

僧肇的神與神明概念

謝如柏

暨南大學中文系助理教授

摘要：

本文旨在對僧肇的「神」、「神明」概念進行分析，指出僧肇所言之「神」、「神明」概念根本上應即是「心」之同義詞，而又用被以特指眾生輪迴之主體、修行主體以及聖者之般若主體。凡聖雖然皆有此「神」、「神明」主體，但聖心與凡心有異，故聖人與凡人之「神明」亦各自殊異不同。僧肇並且認為，轉凡為聖的過程中，「神」、「神明」必須經過棄舊證新的變化。

「神」、「神明」本是中土傳統概念，亦是魏晉人習用語彙，僧肇對於「神」、「神明」的理解與使用方式顯然繼承自此本土傳統。而他以殊異性而非普遍性來看待「神」、「神明」主體，則可能亦受到魏晉才性論思想影響。

關鍵詞：肇論 注維摩詰經 神不滅論 才性論 王弼

一、前言

僧肇（384-414）被譽為「解空第一」，並被視為是中土首位能精確理解般若奧義的學者。¹相較於他對性空思想的精彩發揮，「神明」或「神」概念在他的思想體系中則並不特別引人注目。如他所說：

夫至虛無生者，蓋是般若玄鑑之妙趣，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，窮所不能滯，極耳目於視聽，聲色所不能制者；豈不以其即萬物之自虛，故物不能累其神明者也？²

此處「契神於有無之間」、「通神心於無窮」、「物不能累其神明」，所論的仍是般若無知之問題；乍看之下，「神」、「神明」只是對於般若智慧的形容語，其意涵在此似乎並無特別之處。然而，此處所透顯出來的思想史意義卻可能十分重要。

第一個問題是：作為般若智慧之「神明」是否是一切眾生超越而實存的主體？例如：板野長八即認為：神、神明即是神心、聖心、佛心，它即是佛之本質。神明是凡、聖共通的，凡人亦有神明，故皆有佛之本質；此即自虛之神明、聖心。至於眾生個別之神，則是此一聖心之假有不真之動用影響，並不獨立存在。³這是僧肇思想是否已涉及真常佛性學說的問題。

承上，第二個問題是：作為般若智慧之「神明」是否是「凡聖共具」、遍一切眾生的智慧？例如：村上嘉實便認為：神是至人之心，是形上覺悟的主體作用，與凡心不同；凡聖之異，在於聖人有神明而凡人無。神即是心中高層次之心，是即萬物而自虛的主體。⁴林憲道則認為：神明是「神」/心精神、以及「明」/智慧般若二者在聖心之中的統一。神明是聖人所獨有，而異於凡人之處。⁵此一問題更牽涉到僧肇對於一般人性論的看法。

¹ 慧達：〈肇論序〉：「童壽歎言：解空第一，肇公其人。」《大正藏》卷45，頁150c。其生平，參見：梁·慧皎著，湯用彤校注：《高僧傳》（北京，中華書局，1997）卷6〈僧肇傳〉，頁248-52。

² 後秦·僧肇：《肇論·不真空論》，《大正藏》卷45，頁152a。

³ 板野長八：〈慧遠僧肇の神明觀を論じて道生の新説に及ぶ〉，《東洋學報》30：4（1944.8），頁453-61。

⁴ 村上嘉實：〈肇論における真〉，塚本善隆編：《肇論研究》（京都，法藏館，1955），頁242-5。

⁵ 林憲道：〈『肇論』に於ける「神明」について〉，《駒澤大學佛教學部論集》22（1991.10），頁327-37。

諸說不同。這樣看來，僧肇思想中的「神明」、「神」概念確實有值得我們關注之處。主要問題大致有二：(1)「神」、「神明」的意涵為何？(2)「神」、「神明」是否凡聖所共？本文即企圖處理以上問題。

就前引文來看，「通神心於無窮，窮所不能滯」與「物不能累其神明」並舉，可知「神」與「神明」在意涵上是相通的。本文採取的研究方法，即全面檢視僧肇作品中「神」、「神明」的使用方式，並加以分析。但其中較為一般性的用例，如以「神」為「神妙」義之形容語，如「顯其神德」、「合蓋之神變」；⁶或作為「鬼神」義使用，如「諸惡鬼神」、「現為宅神」；⁷或指為「神通」之義，如「盡其神力」、「神足三昧解脫」；⁸則不再另作討論。

二、輪迴主體之神

僧肇所說之「神」是否為凡聖所共？是否一切眾生皆有「神」？從文獻資料來看，答案應該是肯定的。而且，其具體意涵還涉及輪迴主體問題。他說：

（經）是身不實四大為家。肇曰：四非常訖於上，自此下獨明身之虛偽，眾穢過患，四大假會，以為神宅，非實家也。

（經）夫宴坐者，不於三界現身意是為宴坐。肇曰：夫法身之宴坐，形神俱滅，道絕常境，視聽所不及。豈復現身於三界，修意而為定哉！……未能形神無迹，故致斯呵。⁹

既以形、神對舉而云「形神俱滅」、「形神無迹」，則「神」似是與肉體之形軀不同的精神性存在。既云「四大假會，以為神宅」，則「神」除與「形」相對之外，尚且更寄寓於此形身之中。僧肇進一步又說：

（經）為老所逼。肇曰：神之處身，為老死所逼；猶危人之在丘井，為龍蛇所逼。緣在他經也。¹⁰

既云「神之處身」並為「為老死所逼」，則似乎又有以「神」為一切眾生流轉生死的輪迴主體之意；此種表述法頗有「神不滅」思想的意味。然則「神」確實並非聖人所獨有，而是遍於凡聖眾生的。

但是，僧肇雖以「形」、「神」對言，並有「神之處身，為老死所逼」之類近

⁶ 後秦·僧肇：《注維摩詰經》〈釋經題〉、〈佛國品〉，《大正藏》卷38，頁327c、332c。

⁷ 同注6，〈方便品〉、〈觀眾生品〉，頁340c、387a。

⁸ 同注6，〈菩薩品〉、〈不思議品〉，頁366a、382b。

⁹ 同注6，〈方便品〉，頁341c-342a、〈弟子品〉，頁344b。

¹⁰ 同注6，〈方便品〉，頁342b。

似神不滅論的說法，但他卻對佛法「無我」之義有清楚的了解。他如此解釋「神」的無我不實：

（經）法無有人，前後際斷故。肇曰：天生萬物，以人為貴。始終不改謂之人，故外道以人名神，謂始終不變。若法前後際斷，則新新不同；新新不同，則無不變之者。無不變之者，則無復人矣。¹¹

此言暢論無人無我之義。人（pudgala，補特伽羅），是「始終不改」的輪迴主體，亦即是「神我」（ātman）的同義字。但是觀乎僧肇注之意，他說「外道以人名神，謂始終不變」，似是試圖以中國讀者較為熟悉的「神」概念，來解說意涵與漢語本意不同的「人」字；則他似乎並非以「神」為「神我」之譯詞。若是如此，則他使用「神」一詞的語源背景可能還是來自中土，或許是因襲了中國本有的「魂神」、「神靈」的用法。前述「四大假會，以為神宅」等語的情形應該也相同。

觀僧肇之意，既說「外道以人名神，謂始終不變」，又說「無不變之者，則無復人矣」，換言之，也等於是說沒有始終不變的「神」，但他卻又說「神之處身，為老死所逼」。可知他雖有近似神不滅論的說法，卻未曾將「神」理解為實存意義的「神我」。此可由他對無我思想的發揮得到印證：

（經）是身為空，離我我所。肇曰：我，身之妙主也；我所，自我之外，身及國財妻子萬物盡我所有。智者觀身，身內空寂，二事俱離也。

（經）德守菩薩曰：我、我所為二。因有我故，便有所；若無有我，則無我所。是為入不二法門。肇曰：妙主常存，我也；身及萬物，我所也。我所我之有也，法既無我，誰有之者？¹²

此說無我、無我所，已屬中觀大乘法、我二空的思想。眾生並沒有「妙主常存」、「身之妙主」的真實「我」；換言之，即無常存不變的「神」。此說當是出自鳩摩羅什（344-413）的傳授，¹³而與僧肇的般若性空思想互為表裡。

問題在於：既然僧肇已有「無我」之說，為何還要保留「神」的概念、並採用神不滅論意味濃厚的表達方式？「無我」與「神」二者之間的關係應該如何解釋？從僧肇的思想觀察，這或許仍與眾生輪迴主體的解釋問題有關。既然主張無我，則要如何解釋眾生的生死輪迴、作業受報問題？輪迴業報的作用沒有真實的自我也可以成立嗎？他的答案是肯定的：

¹¹ 同注 6，〈弟子品〉，頁 346a。

¹² 同注 6，〈方便品〉、〈入不二法門品〉，頁 342a、397a。

¹³ 正如羅什弟子僧叡所言：「此土先出諸經，於識神性空，明言處少，存神之文，其處甚多。《中》、《百》二論，文未及此，又無通鑿，誰與正之？」直至羅什來華「於今始聞宏宗高唱」。見：後秦·僧叡：〈毗摩羅詰提經義疏序〉，梁·僧祐著，蘇晉仁、蘇鍊子點校：《出三藏記集》（北京，中華書局，1995）卷 8，頁 312。

（經）無我無造無受者。肇曰：諸法皆從緣生耳，無別有真主宰之者，故無我也。夫以有我，故能造善惡，受禍福法；既無我，故無造無受者也。

（經）善惡之業亦不亡。肇曰：若無造無受者，則不應有為善獲福，為惡致殃也。然眾生心識相傳，美惡由起，報應之道，連環相襲，其猶聲和響順，形直影端。此自然之理，無差毫分，復何假常我而主之哉！¹⁴

雖然沒有「能造善惡，受禍福法」的能造能受者，但卻不表示無「為善獲福，為惡致殃」之事。僧肇認為，眾生之「心識相傳」即是輪迴與業報的基礎，不僅「美惡由起」，「報應之道，連環相襲」也依此心識之相續而成立。因此，眾生雖無實存不變的「常我」，但根據眾生心識作用的相續便足可解釋眾生的生死業報。事實上，此義也被羅什的其他弟子所採用，如《名僧傳抄》所收〈無神我事〉一文：

未知眾生為有神耶？為無神耶？無神者，恐空修梵行，修善造惡，誰受報應？答曰：眾生雖無常住之神，而有善惡之心。善惡之心，為萬行之主，天堂地獄，以心為本。因果相續，由斯以生。……無常心者，念念常遷。我有古今之異，前心不待後心；而後心因前而有，生死以之無窮，果報以之不絕。¹⁵

此文據指為慧觀所作。¹⁶他也以為眾生並無「常住之神」，但有「善惡之心，為萬行之主」。此「心」雖是「念念常遷」的「無常心」，但「生死以之無窮，果報以之不絕」；「心」雖相續不絕，但只是念念相續的心識作用，「前心不待後心」，其中並無實存的常我。可見此說當是羅什弟子群中流行的觀點。

以念念相續之「心」、「心識」來說明輪迴業報，改變了以實存不滅之「神」來解說輪迴業報的作法，這是對於「神不滅」問題的新思考方向。但是，回頭來看前引「四大假會，以為神宅」、「神之處身，為老死所逼」的說法，顯然僧肇也並未放棄以「神」作為眾生輪迴主體的傳統表達方式。此一現象或許應該這樣解釋：對於僧肇而言，「神」即等同於念念相續的「心識」，它並不是常存不便的實存之我。一方面，「心識」相續說明了輪迴報應的現象，與過去「神」作為輪迴主體之意義相當，故他仍然隨俗保留了「神」的名稱；但另一方面，他根據無我教義主張並無實存不變的「神」，事實上是以相續之「心識」概念作為「神」的全新意涵。

根據以上的分析，可以知道在輪迴主體問題的範疇中，僧肇所說之「神」確實是凡聖共通、遍於眾生的，而且其意涵即是念念相續不斷之「心識」。

¹⁴ 同注 6，〈佛國品〉，頁 333a。

¹⁵ 梁·寶唱著，日本·宗性抄：《名僧傳抄》，《卍續藏經》第 134 冊，頁 8d-9a。

¹⁶ 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（北京，中華書局，1997），頁 452。

三、修行主體之神

輪迴主體問題與修行主體問題乃是一體之二面，蓋逆轉生死流轉之過程即為解脫涅槃。故僧肇亦有以「神」為修行主體、並用以說明修行境界高下的說法；如論及二乘之境界時，他說：

（經）願取佛國者非於空也。肇曰：……二乘澄神虛無，不因眾生，故無淨土也。

（經）是故文殊師利，凡夫於佛法有反復，而聲聞無也。所以者何？……肇曰：……夫涅槃者，道之真也，妙之極也。二乘結習未盡，闇障未除，如之何以垢累之神，而求真極之道乎！¹⁷

二乘人的修行以「澄神虛無」為其境界，但因為煩惱未能淨盡，只能停留在「垢累之神」的境地。這顯示，「神」自身的修行即是修行工夫之所在；而且「神」之概念並不必然用以形容境界的純淨崇高，根據所悟層次之高下，「神」也可能是垢累不淨的。這顯示「神」確實具有修行作為眾生主體的意義，並可以用來表現修行境界之層次。

再就一般凡夫的情形來看，僧肇在討論法施之義時云：

（經）何用是財施會為。肇曰：夫形必有所礙，財必有所窮。故會人以形者不可普集，施人以財者不可周給。且施既不普，財不益神。未若會群生於十方而即之本土，懷法施於胸中而惠無不普。……。

（經）謂以菩提起於慈心。肇曰：夫財養養身，法養養神。養神之道，存乎冥益。冥益之義，豈待前後！……。

（經）如是善男子，是為法施之會。肇曰：若能備上諸法，則冥潤無涯。其為會也，不止一方；其為施也，不止形骸。不止形骸，故妙存濟神；不止一方，故其會彌綸。斯可謂大施，可謂大會矣。¹⁸

此云「財不益神」，對於凡人之「神」並無幫助；反之，菩薩法施「法養養神」、「妙存濟神」，眾生之「神」才由此能夠真正蒙益。此雖非專論眾生的修行過程，但就文意觀之，眾生之「神」既然是能聞法得益的主體，其作為修行主體的意義亦甚顯明。又如：

（經）覺道成。肇曰：大覺之道，寂滅無相。至味和神，諭若甘露。……。

¹⁷ 同注 6，〈佛國品〉、〈佛道品〉，頁 335b、392c。

¹⁸ 同注 6，〈菩薩品〉，頁 368a、b-c、370a。

大覺之道滋味有若甘露，可以「和神」。可見在此脈絡之下，「神」之意義確實即是眾生修行覺悟解脫之道的主體。

由此可以得知，「神」在此意義之下，確實也具有共於凡聖的修行主體之意涵。同樣地，與前節論輪迴主體問題時情形類似，在僧肇的思想系統中「神」的此一功能亦可由「心」來表示。他說：

（經）答曰：直心是道場，無虛假故。肇曰：修心進道，無亂之境，便是道場耳。若能標心為主，萬行為場，不越方寸，道自修者，乃真道場也，曷為近捨閑境而遠求空地乎！直心者，謂內心真直，外無虛假；斯乃基萬行之本，坦進道之場也。……。

（經）文殊師利言：有身為種。肇曰：有身身見。夫心無定所，隨物而變，在邪而邪，在正而正。邪正雖殊，其種不異也。何則？變邪而正，改惡而善，豈別有異邪之正，異惡之善，超然無因，忽爾自得乎！然則正由邪起，善因惡生，故曰眾結煩惱為如來種也。²⁰

僧肇認為「心無定所」、「在邪而邪，在正而正」，此心雖是「邪正雖殊」，但也只是同此一心在「變邪而正，改惡而善」。即使是現在為惡之心也是「如來種」，是眾生解脫的根源。僧肇又說「修心進道」、「標心為主，萬行為場」可臻道場，「內心真直，外無虛假」之「直心」即是「基萬行之本，坦進道之場」，可見「心」在解脫過程中的主宰作用；「主德者心」、「我心無染則萬縛斯解」、「此心乃是萬行之本」云云皆是此意。²¹凡此皆說明「心」作為修行解脫主體之意義。與前述「神」之概念相互對比，可以發現二者皆具有染淨二面之可能性，並且都有作為眾生修行主體的意義，可以推知「神」、「心」概念在此亦是相通的。

如前所述，僧肇認為「心識」或「神」念念相續、並不是實存恆定而不變的，此意正可與此處「心」中性而不定善惡的立場相互發明。可知「心」或「神」作為修行主體只是空幻不實、不定善惡的心識，並不是不變且清淨的真常心。如此則解答了我們關心的第一個問題：「神」雖然是眾生輪迴與修行的主體，但並不具有超越而實存的特性；僧肇尚無真常佛性思想。

根據以上的討論，可以知道在修行主體問題的範疇中，僧肇所說之「神」也是凡聖共通的，其意涵亦是不定善惡的性空之「心」。

¹⁹ 同注 6，〈佛國品〉，頁 333a。

²⁰ 同注 6，〈菩薩品〉、〈佛道品〉，頁 363c-364a、391c。

²¹ 同注 6，〈佛國品〉，頁 332c、334a、335b。

四、般若聖心之神

「神」概念亦指僧肇所說之般若性空智慧，此點前文已經引及。因此他也以「神」來作為般若智慧境界之形容語；如云「聖遠乎哉，體之即神」、「豈可以形言權智而語其神域哉」，²²此當是前一義的擴大延伸。關於僧肇「般若無知」之義，學者已有豐富的研究成果，²³本文不再重複論及；以下只論「神」概念在此一意義之下的使用情形。

在〈般若無知論〉中，「神」被直接用為般若智慧之同義詞；如：

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。然則智有窮幽之鑒，而無知焉；神有應會之用，而無慮焉。神無慮，故能獨王於世表；智無知，故能玄照於事外。智雖事外，未始無事；神雖世表，終日域中。所以俯仰順化，應接無窮，無幽不察，而無照功。斯則無知之所知，聖神之所會也。

是以智彌昧，照逾明；神彌靜，應逾動。豈曰明昧動靜之異哉！故《成具》云：不為而過為。《寶積》曰：無心無識，無不覺知。斯則窮神盡智，極象外之談也。即之明文，聖心可知矣。²⁴

在此「智」、「神」互文見義。「智有窮幽之鑒」即「神有應會之用」，「神無慮」即「智無知」，「智彌昧」即「神彌靜」；可見「神」即般若之「智」。進一步看，既云般若「無知之所知」乃是「聖神之所會」，可知「神」更是能得般若智慧之主體。又，既云此「聖神之所會」之無知境界亦是「虛心玄鑒」所照，可知在此「神」、「心」之意涵亦相通；此與前二節所見「神」、「心」互通的情形是一致的。

「神」作為至人體悟非有非無、般若空義的境界主體，此義在〈物不遷論〉、〈不真空論〉中亦可見：

然則乾坤倒覆，無謂不靜；洪流滔天，無謂其動。苟能契神於即物，

²² 同注 2，〈不真空論〉，頁 153a；同注 6，〈維摩詰經序〉，頁 327a。在真偽尚有爭議的〈涅槃無名論〉中此一用法甚多，如「神道之妙稱者也」、「擬夫神道者乎」，同注 2，頁 158a、159b。

²³ 參見：李潤生：《僧肇》（臺北，東大圖書公司，2001），頁 101-31；劉貴傑：《僧肇思想研究—魏晉玄學與佛教思想之交涉》（臺北，文史哲出版社，1985），頁 87-98；涂豔秋：《僧肇思想研究》（臺北，東初出版社，1996），頁 171-224；許抗生：《僧肇評傳》（南京，南京大學出版社，1998），頁 207-22。

²⁴ 同注 2，〈般若無知論〉，頁 153a-b、154c。

斯不遠而可知矣。

夫至虛無生者，蓋是般若玄鑑之妙趣，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，窮所不能滯，極耳目於視聽，聲色所不能制者；豈不以其即萬物之自虛，故物不能累其神明者也？²⁵

「契神於即物」、「契神於有無之間」，是指「即萬物之自虛」而體悟諸法性空實相；「神」即是能契入此境的主體，也就是解脫者之智慧主體所在。但是，既然說「苟能契神於即物」、「自非聖明特達，何能契神於有無之間」，這也就顯示凡夫眾生尙未能契神於即物自虛之境，其「神」不能體證諸法實相。換言之，凡聖皆有「神」，只是其智慧境界不同。此與前節所論修行主體的情形是相通的，凡夫二乘也有「垢累之神」，只是不如聖者之「神」境界之高而已。同樣地，僧肇在此也用「神心」連言來代指「神」，可見「神」、「心」之意涵在此同樣也相通。又云：

聖人（心）不有不無。不有不無，其神乃虛。²⁶

必須體悟不有不無之境，「其神乃虛」。可知「神」確為般若智慧之主體，而凡人亦自有其不虛之「神」。²⁷「神」是聖者的般若主體，其義本與眾生輪迴、修行主體之義相通；因此說眾生有不契般若、不能自虛之「神」，亦在情理之中。可知僧肇實以「神」為凡聖所共，只是在論及般若境界時，又以「神」為般若主體境界之形容語而已。故聖人之「神」非凡人之「神」所有，但凡聖皆有「神」則一。如此便回答了本文所提的第二個問題。

如前所見，在以「神」為般若智慧或般若智慧主體時，僧肇也以「心」為其同義語。但必須指出的是，此時之「心」乃是般若聖心，與前節所說念念相續之心識不同。他說：

（經）行寂滅慈，無所生故。肇曰：七住得無生忍已後，所行萬行皆無相無緣，與無生同體。無生同體，無分別也。真慈無緣，無復心相。……。

（經）布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧及方便力，無不具足。肇曰：……七住已上，心智寂滅；以心無為，故無德不為。

（經）逮無所得，不起法忍。肇曰：忍即無生慧也，以能堪受實相，故以忍為名。得此忍，則於法無取無得，心相永滅。故曰無所得不起法忍

²⁵ 同注 2，〈物不遷論〉、〈不真空論〉，頁 151c、152a。

²⁶ 同注 2，〈答劉遺民書〉，頁 156a。《大正藏》校記指出《原本》「人」字作「心」。

²⁷ 〈涅槃無名論〉中有相同用法。如「萬機頓赴而不撓其神」、「鏡萬有於方寸，而其神常虛」，同注 2，頁 158c、159c。

也。²⁸

七住以上聖者是「真慈無緣，無復心相」、「心智寂滅」、「心相永滅」的，已經沒有凡夫眾生的生滅心行。相反地，聖者之心乃是「真心」：

（經）時維摩詰來謂我言：唯，富樓那，先當入定，觀此人心，然後說法。肇曰：大乘法身以上，得無礙真心。心智寂然，未嘗不定。以心常定，故能萬事普照，不假推求然後知也。

（經）是名無方便慧縛。肇曰：六住以下心未純一，在有則捨空，在空則捨有，未能以平等真心，有無俱涉。²⁹

此云七住法身以上聖者才有「無礙真心」，依此得到「萬事普照，不假推求然後知也」的般若智慧，六住以下與凡夫則無此境界。得此「真心」則「心智寂然」，無一般眾生之心識作用。由此可知，聖人有「真心」而無眾生心。故僧肇也說：

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。

30

合前文所論觀之，作為聖人般若主體之「神」當是指此「真心」、「無心心」而言，並非眾生之相續心識。此與前節所論「心」、「神」意涵互通的情形看似略有不同，但問題與前述凡聖之「神」的異同是一致的：聖人之「神」非凡人之所有，但凡聖皆有「神」則一；同樣地，聖人之「心」非凡人所有，但凡聖俱有「心」則一。在此情形下，仍可說「心」、「神」之意涵亦為相通。

根據本節的討論，可以知道在般若思想的範疇中，僧肇所說之「神」指般若智慧，也是般若之主體。「神」作為境界主體之義是凡聖共通的，但特指般若智慧時則為聖人所獨見之悟境。在後者的情形之下，「神」的意涵乃是聖人所證的「真心」。

五、心神之義與其中土背景

由前文的討論，可知僧肇所說之「神」在各個範疇中的意涵皆與「心」息息相關。進一步看，可以發現僧肇確實也以有以「神」為「心」，即指稱眾生之精神或心靈的用法。如：

²⁸ 同注 6，〈觀眾生品〉、〈佛國品〉，頁 384b、329b，329b。

²⁹ 同注 6，〈弟子品〉、〈文殊師利問疾品〉，頁 352c、378c-379a。

³⁰ 同注 2，〈般若無知論〉，頁 154b。唐·元康：《肇論疏》釋云：「非是木石之無心，但是無知之無心，故曰無心心」，《大正藏》卷 45，頁 181a。

覆尋聖言，微隱難測。若動而靜，似去而留。可以神會，難以事求。
心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。此得在於神靜，失在於物虛。³¹

「神會」、「神靜」所用之「神」都指精神而言。進一步看，在不涉及嚴肅思想問題的一般情形下，僧肇也常如此使用「神」概念：

大秦天王，俊神超世，玄心獨悟。弘至治於萬機之上，揚道化於千載之下。每尋翫茲典，以為棲神之宅。

有出家大士，厥名提婆，玄心獨悟，俊氣高朗，道映當時，神超世表。
有天竺沙門鳩摩羅什，器量淵弘，俊神超邈，鑽仰累年，轉不可測。

32

「俊神超世」、「神超世表」、「俊神超邈」，此處「神」亦為精神心靈之意。就此而言，應當可以說以「神」為「心」乃是僧肇使用「神」概念的根本義所在；前述輪迴主體、修行主體、般若主體義等各種意義之「神」，皆是此一概念在不同範疇中的運用，其意涵皆可以歸結於此一指向「心」之意義。

而此一用法並不是僧肇一人的獨見，曾與僧肇書信討論般若無知之義的劉遺民（359-415）也說：

遠法師頃恒履宜，思業精詣，乾乾宵夕。自非道用潛流，理為神御，
孰以過順之年，湛氣若茲之勤。³³

在不涉思想討論時，劉遺民也以「理為神御」推崇慧遠的修為境界，此「神」顯然是指心靈精神而言；凡此皆與僧肇用法一致。³⁴可知僧肇對於「神」概念的運用方式乃是基於當時人普遍以「神」指稱人之精神或心靈之一般習慣。

進一步看，此種用法當是出於漢語本有的語彙傳統。漢語的「神」一詞本有心靈、精神之義，與「心」本可相通。如《荀子》所說「天職既立，天功既成，形具而神生，好惡、喜怒、哀樂臧焉，夫是之謂天情」，³⁵此「神」即指「好惡、喜怒、哀樂」的「心」之情緒。又如《莊子》所云：「其神凝，使物不疵癘而年穀熟」、「臣以神遇，而不以目視，官知止而神欲行」，³⁶在此「神」亦皆是心、精

³¹ 同注 2，〈物不遷論〉、〈不真空論〉，頁 151b、152a。

³² 同注 6，〈注維摩詰經序〉，頁 327b；後秦·僧肇：〈百論序〉，同注 13，頁 402、403。

³³ 東晉·劉遺民：〈劉遺民書問〉，同注 2，頁 155a。

³⁴ 〈涅槃無名論〉中也有相同用法。如「道與神會，妙契環中……獨與什公神契」、「斯皆理為神御」，後者更與劉遺民之語雷同。同注 2，頁 157a、c。

³⁵ 清·王先謙：《荀子集解·天論》（北京，中華書局，1997），頁 309。

³⁶ 清·郭慶藩編：《莊子集釋》〈逍遙遊〉、〈養生主〉（臺北，萬卷樓圖書有限公司，1993），頁 28、119。

神之意。「神」之意涵，在魏晉六朝時期更被廣泛運用在人物鑑識的領域，以《世說新語》為例：

王右軍道謝萬石「在林澤中，為自道上」。歎林公「器朗神俊」。道祖士少「風領毛骨，恐沒世不復見如此人」。道劉真長「標雲柯而不扶疏」。

支道林喪法虔之後，精神實喪，風味轉墜。常謂人曰：「昔匠石廢斤於郢人，牙生輟絃於鍾子，推己外求，良不虛也！冥契既逝，發言莫賞，中心蘊結，余其亡矣！」卻後一年，支遂殞。

戴公見林法師墓，曰：「德音未遠，而拱木已積。冀神理綿綿，不與氣運俱盡耳！」

顧長康畫人，或數年不點目睛。人問其故？顧曰：「四體妍蚩，本無關於妙處；傳神寫照，正在阿堵中。」³⁷

顧愷之（約 346-407）所追求的「傳神」，是將對象之精神傳寫在畫上。³⁸此「神」即心靈、精神之意。再如支遁之例：王羲之（321-379？）稱他為「器朗神俊」，喪法虔後則「精神實喪」，他死後戴逵（？-396）感嘆云「冀神理綿綿，不與氣運俱盡」；可知「神」即是「精神」，即人之心靈、精神狀態。此皆與「心」相通。

正因為「神」、「心」本可相通，因此僧肇可用他來兼指聖人與凡人之「心」。而「神」除了指「心」之外，原本也有用以形容聰明智慧之用法。如《周易》云「知幾，其神乎」，³⁹《莊子》云「鄭有神巫曰季咸，知人之死生、存亡、禍福、壽夭，期以歲月旬日，若神」；⁴⁰此皆是以「神」來形容智慧聰明之深遠。六朝時的用例，如：

何晏七歲，明惠若神，魏武奇愛之。因晏在宮內，欲以為子。晏乃畫地令方，自處其中。人問其故？答曰：「何氏之廬也。」魏武知之，即遣還。

庾園客詣孫監，值行，見齊莊在外，尚幼，而有神意。庾試之曰：「孫安國何在？」即答曰：「庾稚恭家。」庾大笑曰：「諸孫大盛，有兒如此！」又答曰：「未若諸庾之翼翼。」還，語人曰：「我故勝，得重喚奴父名。」

³⁷ 劉宋·劉義慶編，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》〈賞譽〉、〈傷逝〉、同上、〈巧藝〉（臺北，華正書局，1989），頁 470、642、643、722。

³⁸ 戴璉璋：〈玄學與形神思想〉，氏著：《玄理、玄智與文化發展》（臺北，中央研究院中國文哲研究所，2002），頁 236。

³⁹ 唐·李鼎祚著，清·李道平纂疏：《周易集解纂疏·繫辭下》（北京，中華書局，1998），頁 648。

⁴⁰ 同注 36，〈應帝王〉，頁 297。

何晏（193？-249）之夙惠被稱為「明惠若神」，孫放的聰明稱為「有神意」，在此「神」則有表示聰明智慧之意。如前所見，僧肇除了以「神」為般若主體之外，也說「聖遠乎哉？體之即神」而以「神」為般若境界之形容語，即是繼承了此一用法。

綜上所述，可知以「神」為「心」當是僧肇使用「神」概念的根本意涵，「神」在其思想系統中的幾種不同意義都可視為是此義在不同範疇中之運用。以「神」為精神以及智慧聰明之意，此一用法，乃是以中國本有的語彙傳統和魏晉時的語言習慣為背景。

六、神明義與其中土背景

僧肇作品中，即使通計〈劉遺民書問〉所引，「神明」一語亦止三見。但它卻有重要的意義：

夫至虛無生者，蓋是般若玄鑑之妙趣，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，窮所不能滯，極耳目於視聽，聲色所不能制者；豈不以其即萬物之自虛，故物不能累其神明者也？

夫聖人功高二儀而不仁，明逾日月而彌昏；豈曰木石瞽其懷，其於無知而已哉！誠以異於人者神明，故不可以事相求之耳。

下章云：異乎人者神明，故不可以事相求之耳。又云：用即寂，寂即用；神彌靜，應逾動。⁴¹

從引文看來，「通神心於無窮，窮所不能滯」即是「物不能累其神明」之意，亦即是「契神於有無之間」之境；可知「神明」與「神」意涵是相同的。然則「神明」也是精神、心神之意。進一步看，此云「物不能累其神明」，然則凡夫當有為物所累的神明，此正與前述僧肇認為「神」乃凡聖所共主體之義相合。又，此處說聖人「異於人者神明」，此是聖人的主體境界異於凡夫之處，此一用法亦與前述「神」特指般若境界時為聖人獨有之義相合。

問題在於，學者早已指出，僧肇此處聖人「異於人者神明」之說乃是承襲自

⁴¹ 同注 37，〈夙惠〉、〈排調〉，頁 589、804-5。

⁴² 同注 2，〈不真空論〉、〈般若無知論〉、〈劉遺民書問〉，頁 152a、153b、155a。

王弼（226-249）。⁴³王弼云：

何晏以為聖人無喜怒哀樂，其論甚精，鍾會等述之。弼與不同，以為聖人茂於人者神明也，同於人者五情也。神明茂，故能體沖和以通無；五情同，故不能無哀樂以應物。然則聖人之情，應物而無累於物者也。今以其無累，便謂不復應物，失之多矣。⁴⁴

王弼云「聖人茂於人者神明」，實是指聖人智慧自備、非學而得，⁴⁵此乃是立基於聖人天成的立場，屬於魏晉玄學的才性論觀點。換言之，「神明」並非聖人所獨有，但是眾人之「神明」卻不若聖人之特茂。此與僧肇所說凡聖皆有「神明」但聖人之「神明」般若智慧非凡夫所有，正好相同。就此觀之，僧肇的「神明」概念與王弼思想之間的因襲關係是明確的。

有學者主張僧肇所言「神明」為聖人獨有，理由是：王弼所說凡聖差異在「神明」之「茂」，但僧肇則認為在「神明」之「異」，此乃聖人獨有「神明」而與眾生有別之意。⁴⁶但根據前文對於僧肇「神」概念的討論，可知「神」確為凡聖所共，「神明」既為「神」之同義語，則亦當如此。在此問題上，僧肇與王弼的神明概念型態並無不同。

同樣地，若考慮「神明」語彙的中土背景，便可發現此一用法亦是出於當時的共同習慣。以「神明」指向精神、心靈之用法亦源自於先秦時期，如：《莊子》云「勞神明為一而不知其同也」，⁴⁷此中「神明」即指人的精神作用，與「心」之意涵相通。六朝時之情形也類似，再以《世說新語》為例：

何平叔云：「服五石散，非唯治病，亦覺神明開朗。」

戴安道中年畫行像甚精妙。庾道季看之，語戴云：「神明太俗，由卿世情未盡。」戴云：「唯務光當免卿此語耳。」

⁴³ 林憲道：同注 5，頁 333。

⁴⁴ 西晉·陳壽著，劉宋·裴松之注，盧弼集解：《三國志集解》（臺北，藝文印書館，1958）卷 28〈魏書·鍾會傳〉注引何劭《王弼傳》，頁 681。按：王弼此文於六朝時似影響甚大。如顏延之〈重釋何衡陽〉云：「聖人雖同稟五常，不可謂之眾人。夫不可謂之眾人，以茂人者神明也。」梁·僧祐：《弘明集》，《大正藏》卷 52，頁 23a。北魏王肅（非三國王肅）亦云：「臣聞聖人與凡同者五常，異者神明。」北齊·魏收：《魏書·王肅傳》（臺北，鼎文書局，1980），頁 1409。俱本王弼之說。

⁴⁵ 湯用彤：〈王弼聖人有情義釋〉，氏著：《魏晉玄學論稿》（上海，上海古籍出版社，2001），頁 69-70。

⁴⁶ 林憲道：同注 5，頁 333。

⁴⁷ 同注 36，〈齊物論〉，頁 70。

顧長康畫裴叔則，頰上益三毛。人問其故？顧曰：「裴楷俊朗有識具，正此是其識具。」看畫者尋之，定覺益三毛如有神明，殊勝未安時。

王子猷詣謝萬，林公先在坐，瞻矚甚高。王曰：「若林公鬚髮並全，神情當復勝此不？」謝曰：「脣齒相須，不可以偏亡。鬚髮何關於神明？」林公意甚惡。曰：「七尺之軀，今日委君二賢。」

任育長年少時，甚有令名。……童少時神明可愛，時人謂育長影亦好。自過江，便失志……。⁴⁸

在此「神明」顯然亦是指人的精神。⁴⁹進一步看，戴逵畫像被評為「神明太俗」，而顧愷之用「益三毛如有神明」來表現裴楷的識具，支遁鬚髮不全「何關於神明」，任育長少年聰慧則云「神明可愛」；由此可知，「神明」不但指精神，且與精神之境界、識具程度有關。此一情形，亦與「神」同時可以表示精神與聰明智慧二義的用法類似。此可由顏之推（531-約590後）的《顏氏家訓》觀之：

近世有兩人，朗悟士也，性多營綜，略無成名。……惜乎，以彼神明，若省其異端，當精妙也。

若其愛養神明，調護氣息，慎節起臥，均適寒暄，禁忌食飲，將餌藥物，遂其所稟，不為夭折者，吾無間然。⁵⁰

「神明」於此便一指人之精神，一指其智慧聰明。不難發現，僧肇「神明」的用法其實也是承自此一語言習慣：他以「神明」來指凡聖所共的「心」或精神，正是因為漢語中「神明」本有精神之意；另一方面，以「神明」特指聖人般若境界，正是因為魏晉人所言「神明」亦有描述其智慧境界的意義。

綜上所述，可知「神明」與「神」意涵相通，皆指精神心靈以及智慧聰明之意；此一用法，同樣是以中國本有的語彙傳統和魏晉時的語言習慣為背景。

七、主體義與才性問題

由以上對於僧肇的「神」、「神明」概念所進行的分析，得知他對此二辭彙的使用皆以中土本有的語言習慣為本。此處試論其中可能蘊涵的思想史意義。

如前所見，僧肇所說之「神」、「神明」概念，雖然其根本意義可以歸結於精神、心靈之義，但他對此辭彙的運用主要卻在其「主體」意義之上。「神」、「神

⁴⁸ 同注 37，〈言語〉、〈巧藝〉、同上、〈排調〉、〈紙漏〉，頁 74、720、810、912。

⁴⁹ 徐復觀：《中國藝術精神》（臺北，學生書局，1998），頁 154-7。

⁵⁰ 北齊·顏之推著，王利器集解：《顏氏家訓集解》〈省事〉、〈養生〉（北京，中華書局，1996），頁 327、356。

明」是眾生輪迴主體、修行主體、般若智慧之解脫主體，但此三者之關係當不能割裂來看。雖然凡夫之神是生滅心，與聖人之神為真心迥異，但既說「苟能契神於即物，斯不遠而可知矣」，⁵¹則凡夫輪迴生死之「神」若能契理，亦可昇進為聖人般若之「神」。換言之，雖然「神」、「神明」的幾種意義不同，但就眾生超凡入聖的修行過程而言，它們彼此之間必有轉化的可能。

本文一開始所提到的二個問題：「神」、「神明」作為主體是否有超越的實存性？是否是凡聖所共的普遍主體？也是圍繞著主體問題而說的。如前所見，僧肇並不認為有恆常不改、類似真常佛性意義的超越主體，而只承認有性空如幻、相續假立的眾生主體之「神」或「神明」；此說無疑是以大乘中觀思想為本，而與他的般若學互為表裡。

但是，論及「神」、「神明」是否共凡聖的問題，則似乎可以看出僧肇受到中土思想影響的成份。在不承認「神」、「神明」超越實存性的同時，僧肇也不認為主體具有普遍性的意義，相反地，卻認為眾生的主體是各自殊別的；眾生之生滅心即與聖者之真心殊別。如上所述，僧肇正與王弼一樣，認為聖人「異於人者神明」，⁵²但眾生自有為物所累的神明；凡聖皆有「神明」，只是其精神境界各自殊別。而這正是魏晉人一般的神明觀。

然而，魏晉人認為人各有不同「神明」的想法，實是當時盛行的「才性論」思潮之表現。如前引《世說新語》所見，裴楷、支遁等人之「神明」即各有不同之精神樣貌。此是從人的「材質」一面來看各自殊異的精神程度，而不措意於尋求精神內在的普遍本質；此可說是「順氣而言」的人性論，旨在說明「人之差別性或特殊性」。⁵³既從差異性的角度看人之精神，故主張聖人之「神明」異於凡人自是題中之義；王弼所說「聖人茂於人者神明」即反映了此一觀點。僧肇的情形亦如是：就語彙的使用而言，已知其「心」、「神明」之用法承襲了本土的語言習慣；從思想上來看，僧肇認為聖人之「神明」與凡人有異，此更與魏晉人從才性論觀點使用「神明」的習慣一致。說僧肇在主體問題上或人性論問題上受到魏晉才性思想的影響，應該合理的推想。

但僧肇的佛學思想畢竟與玄學的才性論思想有異。如前所見，王弼認為聖人「神明」出於智慧天成，此是當時普遍接受的「聖人不可學至」的思想。⁵⁴但僧肇要求「契神於即物」，則認為聖人「神明」是可以達到的目標。此是中土傳統與佛教思想之間的差異。如《世說新語》所記載：

⁵¹ 同注 2，〈物不遷論〉，頁 151c。

⁵² 同注 2，〈般若無知論〉，頁 153b。

⁵³ 牟宗三：《才性與玄理》（臺北，臺灣學生書局，1997），頁 46-51。

⁵⁴ 湯用彤：〈謝靈運辨宗論書後〉，同注 45，頁 104-6。

佛經以為祛練神明，則聖人可致。簡文云：「不知便可登峰造極不？然陶練之功，尚不可誣。」⁵⁵

佛教主張眾生修行成佛，與魏晉人認為聖人天成的想法大相逕庭；故簡文帝雖肯定佛法「陶練之功」，但對於是否可「登峰造極」尚覺可疑。對此，僧肇的想法則純屬於佛教一系，而與王弼等人的思想不同。此一問題，尚待僧肇同學竺道生（372？-434）及謝靈運（385-433）提出頓悟新說，發揚聖人不可學但能至的新觀念，方告解決。⁵⁶

順此而言，僧肇看待主體問題的特別之處便可發現。如前所言，他認為凡聖之「神」、「神明」是殊異的，聖者之真心不同與凡夫之生滅心，且必待「七住已上，心智寂滅」，斷除凡夫心行才可「得無礙真心」。⁵⁷然則「祛練神明，則聖人可致」對他而言，便不是同一個凡人「神明」主體經過鍛鍊轉化，成為聖人般若主體；而是凡夫拋棄、滅盡原有的垢累主體之「神」，另得到一新的智慧純淨之般若主體之「神」。此正是僧肇主體思想的特別之處。此一觀點，或許在「聖人不可學至」到「不可學但能至」的演變中，有其思想史意義。

八、結論

本文對於僧肇的「神」、「神明」概念進行分析。結論如下：

僧肇所言之「神」、「神明」概念根本上即是「心」之同義詞，而又用被以特指眾生輪迴之主體、修行主體以及聖者之般若主體。凡聖雖然皆有此「神」、「神明」主體，但聖心與凡心有異，故聖人與凡人之「神明」亦各自殊異不同。僧肇認為，轉凡為聖的過程中，「神」、「神明」必須經過棄舊證新的變化。

「神」、「神明」本是中土傳統概念，亦是魏晉人習用語彙，僧肇對於「神」、「神明」的理解與使用方式顯然繼承自此本土傳統。而他以殊異性而非普遍性來看待「神」、「神明」主體，則可能亦受到魏晉才性論思想影響。

⁵⁵ 同注 37，〈文學〉，頁 229。

⁵⁶ 湯用彤：同注 55，頁 103-9。

⁵⁷ 同注 6，〈觀眾生品〉、〈弟子品〉，329b，352c。

參考書目

傳統文獻

- 唐·李鼎祚著，清·李道平纂疏：《周易集解纂疏》（北京，中華書局，1998）
- 清·郭慶藩編：《莊子集釋》（臺北，萬卷樓圖書有限公司，1993）
- 清·王先謙：《荀子集解》（北京，中華書局，1997）
- 西晉·陳壽著，劉宋·裴松之注，盧弼集解：《三國志集解》（臺北，藝文印書館，1958）
- 後秦·僧肇：《肇論》，《大正藏》卷 45
- 後秦·僧肇：《注維摩詰經》《大正藏》卷 38
- 劉宋·劉義慶編，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》（臺北，華正書局，1989）
- 梁·寶唱著，日本·宗性抄：《名僧傳抄》，《卍續藏經》第 134 冊
- 梁·慧皎著，湯用彤校注：《高僧傳》（北京，中華書局，1997）
- 梁·僧祐著，蘇晉仁、蘇鍊子點校：《出三藏記集》（北京，中華書局，1995）
- 梁·僧祐：《弘明集》，《大正藏》卷 52，頁 23a。
- 北齊·魏收：《魏書》（臺北，鼎文書局，1980）
- 北齊·顏之推著，王利器集解：《顏氏家訓集解》（北京，中華書局，1996）
- 唐·元康：《肇論疏》，《大正藏》卷 45，頁 181a。

近人論著

- 牟宗三：《才性與玄理》（臺北，臺灣學生書局，1997）
- 李潤生：《僧肇》（臺北，東大圖書公司，2001）
- 村上嘉實：〈肇論における真〉，塚本善隆編：《肇論研究》（京都，法藏館，1955），頁 238-251。
- 林憲道：〈『肇論』に於ける「神明」について〉，《駒澤大學佛教學部論集》22(1991.10)，頁 327-37。
- 板野長八：〈慧遠僧肇の神明觀を論じて道生の新說に及ぶ〉，《東洋學報》30：4（1944.8），頁 453-61。
- 徐復觀：《中國藝術精神》（臺北，學生書局，1998）
- 涂豔秋：《僧肇思想研究》（臺北，東初出版社，1996）
- 許抗生：《僧肇評傳》（南京，南京大學出版社，1998）
- 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（北京，中華書局，1997）
- 湯用彤：《魏晉玄學論稿》（上海，上海古籍出版社，2001）
- 劉貴傑：《僧肇思想研究—魏晉玄學與佛教思想之交涉》（臺北，文史哲出版社，1985）
- 戴璉璋：《玄理、玄智與文化發展》（臺北，中央研究院中國文哲研究所，2002）