描述的著作談及了其他佛教徒或是非佛教徒的論點，而該等論點乃是論及事實界。職是之故，對此等中觀著作的描述乃是有關『實在』之諸系統所歸納出來的系統再從該系統抽離出另一更高層次的系統」。

〔註 16〕 印順：《中觀論頌講記》，頁 33～34。

〔註 17〕 說一切有部認爲只持有一個本體與一個機能的東西才是究極的要素，如果有

若中觀學派「空」觀念的提出，是用來消解自性（即法體、本體）實有說的。僧肇〈不真空論〉即在解釋般若中觀學的「空」的觀念。因此他所說的「諸法虛假不真，不真故空」，並不是說現象的不存在，而是否定現象背後有一不變的永恆本體。

說一切有部的「法體」不但是平面的作為萬法的本體，而且還是恆存於過去、現在、未來三世的，這就構成了「三世實有，法體恆存」的學說思想。運動是指同一物體從一時空轉移到另一時空。《中觀》的〈觀去來品〉可以說是透過對運動的辨破來否定法體的三世恆存。同樣，〈物不遷論〉也是透過對實有的動法的破斥，來開顯「空」的義理，在此理境中，建立動靜不二的動靜學說。

法體實有說不僅適用於有為法，同時也適用於無為法，因此三種無為——擇滅無為、非擇滅無為、虛空無為〔註 18〕均有實在的法體，如擇滅法體、非擇滅法體、虛空法體。「涅槃」屬於擇滅無為，因此「涅槃」是有實在的法體的，這就等於說「涅槃」是有所得的。這種見解當然也不被中觀學派接受，《中論·觀涅槃品》就是在破斥「涅槃實有」說的。僧肇的〈涅槃無名論〉則是透過「涅槃」的不可言說，來傳達「涅槃」無體相、無狀無名的思想。

在探討玄學與般若學交會的部分，本書採取以僧肇四論為主軸，與玄學的相應論題作比較的方法，以突顯玄學與般若學的同異，從而透視玄學與般若學交會的思想理路。

〈般若無知論〉討論的是聖智有知無知的問題，也就是對聖人的認知模式的探討。玄學中雖然都注意到聖心的特殊認知能力，如王弼所說的「神明」或「玄覽」，郭象所說能玄同彼我的聖者的心靈。但是本文在探討玄佛交會的問題時，是以玄學的談題為主，與僧肇的四篇論文作一比較。而聖人的特殊認知能力並不是玄學的主要談題，因此筆者以獨立的一章來討論〈般若無知論〉的思想。這就是本文的第一章「〈般若無知論〉思想探討」。

---

兩個本體與兩個機能組成的東西，只是和合體，並不是真正的存在。說一切有部分分析現象諸法得到「五位六十七法」（《阿毘達磨法蘊足論》）的最後單位（極微），作為諸法的本體。現象的東西是和合的假有，而法體（即極微）卻是自性有的真實存在。這就是說一切有部的「法體實有」說。

〔註 18〕用真智選擇佛法，修成涅槃之果，證無為之境，名擇滅無為；凡事無能生之因緣，或有因而缺緣，則畢竟不生，合於無為宗旨，名非擇滅無為；虛空遍一切處，既是虛空，自然無生滅變化，名虛空無為。

僧肇對於聖人的描述也散見於其他的論著，但卻以〈般若無知論〉的描寫較多，而且〈般若無知論〉所描述的聖人境界，又可與玄學的聖人觀作比較。因此，在完成〈般若無知論〉思想探討之後，便立「從玄學到《肇論》聖人觀的深化與開展」一章，以比較玄學與僧肇（代表般若學）的聖人觀。

〈不真空論〉討論的是現象與本體的問題，相當於玄學的「有無本末」的論題。因此我把「玄學對有無問題的探討」與「〈不真空論〉思想探討」合起來，成為本文的第三章「從玄學到《肇論》有無觀的深化與開展」。

此外，僧肇在〈不真空論〉中所破斥的般若三宗（心無宗、即色宗、本無宗）都在解釋般若經所說的「色即是空」的義理，因此也是關於「有無」問題的議論，所以也放在第三章討論。在這些尚未成熟的般若學說中，立說者常以玄學思想（尤其是貴無派思想）來理解般若性「空」學，如本無宗以為「空」（或譯作「無」）為萬物的本體，完全是受到玄學「本無末有」思想的影響。

〈物不遷論〉討論的是運動的問題，玄學中也有相關的論題。因此我把玄學對動靜問題的探討與〈物不遷論〉思想探討合在一章來討論，這就是本文的第四章「從玄學到《肇論》動靜觀的深化與開展」。

〈涅槃無名論〉討論的是「涅槃」可否言說的問題。僧肇以「涅槃」無體相來論證「涅槃無名」。<sup>〔註19〕</sup>此外，本論又涉及「涅槃」的一異、修證的頓漸等問題。因為玄學中沒有相應的論題，因此本文的第五章單獨討論這篇論文：即「〈涅槃無名論〉思想探討」。

〈涅槃無名論〉雖然旨在探討「涅槃」無相無名的問題，但此中已涉及言說可否傳達精微之理的問題，這便與玄學的言意之辨的論題相應，因此緊接著第五章之後，比較玄學與僧肇對於言意問題的意見。這就是本文的第六章「從玄學到《肇論》言意觀的深化與開展」。

### 三、《肇論》的體系

今本《肇論》收在《大正新修大藏經》四十五冊，共有五篇文章，分別

〔註19〕嚴格說來，〈涅槃無名論〉是要辯明涅槃無體無相的觀念，而僧肇卻反過來從涅槃無體相來論證涅槃之不可名狀，篇名也不用〈涅槃無體（或無相）論〉，而用〈涅槃無名論〉這樣的題目，一方面可能受到《老子》「道可道非常道，名可名非常名」的啟發，以不可道、不可名來說明涅槃的無體無相；另一方面，用這個篇名也有可能是投合當時言意之辨的學術潮流。

是：〈宗本義〉、〈物不遷論〉、〈不真空論〉、〈般若無知論〉、〈涅槃無名論〉。〈宗本義〉一文，學術界一般認為不是僧肇所作，湯用彤先生《漢魏兩晉南北朝佛教史》在列舉僧肇的作品時，沒有〈宗本義〉一文。李潤生則認為〈宗本義〉是後人編輯四論時，冠於篇首之作。〔註 20〕其他研究僧肇思想的著作，也多不及〈宗本義〉。〈涅槃無名論〉是《肇論》中最受爭議的文章，湯用彤先生首倡此論為偽作，日人橫超慧日論證〈涅槃無名論〉是僧肇之作，可謂不遺餘力，當代學者也頗有認為〈涅槃無名論〉是僧肇真品者。〔註 21〕若以般若的思想體系而言，「般若」是聖智，是成佛的因，「涅槃」是眾聖同證的境界，是成佛的果。有因有果，才算是一完整的體系，因此，我仍然把此論納入討論的範圍。

元康《肇論疏》根據今本《肇論》的次序，認為〈物不遷論〉是明有，申俗諦教；〈不真空論〉明空，申真諦教；〈般若無知論〉明因，申般若教；〈涅槃無名論〉明果，申涅槃教。〔註 22〕按照元康的意見，《肇論》的思想架構是依四教而展開的，為了清晰起見，可以表解如下：〔註 23〕



〔註 20〕 李潤生《僧肇》（臺北，東大圖書，民國 78 年），頁 30。

〔註 21〕 〈涅槃無名論〉的真偽問題，湯用彤先生在其《漢魏兩晉南北朝佛教史》（頁 670）中，首先提出〈涅槃無名論〉不是僧肇的作品。此後，湯氏弟子石峻在其師的基礎上論證〈涅槃無名論〉非僧肇之作品。佛教學者呂澂所著之《中國佛學源流略講》卻認為〈涅槃無名論〉是僧肇的作品，因此呂氏在討論《肇論》時，是四論兼備的。奧國學者 W.Leibenthal 在翻譯《肇論》時，採折衷的辦法，認為〈涅槃無名論〉部分經後有竄改。日本學者橫超慧日〈涅槃無名論とその背景〉一文，針對湯氏之說一一駁辨，認為〈涅槃無名論〉確是僧肇所作。此外，我國佛教學者賴鵬舉從思想淵源上考證，認為僧肇〈涅槃論〉之「階差」、「頓漸」乃延續什公與慧遠在《大乘大義章》中之辯，而且論中的思想與其他三論一致。最近，邱敏捷〈「宗本義」與「涅槃無名論」的作者問題〉一文，從思想和文獻考據等方面，論證〈涅槃無名論〉應該是僧肇之作。這是有關〈涅槃無名論〉真偽問題在學術界所引發的討論以及學界意見的概況。

〔註 22〕 唐·元康《肇論疏》，大正四十五冊，No.1859，P166c。

〔註 23〕 此表乃採自李潤生《僧肇》，頁 30。



但是，根據梁·慧皎《高僧傳》所載，僧肇最先寫作的，是〈般若無知論〉，其次是〈不真空論〉、〈物不遷論〉，最後是〈涅槃無名論〉。<sup>〔註24〕</sup>如果按照《高僧傳》的次序，那麼《肇論》的創作並不是由俗諦而入於真諦，再談般若智與涅槃果，而是先談智，再談智所觀的境，最後談涅槃果。

僧肇〈物不遷論〉對運動的辨破，其實是繼承中觀學派否定法體「三世恆存」學說而發的，因此，我認為〈物不遷論〉是明真諦，並不是像元康所說的明有申俗諦教的（詳見本文第四章）。

若就《肇論》的思想體系而言，〈般若無知論〉明聖智，是成佛的因；〈不真空論〉和〈物不遷論〉是聖智所觀的真境；〈涅槃無名論〉是成佛的果。這樣也可以自成系統。況且，元康四教之說，可能是受到隋唐判教的思想影響，以判教的思考模式來理解《肇論》的思想架構。但基本上，我並不認為〈物不遷論〉是明俗諦教，因此不採元康之說，而以《高僧傳》的次序作為《肇論》的思想架構。這樣，就可以把上表作如下的改動：



本書對於《肇論》的討論，基本上是按照這一體系而展開的，因此，最先探討的，是〈般若無知論〉，其次是〈不真空論〉、〈物不遷論〉，最後是〈涅槃無名論〉。

〔註24〕 梁·慧皎《高僧傳·釋僧肇傳》，大正五十冊，No.2059，P365b。