

僧肇《肇論》文字般若化 ——以「自虛」、「參玄」、「寂用」、 「會萬物以成己者」為焦點

蘇美文

中華科技大學通識中心／建築系副教授

法鼓佛學學報第 26 期 頁 1-54（民國 109 年），新北市：法鼓文理學院

Dharma Drum Journal of Buddhist Studies, no. 26, pp. 1-54 (2020)

New Taipei City: Dharma Drum Institute of Liberal Arts

DOI: 10.6889/DDJBS.202006_(26).0001

ISSN: 1996-8000

摘要

僧肇《肇論》一出，格義佛教正式退場，從印度、西域來的佛法，真正能以中文完整表達，讓漢語世界順接佛法教義，依文所顯的道可以無誤，載道所轉的文可以活用，啟發以中文論述佛法，漢傳佛教於焉能立地展開。

僧肇善用時人熟悉的老莊道家玄語，出入其中，卻也能脫化而出，被其師鳩摩羅什讚為：「吾解不謝子，辭當相挹」。其文字精確達雅，環環相扣，常常文字一翻，意義迥然拔高，不僅跳脫老莊，契合般若思想，更是文道符應，活用中文，因此無形中具足了實踐的力道。而這樣的文道典範與運用，可謂文字般若化，其對後代漢傳佛教有很好的啟發與承接。尤其具實踐力道的文字，為禪門多所運用，啟發禪師們的教化風格、銘記詩偈、機鋒對話、智境相融的境界語等。

僧肇之所以能用中文自在論述佛法，與佛法的語言文字觀有關，故本文先探究佛法與僧肇的名實觀，再具體舉僧肇《肇論》中代表性的語詞，探討它們如何被僧肇運用而般若化，如何被後來修行者所承接。由此更確切了解僧肇《肇論》的位置與價值。

本文選擇四種相關語詞，一個精確文字的精神來探討，分別是：1. 當下雙遣：「自虛」、「即」。2. 轉換道家印記：「參玄」。3. 擇新詞以明：「虛照」、「寂用」、「寂、照」、「默照」。4. 觸事即真：「會萬物以成己者，其唯聖人乎」。5. 文道符應、文道般若的語言精確度。

目次

- 一、前言
 - 二、佛法與僧肇的名言觀
 - 三、僧肇《肇論》中文之般若化
 - （一）當下雙遣：「自虛」、「即」
 - （二）轉換道家印記：「參玄」
 - （三）擇新詞以明：「虛照」、「寂用」、「寂、照」、「默照」
 - （四）觸事即真：「會萬物以成己者，其唯聖人乎」
 - （五）文道符應、文道般若之言語精確度
 - 四、結論
-

關鍵詞

僧肇、肇論、格義佛教、石頭希遷、默照禪

一、前言

語言文字承載文化，文化形塑於語言文字，語言文字也反過來形塑文化；文以載道，道以文傳，文與道的關係密切矣。

同一個文化系統中，經時空的演變融合，文承載道時，自然形塑成共通的認知，也形成專有獨佔的印記，例如談及「無為」，自然指向老子與道家，談到「仁」，自然指向儒家。當面臨文化交流時，不同文也不同道，此文此道，彼文彼道，「彼道」要找「此文」來承載而輸入與吸收時，難免會運用與彼思想相類但已有印記的在地文化詞彙；這些文詞是橋樑，有此可明彼，但此文已載此道，又要承載彼道時，勢必受原有此道印記的干擾。此時，如何免除原文字印記的干擾，正確傳達彼文化的內涵，是件很重要的事，亦即「此文」是否能載「彼道」？或是運用「此文」者否有能力依「此文」來翻轉印記而載「彼道」？還是因運用「此文」必然要受「此道」干擾或融攝？這是探討文化吸收、觀察文與道的特別視角。

佛法從印度傳至中土，就產生所謂的格義佛教時期，亦即運用道家語言來承載佛道，因此也形成道家語言印記干擾理解的狀況，所以道安（312-385）有「先舊格義，於理多違」之反省。¹ 直至姚秦時代龜茲人鳩摩羅什（334-413）被請至長安，翻譯大乘般若系等經典，再加上其座下弟子僧肇（384-414）著作《肇論》，跳

* 收稿日期：2019/09/11，通過審核日期：2020/06/11。

感謝二位匿名審查委員提供的學術資訊，讓本論文在當代研究視野上更寬廣。又，「文字般若化」一詞，引自筆者的佛學老師洪啟嵩於2010年3月起《肇論》講座的說法，本文論題亦受洪老師啟發甚深，謹伸謝忱。

¹ 《高僧傳》，CBETA, T50, no. 2059, p355a。有關中國思想史上，佛法與老莊的關係，研究者甚多。亦參見拙作，〈從「以莊解佛」到「以佛解莊」〉，《中華技術學院學報》30，2002年，頁31-47。下以凡引用佛典，都出自中華電子佛典協會（CBETA）2016版的數位資料庫。

脫格義干擾，才結束格義佛教，開啟中土可以運用中文理解並討論佛法的時代。而作為中土僧人，僧肇之作更被鳩摩羅什讚為「吾解不謝子，辭當相挹」，稱其為「解空第一」。²

對於僧肇《肇論》之價值、內涵與論述方式，學界多有研究，其結束格義佛教的地位也無所疑義，但因為僧肇仍運用許多看來是道家玄學的語言文字，所以對於《肇論》是否仍不脫玄學身影，曾存在一些分歧看法。³ 但愈探究清楚《肇論》，愈能看出其能轉化玄學印記，自由運用中文來論述般若，甚至就魏晉玄學立場來看，僧肇更已超越當時議題的討論，形成玄學的高峰，目前學界持這樣的看法的已愈為明顯。⁴

² 《高僧傳》，「釋僧肇」，CBETA, T50, no. 2059, p. 365a。〈肇論序〉，CBETA, T45, no. 1858, p. 150b。

³ 例如早期的呂澂《中國佛學源流略講》〈第五章 關河所傳大乘龍樹學〉即云僧肇「不僅運用了玄學的詞句，思想上也與玄學劃不清界限」。呂澂，《中國佛學源流略講》，臺北：里仁書局，1985年，頁113。湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》：「但肇能採掇精華，屏棄糟粕，其能力難覓匹敵，而於印度學說之華化，此類作品均有絕大建樹。蓋用純粹中國文體，則命意遣詞自然多襲取老莊玄學之書，因此《肇論》仍屬玄學之系統」，對僧肇多所讚譽，但仍歸結於玄學。湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，新北市：駱駝出版社，1987年，頁338。

⁴ 認為僧肇《肇論》已脫離道家玄學思惟，是正面呈現佛法般若空義的論作，例如涂艷秋，《僧肇思想探究》第六章〈涅槃思想與闡述方式〉第三節〈肇論的闡述方式〉，臺北：東初出版社，1996年，頁264-290。龔雋，〈僧肇思想辯證——《肇論》與道、玄關係的再審查〉，《中華佛學學報》14，2001年，頁135-158。張衛紅，〈從《肇論》看玄學向佛學的轉變〉，《普門學報》24，2004年，頁65-94。唐秀連，〈僧肇的敘述方式及其與《中論》的主要差別〉，《僧肇的佛學理解與格義佛教》第五章，臺北：文史哲出版，2008年，頁232-251。盧桂珍，〈魏晉玄理研究——境界，思惟，語言〉，臺北：國立臺灣大學出版中心，2011年，頁230-233。方映靈，〈佛玄之間：從《不真空論》析僧肇佛學玄學化問題〉，《現代哲學》3，2016年，頁120-126。以及侯外廬等，《中國思想通史》卷3，北京：人民出版社，1957年，頁457-458。馮達文、郭齊勇，《新編中國哲學史》上冊，北京：人民出版社，2004年，頁325。等等。而許抗生《僧肇評傳》第七章〈僧肇在中國佛學思想史上的地位與作用〉即云：「僧肇哲學是玄學哲學發展的最高峰，也是玄學發展的最後總結和終結」。許抗生，《僧肇評傳》，南京：南京大學，1998年，頁257。邱敏捷〈《肇論》研究——近代學者「哲學角度」的論述〉有綜評近代學者對《肇論》玄學化的討論。《南

雖然僧肇已能脫卻道家思惟理路，但亦有就漢傳佛教發展史的角度，認為其是漢傳佛教玄學化的開始，「種下佛道混淆的種子」。⁵ 而所謂玄學化亦常被推進為所謂中國化、漢化；這就佛法的本位而言，是混淆、被轉化；就中國文化的本位，是包攝、能轉化，此中如何評斷？除了須撇開國族本位來討論，也須對佛法的因緣、語言觀有所理解；亦即一定是印度式的表達方式才是佛法？還是可以在核心不變下，順應不同文化因緣而有不同的表現方式？亦即所謂玄學化，是佛法核心被玄學化了？還是核心不變，形式上以中文、道家玄語來論說呢？如此亦可從另一個角度說：是道家玄語改變了中土的佛法內涵，還是道家玄語被佛化、般若化？⁶

因此，回歸源頭，藉由探索僧肇《肇論》的文字運用，如何運用道家玄語？如何轉化（或被轉化）道家印記？文字與般若如何符應？對後來的漢傳佛教有什麼效應？等問題，讓僧肇《肇論》的位置與價值得到恰當的認識，或才可以依此有所觀察釐清。

本文以《肇論》「文字般若化」為題，乃因為經過論述後，認

師學報》（人文與社會類）37: 2，臺南：國立臺南師範學院，2003 年，頁 17-28。其中，龔雋之研究，運用福柯「知識考古學」所提的思想史有其連續性和斷裂性、語詞與意義之間的複雜關係，來說明僧肇雖多用老莊詞語，但表達的般若思想與龍樹中觀相通，而與老莊有根本的不同。而張衛紅的研究，則由此再從哲學特徵去證成。都頗有所見。

⁵ 釋印順《中國禪宗史》第三章〈牛頭宗之興起〉：「佛法到魏晉而盛行，主要為法法本性空寂的大乘般若學。般若空義的闡揚，是與「以無為道本」的玄學相互呼應的。慧遠及羅什門下（如僧肇作《物不遷論》等），每引用老莊以說明佛法，有利於佛法的闡明，但也種下了佛道混淆的種子」。並因此而推認，真正的中華禪是牛頭宗之牛頭法融一系，因為他們受僧肇、南方般若學統、老莊之影響。釋印順，《中國禪宗史》，臺北：正聞出版社，1988 年，頁 118、127-128。

⁶ 有關佛教「中國化」的討論，曹樹明，《《肇論》思想意旨及其歷史演變》有較細密的探討，其認為所謂佛教中國化，是要建立在正確理解印度佛教的基礎上，再與中國文化相應相融而出的，所以是「還原化」與「中國化」的交互返復，進而層層堆高超越的複雜過程。曹樹明，《《肇論》思想意旨及其歷史演變》，北京：中國社會學出版社，2009 年。

為僧肇《肇論》所表達般若思想，雖運用時人熟悉的道家玄語，但在以文字為空性的思惟下，能脫去道家玄語的玄學印記，回歸文字本身，靈活轉化成精確表達般若思想的文字。這樣的「脫去印記」，使佛法結束格義的框架，「轉化成般若」則讓般若思想無障礙地呈現。後代漢傳佛教也因此開出中文表達般若的空間與特色，甚至進而形成屬於佛法的中文專有名相世界。所以《肇論》是否玄學化不僅不是問題了，我們更應該看到其在漢傳佛教名言表達上的積極價值。

僧肇之所以能用中文自在論述佛法，與佛法的名言觀有關，故本文將先探究佛法名言觀，並連帶引出僧肇的名言觀；接著再具體以僧肇《肇論》中的語詞，探討它們如何被僧肇運用而般若化，如何啟發後來修行者的佛法語詞的運用。本文選擇四種相關語詞，一個精確文字的精神來探討，分別是：1. 當下雙遣：「自虛」、「即」。2. 轉換道家印記：「參玄」。3. 擇新詞以明：「虛照」、「寂用」、「寂、照」、「默照」。4. 觸事即真：「會萬物以成己者，其唯聖人乎」。5. 文道符應、文道般若的語言精確度。

本文討論的《肇論》範圍，包含〈物不遷論〉、〈不真空論〉、〈般若無知論〉、〈涅槃無名論〉與〈答劉遺民書〉。

二、佛法與僧肇的名言觀

就佛法而言，語言文字（名言）亦是萬法萬相之一，但它又有其特殊處。佛法認為萬法存在皆是因緣條件互相構成的，所以是「緣起」的，因為緣起之故，所以沒有固定不變的自性存在，所以也就是「性空」。然而，眾生因無明故，視萬法的存在為實有，因此產生黏滯執著，執著自體（我、心）形成我執，執著萬法現象（法、境）形成法執，並為它們取下各種名言來表情達意，溝

通彼此。而名言之定，又將某緣起現象的存在，固結成有一自體的實有存在，並形成意識與執著，如此反覆循環，我執與法執更形堅固，而這些都與實相背道而馳。

更聚焦地來說，眾生的無明意識，全都展現在名言，因名言，形塑名言自性之執，同時產生名言指涉的萬法自性之執，故眾生所用所見之名與實，皆因此而執見交纏。若能勘破這份執著，直見名言虛妄，實（萬法）亦虛妄，即見實相。所以龍樹《中觀》著名的偈頌云：

眾因緣生法，我說即是無；亦為是假名，亦是中道義。

未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。⁷

因「名」而形塑固定不變自體之見之物，所以常因名執而執物，然名與物皆非實有自體，故「名」只是「假名」，亦是因緣所生，亦是性空也。勘破此點，化掉對名言的執取，同時化掉對物的執取，即見萬法實相。

這樣的名言觀，跟一般所說的：「意在言外」、「道可道，非常道」等，仍有一個無法表達的實有存在，只是語言文字表達有局限而已，是大大不同的。名言表達的局限，當然也在佛法的名言觀裏，但是佛法更透徹地指出，名言是產生自體執著的重要媒介與代表。所以佛法的名言觀，不只是語言的局限，更是指出名言本身即是人們執取之所在，是建立執取的本身，一涉及名言即有

⁷ 《中論》卷4，〈觀四諦品〉，CBETA, T30, no. 1564, p. 33b。

執取，而實相是一切無所得的。

龍樹《大智度論》談到語言有三種根本樣態：邪見、名字、慢：

復次，世界語言有三根本：一者邪見，二者慢，三者名字。是中二種不淨，一種淨。⁸

名字者，即指示稱呼，悟道者使用名言，就只是用來指示稱呼。慢者，我慢，見學學人雖已悟道，但仍存有語言之我慢餘習，這二種是悟道者使用名言的方式。邪見者，在名言中加入我執，這是眾生對名言的使用習慣。開悟者使用名言時就只是名言，不會被名言所拘限，亦不會因名言而起執，而我輩眾生者，在運用名言時，則具邪見我執。由此觀之，悟道者使用的名言語句，是內不違實相，而外隨世界語言，這也可由佛法雖說無我，佛經卻也不避「我」地都以「如是我聞」為首可知，是隨俗才說「我」。

悟者運用名言，只是名言，無有執取，眾生運用名言，卻處處執取。悟者只是名言的運用，但對聽者可能無感，還是有所執取；為了消解這份執取，便必然要運用「否定」的方式，所謂的「遮遣」、「雙遣」，例如佛典常用的不可說、不可取、不生不滅、不一不異、非法非非法等，或僧肇所用的「物不遷」、「般若無知」、「不真空」、非有非無等，便是如此。

或者，就直接表達「無說」，即「若人言『如來有所說法』，

⁸ 《大智度論》，CBETA, T25, no. 1509, p. 64a。「諸聖人一種語」，宋、元、明版藏經為「諸漏盡人用」。

即為謗佛」⁹、「諸法實相者，心行言語斷」¹⁰之言，或乾脆如維摩詰「默然無言」¹¹，表達不落名言執取，不落二端對立。

這樣的佛法的名言觀自然為僧肇所曉了，在《肇論》中他也常出現言不盡意式的感嘆，但〈不真空論〉就談到：「真諦豈獨靜於名言之外」，但還是要表達出佛法究竟實相；而之所以名言無法盡意，正是「惑者懷必然之志」，對名言執取，實則是「萬物非真，假號久矣」，僧肇引用《中觀》說明，萬物非實有，名言之設，似乎有個實有之物存在並可稱呼，但其實不然，只是「惑者懷必然之志」（文字印記），其實名為假名，物也非真。¹²而既知心、物、名言皆緣生，皆無可執，既知萬法皆假名施設，故便能自在運用名言以顯正見，以應機度眾，行菩薩道，這樣的名言觀正是佛法、龍樹的名言觀。

然而僧肇所遇到的時代問題又不同於一般，他面臨的是異文字文化的銜接與轉換。這些轉換表達，不僅要超越印度文字文化，而不失真且達意，同時還得越過中文的印記叢林，轉換成足以讓使用中文的人精確理解，甚至具備中文的優美表述方式。這具有難度，也是鳩摩羅什與僧肇出現的重要性所在。

龍樹提到悟者運用名言時，有些是隨順世界語言，亦即不會為了名言非實有，而句句「非」之「遣」之。因為執取的真正根源不在名言，是在心，所以只要「心不違實法」，名言之用是自由

⁹ 《金剛般若波羅蜜經》，CBETA, T08, no. 235, p. 751c。

¹⁰ 《中論》卷3，〈觀法品〉第18，CBETA, T30, no. 1564, p. 24a。

¹¹ 《維摩詰所說經》卷2，CBETA, T14, no. 475, p. 551c。

¹² 《肇論》，CBETA, T45, no. 1858, p. 152a。以下引用《肇論》同於此版本，除獨立引文外，將不再加註。

的。此時，可以靈活應機且清楚表達的，就是正見。

因此，當僧肇要用中文表達般若思想時，隨世界的中文語言，是可以的；他隨順運用道家玄語，是可以的；只要心不違正見，回歸字義本身，不隨道家玄學的文字印記，即能自由自在地運用中文來表達佛理了。僧肇曾引在佛陀時代同樣被讚為解空第一的須菩提尊者的話云：

善吉有言：「眾人若能以無心而受、無聽而聽者，吾當以無言言之。」庶述其言，亦可以言。¹³

如果能「無心而受，無聽而聽」，就可以「以無言言之」，即無執於言而言之了。

這也是正視緣起，了知性空的作法，因為所謂道家印記的文字，也只是道家思想先使用了這些文字表達其道而已，有其因有其緣；而這些文字本非專屬於道家或儒或佛，其本質是性空的，它們只是被先用而被執取留存印記在閱讀者心中而已，因此它們也可能因另有他因他緣，被別的思想覆蓋而改變。

不過，先留存的印記，已先備於人們心中，是勢所必然；後來者之思想交疊，形成干擾，也是勢所必然，所以即使僧肇心中及所用文字沒有道家玄學的思想印記，但也不能保證閱聽者沒有印記；因此僧肇行文時，還得自覺得避開某些濃重、不易清除印記的文字，再找也能或更能表達的名言來表達，或是運用中文一

¹³ 《肇論》，〈涅槃無名論·妙存第七〉，CBETA, T45, no. 1858, p. 159b。

字多義、語脈靈活變化的特性，在語境中翻轉出精確的正見。這種空性語言的精神與運用，是融入在地，善用語法，脫卻束縛，靈活自在，旨在幫助異地異時異文化的時人了解究竟的佛法，契入無言之言。¹⁴

當然，自覺不用格義方式，也就會在名言上與道家有所區隔，選擇適切而不與道家名言重疊的言句，來表達佛法思惟。如此漸久，這些言句也會形成佛法印記，也就會開出屬於佛法的中文專有名相世界，例如往昔「真如」譯成「本無」、「涅槃」譯成「無為」，後來都捨棄「無」字，避開道家印記，轉成「真如」或音譯成「涅槃」。而「如」字後來也被中國佛教廣泛使用，如法、如如。例如核心意旨「空」，此字在中文原有意涵應該不出「空間」或「沒有」之意，但後來被佛法佛化了，並與「無」區隔開來，用它來表達因緣所生，沒有永恒不變的自體之意。又例如寂照、虛照、默照等。諸如此類，在佛法名相或中文用語，所在多有，故稱之為中文的般若化、中文的佛化，而真正產生中文般若化的能力與能量的，就由僧肇開始。

三、僧肇《肇論》中文之般若化

《肇論》所闡述的是大乘空義，是僧肇受學於鳩摩羅什引進之般若經系與龍樹中觀學說等思想後，以中文思惟再加以闡述

¹⁴ 有學者依僧肇引莊子「狂言」句，來標指僧肇的語言，筆者認為不夠精確。僧肇雖可借莊子之「狂言」來比喻自己對佛法絕言之道的表達，但這只是依俗襲用，為使熟悉故。因為「狂」字不足以表達僧肇的語言。究實而說，僧肇的語言觀是空性語言觀，即言自虛，也因此他才能靈活運用語言，達到文道符應精確。

的。但觀僧肇的論述方式，卻有別於同樣闡述大乘空義的龍樹《中論》。《中論》以緣起為核心，或從三時（過去、現在、未來）、存在的四種可能（自、他、自他合、無因）等概念切入，破斥錯謬的自性見。反觀僧肇，卻只從正反二面：有與無（肯定與否定）下手，而實相是非有非無（非肯定非否定），簡要地運用雙遣，呈現與龍樹一樣的萬法空性實相。

僧肇為何沒有依樣畫葫蘆地照龍樹的論述方式來論述呢？卻反而贏得鳩摩羅什「吾解不謝子，辭當相挹」之讚。這必然跟時空文化氛圍有關，這也必然因為僧肇是生在中土，他自己如何以中文思惟來正確理解？也必然會考慮如何將既精確且能讓中土人們理解的方式，而非直接以印度思惟方式來傳遞。所以「辭當相挹」之「辭」，不僅是美感意義上的，應該更有以中文達義的意涵。而佛法既然講的是實相，理應放諸四海皆準，所以內涵（解）與表達思惟方式（辭）是可以分開的，內涵是一，思惟方式則可各各不同，不必然一定要黏附母國的思惟方式才能理解或才能表達。事實上不管多少層次的思惟，無非是一組組相對而成的概念，所以對空性而言，最最基本的呈現方式就是雙遣。

再而，僧肇身處的漢地文化是魏晉道家玄學的氛圍，從慧皎《高僧傳》記載可知，他自小抄書為業，「愛好玄微，每以莊老為心要」，因覺莊老之說「猶未盡善」，後見《維摩詰經》才讚歎「始知所歸」，因而出家。在未受學鳩摩羅什前，他已「名震關輔」，顯露出「才思幽玄，又善談說，承機挫銳，曾不流滯」的思辯能力。¹⁵ 而當時玄學的熱門討論議題之一就是有無問題，如何晏（約193-249）、王弼（226-249）的貴無派，裴頠（267-300）的崇有論，郭象（約252-312）的「獨化論」等。所以受學鳩摩羅什，協助翻譯大乘經典後，打開大乘空宗視野，契入般若實義，更見時人對

¹⁵ 《高僧傳》卷6，「釋僧肇」，CBETA, T50, no. 2059, p. 365a。

般若六家七宗莫衷一是之歧，亟須有個精確的理解才行，故自然地運用時人討論的道家玄學式語言、玄學討論的主題：有無，藉最基本款的雙遣來闡述出佛法空性思想。

結果論著一出，各方讚歎不已，般若之歧見，頓然消彌，正可謂帶領漢傳佛教正式進入以中文理解表達的境界，漢傳佛教才正式生根。當時在南方廬山與慧遠共結蓮社參禪念佛的劉遺民，讀到〈般若無知論〉，就歎曰：「不意方袍，竟復有平叔」。並呈給慧遠，慧遠亦「撫机歎曰：『未常有也』」。¹⁶ 而劉遺民所說的「平叔」，即當時玄學文化界重要人物何晏，可見在這些文化人的眼光裏，僧肇的文字直接從玄學文化中出，從當時中文文化的語脈中出，但說的卻是佛法空義。

因此有學者認為魏晉玄學發展因《肇論》而推至最高峰，若不以玄學為專指道家玄學，而泛指對萬物根源或存在的思惟，此說亦可。然就僧肇而言，般若思想本也在指示萬法實相，破除執著、對立的思惟，他因為身處此地此文化中，取擇相應於時人文化思惟議題與語言，好好地把般若思想表達清楚而已，但因佛法比之玄學較為究竟故，就連帶地把這個議題的高度提昇起來了。所以若玄學自是道家玄學，那麼僧肇這個玄學高峰，就是由玄學佛化而達到的。

僧肇《肇論》之文與道，道者佛法的般若思想，文者以中文語詞語脈來表達，其文與道被公認為具信具達也具雅。尤其達之一項，至為不易，一來又要貼切於當時文化界的語言，以免語義隔閡而不明，但又要拋卻道家印記，以免語義黏著而不清，這都需要非常靈活地運用中文，自在地出入中文才行。

觀之僧肇《肇論》，在文與道的脈絡下，成功地運用中文精確表達般若思想，而在文字上，有時直接運用道家語詞，有時作個

¹⁶ 《高僧傳》卷 6，「釋僧肇」，CBETA, T50, no. 2059, p. 365a。

半翻轉，有時則避開道家語詞，選用恰當表意的文字。而這些用法，即使看來是道家語，但皆已轉為般若內涵，般若化了，證之歷年來的《肇論》註疏亦可知之。甚至有些文字的用法還影響後來漢傳佛教的中文表達，甚至藉此基礎，再展出中文佛法的新方向。

以下舉出五項，分別是四種語詞、一種文道符應、文道般若化的精神，加以說明。

（一）當下雙遣：「自虛」、「即」

僧肇以有無雙遣，表達非有非無，基本上仍是「遮詮」的方式，因為這是最直接也最能呼應般若空意的表達方式。但所謂「雙遣」，遣了什麼？雙遣是否即是雙存？什麼是雙存？雙存又代表什麼意涵？則有待深論。

般若空義所表達的非有非無，有無雙遣，其所遣者，並非平面線性兩端的消解，而是當下自體（執著）的消解；所以嚴格地說，說「非有」即已完成了，但若眾生因此執「無」，才再「非無」。所以「非有非無」的「有」與「無」，並非相對立的二種關係，「非有非無」、有無雙遣，也並非將相對立的二種關係的遣破，再將之組合成 1+1，而成為所謂雙遣雙存，如果雙遣雙存是這麼理解的，就不符般若空義了。確實地說，「有」與「無」是當下即一的，如何是一？因為「有」是指「因緣有」，「無」是指「自性無」；「因緣有」與「自性無」的關係，並非對立相反的兩端，而是「因緣有」即是「自性無」。所以說雙遣尚可，說雙存則不切。這也就是僧肇要用「不真空」來表達之意，不真即空，用「不真」來解釋「空」，「不真」是「因緣有」，「不真」所以「無自性」，故是空，不真與空，是一非二。這樣的表達極為精確。

所以對般若空義的掌握，重要的契入點是「當下」，「當下」

即非線性連結。因為一旦線性連結，就預設有自體自性存在，並產生對立，也同時認為是這個自體在變動；然這二者是互相矛盾的，因為既有自體，則不應變動，有變動即是代表無自性存在，但眾生對此不覺，視矛盾為理所當然。佛法空義指示的實相是：萬法無自體存在，因此才會變動，此變動為因緣變動，故無自體，所以不遷。這也便是僧肇所說的「必求靜於諸動，故雖動而常靜，不釋動以求靜，故雖靜而不離動」(《物不遷論》)。而這必須在「當下」契入，而非線連結；這樣的當下，不是過去現在未來的「現在」，不僅不是現在，是連時間空間也看透其緣起性而無所執，無所得，這才名為「當下」。何以能如此？知萬法一切皆緣起所生，本無有自體可執著。而此一意涵，僧肇以「自虛」來表達，表達自我消解，本無自體可執，所以也明示了當下之義；唯悟本無自體可執，自我消解，才能當下，才能纖毫不立，這才是般若空義。僧肇在《不真空論》云：

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，……豈不以其即萬物之自虛？故物不能累其神明者也。……以明夫聖人之於物也，即萬物之自虛，豈待宰割以求通哉？¹⁷

因「即萬物之自虛」，所以萬法之存在，是自虛的，當下本空，本不生，所以不會形成塵累，也不是有了塵累後再去除掉塵累；是色的當下即緣起即性空，並非等色殘敗或將色切割了才說是空。而「至虛無生」，「至虛」二字雖表達「達至」虛境，但非當下也，後面的「無生」二字立刻拉至正位，表達也就精確無誤。

¹⁷ 《肇論》，《不真空論》，CBETA, T45, no. 1858, p. 152a。

「虛」之一字，帶有道家玄學印記，但僧肇還是大方運用，但是加上「自」字，將整個意涵完成改變，形成精準說明當下緣起空義的很好詞句，也對當時浸染於玄學之風的士人有既親切卻又一新其意的效果。

觀《道德經》談虛，有「致虛極，守靜篤」句，「致」之一字，並非當下，是從此至彼的線性思惟，而所達到之「虛」，就佛法空義看，還有個「虛」在，有自性見，並無「自虛」，故屬於「有」。

《莊子·山木》有「人能虛己以遊世，其孰能害之」句，¹⁸「虛己」，有個「己」可虛、待虛、而虛，與僧肇具當下之「自虛」，有所差別，這也正是佛法與莊老對究竟實相的看法，最大不同之處。同時，也是當時當時的六家七宗，不能確切契入或表達般若空義的差別所在。

僧肇還在幾處巧妙地運用「自」字，來表達當下空性：

子意欲令聖人不自有其知，而聖人未嘗不有知，無乃乖於聖心，失於文旨者乎！何者？經云：「真般若者，清淨如虛空，無知無見，無作無緣」。斯則知自無知矣，豈待返照，然後無知哉？若有知性空而稱淨者，則不辨於惑智……本無惑取之知，不可以知名哉，豈唯無知名無知？知自無知矣。¹⁹

「知自無知，豈待返照，然後無知」，僧肇用了「自」字來表達悟者的「無知」是指當下沒有「知」的自性，是不必返照自省而「無知」的，需要返照，就是線性連結，而非當下。而且他還活用「無知」之詞，指出「無知」的二種可能解釋，所以豈是「無知」才稱為「無知」？「知自無知」，僧肇用「自」字，更清楚表

¹⁸ 《莊子·山木第二十》，陳鼓應，《莊子今註今譯》上冊，臺北：臺灣商務印書館，1989年，頁550。

¹⁹ 《肇論》，〈般若無知論〉，CBETA, T45, no. 1858, p. 153b。

達「般若無知」，是「知」本身當下沒有「知」的執取。所以般若無知，是不必返照後才無所執，也不是「有知性空而稱淨者」，因為這些都非當下本無可執，是還需「宰割以求通」，這並非般若真意。

僧肇在〈答劉遺民書〉，更精巧地把眾生執有，悟者明空，用「自」與疊字來表達：

且夫心之有也，以其有有，有不自有，故聖心不有有。不有有，故有無有，有無有故，則無無。無無故，聖人不有不無，不有不無，其神乃虛。²⁰

眾生之所以執著「有」（自體），是因為「有有」：把萬法緣起的「有」視為「有」一自體，但萬法是「有不自有」：萬法緣起的「有」不是自己擁有獨立存在自體的，所以悟者「不有有」：不把萬法「緣起之有」當成「有一自體」存在。僧肇畫龍點睛地運用「自」字，以「有不自有」表達萬法當下的樣態，而「有不自有」即是「自虛」。而眾生是「有有」，但因為「有不自有」，所以悟者是「不有有」，這如同莊子的「物物而不物於物」詞句，²¹ 但這句話是物與我對立，只是不被物所縛，而佛法的空義是物與我皆本無可立。因此僧肇運用這樣的句法，但整個脫出道家的思惟，巧妙地將「物物」，翻轉成「有不自有」，契入般若空義，故悟者是「不有有」，而非超脫物外「不物於物」。縱使「不物於物」可以詮解為「不有有」，但「物物」一句即定下對立的基礎，所以僧肇不滯襲這樣的表達，以「有不自有」讓文與道（般若）完全切合。既已知一切萬法「自虛」了，接下來，僧肇再遣「無」，亦即道家

²⁰ 《肇論》，〈答劉遺民書〉，CBETA, T45, no. 1858, p. 156a。

²¹ 《莊子·山木第二十》，陳鼓應，《莊子今註今譯》上冊，頁 545。

的究極境界的「無」，故曰「有無有故，則無無」：萬法既已自虛，那裏還有個「無」嗎？所以「無無」。有亦無，因有而對立出來的「無」亦無，故而呈現悟者「有不無」，最後再以「神虛」，以有道家印記的「虛」字來作結。此時「虛」的內涵，已脫去道家印記，換成般若空義了。而對沈浸在玄學氛圍的士人而言，這是多麼親切的語言啊，但卻藉由「有不自有」看到當下的翻轉，藉僧肇之指，撥開道家雲霧，看到般若之月。

為了表達當下、不二，僧肇亦採用了「即」字。「即」字在中文是當下義，比「而」、「並」、「且」等字，更無間隙，又比「是」、「同」，較不黏著，正較切合不一不二意涵。鳩摩羅什在翻譯般若經時，就已用此字，翻成著名的「色即是空，空即是色」²²，而僧肇更以此在《肇論》中確切表達般若的當下、不二狀態，例如「用即寂，寂即用」、「知即無知，無知即知」（〈般若無知論〉），又例如〈般若無知論〉，很漂亮地以「即」，終結執二邊之思惟：

難曰：「論云不取者，為無知故不取，為知然後不取耶？若無知故不取，聖人則冥若夜游，不辨縑素之異耶？若知然後不取，知則異於不取矣」。答曰：「非無知故不取，又非知然後不取，知即不取，故能不取而知」。²³

起先問者是問：所謂不取，是「無知」故不取？還是「知」然後不取？問者所提的二種解決方式，基本上是矛盾的，依邏輯只能取其一。般若實相，是當下空有不二，所以僧肇在此非常巧妙地，也精確表達般若實義，他先將已落二邊的二種方向「非」之，並以「即」字，立即收攝成當下的「知即不取」：知的當下無

²² 《摩訶般若波羅蜜經》卷1，CBETA, T08, no. 223, p. 221c。

²³ 《肇論》，〈般若無知論〉，CBETA, T45, no. 1858, p. 154a。

所執取（「知即無知」），所以能「不取而知」（無知即知），這也就是之前僧肇已說：「知即無知，無知即知」。

從「自虛」、「知自無知」、「有不自有」的「自」、「虛」字運用，及「即」字的運用，僧肇確切表達當下的緣起性空。既然緣起現象都在，故全體皆是，自然就是「觸事而真，體之即神」：

是以聖人乘千化而不變，履萬惑而常通者，以其即萬物之自虛，不假虛而虛物也。故經云：「甚奇世尊，不動真際為諸法立處」。非離真而立處，立處即真也。然則道遠乎哉？觸事而真，聖遠乎哉？體之即神。²⁴

既萬法自虛，自然不必藉由另有一「虛」來「虛物」，所以佛經的「不動真際，為諸法立處」，自然清楚明白，實相不是另有一個實相而來破除萬法，而是在萬法自身當下，即見緣起即見空性，所以「立處即真」、「觸事而真，體之即神」，如此不避「真」字，不避「神」字而內含「自虛」的有力中文，更釐清了與莊子「道在尿溺」之別。²⁵

「自虛」，即無我，是當下本無自體，故本無可執，所以亦無我所。僧肇不避道家玄語，用了「虛」字，但精確地用「自」字將之翻轉成當下，於是「虛」字般若化了。「自虛」是一半道家玄語，「即」字是很精切的選用，另有如「恬淡無為，而無不為」（〈般若無知論〉）、「無為而無所不為」（〈答劉遺民書〉）等道家語，內涵也都般若化了，將「無為」轉為空性、無所執，「無所不為」轉為現空之大用。這樣的文與道的轉化，是為了確切傳達，也為了有利於當時文化士人以中文思考佛法，因此就能夠有力地傳達，

²⁴ 《肇論》，〈不真空論〉，CBETA, T45, no. 1858, p. 153a。

²⁵ 《莊子·知北遊》，陳鼓應，《莊子今註今譯》，頁 628。

給後代的漢傳佛教修行者，尤其是禪者，打開非常核心且自在活潑的大路，也打開自由運用中文之大路。

雖然證之於後來，「自虛」並未很廣泛地用於漢傳佛教語彙之中，但並非全然沒有受到僧肇啟發，有些修行者亦自在運用著，如唐初牛頭法融（594-657）〈心銘〉：「不勞智鑒，體自虛玄」。²⁶ 華嚴宗澄觀（738-839）於《大方廣佛華嚴經疏卷》常引僧肇之言，其亦有「以當法自虛，名入法界」等言。²⁷ 龐居士詩偈：「心若如，神自虛。不服藥，病自除。」²⁸ 宋代宏智正覺有「湛存象外，智照環中，環中自虛，非有非無」句。²⁹ 明代入就瑞白也云：「禪心湛寂，本自虛玄，三際融通，十方不隔。」³⁰ 蕩益智旭有「然圓人直觀心性，我法本自虛融」³¹，諸如此類，皆在佛法空性語脈之中，而顯然襲自僧肇「自虛」之意，已非道家之虛矣。

以虛字組合的句子，僧肇多所運用，其中亦有「虛寂」句，而「寂」字，是被後代大大使用，表本不生，並別道家之虛、無為等語。而這也是僧肇所擇用的，下節再明之。

（二）轉換道家印記：「參玄」

僧肇曾於〈答劉遺民書〉結尾，指出實相的語言表達的不容易：

言其非有者，言其非是有，非謂是非有；言其非無者，言其

²⁶ 《景德傳燈錄》，CBETA, T51, no. 2076, p. 457c。

²⁷ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 52，「……謂悉入法界故無差別，無所入故，而說種種。何者？若別有一入處，則入時失本相，不得說種種，以當法自虛名入法界，無別可入，則不壞種種矣。」CBETA, T35, no. 1735, p. 894a。

²⁸ 《祖堂集》，CBETA, B25, no. 144, p. 594a。

²⁹ 《宏智禪師廣錄》卷 8，〈淨樂室銘〉，CBETA, T48, no. 2001, p. 100b。

³⁰ 《入就瑞白禪師語錄》卷 11，〈達磨西來說〉，CBETA, J26, no. B188, p. 793a。

³¹ 《靈峰蕩益大師宗論》卷 3-1，〈答庸菴二問〉，CBETA, J36, no. B348, p. 306a。

非是無，非謂是非無。非有非非有，非無非非無，是以須菩提終日說般若，而云無所說，此絕言之道，知何以傳？庶參玄君子，有以會之耳。³²

般若非有非無、無起無滅，但一旦有說，就有「有無」，就有「起滅」，所以根本無法言說表達。但接下來僧肇更巧妙地藉由這份一旦有所說即要非之的說明，反而更確切地表達出般若的實相。他運用中文「是」字的前後置換，表達般若與非般若的不一樣；換言之從頭到尾貫徹到底，凡有立，即「非」之，以「非」字表達般若的一切無所執。「是」是確定、具有之意，所以般若的非有，是「非是有」，而不是「是非有」，因為一旦「是非有」，即成為有個「非有」確定存在，而「非是有」，不執著於有，才是「非有」確切意涵。「非無」亦是如此，般若是「非是無」，而不是「是非無」，後者因「是」在前的關係，清楚呈現有個「非無」的存在，而這就不是般若實意了。僧肇在原本「非有非無」的表達中，特別加個「是」字，藉「是」點出執著所在，藉「非」之，表達去除這份執著，這也正是即說即離，亦即「自虛」之意。

如此藉文字前後置換而機轉其意，僧肇運用得最妙的是〈般若無知論〉：「聖智之無者，無知。惑智之無者，知無。」「無知」即無所執之知，即般若；「知無」即知其無，有知有無，非般若也。為了文與道的契合，僧肇非常確切地指示，也非常精確地絲毫不讓，而且「不讓」得這麼輕鬆，不必長篇大論，只是簡單地加個「是」字，就點出人們心中存在卻不自覺的「執著」，並且巧妙地置換「是」與「非」的位置，對調「無」與「知」，即去除這份執著。

為了契合般若意，凡於文字語言上有所立者，即「自虛」之。

³² 《肇論》，〈答劉遺民書〉，CBETA, T45, no. 1858, p. 156b。

這絕言之道，要能精確指出，非有所參究體悟不可，所以僧肇面對劉遺民這類從儒道入佛的中土文化界士人，最後以「庶參玄君子，有以會之耳」來期許。僧肇《注維摩詰經》時亦使用「參玄」與「參玄君子」句，³³ 亦是以參玄君子跟大眾期許。「參玄」，表面看來就是道家玄語，但從僧肇的文字語脈中，「參玄」已成參究般若空性、究竟佛法之意，「玄」者，也已非老莊之玄，而是般若之玄，佛法之玄。

《肇論》亦運用許多「玄」字，「般若玄鑑」（〈不真空論〉）、「般若虛玄」、「虛心玄鑑」、「玄照於事外」、「真諦深玄」（〈般若無知論〉）、「玄心默照」、「尋玄機於事外」、「至理虛玄」（〈答劉遺民書〉）、「幽致虛玄」、「太玄之鄉」、「極玄樞之妙用」、「玄道」、「玄機」、「玄根」（〈涅槃無名論〉）等，這些語詞都是在般若思想語脈當中，已般若化成般若之「玄」了。

在僧肇後以「參玄」表達參究佛法，後來的吉藏、澄觀等有零星運用，³⁴ 而以「玄」字來命名解經、宗門論述之作的，隋唐時出現不少，著名的例如三論宗之吉藏《法華玄論》，天台宗之智者《妙法蓮華經玄義》、《觀音玄義》、灌頂《大涅槃經玄義》，華嚴宗之杜順《華嚴一乘十玄門》、澄觀《華嚴法界玄境》、法藏《華嚴經探玄記》、《三論玄義》，法相宗之窺基《妙法蓮華經玄贊》等等。可見當時順著般若化的「玄」字，運用來作為闡述深刻佛法之意。

在禪門唐代石頭希遷（700-790）因看僧肇〈涅槃無名論〉之「會萬物以成己者，其唯聖人乎」？而有所契，遂寫下著名的〈參同契〉。³⁵ 當時希遷與馬祖齊名，二人成為六祖惠能下開創五家七

³³ 《注維摩詰經》，CBETA, T38, no. 1775, p. 327b、p. 344c。

³⁴ 《金剛般若疏》，CBETA, T33, no. 1699, p. 88b。《大華嚴經略策》，CBETA, T36, no. 1737, p. 706c。

³⁵ 《五燈會元》卷5，CBETA, X80, no. 1565, p. 108c。

宗的重要源頭，希遷法脈下創立了禪宗曹洞宗、雲門宗、法眼宗。

〈參同契〉共 44 句，影響深遠，許多句子經常被禪師引來提撕或參究，包括末後二句「謹白參玄人，光陰莫虛度」。而希遷深契於《肇論》，其「參玄人」與僧肇「參玄君子」，正頗見承襲之脈。³⁶

經由僧肇把具道家意味的「參玄」般若化，再經希遷〈參同契〉運用傳播，「參玄」二字特別在禪門被頻繁使用，而且除了指參究佛法之妙外，還特別標指為禪門頓悟之道，亦有成為禪門行腳參學之意者，更有以〈參同契〉前後二句為話頭點撥的。

南宋大慧宗杲（1089-1163）常舉竹篋問學者，後成五首頌古，其中第三首：

雲門舉起竹篋，通身帶水挖泥，奉報參玄上士，撒手懸崖勿遲。³⁷

以「參玄上士」為指稱深參佛法的學人。北宋死心悟新（1043-1146）有上堂語：

上堂。云：「參玄上士，須參活句，莫參死句。何也？若向活句下明得，死却天下衲僧。若向死句下明得，活却天下衲僧……。」³⁸

³⁶ 釋印順《中國禪宗史》第九章〈諸宗交互與南宗統一〉：「《參同契》不說佛，不說法，而說是道。南方佛法，本來受到玄學影響，而把禪學看作玄學，稱參禪為『參玄』，似乎石頭是第一人。石頭的禪，當然受到曹溪南宗的啟發，直說『即心即佛』。然在石頭與弟子們的問答中，表現出道化的特色。」依筆者見，僧肇說「參玄君子」時，已將玄字般若化，並啟發了後代漢傳佛教。所以希遷說「參玄人」，自受僧肇啟發，順承這類中文般若化的語境發展，而說佛法說參禪而已。釋印順，《中國禪宗史》，頁 407。

³⁷ 《大慧普覺禪師語錄》卷 10，CBETA, T47, no. 1998A, p. 856a。

³⁸ 《死心悟新禪師語錄（黃龍四家錄第三）》，CBETA, X69, no. 1344, p. 228c。

明代憨山（1546-1623）〈送脩六逸公歸家山〉：

廿載殷勤伴瘴鄉，又隨瓶錫走諸方，參玄直上金輪頂，入室還依大法堂。歸去家山雖有意，老來泉石豈能忘，餘年儻未填溝壑，遲爾同棲寂滅場。³⁹

「參玄直上金輪頂」，參玄，就指深入教法。⁴⁰ 宋代兜率從悅（1044-1091）立「兜率三關」：

兜率悅和尚，設三關問學者。撥草參玄，只圖見性，即今上人性在甚處？識得自性，方脫生死，眼光落時，作麼生脫？脫得生死，便知去處，四大分離，向甚處去？⁴¹

第一關，問「性在甚處」？「撥草參玄」即指探入佛法參究悟道。五代興聖滿（？）有：「覲面分付不待文宣，具眼投機喚作參玄上士，若能如此所以宗風不墜」話，以具眼能契機鋒者為參玄上士。

北宋汾陽善昭（946-1023）〈參學儀〉開頭即曰「參玄大士」與義學不同：

夫參玄大士，與義學不同，頓開一性之門，直出萬機之路。……紹迦葉之正宗，傳曹溪之密印，自省者不論尊幼，玄通者豈礙賢愚。⁴²

³⁹ 《憨山老人夢遊集》，CBETA, X73, no. 1456, p. 797b。

⁴⁰ 《景德傳燈錄》卷22，「前福州安國院弘瑤明真大師法嗣」，CBETA, T51, no. 2076, p. 381a。

⁴¹ 《無門關》，CBETA, T48, no. 2005, p. 298c。

⁴² 《汾陽無德禪師語錄》卷3，〈參學儀〉，CBETA, T47, no. 1992, p. 619b。

將禪法重實踐頓悟之間，區隔於解經明經之外，所以直出萬機，「玄通」不礙。

又有以參玄為參學行腳，例如楚石梵琦（1296-1370）〈送玄侍者〉：

學道參玄俊衲僧，千山萬水一枝藤，始終不墮人窠臼，他日方堪繼祖燈。⁴³

兩山也曾開示，稱「參玄上士，行腳高流」，云：

……乃云：三月春將半，韶華滿帝州，天寧寺前四五百條花柳巷，瓊花觀外二三千座管絃樓，參玄上士，行腳高流，何必朝遊檀特，暮宿羅浮……。⁴⁴

再而，有直承希遷〈參同契〉語句而說的，例如月林師觀（1143-1217）〈體道銘〉前四句則云：「上士參究人，光陰莫虛棄，渡江須用船，為人須有志」句。⁴⁵又或作為參究提語，例如南宋石溪佛海（?-1254）在上堂開示時，引用希遷〈參同契〉首二句「竺土大僊心，東西密相付」為參究提語，最後同以希遷「謹白參玄人，光陰莫虛度」作為提醒：

上堂。竺土大僊心，東西密相付。拈拄杖云：「者裏知得來處？劈脊一棒，我亦不惜。若也躊躇，謹白參玄人，光陰莫虛度。」⁴⁶

⁴³ 《楚石梵琦禪師語錄》，CBETA, X71, no. 1420, p. 651b。

⁴⁴ 《兩山和尚語錄》卷 8，CBETA, J40, no. B494, p. 556c。

⁴⁵ 《緇門警訓》卷 7，〈月林觀和尚體道銘〉，CBETA, T48, no. 2023, p. 1076b。

⁴⁶ 《石溪心月禪師語錄》卷 1，CBETA, X71, no. 1405, p. 24c。

這樣的用法，在禪門被運用得靈活多端，明代密雲圓悟也如是：

上堂。竺土大僊心，東西密相付，謹白參玄人，光陰莫虛度。
且作麼生是不虛度底光陰？記得小時騎竹馬，看看又是白頭翁。下座。⁴⁷

也引〈參同契〉前後四句，但以「且作麼生是不虛度底光陰」？作為話頭，提探學人。也有單用「謹白參玄人」而當下跳脫，另指示之，為霖道霈曾開示：

十如菴主領眾請上堂。若論此事，三世諸佛只言自知，歷代祖師瞻望莫及，更說箇甚麼？良久云：「雖然無可說，傾出一桮茶，謹白參玄人，莫向外邊討。」喝一喝，下座。⁴⁸

「莫向外邊討」，讓熟悉〈參同契〉者，聳然一跳，未續「光陰莫虛度」，而警醒迴觀自身。明末女禪師季總行徹（1606-？），端午示眾時，末後也曰：

……於此遽然醒，杲日正當午，於此若不醒，錦鱗臥網罟，
鶩拈拄杖，卓一卓，云：「謹白參玄人人，急急如律呂」。下座。⁴⁹

她不僅用了「參玄人」，還用了道家符籙語「急急如律呂」，把〈參同契〉的光陰莫虛度精神表達出來，禪師們真是契入道者，

⁴⁷ 《密雲禪師語錄》序，CBETA, J10, no. A158, p. 5c。

⁴⁸ 《為霖禪師還山錄》卷1，CBETA, X72, no. 1440, p. 650a。

⁴⁹ 《季總徹禪師語錄》卷2，CBETA, J28, no. B211, p. 450a。

語句活也。

僧肇將「參玄」般若化，轉換掉道家印記，由此啟發後代修行者，讓後人直用無妨，更形成多種意涵。除上所述外，例如洞山（807-869）〈玄中銘〉⁵⁰、臨濟義玄（？-866）有「三玄三要」之教、⁵¹ 同安常察（？）〈十玄談〉⁵² 等，影響禪門深遠。⁵³ 諸如此類，在漢傳佛教的語境中，尤其是禪門，「玄」字已般若化，不專屬於道家。

（三）擇新詞以明：「虛照」、「寂用」、「寂、照」、「默照」

僧肇闡述般若思想時，處處顯現大乘思惟，亦即展現菩薩行大用，亦即覺悟本然是應機大化，而非守寂靜虛的，所謂：「尋夫不有不無者，豈謂滌除萬物，杜塞視聽，寂寥虛豁，然後為真諦者乎？」⁵⁴「然則智有窮幽之鑒，而無知焉；神有應會之用，而無慮焉。」⁵⁵ 所以，般若表面是以空性、無執、不生等文字呈現，然而般若是萬法當下自虛，是非有非無，所以「觸事而真，體之即神」，當下空也當下即具大用了。

然，僧肇非常清楚，正趨入般若空義者，甚至藉老莊來了解佛法者，都會偏滯於空；然偏滯於空，即是一種「有」，未能中道

⁵⁰ 《禪門諸祖師偈頌》，CBETA, X66, no. 1298, p. 723b。

⁵¹ 《鎮州臨濟慧照禪師語錄》卷 1：「師又云：『一句語須具三玄門，一玄門須具三要，有權、有用。汝等諸人作麼生會？』下座」。CBETA, T47, no. 1985, p. 497a。

⁵² 《禪門諸祖師偈頌》，CBETA, X66, no. 1298, p. 724b。

⁵³ 忽滑谷快天著朱謙之譯《中國禪學思想史》上冊，就曾論及僧肇影響禪門甚深，曰：「較道生而甚大影響及禪門者，僧肇也。……肇非以老莊為心要，而以老莊之語說佛教，如彼者少也。此所以為當時依文解義之漢所譏。然肇神悟達識，非洞徹玄理不止」。但可惜其例證只有大略的列舉。忽滑谷快天著，朱謙之譯，《中國禪學思想史》，上海：上海古籍出版社，2002 年，頁 40。

⁵⁴ 《肇論》，〈不真空論〉，CBETA, T45, no. 1858, p. 152b。

⁵⁵ 《肇論》，〈般若無知論〉，CBETA, T45, no. 1858, p. 153b。

究竟空。中道究竟空者，唯有在當下「自虛」才能達到，而自虛即具大用。但這如何可能？空與用之間，到底關係如何？究竟空為何即是大用？這是僧肇在在處處都在論述的，而且他精確地選用了「寂」、「照」來表達，並影響後來的禪門甚深。

僧肇也經常運用「虛」字表達空義，如「至虛無生」（〈不真空論〉）、「般若虛玄者」、「以虛無為體」、「聖心虛靜」（〈般若無知論〉）等。對於具空大用，他有「虛心玄鑒」、「虛其心而實其照」、「恬淡無為而無不為」（〈般若無知論〉）、「虛心冥照」（涅槃無名論）等表達。這些語詞都有著道家印記，僧肇也在語詞語脈中都有所轉換。然雖可轉換，但還得「轉換」，畢竟别扭；而且「虛」、「無為」等，與般若空義有同一趨向，雖然差異甚大，但總易形成黏附不清。

觀《肇論》文字，他在論述過程雖然運用大量的「虛」等字，但卻也浮現可以代替「虛」字而較無道家印記的字眼來表達空義與大用，那就是「寂」與「照」。

在〈般若無知論〉，僧肇運用了「虛其心而實其照」、「虛不知照，照不失虛」：

夫有所知，則有所不知，以聖心無知，故無所不知。不知之知，乃曰一切知。故經云：「聖心無所知，無所不知」。信矣。是以聖人虛其心而實其照，終日知而未嘗知也。……然其為物也，實而不有，虛而不無，存而不可論者，其唯聖智乎？何者？欲言其有，無狀無名；欲言其無，聖以之靈。聖以之靈，故虛不失照；無狀無名，故照不失虛。照不失虛，故混而不渝；虛不失照，故動以接塵。⁵⁶

⁵⁶ 《肇論》，〈般若無知論〉，CBETA, T45, no. 1858, p. 153a。

悟者無所執取，無對立之知，所以才能無所不知，如此才是一切知，具有大用。所以悟者的狀態是「虛其心而實其照」，僧肇此處先用「虛、實」對之，後面立刻遣之：「實而不有，虛而不無」。悟者之般若智，若說其有，無執無立，無狀無名；若說其無，卻是「聖以之靈」。這樣的即空即用，空用不二，僧肇使用「虛不失照」，空即照用，「照不失虛」，照用即空，而唯空才能普照，普照無空不成普照。故以「虛」表空，以「照」表用，「不失」表其不二、相即。在回答劉遺民時，亦有「虛不失照，照不失虛」之表達。

在論述般若與萬法的關係時，亦即悟者與萬法的關係：

……何者？內有獨鑒之明，外有萬法之實，萬法雖實，然非照不得，內外相與以成其照功，此則聖所不能同，用也。內雖照而無知，外雖實而無相，內外寂然，相與俱無，此則聖所不能異，寂也。⁵⁷

內有般若之明，萬法因般若之明照，顯真諦實相，「內外相與以成其照功」，即用也。但雖內有般若之明，但般若是無知、無所執，外之萬法實相本無相，所以「內外寂然，相與俱無」，即寂也。說「用」，般若與萬法而成照功；說「寂」，般若與萬法具空。如此說明般若與萬法的關係。僧肇以「寂」字來代替「虛」字，成其「照」功而為「用」，故亦有「寂用」一組概念：

難曰：「論云：『言用則異，言寂則同』。未詳般若之內，則有用寂之異乎？」

答曰：「用即寂，寂即用，用寂體一，同出而異名，更無無用

⁵⁷ 《肇論》，〈般若無知論〉，CBETA, T45, no. 1858, p. 154c。

之寂，而主於用也。是以智彌昧，照逾明；神彌靜，應逾動。
豈曰明昧動靜之異哉？」⁵⁸

問難者以「有用寂之異乎？」而問，僧肇很明確簡潔地說「用即寂，寂即用，用寂體一，同出而異名」，用與寂為一，寂因無所執，才能具大用，用能成其大，是因寂無所執。所以從修證上說，智愈寂，照逾明，心愈靜，應化逾普遍。在此，僧肇甚至將寂與用的關係，推至「無無用之寂，而主於用」，亦即般若不會偏空，沒有無用之般若，而般若主於用，無用者不成般若，這是把大乘菩薩行精神全幅普現了。

看似相反的寂與用，如何不一不異，是不易清楚的，所以劉遺民來信所問的問題，也都集中在請教這個問題，其云：

欲求聖心之異，為謂窮靈極數，妙盡冥符耶？為將心體自然，靈怕獨感耶？若窮靈極數，妙盡冥符，則寂照之名，故是定慧之體耳。⁵⁹

劉遺民用「寂照」一詞，僧肇回答時用了「玄心默照」：

夫聖人玄心默照，理極同無，既曰為同，同無不極，何有同無之極，而有定慧之名？……又聖心虛微，妙絕常境，感無不應，會無不通，冥機潛運，其用不勤，群數之應，亦何為而息耶？……以此而推，寂用何妨……。⁶⁰

因為寂無所執，不執有亦不執無，故能當下大用，自虛即照

⁵⁸ 《肇論》，〈般若無知論〉，CBETA, T45, no. 1858, p. 154c。

⁵⁹ 《肇論》，〈劉遺民書問附〉，CBETA, T45, no. 1858, p. 155a。

⁶⁰ 《肇論》，〈答劉遺民書〉，CBETA, T45, no. 1858, p. 156a。

用，故「寂用何妨」。除此之外，〈涅槃無名論〉亦有「雖動而常寂」、「雖寂而常動」、「動寂雖殊，而莫之可異」等句。

如此觀察，僧肇用「虛不失照，照不失虛」句，又有「寂」代替「虛」字，「照」為「用」，「不失」為「即」，即成「用即寂，寂即用」，亦可成「寂照」句。亦有以「用」為「動」而成「寂動」，並亦有「默照」之詞。相對於「虛照」，使用「寂照」、「寂用」、「寂動」，甚至「默照」，都較無道家玄學色彩，⁶¹ 稍連玄學句又脫玄學味，不須轉換，即可在文字中放入般若中道義了。而用「照」字又比「用」與「動」來得恰當，較無介入、無所能之執，也與「寂」相應而又兼含明、動、用之意。所以後來漢傳佛教運用「寂照」一詞，非常普遍。

例如天台宗智者《妙法蓮華經玄義》卷 4 云：

無作四諦慧者，解、惑因緣而成四也。……無量既非無量，則假非假；假非假故，則空非空。何但即空非空，亦即假非假，雙亡正入，即寂照雙流。《大品》云：「一切種智即寂滅相。」種種行類相貌皆知，名一切種智。寂滅相，即是雙遮雙亡。行類相貌皆知，即是雙流雙照。無心亡照，任運寂知，故名不可思議，即無作四諦慧。⁶²

以「寂照雙流」說「即空非空，即假非假」的「雙亡正入」：

⁶¹ 有關「寂」字，《道德經》只出現 1 次：「寂兮寥兮」句。《莊子》之寂有 5 次：〈大宗師〉：「即容寂」、〈天道〉：「寂寞無為」2 次、〈刻意篇〉「恬淡寂寞」、〈天地〉：「寂乎若清」。有關「照」字，《道德經》沒有使用。《莊子》有 7 處，較有意義是〈齊物論〉：「聖人不由，而照之于天」、「十日並照，萬物並照」。「虛」、「玄」二字，《道德經》各為 5 次、12 次。《莊子》則各為 61 次、12 次。比之「寂」與「照」，次數多很多，而且留著道家印記在。陳鼓應，《老子今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，2000 年。陳鼓應，《莊子今註今譯》上冊，臺北：臺灣商務印書館，1989 年。

⁶² 《妙法蓮華經玄義》卷 4，CBETA, T33, no. 1716, p. 721b。

因雙遣才能正入。並呼應般若經的「一切種智即寂滅相」，寂，是雙遮雙亡，照，是雙流雙照。並以「寂照心」來說明一心三觀：

圓行者，一行一切行。略言為十：謂識一念，平等具足，不可思議。傷已昏沈，慈及一切。又知此心，常寂常照。用寂照心，破一切法，即空、即假、即中。⁶³

加個「心」字顯實踐功用，「寂照心」，常寂常照，不落有無，一切無所執，即空、即假、即中。此處也皆見僧肇「即」字用法，表當下、無間。

華嚴宗澄觀《大方廣佛華嚴經疏》卷 46：

三唯約智者，由於從緣無生，則智無有起，故名無生。無生之忍湛然不遷，故云無滅。無滅故用無斷盡。次垢念皆離常無差異，傍無方所照而常寂。遇境無染雖為而無作，雖悲而無願，處世而無住，等法界而無去來。……言亡慮絕，寂照湛然，名無生忍。⁶⁴

無生、不遷、無滅，照而常寂。遇境界無執著，「雖為而無作」，雖大悲而無願求，處世而無住，普及法界而無去來，「寂照」湛然。這就如同僧肇「寂照」意。

三論宗吉藏《淨名玄論》卷 2〈三論德位門〉，有「智愈寂照愈明」句：

故至之緣觀俱寂，而境智宛然，應愈動神愈靜，智愈寂照愈

⁶³ 《妙法蓮華經玄義》卷 5，CBETA, T33, no. 1716, p. 733a。

⁶⁴ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 46，〈十忍品〉第 29，CBETA, T35, no. 1735, p. 853b。

明，寧以啞法目聖心，灰斷楞玄道。⁶⁵

緣觀，所緣能觀，皆有能所對立。能所俱寂，智境宛然，宛然是非靜也非動，宛然實相也。而智寂照境，是「應愈動神愈靜，智愈寂照愈明」。這些內容不僅如僧肇運用「寂照」句來表達，僧肇「智彌昧，照逾明；神彌靜，應逾動」之文（〈般若無知論〉）也躍然而現。

宋代子璿《首楞嚴義疏注經》卷4，註解「覺非所明，因明立所」時，也說：

覺非所明，因明立所。真覺之體，本有妙明，不逐緣生，非由境起，本來寂照，法界一相，故云覺非所明。⁶⁶

雖說「真」說「妙明」，但並非對立而真而明，是本來寂照。

又有以「寂照」來說禪修止觀，而且是「圓頓止觀」，天台宗智者《摩訶止觀》卷1就云：

法性寂然名止，寂而常照名觀，雖言初後無二無別，是名圓頓止觀。⁶⁷

法性寂然，寂而常照，如此止觀，是不落二邊，無二無別，是當下，所以是「圓頓止觀」。明代蕩益亦云：

心性照而常寂名止，寂而常照名觀，故稱性而修止觀，全修在性，非造作也。……詎思離本體外，那有工夫？離工夫外，

⁶⁵ 《淨名玄論》卷2，〈三論德位門〉，CBETA, T38, no. 1780, p. 867b。

⁶⁶ 《首楞嚴義疏注經》卷4-1，CBETA, T39, no. 1799, p. 875a。

⁶⁷ 《摩訶止觀》卷1，CBETA, T46, no. 1911, p. 1c。

那顯本體？本體工夫，不一不異。寂照定慧，何性何修。⁶⁸

定慧之修，是「心性照而常寂」之止、「寂而常照」之觀，是體性寂照之修，但實無體性與修功之差異可得。而念佛亦如參禪，也是體性上事，蕩益〈念佛即禪觀論〉，亦以寂照明之：

梵語禪那，此云靜慮。靜即是定，慮即是慧，靜即止，慮即觀，靜即寂，慮即照，是故定慧也，止觀也，寂照也，皆一體而異名也。……夫吾人現前一念心性……雖流轉紛擾，本體終未嘗動，此豈非寂照真源，止觀血脈，定慧根據乎？究此現前一念心性，名為參禪，達此現前一念心性，名為止觀，思惟憶持此現前一念心性，名為念佛。⁶⁹

以現前一念心性，即性即心，即寂即照，而可參禪，亦是念佛。「現前」一詞，為僧肇所無，但同於「自虛」當下、不一不異之意，而表達宛然、如是者。

因僧肇表達般若之語言精確，讀其文者，常能順理契入，文與道的恰當適切，讓讀者產生即閱即行的實踐力量。而禪者一向強調不立文字，教外別傳，但所言說者，卻也因此直指人心，言下契悟，所以許多禪師的銘記頌歌，更具實踐之效。而將禪師銘記頌歌與僧肇論述這二種都有實踐之效的文本並陳時，竟有些有筆風相似之妙。而值得說明的是，就實踐上言，僧肇文字與禪師銘記頌歌有筆風相似者；在文字上，僧肇啟發了中文般若化的靈活運用後，禪師更具這樣的精神，所以這些銘記頌歌雖有點晴式的某字某句似受僧肇所啟，但不必然循襲僧肇既定語詞，反而是

⁶⁸ 《靈峰蕩益大師宗論》卷 2-4，CBETA, J36, no. B348, p. 289b。

⁶⁹ 《靈峰蕩益大師宗論》卷 5-3，〈念佛即禪觀論〉，CBETA, J36, no. B348, p. 345b。

踏在其基礎上，更廣為創發文字效能，展現法門多方，讓學人契入。今以「寂照」為核心，舉永嘉玄覺〈奢摩他頌〉、〈毘婆奢那頌〉、洞山〈玄中銘〉、宏智正覺〈坐禪箴〉、〈默照銘〉等來作觀察。

以寂照來明止觀，在實際禪修時，因無明習慣，容易偏寂或偏照，亦即偏止（靜）或偏觀（動），所以在禪門有禪師以「寂」為起，再加上一「寂」字，成「寂寂」，強調寂之寂，寂之當下，寂即寂，寂在寂。並擇「惺」而作「惺惺」二字，與之相應，點撥成「寂寂惺惺」，作為修禪的點醒二邊，又不落二邊之效。這便是曾參學於六祖惠能的永嘉玄覺〈奢摩他頌〉的運用。在玄覺之前，牛頭法融〈心銘〉即有「惺惺無妄，寂寂明亮」，⁷⁰ 但沒有運用得這麼精練而靈活。玄覺如是說：

其辭曰：「忘緣之後寂寂，靈知之性歷歷，無記昏昧昭昭，契真本空的的。惺惺寂寂是，無記寂寂非，寂寂惺惺是，亂想惺惺非。……亦不知知寂，亦不自知知，不可為無知，自性了然故。……今言知者，不須知知，但知而已……。」⁷¹

他指出修禪有二種藥：寂寂、惺惺。寂寂，指不念外境善惡等事。惺惺，指不生昏住無記等相。要能「亦寂寂亦惺惺」，從兩邊說，是「惺惺寂寂是，無記寂寂非」，「寂寂惺惺是，亂想惺惺非」。永嘉非常巧妙地運用中文文字的前後，形成偏重之意（偏重後者），指示修行者調心過程的或執有或執無，而須有所對治。亦即在圓滿寂照同時之前，於寂照之中，亦常有偏寂或偏照之病，故以文字明之調之。又，其曰：「亦不知知寂，亦不自知知，不可

⁷⁰ 《景德傳燈錄》卷 30，CBETA, T51, no. 2076, p. 457c。

⁷¹ 《禪宗永嘉集》，〈奢摩他頌〉，CBETA, T48, no. 2013, p. 389b。

為無知，自性了然故」，在文字上，不以僧肇的「無知」為究竟，比僧肇推進一步，成「自性了然」，但還是有「了」字，表無執。而又說「不須知知，但知而已」，仍表當下，但在文字上仍據於「知」字。玄覺還有更著名的話：「恰恰用心時，恰恰無心用，無心恰恰用，常用恰恰無」⁷²，這些並非文字遊戲，而是非常巧妙地運用中文文字前後的變化，來指撥修行的細微處。而玄覺亦常見所謂道家玄語句，如「妙道沖微」、「至真虛寂」、「至理虛玄，窮微絕妙」。⁷³ 這在僧肇將玄語般若化後，於佛法語境中無障無礙地被後人使用，也為當時修行者所理解。

屬曹洞宗的宋代宏智正覺（1091-1157）以默照禪化人，風彌一時，與同時代的大慧宗杲提倡的話頭禪，形成宋代二大禪風。默照禪風綿密，禪風與文風相融，宏智〈坐禪箴〉指示「無知」、「寂照」之修行，用字精要切密，文意環環相扣，層層詳密，又有形象鮮明的悟境形容，頗神似於僧肇筆風：

佛佛要機，祖祖機要。不觸事而知，不對緣而照。

不觸事而知。其知自微，不對緣而照，其照自妙。

其知自微，曾無分別之思，其照自妙，曾無毫忽之兆……。⁷⁴

一組「要機」與「機要」，就顯出如僧肇般，善用文字的前後置換，來呈現不同的偏重。「不觸事而知」，即「無知」。「不對緣而照」，是妙照，即「寂照」。宏智的「默照」即「寂照」，只是在指導參禪，「默」字強調只管打坐，而實則也是昭昭現前，其〈默照銘〉：

⁷² 《禪宗永嘉集》，〈奢摩他頌〉，CBETA, T48, no. 2013, p. 389b。

⁷³ 《禪宗永嘉集》卷1，〈三乘漸次〉，CBETA, T48, no. 2013, p. 392a。

⁷⁴ 《宏智禪師廣錄》卷8，〈明州天童山覺和尚偈頌箴銘〉，CBETA, T48, no. 2001, p. 98a。

默默忘言，昭昭現前，鑒時廓爾，體處靈然。
靈然獨照，照中還妙，露月星河，雪松雲嶠……。
浩劫空空，相與雷同，妙存默處，功忘照中。
妙存何存，惺惺破昏，默照之道，離微之根……。⁷⁵

「默默忘言，昭昭現前」、「妙存默處，功忘照中」，表達寂不失照，照不失寂，即寂照、照寂。

僧肇在道家玄語中走出般若之路，從「虛照」脫化出「寂用」、「寂、照」，甚至「默照」，啟開後人循此廣用無礙，並也啟發後人善用中文，靈活創擇有利對治，有利修行實踐的文意。

（四）觸事即真：「會萬物以成己者，其唯聖人乎」

希遷因看僧肇〈涅槃無名論〉之「會萬物以成己者，其唯聖人乎」？而有所契，感讚「至哉斯語」，後來寫下著名的〈參同契〉，這段過程是：

師因看肇論至「會萬物為己者，其唯聖人乎」？師乃拊几曰：「聖人無己，靡所不己，法身無象，誰云自他？圓鑑靈照於其間，萬象體玄而自現，境智非一，孰云去來，至哉斯語也。」遂掩卷。不覺寢夢，自身與六祖同乘一龜，游泳深池之內。覺而詳之，靈龜者，智也。池者，性海也。吾與祖師同乘靈智遊性海矣。遂著參同契。⁷⁶

讓希遷有所契讚的〈涅槃無名論〉句子是〈通古第十七〉：

⁷⁵ 《宏智禪師廣錄》卷 8，CBETA, T48, no. 2001, p. 100a。

⁷⁶ 《五燈會元》卷 5，「青原思禪師法嗣（第一世）南嶽石頭希遷禪師」，X80, no. 1565, p. 108b。《祖堂集》卷 4，「石頭和尚」，CBETA, B25, no. 144, p. 372a。

無名曰：「夫至人空洞無象，而萬物無非我造，會萬物以成己者，其唯聖人乎。何則？非理不聖，非聖不理，理而為聖者，聖不異理……。」

經曰：「不離諸法而得涅槃」；又曰：「諸法無邊，故菩提無邊」。以知涅槃之道，存乎妙契，妙契之致，本乎冥一，然則物不異我，我不異物，物我玄會……。⁷⁷

「會萬物以成己者」句，應化自莊子「萬物與我為一，天地與我並生」語，但已般若化。悟者無執無相，而萬物皆心所顯現，悟者既悟萬物非真無可執，故物我皆無執無對，聖者即契會萬物。亦即萬物緣起，我亦緣起，「物不異我，我不異物」，故契會玄會。這並非「物我為一」，而是「物我玄會」，「玄」者，是物我當下無對無執，非有非無，非一非異，一切無所執，才能「會」。

希遷見「會萬物為己」句（與〈涅槃無名論〉「會萬物以成己」意同），領悟到「聖人無己」等的物我實相義。「聖人無己」，這也是莊子語，希遷見僧肇已般若化的莊語，領悟到的佛法亦用莊語為詞，可見在中文文化環境成長的讀書人，儒道語是基本也植入中文人心的表達文字。

聖人無執，故無不契入，法身無象，故自他不隔，圓靈之心鑑照，萬象現成，境智非一，但也無去來。希遷因此寫下的〈參同契〉，認為門門萬境，皆心所現，當下自虛，非有非無，而悟者無執，境自實相；故物物皆實相，境境皆悟門，萬物自有功，道在物物中，觸事即真，觸目會道。這樣的體悟與切入點，受僧肇「會萬物為己者」的啟發，形成希遷的契道之門與教化之法，便也影響其法流脈下所謂「觸目會道」的禪風如曹洞宗者，而與馬

⁷⁷ 《肇論》，〈涅槃無名論〉，CBETA, T45, no. 1858, p. 161a。

祖教下所謂「性在作用」的禪風如臨濟宗者，形成禪門二大修行入徑。「性在作用」從心性下手，性自清淨即大用；「觸目會道」從萬境下手，門門是佛，萬境皆道。而這也是僧肇「契神於即物」、「觸事而真」、「體之即神」的句意所在。⁷⁸

觸目會道，物顯悟境，所以有人問希遷：「如何是禪」？他回答：「碌磚」。問：「如何是道」？他回答：「木頭」。⁷⁹ 觸目指物無非道。而這也無怪乎希遷之下曹洞宗之洞山會寫下「清風偃艸而不搖，皓月普天而非照」⁸⁰ 句，宏智會寫下「水清流底兮，魚行

⁷⁸ 釋印順《中國禪宗史》第九章〈諸宗交互與南宗統一〉認為：希遷禪法，當然受曹溪南宗的啟發，但表現出「道化」的特色，意指玄學化了。並認為其「觸事而真」、「觸目會道」的接引悟入態度，是僧肇的、牛頭的，不是曹溪的。因此希遷是在曹溪禪與牛頭禪之間有所溝通連結。釋印順，《中國禪宗史》，頁 407-408。印順法師將莊子的道在日常、道在屎溺的觀念，直接連結到僧肇的「觸事即真」，認為這種看法是「道遍無情」、「無情成佛」，是玄學化了，是「泛從一切本源說，是宇宙論」，而這是牛頭禪的特色，也是南方的般若學統，但為曹溪門下所不贊同的。而玄學化的牛頭禪還有「無心合道、無心用功」的方便，亦受莊子影響。所以「印度禪蛻變為中國禪宗——中華禪，胡適以為是神會，其實，不但不是神會，也不是慧能。中華禪的根源，中華禪的建立者，是牛頭。應該說，是『東夏之達摩』——法融」。（同上書，第三章〈牛頭宗之興起〉，頁 122-123、125、127-128）而印順法師又於第四章〈東山法門之弘布〉第二節〈東山門下的種種相〉，談到禪宗二祖慧可亦有「觸物指明」之教化方式，並認為「這一禪風，應與僧肇的思想有關，如《肇論》說：『苟能契神於即物，斯不遠而可知矣』、『道遠乎哉，觸事而真，聖遠乎哉，體之即神』。這一作風，至少慧可已曾應用了。在未來的南宗中，更善巧的應用起來」。（同上書，頁 169）綜合觀之，印順法師認為僧肇每引老莊語，是佛門玄學化的開端。禪門的玄學化，以受僧肇、老莊影響的牛頭法融為開端。後來受僧肇影響亦是惠能、行思弟子的希遷，亦有曹溪，亦有玄學化。所以印順法師認為：「佛法到魏晉而盛行，主要為法法本性空寂的大乘般若學。般若空義的闡揚，是與『以無為道本』的玄學相互呼應的。慧遠及羅什門下（如僧肇作〈物不遷論〉等），每引用老莊以說明佛法，有利於佛法的闡明，但也種下了佛道混淆的種子。」（同上書，第三章〈牛頭宗之興起〉，頁 118）。這樣定位僧肇，還是陷在用老莊語即老莊影響的觀點，殊不知在語脈中，僧肇已將文字般若化，而後來的修行者亦在僧肇的文字般若啟發下，靈活運用文與道，來悟道或接引當代學人。

⁷⁹ 《景德傳燈錄》卷 14，CBETA, T51, no. 2076, p. 309c。

⁸⁰ 《禪門諸祖師偈頌》卷 1，CBETA, X66, no. 1298, p. 723b。

遲遲，空闊莫涯兮，鳥飛杳杳」⁸¹等智境相融的文句了。

另有一個異曲同工之妙的僧肇影響例子，僧肇〈涅槃無名論〉有「天地與我同根，萬物與我一體」，這直接是莊子語，但落在前後語之中，已般若化了：

然則玄道在於妙悟，妙悟在於即真。即真即有無齊觀，齊觀即彼己莫二，所以天地與我同根，萬物與我一體。同我則非復有無，異我則乖於會通。所以不出不在，而道存乎其間矣。⁸²

既曰「處有不有」、「居無不無」，則所謂的莊子「天地與我同根，萬物與我一體」就不再是莊子的「天地與我同根，萬物與我一體」。其「一」已非統一之一，已非一異之一，而是非一非異，而是「同我則非復有無」，是「不有於有，不無於無」，是「不出有無，不在有無」。

但畢竟在文字上是莊子語，故直接引來居士陸亘（764-834）的疑惑，啟問於在希遷稍後的南泉普願（748-834），形成一段著名的機鋒對話：

陸大夫向師道：「肇法師也甚奇怪，解道天地與我同根，萬物與我一體。」師指庭前牡丹花曰：「大夫，時人見此一株花，如夢相似。」陸罔測。⁸³

可見陸亘也覺得僧肇這二句直接引用莊子話，「甚奇怪」，而從南泉的回應與回答，就知道南泉是了解僧肇意的：同根一體者，

⁸¹ 《宏智禪師廣錄》卷8，CBETA, T48, no. 2001, p. 98b。

⁸² 《肇論》，〈涅槃無名論〉，CBETA, T45, no. 1858, p. 159b。

⁸³ 《五燈會元》卷3，「池州南泉普願禪師」，CBETA, X80, no. 1565, p. 73a。

不落有無，他隨指庭前牡丹（物），說「如夢相似」，夢，非真亦非無，即不落有無也。

（五）文道符應、文道般若之言語精確度

《肇論》四論，皆是般若空義不同面向的闡述。因為萬法實相，非有非無，一切不可得，一切無執，所以即使有確切正面語句出現，也是在遮遣之後，或當下遮遣之，例如「無知而無不知」，知即無知、無知即知等。文字一立，即可能生執，故以否定的文字，才能文與道符應，符合空義，並自然具有當下實踐的效益。因此《肇論》各篇篇名，都以否定語、遮遣方式下標題，內文亦處處如此，「不可得而有」、「不可得而無」，「言真未嘗有，言偽未嘗無，……故雖有而非有，……故雖無而非無」⁸⁴，「吾無生不生，雖生不生。無形不形，雖形不形」⁸⁵。言雖殊而不一不異，言言自虛，處處不可得，如此文道符應，這便是僧肇為何語言精確的原因。

在〈答劉遺民書〉中，僧肇明白地表達為何不用確定語句的原因：

又云：「無是乃所以為真是，無當乃所以為至當」，亦可如來言耳。若能無心於為是，而是於無是；無心於為當，而當於無當者，則終日是，不乖於無是；終日當，不乖於無當。但恐有是於無是，有當於無當，所以為患耳。何者？若真是可是，至當可當，則名相以形，美惡是生，生生奔競，孰與止之。是以聖人空洞其懷，無識無知，……乃曰真是可是，至當可當，未喻雅旨也。……至理虛玄，擬心已差，況乃有言，

⁸⁴ 《肇論》，〈不真空論〉，CBETA, T45, no. 1858, p. 152b。

⁸⁵ 《肇論》，〈涅槃無名論〉，CBETA, T45, no. 1858, p. 158c。

恐所示轉遠，庶通心君子，有以相期於文外耳。⁸⁶

劉遺民認為僧肇所講的「無當，則物無不當；無是，則物無不是」，應該可以稱為「至當」、「真是」。僧肇的回答非常精準，他認為如果能「無心於為是」，而自虛地「是於無是」；如果能「無心於為當」，而自虛地「當於無當者」，這樣亦可。但怕的是「有是於無是」、「有當於無當」，有個「有」，表示無法自虛。何況若以「真是」、「至當」表達，會讓人產生有「至當」可當，有「真是」可是之心，名相已然形塑出來，美惡隨之產生，執著就形成了。這並非「空洞其懷」的聖人聖心。所以「至理虛玄，擬心已差」，何況是有形的言語，又何況是正面確立的言句，更容易「所示轉遠」，文字誤人。所以僧肇期許大家成為通心君子，不落言語之執，能就言句而「文外」，亦即就言句而自虛。

然，僧肇就言句而自虛，表面看來似乎是一路「非」到底，其實不然，因為若是如此，則落入「非」執，而非實相空義。所以即言自虛，是遣有無，通有無；通有無之中，已遣有無；遣有無之中，可通有無，這便是空性的語言，也就是佛法的名言觀。所以既能遣除一切執，又能活潑無滯地運用文字，而在認知文字時則須有「兩言一會」，所以閱讀聽聞語言文字時，具有實踐力，而非只是道理的說明。僧肇在〈物不遷論〉中講得很妙：

是以言去不必去，閑人之常想；稱住不必住，釋人之所謂往耳。豈曰去而可遣，住而可留耶？……斯皆導達群方，兩言一會，豈曰文殊而乖其致哉？是以言常而不住，稱去而不遷，不遷故，雖往而常靜；不住故，雖靜而常往。雖靜而常往故，

⁸⁶ 《肇論》，〈答劉遺民書〉，CBETA, T45, no. 1858, p. 156c。

往而弗達；雖往而常靜故，靜而弗留矣。⁸⁷

「言去不必去」、「稱住不必住」，這二句看來似乎違反文字表意的基本功能，其實是「言去，不必執著去」，「稱住，不必執著住」。但為何要如此？要表達萬法（含概念、文字）的自虛，這才是般若實相。而其作用是：「閑人之常想」，休止人們習慣常斷想的一端：「常」想；「釋人所謂往耳」：解消人們習慣常斷想的另一端：「斷」想。這是讓文字符應般若，同時產生當下悟入的實踐效果，不讓解道的文字又礙於道。所以僧肇又再徹底地點出：「豈曰去而可遣，住而可留耶」？實無有去者可去，實無有住者可留，也所以「言常而不住，稱去而不遷」。故即使僧肇命篇名為「物不遷」，實是二邊通透，遷即不遷，不遷即遷。僧肇即文字離文字，靈活運用而不落僵限，也唯有這樣理解文字亦自虛，運用文字，才能精確表達般若的中道，而言下實踐。

〈物不遷論〉有萬物「各性住於一世」句，在明末引起一段評論，主要是憨山與空印鎮澄（1547-1617）。鎮澄以僧肇此句話，連引澄觀之見，認為僧肇見解「濫同小乘」，有物各有一世可住。憨山認為鎮澄錯解，「不獨不得肇公立論之心，而亦全不得清凉表白之心」。⁸⁸ 而證之僧肇前後理路，以及所言「言去不必去」、「稱

⁸⁷ 《肇論》，CBETA, T45, no. 1858, p. 151b。

⁸⁸ 《憨山老人夢遊集》卷 13，〈與五臺月川師〉，CBETA, X73, no. 1456, p. 549b。相關研究甚多，如江燦騰，《晚明佛教叢林改革與佛學淨辯之研究》，臺北：新文豐出版公司，1990 年。黃國清，〈小乘實有論或大乘實相論？——分析明末三大師的〈物不遷論〉解釋立場〉，《中華佛學學報》12，1999 年，頁 393-409 等等。又，釋印順《中觀今論》，亦認為僧肇〈物不遷論〉「但稱之為常，且擬為法性常，即會落入從體起用的過失。而且，如不約緣起假名相待義以說生滅——肇公有假名空義，即又會與有部的三世各住自性義混同。」釋印順，《中觀今論》，臺北：正聞出版社，1992 年，頁 140-141。實則僧肇之言，已當下即遷即不遷、寂即用，用即寂，並無「常」意，也無「從體起用」及各住自性之過失。

住不必住」的即言自虛，亦可明白鎮澄如何誤解，而憨山如何理解。

這種保持文與道精確符應的精神，並即言自虛，靈活運用，只為遣除執想，當下實踐，可用來體會三祖僧璨〈信心銘〉：

……良由取捨所以不如，莫逐有緣勿住空忍。一種平懷泯然自盡，止動歸止止更彌動。……二由一有一亦莫守，一心不生萬法無咎。無咎無法不生不心，……一空同兩齊含萬象，不見精麤寧有偏黨。……有即是無，無即是有。……一即一切，一切即一，……言語道斷，非去來今。⁸⁹

此銘頌被認為應為牛頭法融所作，是法融〈心銘〉的精要版，⁹⁰因為其與〈心銘〉語言方向是相似的。又因如「一心不生萬法無咎，無咎無法不生不心」句等，而被論為「立虛空為道本」，因此是受玄學「以無為本」影響。⁹¹但從語言的運用來說，這是謹守文字分寸，如僧肇文道符合的精確語言精神一樣，而且亦能即文字離文字地自虛，如「莫逐有緣，勿生空忍」、「止動歸止，止更彌動」、「絕言絕慮無處不通」、「一空同兩，齊含萬象」、「有即是無，無即是有」等。法融〈心銘〉亦有這樣的語言精神：

⁸⁹ 《景德傳燈錄》卷 30，CBETA, T51, no. 2076, p. 457a。

⁹⁰ 見釋印順《中國禪宗史》說：信心銘有不同的二本（即今心銘與信心銘）但都是牛頭法融作的，這可能心銘是初傳本，信心銘是（後人）精治本。以信心銘為三祖僧璨所作，只是江西方面洪州宗的傳說。釋印順，《中國禪宗史》，頁 115。

⁹¹ 釋印順《中國禪宗史》第三章〈牛頭宗之興起〉：「《絕觀論》（及《無心論》），〈心銘〉（及〈信心銘〉）所代表的牛頭禪學，與達摩禪系的東山宗，原是明顯對立的。」而法融以「空為道本」、「無心合道」為標幟，亦即以「大道沖虛幽寂」開端，立「虛空為道本」，這樣的牛頭禪是與南朝玄學的關係密切的（因為玄學是以虛無為本），而與達摩禪系「安心」為方便，說即心是佛，有所不同。釋印順，《中國禪宗史》，頁 117-120。

心性不生何須知見，本無一法誰論熏鍊。……一切莫作明寂自現。……知法無知無知知要，將心守靜猶未離病，生死忘懷即是本性。……一切莫顧安心無處，無處安心虛明自露。……心若不生法無差互，知生無生現前常住。⁹²

在「心性不生」，「本無一法」這樣文道符應的語言精神，本具實踐力量，而法融〈心銘〉更朝向這個方向走，所以出現「本無一法，誰論熏鍊」、「一切莫顧，安心無處」等修心語，亦不違自虛，亦有「一切莫作，明寂自現」、「知法無知，無知知要」、「無處安心虛明自露」、「知生無生，現前常住」的寂照意涵。

〈信心銘〉與〈心銘〉的語言有著僧肇文道符應的方向，而這並不一定代表受玄學「以無為本」影響而玄學化，即使其文字亦有「任性合道逍遙絕惱」、「萬法齊觀歸復自然」等道家語，但置於其本身的文本般若語脈中，置於僧肇《肇論》的般若語言之後，這二篇銘頌，如僧肇般，讓文與道精準符應，顯一切不可得，顯即言自虛。

憨山對《肇論》深有體解，有《肇論略注》。他曾因〈物不遷論〉之四句形象鮮明句，初始不解，且「切懷疑久矣」，後於 29 歲時悟入其境界：

予校閱。向於不遷論，旋嵐偃嶽之旨，不明，切懷疑久矣，今及之，猶罔然。至梵志出家，自首而歸，鄰人見之曰：昔人猶在耶？志曰：「吾似昔人，非昔人也。」恍然了悟曰：「信呼諸法本無去來也。」即下禪床禮佛，則無起動相，揭簾立階前，忽風吹庭樹，飛葉滿空，則了無動相，曰：「此旋嵐偃嶽而常靜也。」至後，出遺，則了無流相，曰：「此江河竟注

⁹² 《景德傳燈錄》卷 30，CBETA, T51, no. 2076, p. 457b。

而不流也。」於是生來死去之疑，從此冰釋。乃有偈曰：「死生晝夜，水流花謝，今日乃知，鼻孔向下。」明日妙師相見，喜曰：「師何所得耶？」予曰：「夜來見河邊兩箇鐵牛相鬥入水中去也，至今絕消息。」師笑曰：「且喜有住山本錢矣。」⁹³

憨山讀到〈物不遷論〉梵志出家回鄉的比喻，恍然了悟，契入「諸法本無去來」。立即下禪床禮佛，此時心（智）境相應，禮佛時「無起動相」，見風吹庭樹，「飛葉滿空，了無動相」，上廁所「了無流相」，把僧肇「旋嵐偃嶽而常靜」、「江河竟注而不流」等看來像是描寫形象的句子，心智相融而悟境現前。⁹⁴這也是他足以說鎮澄不得肇公立論之心，而僧肇文道符應、即言自虛之文字，具實踐力量，於此亦得一明證。

四、結論

綜合言之，「自虛」，是僧肇以道家玄語「虛」字，加上「自」字，使之即時轉成般若空義。一字之轉，轉得非常精彩，但後代修行者雖未避用，不過較不常用。「參玄」，很明顯的道家玄語，但僧肇輕輕一用，將「玄」字般若化。又遇希遷悟契〈涅槃無名論〉句，於其著作〈參同契〉沿用，讓其門下甚至禪門，不避「玄」字，也常用此語此詞。「虛照」，僧肇還是襲用有道家印記的「虛」字，但擇「照」字與之組成，淡化這份印記；出現「寂用」、「寂、照」，甚至「默照」語，似乎找到脫去道家印記的詞語，並給予了般若印記，因此讓後代修行者大大使用，甚至依此再選新詞配之，

⁹³ 《憨山大師年譜疏註》卷1，CBETA, B14, no. 85, p. 479a。

⁹⁴ 釋印順《中觀今論》，承著對〈物不遷論〉的評判，而批判所謂望文生義的盲目修證者，誤以「見鳥不見飛」為見道。此處應該就是指憨山這段修證經驗。其云：「依佛法說：見道乃體見法法寂滅無自性，那裏是不見飛（動相）而見鳥。從即般若起方便智，那應了達無自性的——即生即滅的如幻行相，應該即法法不失而見鳥之飛動才對。」釋印順，《中觀今論》，頁140-141。

如「了」、「如」、「現成」等，以靈活表達，影響深遠。「會萬物於己者」，飽含道家玄語，但在僧肇的語脈中也已充分般若化，所以當希遷讀之，悟的是般若無執，般若的「觸目即真」，由此蘊出萬法皆具實相的教化風格，影響其法脈傳承下曹洞宗等的宗風。

當僧肇文字與般若的符應精確，啟發後代修行者即言自虛的用詞語法，同時形成具有當下實踐的力道，如法融〈心銘〉等。因為自虛，即文字離文字，所以「稱去不必去」，讓讀者在閱讀當下，不受文字干擾，能無所障礙的契入般若實相，形成具有實踐力道的文字。而一旦掌握核心，靈活自在地運用文字就無所障礙。這應該也啟發後代禪門橫說豎說、上說下說、左右開弓等，變化萬千，重在啟悟的機鋒語言。

僧肇出入道家玄語，或用或不用，或半用或全用，即使如「無為」這麼清楚的道家印記玄語，在其語脈之中，都已是般若意，都般若化了。漢傳佛教之後的修行者，受其啟發，或隨之用，在般若裏；或依之再化新詞而出，即言自虛，不死在句下，為再啟發時人故，為依緣而教故。觀察到如此，就不會說僧肇《肇論》是玄學化，也不必說其為佛玄混淆的開始。

甚至可進一步看到僧肇《肇論》的般若語句，可謂啟發中文世界表達佛法思惟的典範，是善用文字，使其自然又精確地承載另一文化的「道」，而形成中文世界好理解可運用可發展的文與道。這種典範，啟發後人自在運用中文講說佛法的大門，也成為佛教在漢地以文字生根的開始，這並非玄學化，是中文擴開了載道的能量與空間，讓中文開出般若化的大路。

引用書目

藏經原典或古籍

CBETA 電子佛典集成，中華電子佛典協會，2016 版光碟。

- 《摩訶般若波羅蜜經》，CBETA, T8, no. 223。
《金剛般若波羅蜜經》，CBETA, T8, no. 235。
《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475。
《大智度論》，CBETA, T25, no. 1509。
《中論》，CBETA, T30, no. 1564。
《金剛般若疏》，CBETA, T33, no. 1699。
《妙法蓮華經玄義》，CBETA, T33, no. 1716。
《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735。
《大華嚴經略策》，CBETA, T36, no. 1737。
《注維摩詰經》，CBETA, T38, no. 1775。
《淨名玄論》，CBETA, T38, no. 1720。
《首楞嚴義疏注經》，CBETA, T39, no. 1799。
《肇論》，CBETA, T45, no. 1858。
《摩訶止觀》，CBETA, T46, no. 1911。
《鎮州臨濟慧照禪師語錄》，CBETA, T47, no. 1985。
《汾陽無德禪師歌頌》，CBETA, T47, no. 1992。
《大慧普覺禪師語錄》，CBETA, T47, no. 1998A。
《宏智禪師廣錄》，CBETA, T48, no. 2001。
《禪宗無門關》，CBETA, T48, no. 2005。
《禪宗永嘉集》，CBETA, T48, no. 2013。
《緇門警訓》，CBETA, T48, no. 2023。
《高僧傳》，CBETA, T50, no. 2059。
《景德傳燈錄》，CBETA, T51, no. 2076。
《憨山大師年譜疏註》，CBETA, B14, no. 85。
《祖堂集》，CBETA, B25, no. 144。

《禪門諸祖師偈頌》，CBETA, X66, no. 1298。
《死心悟新禪師語錄（黃龍四家錄第三）》，CBETA, X69, no. 1344。
《石溪心月禪師語錄》，CBETA, X71, no. 1405。
《楚石梵琦禪師語錄》，CBETA, X71, no. 1420。
《為霖道霈禪師還山錄》，CBETA, X72, no. 1440。
《憨山老人夢遊集》，CBETA, X73, no. 1456。
《五燈會元》，CBETA, X80, no. 1565。
《密雲禪師語錄》，CBETA, J10, no. A158。
《入就瑞白禪師語錄》，CBETA, J26, no. B188。
《季總徹禪師語錄》，CBETA, J28, no. B211。
《靈峰藕益大師宗論》，CBETA, J36, no. B348。
《兩山和尚語錄》，CBETA, J40, no. B494。

中日文專書、譯著、論文或網路資源等

方映靈（2016）。〈佛玄之間：從《不真空論》析僧肇佛學玄學化問題〉，《現代哲學》3，頁 120-126。

江燦騰（1990）。《晚明佛教叢林改革與佛學淨辯之研究》。臺北：新文豐出版公司。

呂澂（1985）。《中國佛學源流略講》。臺北：里仁書局。

忽滑谷快天著，朱謙之譯（2002）。《中國禪學思想史》。上海：上海古籍出版社。

邱敏捷（2003）。〈《肇論》研究——近代學者「哲學角度」的論述〉，《南師學報》（人文與社會類）37: 2，頁 17-28。

侯外廬等（1957）。《中國思想通史》。北京：人民出版社。

唐秀連（2008）。《僧肇的佛學理解與格義佛教》。臺北：文史哲出版。

涂艷秋（1996）。《僧肇思想探究》。臺北：東初出版社。

張衛紅（2004）。〈從《肇論》看玄學向佛學的轉變〉，《普門學報》24，頁 65-94。

曹樹明（2009）。《《肇論》思想意旨及其歷史演變》。北京：中國社會學出版社。

- 許抗生（1998）。《僧肇評傳》。南京：南京大學。
- 陳鼓應（1989）。《莊子今註今譯》。臺北：臺灣商務印書館。
- （2000）。《老子今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館。
- 湯用彤（1987）。《漢魏兩晉南北朝佛教史》。新北市：駱駝出版社。
- 馮達文、郭齊勇（2004）。《新編中國哲學史》。北京：人民出版社。
- 黃國清（1999）。〈小乘實有論或大乘實相論？——分析明末三大師的〈物不遷論〉解釋立場〉，《中華佛學學報》12，頁 393-409。
- 盧桂珍（2011）。《魏晉玄理研究——境界·思惟·語言》。臺北：國立臺灣大學出版中心。
- 蘇美文（2002）。〈從「以莊解佛」到「以佛解莊」〉，《中華技術學院學報》30，頁 31-47。
- 釋印順（1988）。《中國禪宗史》。臺北：正聞出版社。
- （1992）。《中觀今論》。臺北：正聞出版社。
- 龔雋（2001）。〈僧肇思想辯證——《肇論》與道、玄關係的再審查〉，《中華佛學學報》14，頁 135-158。

Stylistic Means of Conveying *Prajñā* in Seng-zhao's *Zhao Lun* — Focusing on Concepts of “Self Empty”, “Investigating Mystery”, “Depolarization and Benevolence” and “Self and All Things Arising from Conditioned Causation”

Mei-wen Su

Associate Professor

Center for General Education/ Department of Architecture, China University of Science and Technology

Abstract

The composition of Seng-zhao's *Zhao Lun* (*The Treatises of Seng-zhao*) marked the end of Geyi (格義) Buddhism. The Dharma transmitted from India and the Western Regions could be fully expressed in Chinese, facilitating its propagation in the Chinese speaking world. The philosophy contained in the texts could be conveyed without error, and the texts could be used in a lively manner, inspiring the development of Chinese Buddhism.

Seng-zhao was a master of using the metaphysical Taoist concepts of the *Lao-Zhuang*, which people at that time were familiar with. He could immerse himself in it, but also come out of it, and was praised by his teacher Kumārajīva who said: “Your understanding is superior to mine, and it is close to the true meaning.” His words were precise, elegant and closely linked with one another. When the words are interpreted, their significance is often extraordinary. Not only does his text break away from the *Lao-Zhuang*, according itself with the Buddhist *prajñā* philosophy; its style is in accordance with its contents, displaying a remarkably flexible use of the Chinese language. It is imbued with the power of practice. This model set by Seng-zhao's unique literary style, which I refer to as the “*prajñā*-ification” of speech, had a far ranging influence on the subsequent development of Chinese Buddhism. Especially, words with

strength of practice are often used by the Chan schools, inspiring the teaching style of Chan masters, Buddhist poetry, stories of encounters between masters and disciples, and words bringing about the harmony of wisdom and state.

The reason why Seng-zhao could freely discuss Dharma in Chinese is related to the Dharma's understanding of language. This paper first explores the Dharma and Seng-zhao's concept of realism, before giving specific examples of representative words in Seng-zhao's *Zhao Lun* to discuss how they were used by Seng Zhao in relation to this notion of *prajñā*-ification, and how they were accepted by later generations of practitioners. In this way, the status and value of Seng-zhao's *Zhao Lun* can be understood more accurately.

This paper selects four related words and one topic dealing with the issue of stylistic principles. They are as follows: 1. Casting away the polarization of things: *zixu* (自虛) and *ji* (即); 2. Transforming the context of Taoist concepts: *canxuan* (參玄); 3. Choosing new words: *xuzhao* (虛照), *jiyong* (寂用), *ji* (寂), *zhao* (照), *mozha* (默照); 4. Truth is found in contact with the object: "to realize that self and all things arise from conditioned causation; only saints are capable of this"; 5. Perfect correspondence between style and message.

Keywords

Seng-zhao, Zhao Lun, Geyi Buddhism, Shitou Xiqian, Silent Illumination