

文津出版

摩論

的哲學解讀

陳森田◎著



陳森田 著

《肇論》的哲學解讀

文津出版社
印行

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

《肇論》的哲學解讀 / 陳森田著. -- 初版. --

臺北市：文津，2013.08

面；公分

ISBN 978-957-668-995-6(平裝)

1. 佛教教理

220.1

102013849

《肇論》的哲學解讀

著作者：陳森田

發行人：邱家敬

出版者：文津出版社有限公司

地址：台北市10662建國南路二段294巷1號

E-mail: twenchin@ms16.hinet.net

<http://www.wenchin.com.tw>

電話：(02)23636464 傳真：(02)23635439

郵政劃撥：00160840 (文津出版社帳戶)

登記證：行政院新聞局局版台業字第5820號

公元二〇一三年八月初版一刷

ISBN 978-957-668-995-6 定價：新台幣280元

吳序

陳森田君隨我研習佛學二十年，我深知他品性善良純樸，奮進不懈。特別是我在香港浸會大學宗哲系任教十五年間，曾多次邀他擔任自己的研究助理，每一次他都能按步就班，穩妥地完成任務。我知他十多年前在香港科技大學人文學部修讀碩士，寫了一篇有關僧肇思想的畢業論文。半年前我曾對他表示，僧肇是一個中國佛教的天才人物，他的《肇論》在中國佛教思想史上是一部很有分量的著作，但文簡意精，索解不易，可惜尚未有人對它作出清晰而有系統的哲學解讀，以便利讀者。因而提議他花一些時間，在《肇論》方面作些專門性而又深入淺出的哲學解讀。不期日前接到他寄來的《肇論的哲學解讀》初稿，一口氣把全稿看完，覺得是一部具足文獻學與哲理成就的優秀作品，因而隨看隨作些修改。由於全稿已相當完整，我的修補與審訂只是表面工夫而已。現在這書稿將要付梓，因此樂於提筆作序，向讀者諸君推介。

僧肇對中觀學的闡述與開拓，在中國佛教思想中，可以總結為兩點。一是在義理方面，他首先突破初期中國佛教以機械式的 (mechanical) 格義方式來註解印度佛學，把儒家、道家與佛教混在一起。他能以敏銳的眼光，透過雙非或雙邊否定的「非有非無」的思考模式，來註解龍樹中觀學的「空」(śūnyatā) 一關鍵性的觀念。他的論辯程序是諸法是因緣和合而生，因而沒有在本質層面的常住不變的自性 (svabhāva)，這是「非有」。另一方面，正是諸法各由不同的因緣而生起，因而成就了

在現象層面不同面貌和作用，而不是虛無主義的一無所有，這是「非無」。他在其《肇論》中〈不真空論〉中說：

萬物果有其所以不有，有其所以不無。有其所以不有，故雖有而非有；有其所以不無，故雖無而非無。雖無而非無，無者不絕虛；雖有而非有，有者非真有。若有不即真，無不夷跡，然則有無稱異，其致一也。……《中觀（論）》云：物從因緣故不有，緣起故不無。

這是扣緊龍樹（Nāgārjuna）的《中論》（Madhyamakakārikā）所說的緣起（諸法的緣起）——基本觀點來說萬物的空義，也是龍樹說空義的根本範式。萬物因為是緣起，沒有不變的自性，因而不是常住論（eternalism）；同時，也是由於這緣起，故各有其特性，因而不是虛無主義（nihilism）。便是由於這緣起（pratityasamutpāda）——根本觀點，萬物的緣起與性空得以和合起來，而成為終極真理（paramārtha-satya）的一體二面。僧肇也是依於這種思維範式，得以突破有、無所成的背反，直証絕對的中道（madhyamā pratipad）。

另外一點，是在實踐方面，《肇論》展示得道者不會滯留於虛空寂寥的超越境界，不會掉頭不顧芸芸眾生所陷溺於其中的苦痛煩惱，卻是回轉到現實世間，與眾生共同承擔他們的苦難。這自然是普渡眾生的工作，僧肇稱之為「撫會」。他在其書〈答劉遺民書〉中說：

照無相，不失撫會之功；觀變動，不乖無相之旨。造有不異無，造無不異有。未嘗不有，未嘗不無。

這裏提出「撫會」與「變動」，都是意指俗諦或現象世界的字眼，表示對現象世界的種種狀況，都是密切關注的。在進行這

種活動之中，仍能保持心境的明淨與虛通，不會在關注世間事務中為後者所拖累，卻是能「與物推移，乘運撫化」。心靈能恆常地保持動感，「居動用之域」。

進一步，僧肇在其書之〈宗本義〉中，更提出「漚和般若」一觀念，以強調大乘佛教對用以教化眾生的方便法門的重視。所謂「漚和」，是「適化眾生」，同時也能維持「般若力」。以漚和指涉有的世界，復以般若智慧力保持主體的明覺，照見萬物空性。這樣，空有同時証成。

關於上面所提的義理與實踐兩點，是《肇論》一書的要旨，森田君的解讀，都有詳盡而正確的交代。特別是「般若力」，以力動來說般若智慧，為諸本《般若經》所未加注意的，意義特別深遠。爾後中國佛學的天台宗說「功用」，華嚴宗說「力用」，和禪宗說「作用」（「作用見性」），這樣強調宗教的動感，《肇論》可謂開其端緒，值得學者注意與深思。

最後附說一點。現代國際佛學研究界研究中國佛學，特別是日本方面的，就量言，可謂浩如煙海，讓人難以全面參考。但對《肇論》這樣一部優秀的哲學文獻，卻少人問津。到現時為止，數得出來的，仍然只有塚本善隆所編的《肇論研究》而已。但此書在1955年出版，到現在已是超過半個世紀的事了，早已過時了。美洲學者理查·洛濱遜（Richard Robinson）曾對《肇論》作過專門的研究，他在文獻學與哲學解析方面都有深厚的功力，可惜英年早逝，只留下部分翻譯而已。就這種背景來看，森田君的解讀更是饒有意義。

吳汝鈞

2013年5月於台北南港中研院

自序

現代學者對僧肇思想的研究，在西方學界可說是相對較少，與僧肇在中國佛教中的地位極不相稱，這可能由於語文上的障礙，因為僧肇的文字，就算是中國學者亦感到不易了解。有關的著作主要有李華德（W. Liebenthal）的 *Chao Lun: The Treatises of Seng-chao*；R. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China*；以及陳榮捷的 *A Source Book in Chinese Philosophy*，當中有《肇論》的選譯。這些作品主要都只是翻譯的工夫，沒有很深入的論述。在日本方面，有塚本善隆編的《肇論研究》，當中包括了《肇論》的重新編譯，還收錄了塚本善隆、橫超慧日、玉城康四郎、服部正明、梶山雄一等的論文，這些都是極有份量的佛教學者。另外還有平井俊榮和福永光司，也是般若思想與《肇論》的專家。中國學者對僧肇思想的研究則頗多。專著方面有劉貴傑的《僧肇思想研究》、許抗生的《僧肇評傳》、唐秀蓮的《僧肇的佛學理解與格義佛教》等。另外，洪修平釋譯的《肇論》，雖然只是注釋，但所引資料卻很有參考作用。李潤生先生的《僧肇》，對僧肇的背景、著作都有詳細的介紹，對四篇論文的內容分析更是條理分明，是很有參考價值的作品。

《肇論》文詞精煉，義理深玄，一般讀者要掌握其義理，實非易事。現代人對《肇論》的研究雖多，但詳盡的解讀卻未見出現。歷代雖然有多種注疏，但對一般讀者來說，這些注疏仍頗為艱澀難讀，甚至比原文更難懂。十多年前，筆者完成香港科技大學人文學部的畢業論文〈從僧肇三論看空的概念〉

後，向李潤生老師請教，李老師閱後即囑咐筆者務須撰寫一本書，對《肇論》作全面的解讀。後來又得到吳汝鈞老師的鼓勵，終發心撰寫這部解讀。在撰作期間得到吳老師在多方面的提點，並就原稿給予意見。筆者謹此向兩位老師致以由衷的謝意。期望本書能幫助讀者了解僧肇的思想，從而對中國佛學有著基礎性的掌握。

《肇論》在中國佛學有著奠基的作用和地位，歷代佛教學者均高度重視這部作品，出現了多種注疏。現代學者則較著重義理上的研究和發揮，上文提到的現代作品多屬此類。進行注解的則較少，亦未夠全面。在本書中，筆者採用《大正藏》中收錄的《肇論》版本，進行全面的疏解及詮釋，基本上把整部論典的每字每句都詳細解明，希望藉此解決《肇論》的文字艱深的問題。此外，某些地方在義理上似有壅滯不通，甚至疑似矛盾之點，因此，筆者更特別留意義理上的疏通，要求在文字、行文、結構、義理上都作出暢順而一致的解讀。

在整部論中，經常出現般若、至人、聖人、涅槃、聖心等觀念，在不同地方，對這些名相有不同的描述，但筆者理解到，貫串於這些名相之間有著一種深層的真理觀念，讓這些名相的意義基本上相通。這真理觀念更貫徹於整部論著，特別在講述般若的〈般若無知論〉和〈答劉遺民書〉，以及闡釋涅槃的〈涅槃無名論〉。僧肇對般若、聖人、至人、聖心、涅槃的描述，都有著一種隨順其本質、恆常地、自然地運行的性格，這種性格可與吳汝鈞老師的純粹力動的觀念作比較。純粹力動觀念是吳汝鈞老師所造。這觀念綜合了實體主義和非實體主義的真理觀，並且能消解體用關係的問題。有興趣的讀者可參閱他的鉅著《純粹力動現象學》，其中 34 至 36 頁對這觀念有概括的介紹。就筆者所理解，僧肇這種涅槃或聖人的觀念，跟純粹力動的觀念相似之處，都是指著一種恆常的、無實體的運作

主體，而其自身就等同宇宙萬物。基於本質上的同一，聖人必然地、恆常地觀照世間萬物，而且應會世間萬事。然而，這種性格跟純粹力動亦有不同之處，筆者理解到，若從分析的角度去理解純粹力動，從主體方面說，它是睿智的直覺，透過自我屈折而成知性，從而開展宇宙萬物，而僧肇的聖人觀念不具有意向性，他不會主動地就著世間事物的情況進行應會，施行種種法門去渡化眾生。聖人只是循其本質，自然而行。至於種種不同的應會、不同的法門，都是眾生的虛妄構想，是基於因緣和合而生起的認識。論中雖有提及建立諸法，但只是一種被動的確立，而不具有創造意味。筆者將在內文中經常提及這種觀念。此外，由於這種觀念貫串於各篇論文中，包括了〈涅槃無名論〉，因此，筆者更能確定此論為僧肇本人所造。

筆者在本書採用收於《大正新修大藏經》（《大正藏》）第四十五冊的《肇論》版本。現存的《肇論》約於南北朝時代編成，書中收錄了順序為〈宗本義〉、〈物不遷論〉、〈不真空論〉、〈般若無知論〉、〈答劉遺民書〉（附〈劉遺民書問〉）和〈涅槃無名論〉（包括〈上秦王表〉和〈九折十演〉）。其中的〈宗本義〉被很多人懷疑非僧肇所作，筆者亦頗認同，但用作對僧肇四論的概括性介紹，亦未嘗不可。

在本書中，《肇論》原文均採用標楷字體。又由於書中經常引用《大正藏》和《卍續藏經》，為方便起見，故分別使用「大」和「續」來代表，接著是卷數和頁碼，又在頁碼之後以 a 代表上欄，b 代表中欄，c 代表下欄。例如（大 45.197a），代表《大正藏》卷四十五，頁一九七上欄。

陳森田

二〇一三年四月序於荃灣寓所

目 錄

吳 序	01
自 序	04
第一章 緒 論	1
一、僧肇的生平及思想背景	1
二、僧肇的著作	3
三、僧肇的佛學思想	4
四、僧肇在中國佛學的地位	5
第二章 宗本義	9
第三章 物不遷論	17
第四章 不真空論	36
第五章 般若無知論	63
第六章 答劉遺民書（附問）	100
劉遺民書問	100
答劉遺民書	108
第七章 涅槃無名論	135
表上秦主姚興	138
開宗第一	148
覈體第二	157
位體第三	164
徵出第四	177

超境第五	181
搜玄第六	185
妙存第七	186
難差第八	191
辯差第九	193
貴異第十	198
會異第十一	199
詰漸第十二	203
明漸第十三	205
譏動第十四	208
動寂第十五	210
窮源第十六	218
通古第十七	218
考得第十八	223
玄得第十九	224
參考書目	233

第一章 緒論

一、僧肇的生平及思想背景

根據梁代慧皎所撰的《高僧傳》記載^①，僧肇（公元 384～414）為京兆（即現今西安）人，家貧，以抄寫書籍為業，由此得以飽覽經史典籍。他愛好玄微的思想，尤其重視老莊之學。他曾讀老子《道德經》，慨嘆其所言甚美，但在至理的闡述方面仍未盡善。後來讀到《維摩經》，欣然信受，視為思想之所歸，並因此出家。他特別擅長方等經，兼通三藏其他典籍。至冠年，即十八歲已名振關輔。當時其他喜好爭競的學人懷疑他如此年輕就成名，未必真具才學，常到來與僧肇抗辯。然而，僧肇才思深玄，又能言善道，常能把握時機挫敗對方，令很多名士都甘心拜服於他的詞鋒。後來鳩摩羅什（Kumārajīva）抵達姑臧，僧肇慕名遠渡跟從，羅什對他極為讚賞。他跟從羅什多年，協助大量譯經工作，又寫下數篇經世傳頌的論著，成為中國佛學的奠基者。可惜他年少早逝，在羅什死後不久，於公元 414 年死於長安，年僅三十一歲。

一般認為，佛教自西漢傳入中國以來，中國人普遍地以格義的方式去處理佛教的概念。所謂格義，是指當時的人以中國既有的思想、觀念，去解釋表面上看來近似的佛教概念，例如

① 《高僧傳》，頁 249。

以道家的無去理解佛教的空。^②而且，當時譯成漢文的佛教典籍很少和未能流行，所以中國人根本沒有途徑去深入了解佛教。直至後秦，鳩摩羅什來到中國，把大量佛教典籍譯成漢文，中國人才有機會認識佛教的真正面貌。僧肇跟隨羅什多年，參與大量譯經工作，深得老師的讚許，亦被視為羅什的弟子中最出色的一位。

據中國佛教史記載，最早傳入中國的佛教思想，屬於印度小乘佛教，然而，在中國被普遍接受和發展的則是大乘佛教。早期在中國流行的大乘佛教思想以般若思想為主。^③般若思想是《般若經》中所宣揚的佛教思想。《般若經》是在公元前後一、二百年間，在印度流行起來的一系列佛教經典。這批經典都以般若波羅蜜多（*prajñā-pāramitā*）觀念為核心，加以闡述和發揮。後來龍樹（*Nāgārjuna*）以《般若經》為依據，發揮空（*sūnyatā*）的觀念，寫成《中論》（*Madhyamakakārikā*）、《大智度論》（*Mahāprajñāpāramitā-sāstra*）、《迴諍論》（*Vigrahavyāvartanī*）等，聖提婆（*Ārya-deva*）則寫成《百論》（*Śata-sāstra*）。由他們建立的佛學傳統稱為空宗。這學派就是中觀學派（*Mādhyamika, Madhyamaka*）。透過鳩摩羅什的翻譯而傳入中國的佛教典籍，以印度佛教空宗的典籍為主，當中包括《摩訶般若波羅蜜經》（*Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā*）、《中論》、《百論》、《十二門論》（*Dvādaśamukha-sāstra*）等重要經典和論典。僧肇跟隨羅什期間，飽覽般若和中

^② 吳汝鈞著《中國佛學的現代詮釋》，頁9~11。

^③ 安世高被認為是最早把佛經譯為漢文的譯經家，他所譯的佛經多屬小乘佛教。其後，支婁迦讖所譯的則以大乘佛經為主，其中包括《道行般若經》。參考任繼愈主編《中國佛教史》第一卷，頁142~148。

觀的經論，並且繼承印度空宗的傳統，深入闡釋和發揮空的思想，成為中國佛教空宗的奠基者。由僧肇奠定的這個中國佛學傳統，由於以《中論》、《百論》和《十二門論》為基本依據，所以稱為三論宗。

二、僧肇的著作

僧肇的主要著作包括〈般若無知論〉、〈不真空論〉、〈物不遷論〉和〈涅槃無名論〉，這幾篇文章後來都收錄在《肇論》之中。其中，〈涅槃無名論〉的作者問題在近年頗有爭議，但筆者確信此為僧肇所作，有關理由將在該章的開首交代。除此之外，還有《維摩經註》、《答劉遺民書》、〈《長阿含經》序〉等，這些都可確定為僧肇的作品。

僧肇的主要著作都是以般若和中觀的空的觀念為核心，他的空的思想亦成為中國早期佛教的重要部份。僧肇四論的篇幅都很少，最長的一篇〈涅槃無名論〉亦不過萬言。然而，論中的義理卻非常深刻，可見他的用字相當精煉。亦由於論文用字簡約，令當中深刻的義理不易明瞭，所以後來出現了多種注疏，包括慧達的《肇論疏》，元康的《肇論疏》，遵式的《注肇論疏》，文才的《肇論新疏》和《肇論新疏游刃》，德清的《肇論略注》等等。其中以慧達、元康、文才的疏較為現代學者所參考。另外，四論中的〈物不遷論〉更因為理解上的分歧，掀起了明、清佛教界的重大諍辯。這場諍辯中的主要人物是鎮澄，他嚴厲批評僧肇在〈物不遷論〉中表達的義理矛盾重重，更有傾向於小乘，以至是外道的觀點。對於僧肇，佛教界一向推崇備至，面對鎮澄的批評，當然會有很多人起來反擊，於是掀起了巨大風波。而有關的問題，至現在仍不時有學者提

出來討論，但始終未見有一種普遍都接受的結論。筆者的一篇論文〈從僧肇三論看空的概念〉⁴對這個問題有詳細的介紹和處理，有興趣的讀者可以參閱。

三、僧肇的佛學思想

僧肇秉承般若的思想，在《肇論》中，他針對的是世人虛妄的認識，要破除的是世人的自性見，而不是否定事物本身的存在。另一方面，中觀思想本身除了宗於般若的空的思惟外，更特別強調非有非無的中道觀。中觀指出，空的意義除了非實有外，亦是非虛無。承接這種思想，僧肇亦站在非有非無的中道基礎上，去否定對有、無兩邊的執著。〈般若無知論〉討論認識的問題，在這問題上，從世俗，即是有執的認識來說，有所知亦有所不知。「般若無知」是否定這種有執的認識，所以所知和所不知都同時否定，成為無所知而無所不知。否定有執的認識，就是指向無執的認識，這是一種超越的認識，是在真實層面對事物的觀照，此之謂「一切知」。〈不真空論〉討論事物存在的問題。僧肇指出事物非真有，亦非真無，這是對非有非無更進一步的闡釋，由此否定世人認為事物為實有或虛無的執著，同時，對現實世間建立緣生假有的觀念。〈物不遷論〉討論事物動靜的問題。世人執著事物為實有，動則非靜，靜則非動。但僧肇以緣起為基礎，指出常人所見的動，其實是靜，由此破斥世人的執著。〈涅槃無名論〉則以涅槃超越世間的名言概念，故不能以世俗的相對的、有分別的思考方式去了

⁴ 〈從僧肇三論看空的概念〉，香港科技大學人文學部碩士論文，2000年。

解，僧肇更特別指出一點，就是在証得涅槃當中，沒有能証與所証的區分。僧肇這些說法都緊密地連繫著破執、超越、非有非無等般若、中觀思想，而且都包含在空的義理之中。

非有非無是中道，亦是空的一種詮釋。從方法論的角度看，非有非無是一種透過雙邊否定而指向超越的方法。所謂超越，是從主觀的認識來說。在佛教來說，一般人由於為障蔽所礙，未能體驗一切事物的實相。他們所達到的認識都是虛妄的。虛妄的認識都有著一、異、常、斷、生、滅、來、去等相對概念。超越就是指越過這種障蔽，達到真實的體驗。然而，語言、概念畢竟是相對性的，只能作為一種指示，不能視為真實本身，所以空亦只是名字，不是真實本身，故空亦是空。非有非無就是一種對超越的指示方式。在一般人的認識當中，一切事物都可歸入有或無的範疇中，沒有第三種情況。非有非無同時否定有和無，即是整體地否定了這種在障蔽下的認識，而顯出一種超越障蔽的認識，那就是對實相的體驗。把非有非無這種模式套用在認識的問題上，就成為無所知而又無所不知；套用在事物存在的問題上，就成為非真有亦非真無。同樣都是站在中道的立場對世人所執的兩邊同時否定，以顯示超越的實相。

四、僧肇在中國佛學的地位

佛祖釋迦牟尼（Śākyamuni）生活在公元前約五至四世紀時期。那時候，印度基本上是在婆羅門教（Brahmanism）的支配當中。當時，婆羅門教的四個主要教派，即數論（Sāṅkhya）、勝論（Vaiśeṣika）、正理（Nyāya）以及瑜伽（Yoga），才是正統的宗教教派。其餘的宗教，包括耆那教（Jaina）、唯物派

（Cārvāka）和剛出現的佛教（Buddhism）等，都被視為非正統的宗教。作為正統宗教的婆羅門教基本上是採取實體主義去了解宇宙萬物，即是認為一切事物，包括人都是以實體作為依據而存在，這實體又稱為自性（svabhāva）。唯物派則採取斷滅論的觀點，即是認為事物只出現於現在，於過去和未來都不存在，而現前的事物會滅去，成為虛無，故事物的出現只有短暫性，虛無才是常態。耆那教則採取相對主義，他們認為每件事物都具有無限的面相，除全知者外，一般人只能認識事物其中一部分面相，不能達到全面的認識，因此無論以甚麼性格去指述某事物，該事物必定具有非該種性格的面相，例如說某事物存在，它必定同時具有不存在的面相，故該事物為存在而又不存在。倘若就事物的存在性，以有和無去表示以上三種宗教的觀點，則可說婆羅門教主張有，唯物論主張無，耆那教則主張亦有亦無。佛教作為非正統宗教，在印度各宗教互相對抗的環境中，須對其他宗教採取否定的態度，才能突顯本身採取的緣起性空的獨特主張。這種做法其中一個典型的例子就是四句（catuṣkoti）的運用。四句包括有、無、亦有亦無、非有非無，前三句代表以上所說的三種宗教的主張，第四句非有非無則是佛教的主張。非有非無同時否定有、無以及亦有亦無。這種四句的模式，到龍樹時更發展出不同的形式，包括四句否定，並且具有更豐富的意義。然而，佛教仍然主要採取否定、遮遣異見的方式以突顯本身的主張，而且，由於採取實體主義的婆羅門教仍佔著主導地位，故佛教亦以非有，即否定自性的主張作為主調。

對於現實世間，印度佛教一向採取傾向負面的看法，把現實人生整體地視為大苦，故以脫離這大苦為目標。而大苦的根源是煩惱，故滅除煩惱，以彰顯本來的菩提智慧，從而達致涅