

泛說佛教毗曇學與玄學崇有派

杜繼文

中國社會科學院世界宗教研究所教授

提要

小乘毗曇學是比大乘般若學在中國流行的時間更早，影響更深層的一種佛教思潮。它與玄學崇有派在主張種族不變、性分不變的觀點上完全一致，是佛教「形謝神不滅」說的哲學支柱，也為當時的宗法關係和儒家孝道提供了系統的理論說明，因而也成了最具中國佛教特色的學說。

關鍵詞：1. 毗曇 2. 崇有 3. 性分 4. 族類

論者一般認為，佛教傳入內地之所以能夠進階上層，創造南北朝大發展的良好條件，主要得力於般若學融進了貴無派玄學，促使名僧受到名士的激揚，提高了佛教的聲望和影響力。因此，在中國佛教史和哲學史的研究上，普遍注重般若學的地位和作用，似乎起於魏晉，止於道生佛性論的佛學界，全是般若學的天下。這種傾向，多少有些偏頗。呂澂先生在《中國佛學源流略講》中，已經闡有專章述明，在般若學之外，還有另一股強大的佛學潮流，它比般若學傳入中國的時期要早，延續的時期也不比般若學短，而就其對於中國佛教和中國文化的意義來說，也許比般若學更加值得學界的重視，這就是禪數學，尤其是由禪數學中獨立出來流入玄學崇有派的毗曇學。本文擬就在先賢廣論的基礎上，略作增補。

—

「毗曇」是「阿毗曇」的簡稱，唐譯「阿毗達磨」，是梵文的音譯；意譯或稱「對法」、「無比法」、「大法」等，實際所指，就是論著。它不同於經、律之具有絕對的權威性，也不同於經典注疏的依附性，而是多為署名的、具有個人見解的獨立創作，在佛典三藏中列為「論藏」（廣義的論藏也包括經典注疏）。但作為中國佛教毗曇學的毗曇，卻是特指東漢譯家安世高所傳「禪數學」中的「數學」。東晉道安介紹的安世高，就是「博聞稽古，特專阿毗曇；其所出經，禪數最悉」。此「禪數」的「數」，亦稱「事數」、「名數」、「法數」、「慧數」，指用數字標明名詞概念，以便於分析和記憶特定的義理，例如「四諦」、「五陰」、「八正道」之類。對於這些事數作教理上的解釋，就稱「數學」。對教理的把握，需要專門致志的心理條件，有些還需要相應的特異心理去體驗或驗證，這就是「禪」。專門研習和從事思想專一和心理經驗的學問，就是「禪學」。所謂「禪數」，就是把禪與數結合起來修習，由此形成一種主張和學派，就是禪數學。

從字義上說，「禪數」這對概念與後來天台宗提倡的「止觀」，法相宗讚頌的「奢摩他、毗舍那」以及禪宗所謂的「定慧」等，沒有什麼大的區別，只是翻譯上的差異，但就它們表達的內容看，卻是完全不同的理論體系。禪數學始自安世高，在漢魏之際，勢力遠超過般若學，但其詳細的傳承，則不甚清楚。原因之一，當與這一學派不甚追求聞達，文獻記載闕如有關。重新振興禪數學的是東晉時的道安。

道安是著名的般若學者，但講習《般若》，集中在他中年期的南國，他的早年和晚年都在北地活動，所習主要是禪數學。般若學主「空」，導向是曠達放浪，雅遠逍遙；禪數學立「有」，充塞的是無常、悲苦、禁欲、遠離。他的一生行履，反映了當時佛學這種在空間上的分布狀況，和時間上的演化軌跡。而道安本人的學風，則始終是嚴謹凝重的。

事實上，佛教經論的大多數，是禪教兼講、定慧雙修的。但在實踐上，「禪」多行於山林，特別體現在「阿蘭若」、「頭陀」等「遠離行」中，永遠只能是個人的行為；「教」則必然是群體性活動，只能行在深宅大寺，高座講堂之上。道安力救其弊，但結果依舊是禪、教的分離。他的晚年幾乎以全部精力，組織諸種《阿毗曇》的翻譯，以豐富「數學」，就是例證。

鳩摩羅什是般若學的總結者和三論學的開創者，他所遇到的阻力和挑戰，都與禪數學有關。他縱容徒眾驅逐覺賢，是由於覺賢的禪學與其所傳不同；他受到姚興的詰難，¹ 引起弟子群的質疑，² 則偏重於數學上的問題。當時道安已經謝世，被公認為南北佛教義學領袖的是廬山慧遠。現存《大乘大義章》記羅什答慧遠問，整個是般若學對禪數學，尤其是對數學的批判。然而實際的勝利者，不是鳩摩羅什，而是慧遠。

慧遠支持被擯逐的覺賢譯出《達摩多羅禪經》，批評羅什編譯的禪法缺乏傳承，「其道未融」，成為唐代禪宗的思想來源之一；同時扶植重譯多種《阿毗曇》，與其前後四種《阿含》的翻譯相得益彰，使「禪」與「數」的分化進一步擴大，以致專門化為兩個領域，而阿毗曇遂成為專用於講肄和論議的學問，這就是我們所說的毗曇說。

與慧遠同時代的僧肇在《長阿含序》中說：

如來出世，大教有三：約身口則防之以戒律，明善惡則導之以契經，演幽微則辨之以法相，而「法相」，阿毗曇藏也。

此處的「毗曇」，泛指一切屬於法相分析的論著，等於三藏中的論藏。而此「三藏」，明顯地是指聲聞小乘典籍。此前的道安則說：

《阿含》者，數之藏府也；阿毗曇者，數之苑藪也。

即將聲聞小乘的經論，全部歸為「數學」，故此「數學」等同於「三學」中的慧學。這些解說雖各有異同，但指謂的對象都比我們要陳述的毗曇學寬泛。這裏之所以要特別一提，在於說明，中國佛教不僅僅屬於大乘系統，所謂「小乘」思想，也十分流行。中國佛教大小乘之辯，最早起於《維摩經》的翻譯，盛唱於鳩摩羅什，但直到南北朝末年，也沒有多麼認真的分別。

關於毗曇學的佛典翻譯，以及由此形成的毗曇師和傳播情況，在諸多佛教史的研

1 見姚興《通三世論》下注《諮什法師》。

2 見僧叡《喻疑》。

究中，多有系統的記述，這裏想補講的只是它在佛教中的影響。

姚興曾向鳩摩羅什提出過「在世一統、循環為用」的主張，明確地批評了毗曇學，認為佛教「三世」之說，「非如《阿毗曇》注言五陰塊然」。「五陰塊然」，就是承認「五陰」實有。這一主張，不僅表明毗曇學的盛行，即使高位如姚興者，也相當熟悉；而且姚興所謂「三世一統」之說，其實就是毗曇學中「三世實有」的變種和另一種解釋。³ 姚興的口頭批判並不妨礙對此思想的接受。

南朝梁武帝有篇論文名《立神明成佛義記》提出「心為用本」，「一本之性不移」之說，又稱「神明性不遷」，不論其是否受自毗曇學，但與毗曇學的根本宗旨，全然相合，所以至少表明，毗曇學是有深厚的社會文化基礎的。

南朝梁陳以後，毗曇學消沉，代之而起的是俱舍學。俱舍學與毗曇學屬同一個思想體系，可以看作是毗曇學的繼續和發展。有關毗曇學涉及的阿毗曇論著，到了唐玄奘又重新作了全面的翻譯，同時帶動俱舍學的再度流行。玄奘也是《大般若經》翻譯最後完成者，可以認為毗曇學與般若學是同時終結。

凡是繼承關洛之學的宗派，都注意大小乘的區別，祖述《中論》、《百論》、《十二門論》的三論宗始祖吉藏把小乘區分為有、空二家，即以毗曇學作為小乘有宗的代表。他在《三論玄義》中以《阿毗曇》為專題，作十個方面的破斥，從反面說明毗曇的影響，在吉藏生活的年代，依然極為強大，不得不列入最重要的論敵行列，加以清理。天台宗智顛，與吉藏同時代而稍早一些，也把鳩摩羅什的譯籍作為權威崇奉，稱「三藏教的屬小乘」，亦有貶黜的語氣；但他從「眾生機緣不一，是以教門種種不同」的角度立論，以為佛「所說之法，皆實不虛」，因而列「三藏教」為「四教」之一，序在首位。他以所謂「四悉檀」的方法觀察釋迦教法，「四教」不應有高下等級之分，更不能隨意排斥。《阿毗曇》被稱為「三藏」中的「慧藏」，乃是「聖人（包括佛與佛弟子）智慧分別法義」，當然應該有自己的獨立地位和價值。⁴ 天台宗是善於吸取「四教」以營養自身體系的，它所提倡的禪法中有所謂「六妙法門」的，就是來自禪數學中的安般禪；它是最重要的教理，所謂「一念三千」，假若不了解毗曇學的背景，就很難說得上真正理解。

二

毗曇學依據的論著很多，總起來說，屬說一切有部體系。吉藏說：

阿毗曇是十八部內薩婆多部。

3 見姚興《通三世論》和《通三世》。

4 見智顛《四教義》。

相當準確。但影響最大的論著，一是《阿毗曇心》和《阿毗曇雜心》，一是真諦譯《俱舍論》。這兩類阿毗曇的哲學體系，是整個毗曇學的理论源泉和出發點。

說一切有部的根本教義就是「說一切有」，它以自己獨特的理論色彩命名。按吉藏的歸納：

毗曇雖部類不同，大宗明見有得道。

又引《思益經》：

有惡比丘，說有相法，得成聖道。

「有」之作用如此巨大，究竟「有」是什麼？按《俱舍論》的說法，只有承認「三世實有」者，才是有部；否則就不能夠成立。吉藏的《大乘玄論》謂「小乘觀行，先有法體，析法入空」，指的實為有部，故一般也把先有「法體」和「分析空」的主張，作為有部的特色。另據姚秦道標的〈舍利弗阿毗曇序〉，謂此論「原其大體，有無兼用」；其所謂「有」，指「有法相」、有「相用」；所謂「無」，指「因緣」「性空」。此說與吉藏概括的有部說內容大同。南朝梁僧祐描述有部的特徵是：

所說一切法有相，
說無有〔我〕我所。

綜觀這些理解，第一，說一切「有」，並不排斥「無」；在「因緣性空」這類抽象命題上，甚至與般若學都很相似。第二，所謂「有」，指「有法相」，即「所說一切法有相」；亦指「有法體」，而且是法體「先有」。第三，所謂「性空」，只有在「因緣」條件下才有意義；而「有」，即是一種非「因緣」狀態下的存在，所以才能夠「通三世」，成為永恆的。現在的問題是，具有這三種特性的所謂「法相」、「法體」和「有相」，具體該是什麼呢？這還得回到《阿毗曇》本身上來。

《阿毗曇雜心說》的〈界品〉說：

法者持也，持自性故名法；
相者，相貌也。

所以「法相」就是內持「自性」、外現「相貌」的略稱，用現代語言說，即是本質與現象的統一。

若知諸法相，正覺開慧眼。

即「知諸法相」是通向智慧覺悟之路，而「知諸法相」，就是認識本質與現象的關

係，通過現象，把握本質；從本質看現象，達到現象與本質的統一。

乍看起來，這一說法很符合認識的一般法則，問題在於，作為本質屬性的「自性」是怎樣抽象出來，並加以規定的？譬喻說，「堅相」是地，「濕相」是水，「熱相」是火，「動相」是風，這誠然是世人所知的相法；但從佛教看，堅濕熱動等相，同時也是「無常、苦、無我、不淨」之相，而且是唯佛才能認識的「法相」。這樣，對同一事物就出現了兩種「法相」：有漏的和無漏的；從對「法相」的有漏認識，轉變到無漏的認識，那就是解脫。很明顯，阿毗曇對「自性」的抽象和規定，來自對生活的一種消極的主觀體驗和佛教的理論教誨，與世人從普通經驗中的客觀觀察不同。然而由此形成了所謂「法相」派，就是通過對「法相」的分析和定義，貫徹和詮釋自己特殊的義理，又用諸種法相構造出完整的思想體系的。阿毗曇是如此，玄奘所傳瑜伽行派也是如此。用「法相宗」特指玄奘、窺基之學，習已成俗，事實上並不準確。

「法體」之「體」，與「法性」之「性」，甚至與「法相」之「相」，在佛教義學中分別並不那麼嚴格。從字面看，「法體」是指法的實體，其實也就是「法」所持的那個「自性」，表示實而不虛的意思。《毗曇心論·界品》說：

法相者常定。

意指現象與本質的統一，永遠不會變異，有此本質，必有此現象，反之亦然。吉藏所謂「先有法體」，則法的實體又可以脫離並獨立於「法」，「本質」可以脫離並先於現象而存在，或者說，「本質」是一種先於存在的存在。在阿毗曇那裏，這樣的法體即本質，就是「自性」。

在與「法相」有關的一切論議中，「自性」是最關鍵的詞。承認「自性有」與主張「無自性」，是一切阿毗曇與般若中觀派的根本區別。至於阿毗曇的另一種陳述，即「所說一切法有相」、「說有相法」，意指一切可被語言表達的「法」，都是實體存在，即概念具有實在性。換句話說，概念是表達本質屬性的，「自性」是「有」，概念也應該是「有」。因此，後一陳述可以與「自性」問題一起考察。

那麼，什麼是「自性」，它具有什麼樣的哲學規定？《阿毗曇心》和《阿毗曇雜心》的〈界品〉用一個同樣的頌加以界說：

諸法離他性，各自住己性，故說一切法，自性之所攝。

牛具牛性，馬具馬性，這叫「各自住己性」；馬不具牛性，牛不具馬性，這叫「諸法離他性」。此中「牛」、「馬」是個體，牛性、馬性是牛、馬個體的本質規定，「一切法」之所有牛、馬之物，全在於它們各住於「己性」之中。這裏，「己性」即是「自性」，就是先於個體事物存在的「法體」。用通俗哲學語言說，「一般」不是存

在於個別之中，而是脫離可以個別並先於個別的存在。因此，是先有牛性、馬性的存在，才有牛、馬的存在；牛性、馬性是牛、馬得以存在之「因」；同樣，牛、馬之作為概念，是黑牛白馬等生動個體的原因。

這些說法從常識來看，十分可笑，但也正是從常識上可以得到證實。建造房子首先需要房子的觀念，所以房子的觀念就是先於房子的存在，並成為房子之因。製造桌椅需要符合桌椅之理，這「理」也必定先於桌椅的存在，並成為桌椅之因。佛教沒有列舉這類例證，而是用自然現象中的種、類、族、界等加以解釋。《俱舍論·界品》說：

法種族義是界義。如一山中有多銅、鐵、金、銀等族，說名多界。如是一身或一相續有十八類諸法種族，名十八界。此中種族是生本義。

此說要義有二：其一是說，種、族、類、界等是同位概念，都是指事物的分類，而分類就是表示同類的相似而與異類有別，所以往往又與「分齊」、「界限」等概念有關聯。劃分「種類」可以有種種標準，按《雜心論·雜品》的說法，最重要的莫過於「所稟性同」。所稟之「性」，是體現在種類中的本質屬性，即「自性」。第二是說，「種族是生本義」，是「生」的本源。有種族才有生，沒有種族就沒有生。正是在這個意義上說，先有牛馬之性，才有具體牛馬產生的可能。因此，「自性」——一般、概念，必然是現實事物的原因。「自性，自然性」，是必然的，不是人為的。

按照阿毗曇關於「自性不空」、「種族生本」的理論，所謂「法體恆有」、「三世實有」的命題就很容易理解了。《大毗婆沙論》說：

有因緣故已生而生。謂一切法已有自性，本來各住自體相故。已有體，故說「已生」；非從因「已生」自體；因緣和合起故名「生」。……體雖已有而無作用，今遇因緣而生作用。

這整段話都在解釋「有因緣故已生而生」的論斷。此中「已生」指既有之「自性」；「生」指現實事物的產生，「因緣」指由「已生」向「生」之實現的各種條件，即「自性」住於具體事物，或具體事物「稟性」而生的條件。在「自性」僅是以「已生」形式存在時，只有「法體」而無「作用」，所以是永恆的、超三世的；當其「生」已，成為現實的、具體的、稟有其性的事物，則有生滅和三世之別，而其自性依然不變。譬如「金」與「金器」：「金」作為金器的自性，是貫穿於三世的；但稟性於「金」

的金器，則有三世生滅。有關「三世實有」的解釋，《俱舍論》等列有四家之說，是說一切有部的代表性觀點，可以參看。

三

南朝梁陳之際的真諦在介紹說一切有部學說時，舉過一個例子：

如地水等能生穀芽，若無人功，以穀子安置地中，芽終不得生。⁵

這個譬喻不很恰當。但以穀子作為「種類」、「自性」的譬喻，用地、水、人功等作為「作用」的譬喻，在中國佛學中是相當流行的。《理惑論》說：

身譬如五穀之根葉，魂神如五穀之種實。根葉生必當死，種實豈有終亡。

這一譬喻，是標準的有部思想，但它不是抽象地、一般地用來論證「三世實有」，而是論證「魂神」三世不滅。本文上舉姚興所稱的「三世一統」，也是出自同一思路：

如火之在木。木中欲言有火耶？視之不可見；欲言無耶？緣合火出。

「木」之能夠燃燒，在於木有「火性」；此「火性」恆貫三世，只要條件充足，一定能夠顯示出來。

「形滅神不滅」，是標誌中國佛教特色的最重要的命題。毗曇學說「三世實有」的第一個用途，就是給這一命題以佛教義學的依據，而且很快得到名士們的響應，引起「神不滅」與「神滅」的論辯，成為東晉南北朝玄談的重要內容。東晉郗超撰《奉法要》，孫綽著《喻道論》，都以心神不滅、三世因果為佛教根本宗旨，到了廬山慧遠，不顧鳩摩羅什之批評，作《沙門不敬王者論》和《明報論》等廣為闡揚。在中國佛教範圍，神不滅論形成鐵案。南朝何承天推舉慧琳的《白黑論》，自撰《達性論》、《報應問》，立「形斃神散」之說，向神不滅論提出挑戰，立即引發顏延之、宗炳等人的駁難。後者所著《明佛論》，老莊易三玄並用，可算是玄學中維護佛教神不滅論的代表性作品。

眾所周知，南朝梁范縝撰《神滅論》，是駁斥佛教神不滅論的最有力的文章，梁武帝敕高僧大德、王公朝貴六十二人進行圍剿，固然已經超出玄學論辯的界限，但沈約之《神不滅論》、《難范縝〈神滅論〉》等，依然是玄辯性質，而不是以勢壓人。其受詔奉答的學僧中，領袖人物如法雲流，雖為成實論師，同時又是毗曇學者，本來就是神不滅論者。由此作為結論性的觀點，可以梁武帝的《神明成佛義記》為代表。

毗曇學發揮的第二個功能，是為傳統中最牢固的宗法關係和宗法觀念提供論證。郗超的《奉法要》說：

5 見真諦《隨相論》。

心如種本，行為其地，報為結實。猶如種植，各以其類，時至而生，弗可遏也。

意謂人的宗族身分，由先天的「心」所種植，是不可逆反的必然。以「種」喻「心」，「種」不變，族類亦不變，是毗曇學的老生常談。晉宋之際羅含作《更生論》，在把毗曇學的物種不滅，用於說明宗族不變方面更有典型性：

人物有定數，彼我有成分。有不可滅而為無，彼不得化而為我……天地雖大，混而不亂；萬物雖眾，區已別矣。各自其本，視宗有序，本支百世，不失其舊。

假若我們聯系到魏晉以來的門閥制度和世家大族的特殊地位，那就很容易理解毗曇學的「三世實有」、「法體（即自性）恆有」、族類不變等義理的社會意義及其所以會成為玄談話題的原因。

毗曇學的第三個功能，是參與創建一種安分守己的人生哲學。

慧遠在《阿毗曇心論序》中歸納此論的中心思想有三：其中第二點叫「定己性於自然」；這個「自然」，就是指「己性」所隸屬的族類。既知「己性定於自然，則達至當之有極」，也就是說，一旦懂得了「己性」屬於何等族類，也就知道了應該有什麼樣的社會行為才是最適當的——有了行為的準繩。羅含的《更生論》也包含這樣的意思：

人物變化，各有其性，性有本分，⁶ 故復有常物。

人物可以有各種變化，但都不能逾越它們各自稟賦的性分；性分是絕對不變的，故稱為「常物」。

「性」、「分」是兩晉莊學的用語。《白黑論》所謂「老、莊陶風，謹守性分而已」，可視作對向秀、郭象《莊子注》的概括，也正是毗曇學與之共鳴的重要地帶。

毗曇學的上述三種功能，體現了三種觀念。三者之間有密切的聯系，最終統一於一處，就是各安其分，各盡其性，維護現存的秩序，尤其是以儒家名教為準則的秩序。慧遠一生致力於中國佛教的獨立運動，但他的理論出發點，恰巧就是名教。沙門是否應該盡敬王者，沙門是否應該袒服，圍繞慧遠開展的三大論題，都屬於名教範疇。人有「處俗」與「出家」之別，所行禮制固有不同：出家者「變俗，服章不得與世同禮」，故袒服而不敬王者，與「出家修道」的身分是相符的。然而儘管如此，沙門：

6 《四部叢刊》本作「各有其往，往有本分」，亦通。

內乖天屬之重而不違其孝，外闕奉主之恭而不失其敬……如令一夫全德，則道洽六親，澤流天下，雖不處王侯之位，固已協契皇極，大庇生民矣。⁷

「神不滅」是一個子虛烏有的觀念，也非域外佛教所共許，但中國佛教視為當然，其社會原因也在名教禮制。梁武帝斥《神滅論》，所列罪名，不是該論與佛教教理有違，而是背離儒家孝道：

《祭義》云：「惟孝子為能饗親」；《禮運》云：「三日齋，必見所祭」。若謂饗非所饗，見非所見，違經背親，言語可息。

四

魏晉玄學討論的重點問題，是名教與自然的關係。稽康、阮籍輩崇尚自然，鄙薄名教，成為一代反潮流的志士。但其末流，尤其是在貴無派玄學的鼓吹下，流向傲誕、放縱，不經世務，遠遠脫離了政治反對派抨擊名教的性質，變成了當權派子弟們自我腐蝕的風氣。於是，針對「貴無」說，而有「崇有」派問世。

崇有派的思潮可以追溯到向秀、郭象的《莊子注》。《莊子》本身的思想比較雜亂，總體上說，它崇自然而貶名教，召喚人們從名教回歸自然。但是，它在很多情況下，把萬物之自然歸結為它們所稟的「性」；處在「類」或「群」中的個人則有決定不移的「本」或「分」。「性」是不可變易的，各守本分就是自然的要求。大道之行有「序」，這「序」就是性、分的各守己本的體現。向秀、郭象發展了《莊子》的這一保守傾向，並把人為的羈縛也作為性分之自然物，從而把名教安置到了「自然」的本性上，所謂名教出於自然，不但使名教合理化，而且永恆化了。這種理論趨勢對於佛教的影響如何，有機會可以作詳細的考察。本文著重分析的是，作為這一思潮的經典之作《崇有論》。

《崇有論》的作者裴頠，《晉書》有傳。本傳中記：

頠深患時俗放蕩，不尊儒術，何晏、阮籍素有高名於世，口談浮虛，不遵禮法，尸祿耽寵，仕不事事；至王衍之徒，聲譽太盛，位高勢重，不以物務自嬰，遂相放效，風教陵遲，乃著崇有之論以釋其蔽。

此記把《崇有論》之作的社會政治目的說得非常清楚，其中所謂「何晏、阮籍」及「王衍之徒」，在《崇有論》中皆以「貴無之議」稱之，指向的論敵也非常明確，均

7 見慧遠《答桓太尉書》。

無需贅言，但卻是我們解讀此論的鑰匙，不能忽略。

與我們這裏討論的問題有關，主要在於《崇有論》對「有」的解釋。論文開頭說：

夫總混群本，宗極之道也。方以族異，庶類之品也。形象著分，有生之體也。化感錯綜，理之原也。

此中「總混」指統一，「群本」，即下文之「族」、「類」。意謂統一各個族類於一個共同體中，是「為政」者的最高宗旨。「群體」在其現實性上各有「形象」，而形象表現著各自的本「分」；這本分就是「有生之體」。此等族類差異，人品分別，在同一體中交互作用，關係錯綜，乃是為政者之所以理政仕事的出發點。為什麼這麼說呢？論文接著說：

夫品而為族，則所稟者偏；偏無自足，故憑乎外資。是以生而可尋，所謂理也；理之所體，所謂有也；有之所須，所謂資也，資有攸合，所謂宜也；擇乎厥宜，所謂情也。

族類是先天所為，不是自滿自足的，而需要外在條件的資養；由此才可以研討「人之既生」的問題，即所謂「理」。因此，「理」體現的是「有生之體」的「有」；而「有」之所須，即是外在的資養，此「有」與「資」的恰當結合，叫做「宜」，人們各自選擇的「宜」，就是「情」。不管人們有什麼不同，「實生存宜」的「情」是一樣的，而「人之既生，以保生為全，全之所階，以順感為務」。

由此觀之，《崇有論》之所謂「有」，範圍很廣。最突出的「有」，是「有生之體」、「已有之群生」的「有」，即生命體自身。生命由兩大因素構成，其一是來自族類，其二是憑借「外資」：前者決定生命的身分差別，但可共存不悖，故曰：「眾理並而無害，故貴賤形焉」；後者決定與外界關係的性質，故曰：「失得由乎所接，故吉凶兆焉。」

這種族身份當然是「有」，「外資」也是「有」，即所謂「養既化之有」。同一思想，在論文的後段更為明確：

夫至無者無以能生，故始生者自生也。

自生而必體有，則有遺而生虧矣⁸。故養既化之有，非無用之所能全也；理

8 此話難解。《通鑿》作：「夫萬物之有者，雖生於無，然生以有為己分，則無是有之所遺者也。」此或當針對《老子》所謂「有生於無」而言。《崇有論》以為老子此言「宜具以無為辭，而旨在全有」。

既有之眾，非無為之所能循也。

由此可觀，濟有者皆有也，虛無奚益於已有之群生哉！

這樣，我們可以看出《崇有論》的目的，在於從門閥氏族的立場，積極協調社會貴賤關係；指出群生出於寶生和保生的情欲，而需要資養的重要性，但就其崇有之「理」的前提看，「族」、「類」、「自生」、「已分」，既體現「已有之群生」之中，也是「既有之群生」的先驗條件。因此，「長幼之序」、「貴賤之級」也就成為先天的原則，名教禮制則是「天理」、「自然」的本真的表現。因此，不論在思維方式和理論結論上，崇有論與此後的毗曇學都是一致的。可以說，毗曇學，尤其是納入玄談範圍的毗曇學，是崇有論的深層次的發展，是給予崇有論以更系統的哲學基礎。

The Buddhist Abhidharma and the Taoist “Spirit-being” School

Du Jiwen

Professor, Institute for Research on World Religions,
Chinese Academy of Social Sciences

Summary

The Hinayana Abhidharma became popular in China earlier than the Mahayana Prajñā, and exerted more influence. It had the same opinion as the Taoist “Spirit-being” School in advocating the no-change of race and the no-change of people’s nature. It is the philosophical pillar of Buddhist theory that “The form will decay but the spirit will never extinguish”. It also provided a systematic and theoretical explanation on the then clanish rules and Confucianist filial piety. Therefore, it became the theory with the most Chinese Buddhist flavor.

Key words: 1. Abhidharma 2. spirit-being 3. people’s nature 4. race