

僧肇般若學與王弼易學

王仲堯

杭州商學院宗教研究所所長

提要：僧肇會通中外思想，在佛教史上首創中國化的佛教哲學般若學思想體系，成為佛教中國化的一個重要里程碑。僧肇般若學思想的建立，與經學關係極大。理解這個關係，才能深入理解作為外來文化的佛教何以能同本土文化實現完美的結合，完成其本土化的歷史任務。

本文認為，僧肇般若學思想體系的建立，無論內涵還是方法上，與當時流行的王弼易學關係極深。本文結合《肇論》各篇，主要從三個方面討論了僧肇般若學受王弼易學的影響：(一)僧肇的「觸事即真」與王弼的「體用一如」；(二)僧肇的「有無雙遣」與王弼的「得意忘言」；(三)僧肇的「真空妙有」與王弼的「聖人有情」。

當時無論佛教界還是學術界都認為，僧肇的學術理路，既符合中國學術正統，亦契合佛教思想主流。僧肇般若學與王弼易學互相發明的關係中，涵泳著一個具有重大意義的歷史價值，即在中國化佛教思想建立的初期，大師們就自覺而努力地建設的人間佛教理念。這是中國佛教生生不息的內在生命力。

關鍵詞：僧肇 王弼 般若學 《周易》 歷史價值

僧肇會通中外思想，在佛教史上首創中國化的佛教哲學般若學思想體系，成為佛教中國化的一個重要里程碑。本文認為，僧肇般若學思想的建立，與經學關係極大。理解這個關係，才能深入理解作為外來文化的佛教何以能同本土文化實現完美的結合，完成其本土化的歷史任務。《肇論》各篇，無論內涵還是方法上，受王弼易學影響極深。

一、僧肇時代學術背景：王弼易學與玄學主流

西漢繼秦初立，統治者亟需治國方術。初期雖行黃老無為而治，但於大國政治體制而言，「無為」之治，只能算一時權宜，不能作長久之計。漢武帝為適應政治經濟形勢，在政策上「立五經博士，開弟子員，設科射策，勸以官祿」[註 1]。由是，習經者大盛，形成經學正統。有漢一代，《易》始終保持五經之首的突出地位。

漢初易學，尚承戰國風氣，兼採象數義理，重在具體應用，主切人事治理，但帶有濃厚神學性質。至孟喜而一改師法，首倡卦氣說，增強理性成份。焦延壽《易林》，改革筮法，增加斷辭，使易學所含信息量增大，從易學發展史來看，為之後的京房象數易思想體系誕生，準備了條件。京房易學，創立了一整套包括納甲、納支、八宮、世應、飛伏、卦氣、五行學說在內的今文易體系，形成一種複雜的占筮之學。據說「房言災異，未嘗不中」[註 2]，當時影響很大。漢代經學盛言災異，但也不能簡單化地看作是「算命占卜」，它是一種以陰陽術數為思惟框架的試圖由「天人感應」而達到「天人相通」，乃至「天人合一」的價值體系。如從京房易的內容看，易學之旨，主要在神道設教，如京房說：「故《易》所以斷天下之理，定之以人倫，而明王道。……六爻上下，天地陰陽，運轉有無之象，配乎人事。」[註 3]其價值意義，乃是「漢儒藉以匡正其主」，「借天象以示儆，庶使其君有失德者猶知恐懼修省，此《春秋》以元統天，以天統君之義，亦易神道設教之旨」。^[註 4]

東漢以降，先秦諸子之學，業近出局。經學則因官方大力倡導，籠罩學界，其中易學尤甚。如大經學家虞翻說：「經之大者，莫過於易。」^[註 5]鄭玄乃「括囊大典，網羅眾家，刪裁繁誣，刊改漏失」^[註 6]，融通諸家，宏而博大，創立鄭氏易學，結束兩漢易學各自為派局面，集象數易學大成。荀爽傳西漢費直易，又兼收並蓄，建乾坤陰陽升降為框架的易學體系，亦獨具特色。

三國時虞翻在「五世家學」^[註 7]基礎上，集漢易大成，對兩漢易學，作全面總結貫通，在象與數兩方面，都卓有建樹，更勝鄭玄。清儒張惠言評論：「（虞）翻之言易，以陰陽消息，六爻發揮，旁通，升降，上下，歸於乾元用九而天下治。依物取類，貫穿比附，始若瑣碎，及其沈深解剝，離根散葉，暢茂條理，遂於大道。」^[註 8]

但是，鄭、荀、虞氏也將易象數之學，推到絕頂。如鄭玄爻辰、禮象、著數、氣數、九宮數及有關訓詁，荀爽升降、卦變、卦氣，虞翻複雜的卦變、之正，在京房納甲和魏伯陽《周易參同契》基礎上進一步發展的納甲說，以及旁通、反卦、兩象、互體、逸象等思想，龐雜之極而顯繁瑣，其象外生象，數外生數，穿鑿附會，常不能自圓其說，從而顯示出盛極而衰之象。如宋儒朱震說：「虞氏論象太密，則失之牽合。牽合之弊，或至於無說。」^[註 9]王夫之也說：「漢儒泥象，多取附會，流及於虞翻，而約象互體、半象、變爻，曲以象物者，繁雜瑣曲，不可勝記。」^[註 10]易之為學，本源上古卜筮，其卦象象徵和卦辭涵義，不少晦澀難懂，向稱難治，鄭、荀、虞氏易學龐雜煩瑣至此，不免會令人望而生畏。

魏晉時社會大變亂。如果說，兩漢經學代表了中國封建大一統形成之後，人們對如何順應天命，達到天人合一，從而致力於天、地、人的世界生成的探索，那麼，魏晉玄學則代表大一統受到變亂和分裂的挑戰之時，人們企圖對現實的一種超越的努力，從而發展到對萬物存在的一種本體性探求。因為這種現實原因，故玄學尊「無」勝「有」，以形而上的「無」，

作為「有」（現實存在）的依歸，這是時代精神使然。其突出表現，就在王弼運《老》、《莊》以入《易》，一摒象數，專闡《易》義，清雅簡易，蔚成玄學主流。

王弼（二二六一—二四九）易學是對兩漢正統經學的繼承和揚棄。王弼運《老》、《莊》以用，其要決非在虛誕。如《老》之精義，雖「知秉要執本，清虛以自守」，而目的是「執無為之道，以禦令之有」，「無為」，是要「有用」，如其名言：「三十輻共一轂，當其無，有車之用；埴埴以為器，當其無，有器之用；鑿戶牖以為室，當其無，有室之有。故有之以為利，無之以為用。」又如莊子所說的至人，逍遙遊於無何有之鄉，也是指從現實的束縛中解脫，但最後還要重回現實的「有」的世界。老莊之旨，本在現實人事。如司馬遷說：「道家無為，又曰無不為，其實易行，其辭難知。其術以虛無為本，以因循為用。無成執，無常形，故能究萬物之情。不為物先，不為物後，故能為萬物主。有法無法，因時為業；有度無度，因物與合。故曰：『聖人不朽，時變是守。虛者道之常也，因者君之綱也。』」[註 11] 又如班固對道家思想概括得更加明白：「（道家）歷記成敗、存亡、禍福、古今之道，然後知秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也。合於堯之克讓，易之謙謙，一謙而四益，此其所長也。」[註 12] 清楚指出，道家「無為」，意義是在現實之「有用」。立足於現實人事，本是中華文化根基所在。

王弼嚴厲批評漢代象數易弊病，說：「互體不足，遂及卦變，變又不足，推致五行。一失其道，巧愈彌甚，縱復或值，而義無所取，蓋存象忘意之由也。」[註 13] 首開義理易風氣，清雅簡易，出即為人所重。《隋書·經籍志》分析東漢至隋諸家易學廢興，評曰：

梁、陳，鄭玄、王弼二注列於國學。齊代唯傳鄭義。至隋，《王注》盛行，鄭學浸微，今殆絕矣。

唐太宗時，孔穎達奉旨作《周易正義》即取王弼注，是官定科學之經，孔序曰：

傳《易》者，西都則有丁、孟、京、田，東都則有荀、劉、馬、鄭，大體更相祖述，非有絕倫。唯魏世王輔嗣（弼）之注，獨冠古今。所以江左諸儒，並傳其學。

晉以後，王弼易學，幾乎獨冠於世。唐·陸德明《經典釋文序錄》說，永嘉亂後，諸家易學，「唯鄭康成（玄）、王輔嗣（弼）所注行於世，而王氏為世所重」。「江左中興，易學唯置王氏博士」。樹大招風，當時反對王弼易學的呼聲可能也不低，如《隋書·經籍志》載「《周易難王輔嗣義》一卷，晉揚州刺史顧夷等撰」，「《冊府元龜》又載有顧悅之難王弼易義四十餘條」[註 14]。但王弼易學畢竟因思想上的深刻和方法上的明快，立穩腳跟。以後中國一千多年易學發展的歷史，都未脫離王弼易學定下的基調，直至宋代圖書學起，易學及整個中國儒學的面貌才又為之一變。

德國哲學家 E·卡西爾 (Ernst Cassirer) 認為，人並非生活在一個單純的物理世界之中，而是生活於一個符號世界之中。語言、神話、藝術、宗教，都是用來編織符號世界的不同絲線。人類已有的思想和經驗及其所取得的一切進步，都使符號之網更加精巧牢固。就理解人類思想的豐富性和多樣性而言，所有文化形式也都可以看作是符號形式。因此，與其把人定義為理性動物，不如將之定義為符號動物 (animal symbolism)。他認為，人的活動總是在追求某些原則和確定的範疇，以把所有語言現象、宗教現象等能納入到一個系統的秩序之中，否則，哲學就失去了出發點。但哲學也並不就此止步，它還力爭獲得更大的凝聚力和向心力，在無限多樣化和複雜化的現象之中，哲學思惟揭示著一種對這些現象具有普遍功能的統一性。[註 15]

思想家總是在關注他那個時代繼承以往人類社會發展의思想和經驗所取得的一切進步而建立起來的觀察和描述世界與時代環境的用語方式。僧肇時代，老莊學說風行，比僧肇稍前的道安和同時的慧遠等名僧，宣傳佛教時，都取老莊思想「格義」，但中國文化核心，在經世入用，儒學總是學術根本，「聖人」才為理想人格，這一點是不會變的。魏晉玄風煽起，《老》、《莊》教行，但玄學核心總是儒學，阮籍諸人非堯舜而薄湯武，也決非要「打倒孔家店」，只是一種借題發揮。王弼易學，何晏《論語集解》，甚至以解《莊》名世的向秀、郭象之註《易》等，形成當時學術主流。如果說當時因興起了老莊之學而使儒學根基動搖，是不能成立的。只是稱之為「魏晉玄學」的儒學，有其鮮明時代個性，其不同於先前的「兩漢經學」，亦不同於後來「宋明理學」及周、邵、程、張、朱、陸、王那種「窮理盡性」的心學之處，簡單地說，即是援《老》、《莊》以申易理。而「援老莊」是手段，「申易理」才是目的，這點不能誤解。

僧肇之生，後王弼約百年。其時代，王弼易學是主要話語系統。僧肇學術思想活動，只能在這樣一個時代的學術背景中延伸。僧肇般若學的基本理論和思惟方式，無論「觸事即真」，「即動即靜」、「有無雙遣」、「真空妙有」，無一不與王弼易學有直接關係。

二、僧肇般若學與王弼易學之關係

僧肇（三八四—四一四）爲文，玄奧之義，往往切中，言喻婉約，文辭清麗，令人把玩不已，後人集爲《肇論》。其對於般若空宗學說的理解闡發，入於化境，被譽爲中土「解空第一」，當時人交口讚譽。僧肇會通中外思想，在佛教史上首創中國化的佛教哲學體系，成爲佛教中國化的一個重要里程碑。呂澂先生曾說：

印度大乘佛學對認識論很注意，但對宇宙論就不太注意。羅什本人也不理解，因此僧肇一碰到關於宇宙論問題，就不知不覺地走進了玄學的圈子。這可說是由於羅什學說本身帶給僧肇的缺點，這一缺陷也影響到以後中國佛學的發展，使得不純粹的思想滲雜其間，從而更傾向於神秘化。[註 16]

我認爲呂先生此說，前半部分甚是，後半部分則未必。僧肇學說，的確是「不知不覺地走進了玄學的圈子」，但這是否就是「缺點」，就不一定。「不純粹的思想」中，直接包含著對玄風興起有至關重要影響的王弼易學的理論內容和思想方法。《肇論》諸篇中，多處直接引用《老》、《莊》之語以爲比照，以抒發自家哲思，語言優美，這是《肇論》千百年來爲知識界喜愛不衰的原因之一。僧肇佛學思想與易學比照相得之處，相對而言反而少有人注意。實際上，《肇論》各篇，無論內涵還是方法上，與當時流行的王弼易學，關係極深。

（一）僧肇的「觸事即真」與王弼的「體用一如」

「觸事即真」是中國佛教基本思想立場之一。「觸事即真」強調把超世的終極追求與入世的現實圓融。隋唐之後中國佛教宗派思想如天台宗的「一念三千」、「三諦圓融」說，華嚴宗的「理事無礙」、「事事無礙」說，禪宗的「反本歸極」、「頓悟見性」說，無不是從有無一觀，以及世出世不二的角度講圓融。「觸事即真」既是一種基本的理論立場，也是一種思惟方式。僧肇的這個思想，是以印度佛教般若空宗思想與王弼易學中「體用一如」思想結合的結果。

魏晉時「以無爲本」思想的出現，標誌著中國哲學史的一個新時代。漢代經學寓天道於物理，魏晉玄學黜天道而究本體，「歸於玄極」[註 17]，「忘象得言，遊於物外」[註 18]，認爲本體是「無」，而「有」（現實存在）不能脫離本體而存在，故「有」亦非實在，這也就是「體用一如」思想。王弼在《周易略例·明象章》中說：

故眾之所以得咸存者，主必致一也。動之所以得咸運者，原必無二也。物無妄然，必由其理。統之有宗，會之有元，故繁而不亂，眾而不惑。故六爻相錯，可舉一以明也，剛柔相乘，可立主以定也，是故雜物撰德，辯是與非，則非其中爻，莫之備矣。故自統而尋之，物雖眾，則知可以執一禦也。由本以觀之，義雖博，則知可以一名舉也。

這是王弼名言。他認為，六爻雜聚，並存變化，其中必以一爻為統率。這是王弼易學中著名的「一爻為主」說。從哲學意義而言，即天地萬物，複雜多變，但必受一根本原則支配，雖變動生生不已，而非妄動雜亂，具有內在統一性。王弼從複雜多變的爻象中去探討簡易易理，進而追求事物存在的最高的普遍原則，表現出其易學的理性主義特色。

王弼對於有無、體用這一類概念之間的關係，有時思路也並不很清楚。如有時他用母子、本末一類的關係來作比喻，如他註《老子》「天下有始，以為天下母」句說：「母，本也；子，末也，得本以知末，不捨本以逐末也。」[註 19]這種說法顯然是受老子「道生萬物」說法的影響，他對於本末、有無之間的體用關係，在註《老》等著作中講得也十分混亂[註 20]。但在他的易學中，情況就不一樣，將「體用」、「一多」、「理物」這些範疇，及「體用一如」思想，表達得深刻清晰。這在中國哲學史上是第一次。

中國文化經典中，《易》、《老》二書最重「道」；但二者之「道」，內涵有所不同。《易》之「道」，有萬物變化規律意思；《老》之「道」，有萬物生成之源意思。王弼援《老》入《易》，指「道」與萬物，是體是用，體用一如，如此溝通二者，與漢易學以及《老子》都已不同。

漢易學重在對天、人、陰陽、五行等具體事物的關注，思惟層次在形態論水平上，有點類似現代黑格爾主義對康德的批判，是從客觀事物現象層面上的一種主觀抽象[註 21]。在王弼易學中，「道」與萬物之間發展為體用關係，「道」是本、體，萬物（「有」）是末、用，「道」與天地、萬物之間，或者說本末、體用之間，邏輯上並無時間上的相承和順序上的先後，雙方並非由此生彼的關係，而是彼此相即的關係，是同一性中的兩個不同方面的關係。天地並無開端，只是「道」存在的體現形式，並非先有本體（「道」），然後依次生出天地、陰陽、四象、八卦……，並非「道生一，一生二，二生三，三生萬物」的關係，而是天地即太極，道即萬物，一即多，多即一，一多相即，體用一如。

僧肇從鳩摩羅什得般若空宗中道實相義。僧肇在《注維摩詰經》中說：「無相之體，同真際，等法性，言所不能及，意所不能思，越圖度之境，過稱量之域。」[註 22]這是般若學思

想基點。僧肇在〈不真空論〉中批判當時般若學「心無」、「即色」、「本無」三主要派別，強調「有」、「無」相即：

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。[註 23]

僧肇闡發「不真」即空，色不異空，空不異色，色即是空，空即是色思想，認為畢竟觸「有」而達「真」：

不動實際為諸法立處。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。[註 24]

夫至虛無生者，蓋是般若玄鑒之妙趣，有物之宗極者也。[註 25]

試比較王弼思想，從本體論角度，王弼的「以有為生」、「運化萬變」、「寂然至無，是其本也」，與僧肇「雖有而非有，有者非真有」、「至虛無生，物之宗極」，是完全一致的，此思想為中國哲學史前所未有的。而細玩僧肇思想，又可見其從般若空宗出發，更強調「因緣生法」、「非有非無」之中道實相：

萬物紛紜，聚散誰為？緣合則起，緣散則離。[註 26]

故童子歎曰：說法不有亦不無，以因緣故諸法生。[註 27]

這樣，僧肇進一步從佛教哲學角度提出了「有」「無」相即具體途徑，換句話說，也就是在具體條件下，對「有」「無」關係的把握。

慧皎《高僧傳》載，僧肇參與鳩摩羅什譯出《大品般若經》後，著《般若無知論》，此文曾由另一著名佛教思想家竺道生轉交劉遺民^[註 28]。劉遺民是當時著名學者，跟名僧慧遠同住江西廬山。劉遺民閱此文後，作《致僧肇書》說，他與慧遠等人，一致誇此文之佳，但又有不同觀點，他寫道：「夫聖心冥寂，理極同無，不疾而疾，不徐而徐……」（這是指僧肇在《不真空論》中說到的「不真空義」），劉又說：「所以應會之道，為當唯照無相，為當咸睹其變耶？若睹其變，則異乎無相。若唯照無相，而又有撫念之功，意有未悟。」其思想中，顯然將「無相」與「變」（有相）對立看待。這與僧肇將「有相」（事）與「無相」（真）看作一體就不相同。

劉遺民《致僧肇書》中的觀念，與王弼易學之前的中國文化傳統立場有關聯。如孔子說：「知者動，仁者靜。」^[註 29]《老子》說：「重為輕根，靜為躁（動）君（主宰）。」^[註 30]就是說，靜與動、體與用之間，畢竟有區別。王弼立「體用一如」義，本是從儒家立場出發，偏重在「用」方面的人事倫理。但是，正是往這方面一強調，即從傳統藩籬中脫出，體與用，不再有「君」與臣，即主宰被主宰的關係。

劉遺民之說，同時也是慧遠等人觀點的一種反映。因此也可看作是魏晉時道安等創立的「舊般若學」（相對於僧肇之後的「新般若學」）立場。分析劉遺民與僧肇的這場討論，注意其分歧點，對於理解僧肇般若學理論和中國佛教思想的發展大有作用。相比之下，僧肇的「觸事即真」，以及《物不遷論》中提出的即「動」即「靜」，「動靜未始有異，而感者不同」的「動靜一如」就是「真空」的思想，與王弼易學中的新方法顯然相關。

（二）僧肇的「有無雙遣」與王弼的「得意忘言」

「有無雙遣」，既是中國佛教般若學基本理論立場，也是根本方法論原則。即是僧肇在《不真空論》中說的「非真非實有」，或在《注維摩詰經序》中說的「語宗極以不二為門」。以「有無雙遣」方法，顯示無所得的般若實相，這與劉遺民等認為「有、無」，「是、非」是對立的、不可混淆的、始終局限於形式邏輯框架之內的思惟方式，就完全不同。這個思想是僧肇首次予以系統闡發，他闡發這個思想與王弼易學「得意忘言」方法論的影響有關。

鳩摩羅什譯經最重般若、三論系統。羅什於後秦弘始五年（四〇三）四月始譯《大品般若》，迄翌年四月譯訖，《百論》則於後秦弘始三年（四〇一）、六年（四〇四）二次譯成。《中論》、《十二門論》同於弘始十一年（四〇九）譯出。僧肇則因出色闡發三論空觀的學

術功績，更被後世推為三論宗之祖。羅什主「畢竟空」，說：「有無非中，於實為邊也。言有而不有，言無而不無。」[註 31]又說：「本言空以遣有，非有去而存空。若有去而存空，非空之謂也。」[註 32]已經提出「雙遣」、「有」、「無」之意。但是羅什著述多佚，完整思想不得而知。羅什弟子曇影著〈中論序〉說：羅什之思想，「然統其要歸，則會通二諦，以真諦故無有，俗諦故無無。真故無有，是雖無而有；俗故無無，則雖有而無。雖有而無，則不累於有；雖無而有，則不滯於無。不滯於無，則斷滅見息；不存於有，則常等冰消」[註 33]。顯然是準確的。但這畢竟還是概要。

般若、三論等大乘中觀派經論譯出，當時佛教界一些優秀份子立刻敏銳地覺察到意義重大，僧叡、支道林、蕭衍、曇影、僧肇等都有文章記其事，[註 34]並情不自禁地用中華文化根本經典《易經》作為比較。如譯《般若經》時僧叡任執筆，深感意義重大，心情至「憂懼交懷，惕焉若厲，雖復履薄臨深，未足喻也」[註 35]。文中「惕焉若厲」，是用《易經·乾》卦九三爻的爻辭「君子終日乾乾，夕惕若，厲無咎」，「履薄臨深」，是用《易經·坤》卦初六爻辭「履霜，堅冰至」及象傳「履霜堅冰，陰始凝也」。又如梁武帝蕭衍將般若經與易學比較，曰：「機事未形，六畫得其悔吝，玄象既運，九章測其盈虛，斯則鬼神不能隱其情狀，陰陽不能遁其變通。至如摩訶般若波羅蜜者，洞達無底，虛豁無邊，心行處滅，言語道斷，不可以數術求，不可以意識知。」[註 36]文中「六畫」即卦六爻，「悔吝」是卦辭，「陰陽」是易義，「數術」是易占法等等。般若經引起的反響既因其思想，亦因其方法。龍樹《中論》解說「空」曰：

不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不去。[註 37]

是用「不生、不滅、不常、不斷、不一、不異、不來、不去」，一連八個「不」（否定概念）來說明「空」的含義，是用「空」對「生、滅、常、斷、一、異、來、去」八種「有」（存在）的基本現象，一一否定。他又說：「是故一切法，無不是空者。」同時他對「空」又有一個基本的規定，就是「未曾有一法，不從因緣生」[註 38]。事物因因緣所生，故無自性，無自性，故空。這種思想方法，因在中國哲學史上未曾有過，使人們普遍覺得理解困難。僧肇則是援用王弼易學「得意忘言」方法，首次系統地闡發了「有無雙遣」。王弼「得意忘言」說，重心在於說明「象」後之本體，王弼說：

夫象者，出意者也。言者，明象者也。盡意莫若象，盡象莫若言。言生於象，故可尋言以觀象。象生於意，故可尋象以觀意。意以象盡，象以言著。故言者，所以明象，得象而忘言。象者，所以存意，得意而忘象。猶蹄者所以在兔，得兔而忘蹄。筌者所以在魚，得魚而忘筌也。然則，言者，象之蹄也；象者，意之筌也。是故存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。象生於意而存象焉，則所存者乃非其象也。言生於象而存言焉，則所存者乃非其言也。然則，忘象者，乃得意者也；忘言者，乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。故立象以盡意，而象可忘也。重畫以盡情，而畫可忘也。[註 39]

「象」指易卦爻象，即卦畫卦爻，及其能夠構成的各種排列組合圖式，代表的是宇宙存在運行的現象圖式。「意」指「道」、「本體」。「言」指卦爻辭，概念。這是易學作為哲學最饒有興味處。卦爻辭是用以描繪卦爻圖式，卦爻圖式是用以表達象後之本體。此種哲學認知方式，在世界各種文化系統中，唯中國文化有。但本體是一種絕對的存在，非圖式的描繪所可全包。言辭概念是描述圖式對本體的把握，亦有局限。王弼上說的意義，是明確指出了這種認識上的局限性。

實際上，王弼「得意忘言」理路也非首創，它在中國文化中向已有之。《莊子》中多處說到此意，如這段名言：

筌者所以在魚，得魚而忘筌。蹄者所以在兔，得兔而忘蹄。言者所以在意，得意而忘言。吾安得夫忘言之人而與言之哉。[註 40]

「得意忘言」之義又並非全由王弼首次引入易學。《易傳》成書，早涵此意。〈繫辭上傳〉引孔子曰：

子曰：書不盡言，言不盡意。然則聖人之意其不可見乎？子曰：聖人立象以盡意，設卦以盡情偽，繫辭焉以盡其言，變而通之以盡利，鼓之舞之以盡神。

故「掃象」言理，易學中本來有之。而仁者見仁，漢儒運象數而用筮占，以究天人之道；智者見智，王弼發義理而通玄遠，以探本體（Ontology）存在。在王弼看來，具體迹象，可道可言，抽象本體，乃無名絕言，只能意會。由言意之辨，而區分出具體事物與抽象本體，若進而推之，則可成爲一切理論成立的基本方法。用此方法解《易》，無論天道人事，都可權衡、量用、會通，不必拘泥文字，而「寄言出意」，跳出章句窠臼，立顯「新方法」意義。

這種方法，在當時實有思想解放與思想自由的意義。僧肇般若學方法論，亦由此基礎奠定。僧肇在〈答劉遺民書〉中論及「言」、「迹」、「理」關係：

夫言迹之興，異途之所由生也，而言所不言，迹有所不迹。足以善言言者，求言所不能言；善迹迹者，尋迹所不能迹。至理虛玄，擬心已差，況乃有言？恐所示轉遠，庶通心君子有以相期於文外耳。

「至理虛玄」，藉「迹」以顯「至理」，運「言」以明「迹」，盡理莫若迹，盡迹莫若言。但因有言迹，便生歧義。因假名言語有所不能概括者，形迹事相亦未必能反映存在之全貌。僧肇此說，與前引王弼「得象忘言」論比較，顯然屬同一話語系統。僧肇這裡是用較委婉的說法，指出劉遺民與般若實相理論（至理）相距較遠。

印度大乘佛學本包含有大量辯證思想因素。僧肇從般若學方法論中認識到，對名相、事法都不能片面執著。如小乘有部說，認爲法體恒有，三世恒有。從認識論角度看，現在法有尚可理解，過去法有，未來法有，就不大好理解。按有部論證，乃是「未來來現在，現在流過去」，故三世關鍵，還是現在有。《肇論·物不遷論》一文意義，正是破斥此說，用龍樹「不來亦不去」理論，反對三世有。有部謂諸法之有三世區別，並非其體有異，僅是相用不同。僧肇則強調，「不從今以至昔」，認爲所謂有，是有其事象；所謂無，是無其自性。自性非法相自身固有，而是假名所具有。相雖有形，自性爲空，〈不真空論〉說：

欲言其有，有非真生。欲言其無，事象即形。象形不即無，非真非實有。然則不真空義，顯於茲矣。

「不真空」，即相為「不真」，故「空」。僧肇解釋說：「言有是為假有，以明非無，借無以辨非有，此事一稱二其文。」可見其所要說明者，就是在於「寂然至無，是其本也。」

僧肇在〈般若無知論〉中闡發般若之作為無相，以及其認識過程中的把握（反映）；能力（無知性質），所謂「虛其心，實其照」，就是認為心（人的認識能力）若有所執滯，就會妨礙對真理全面性的認識，所得即不全。若無所執，即「虛其心」，諸法事相，因為都是自性空，究竟無相，故只有「實際」地「照」（認識）到無相，才是與「實際」契合，因此就是達到「無知」（對具體事物無所執滯）。〈般若無知論〉說：

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。

「獨鑒之明」是能照，「萬法之實」是所照。所照之實（具體存在）無相，因此作為認識而言，也不能以是否得到具體知識作為認識與否的標準，所以要以「獨鑒之明」，用超越具體知識（事相）的認識，去達到對真理（般若）的把握。

西哲黑格爾（Hegel）認為本質不變，現象變，胡塞爾（Husserl）現象學（Phenomenology）認為現象不變，本質變。僧肇思想方法，全與之異。這也是代表了中國哲學思惟在方法論上與歐洲哲學的差別。在這一點上，如果有可能作一些更深入的比較研究，將會很有現實意義。僧肇在〈不真空論〉中三次提到「即萬物之自虛」：

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。

聖人之於物也，即萬物之自虛，豈待宰割以求通哉。

至人……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。

很明顯，他要強調的是在即有即無，即動即靜，體用一如基礎上，達到有無雙遣。萬物即是實在，是有，又是無之體現，故「自虛」。這個提法，與龍樹強調「自性為空」，其間差別，即是來自如何「得意」的那種中國文化的思惟方式。僧肇〈般若無知論〉說：

夫有所知有所不知。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。[註 41]

「無所不知」，鳩摩羅什所譯佛經中又常譯為「一切智」、「一切種智」。此是指能照其所照，便是「不真空」之「空」，即「聖人以無知之般若，照彼無相之真諦」。簡而言之，是謂對真理認識，不應割裂，真理是一種全面完整的認識，凡「有知」，即是執滯、片面。同論又說：

是以經云：諸法不異者，豈曰續鳧截鶴，夷嶽盈壑，然後無異哉？誠以不異於異，故雖異而不異也。[註 42]

不異萬法，非「續鳧截鶴，夷嶽盈壑」，人為地使之達到同一，而是在異中看到不異。不異之「實」，乃「萬有之實」。這樣通過「外有萬法」體知此無相之「實」，乃「非照不得」，此就是「真知」與「俗知」的不同之處。故「無知」，即「無所不知」，也即是通過抽象思惟，去把握存在的本質，或如黑格爾所說，就是以思惟所把握的具體。本體是空，無知、無相，自虛無妄。事物本性如此，故認識也應順應事物之性，不能逆其性，方法是以般若無知、無相觀照，如此才能真正認識事物之「妙有」。

王弼易學創造了「體用一如」的體用之辨和「得意忘象，得象忘言」的言意之辨，這成為僧肇吸收改造和建構佛教般若學「真空妙有」的基本理論方法。實際上，這也是魏晉間玄學和佛學最重要的共同的理論構架。

(三)僧肇的「真空妙有」與王弼的「聖人有情」

大乘佛教以空而不空，遠離一切妄想執著，為「真空」。真如常住不變，為現象成立的依據，諸法本體空寂，但不離世間，強調對現實世界的功用，為「妙有」。因此如果說，魏晉時期般若學側重在「真空」，繼之而起的整個南北朝時代，佛教義理探討的主題是涅槃佛性（眾生成佛的主體）問題，則側重點轉為「妙有」。涅槃佛性論討論，規模空前，表現出與印度佛教佛性論的鮮明差異。這一時代佛教心性論的豐富思想，不僅作為中國佛教心性論的主要流派，極大地影響和規定了中國佛教思想發展的基本方向，而且後來還成為中國哲學心性學說的重要內容。後來天台宗智顛為強調佛法不離世間，但又不起執著，則少談「真空」，而常說「妙有」，是強調對偏執於真空的批判。如他說：「破著空故，故言不空。空著若破，但是見空，不見不空也。利人謂不空是妙有，故言不空。」[註 43]這個思想，也是在「觸事即真」與「有無雙遣」基礎上而來。

涅槃佛性學說，亦即佛教價值論。儒家價值理想的人格是「聖人」，佛教價值理想就是「成佛」。涅槃佛性學說，是同為鳩摩羅什門下的僧肇的同學，當時另一位傑出思想家竺道生所創立的。竺道生佛性說，與僧肇般若學「真空妙有」思想直接相關。而僧肇此一思想，在價值論上，又源系王弼「聖人有情」之說。

王弼所持是儒家聖人理想人格。王弼註〈乾〉卦下「彖傳」說：

天也者，形之名也。健也者，用形者也。夫形也者，物之累也。有天之形而能永保無虧，為物之首，統之者豈非至健哉。大明乎終始之道，故六位不失其時而成，升降無常，隨時而用，處則乘潛龍，出則乘飛龍，故曰時乘六龍也。乘變化而御大器，靜專動直，不失太和，豈非正性命之情者耶。[註 44]

「太和」指〈乾〉卦六爻，從初九至上九，由「潛龍勿用」，「見龍在田」，「終日乾乾，夕惕若」，「或躍在淵」，「飛龍在天」，「亢龍有悔」，皆乘時而動，隨時而用。「用九」謂「群龍無首」，是喻天道循理而動，「天也者，形之名也；健也者，用形者也」，正是「天行健，君子以自強不息」。〈乾卦·彖傳〉原文說：「大哉乾元，萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流形，大明終始，六位時成，時乘六龍以御天。乾道變化，各正性命。」強調的是「天道」之德。比較一下，可以體會，王弼註〈彖〉，強調的卻是「人道」之德。嚴格地說，王弼的解說，與〈彖〉文本義，不完全符合，而是一種發揮。王弼註〈復〉卦說：「然則天地雖大，富有萬物，雷動風行，運化萬變，寂然至無，是其本矣，故動息地中，乃

天地之心見也。若其以有爲心，則異類未獲具存矣。」「動息地中」，是說〈復〉卦之象(☱)，坤上震下，坤爲地象，震爲雷，春雷動象。「見天地之心」，則指萬象紛紜，運化無方，各以成形，莫不順乎健行秩序。以後宋儒程頤《程氏易傳》，朱熹《朱子正義》，皆從此說。王弼認爲，本體至健，而能孕包萬形，本體寂靜，而能統馭萬變。本體乃至健之秩序，雷動風行，而能運動大千。易爻變動，乃昭示天時有否泰，唯君子諳於盈虛消息之道理秩序，而能適應時變。王弼註〈無妄〉卦說：「物皆不敢妄，然後萬物乃得各全其性。」是認爲天道真實無妄，故其所統馭的萬事萬物均不敢妄離其道。也就是說認識必須順通事物存在之理，不能逆其性。

南齊·周顒評論：「王何舊說，皆云老不及聖。」[註 45]已指出在王弼、何晏看來，皆認爲在理想人格的表達上，《老》、《莊》在價值觀上的「內聖外王」之說，不如儒學在價值觀上的「內聖外王」之說。王弼易學，主論人事，如註〈乾卦·文言〉：

此一章全以人事明之也。九陽也，陽剛直之物也。夫能全用剛直，放遠善柔，非天下至理，未之能也。故乾元用九，則天下治也。夫識物之動，則其所以然之，理皆可知也。龍之爲德，不爲妄者也，潛而勿用，何乎必窮處於下也。見而在田，必以時之通舍也。以爻爲人，以位爲時，人不妄動，則時皆可知也。文王明夷，則主可知矣。仲尼旅人，則國可知矣。

孔穎達疏曰：「文王明夷，則主可知矣，主則時也。謂當時無道，故明傷也。仲尼旅人，則國可知也，國亦時也。若見仲尼羈旅於人，則知國君無道，令其羈旅出外。」[註 46]

王弼此處是以仲尼爲聖人，認爲對聖人的評價標準，一是乘時而動，一是知人善任。王弼易學，最重時位，謂變化雖繁，若明時位，則可明見萬有之情：上悉變化之所由，下推人事之吉凶。這符合易之幽微處是明人事吉凶，宏明處則闡大化流行，生生不息的天道變化原旨。故王弼最推崇儒家聖人人格，但言天道，都爲人事。王弼註〈觀〉卦說：

統說「觀」之爲道，不以形制使物，而以觀感化物者也。神則無形者也。不見天之使四時，而四時不忒。不見聖人使百姓，而百姓自服也。

王弼以人事直接註易者，尚見於〈鼎〉、〈師〉、〈訟〉等卦，另也見於其《老子注》、《論語釋疑》等，文繁不具。總之，其雖運《老》、《莊》而奉自然，主要用心，是推崇世用，以教化人事為鵠的。

再進一步，當時玄學家何晏、鍾會等主張聖人無情說。聖人無情，是漢魏間流行學派，當時名士都主此說。認為聖人者與天地合德，與至道同體，其動止乃天道自然，故排除世間休戚哀樂，純理任性，故無世俗性情。

王弼反對此說。認為理想聖人人格，能以無為心，德合天地，以自然為體，與道動止，無為而無不為，必同於人之五情。同人之五情，是應物，斯人皆能；聖人則在應物而不累於物，如此而達到與天道人事契合，故聖人有情。這在當時是一種異說。但其思想精深，因此何晏也讚歎王弼：「若斯人者，可與言天人之際乎！」如王弼這樣強調「聖人有情」：

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。[註 47]

夫（聖人）明足以尋極幽微，而不能去自然之性。[註 48]

這個思想，又是本漢易學傳統而來。漢易氣象博大，內蘊深沈，探天人之際，究陰陽變遷，其功用，在於援天道之理，構君主用事之制，視《周易》八卦，為天地人事縮影，舉凡曆法、四時節氣、音律等皆通於卦象。擴而大之，人事社會變化，皆可以卦爻、辭、象方式表示，故掌握八卦變化規律，則可以上判國家治亂，下決人事禍福吉凶。王弼註〈觀卦·彖傳〉說：

統說「觀」之為道，不以形制使物，而以觀感化物者也。神則無形者也。不見天之使四時，而四時不忒。不見聖人使百姓，而百姓自服也。[註 49]

這種思想，與孔子所說的「仁者愛人」，強調「博施於民」，「譬如北辰，居其所而眾星共（拱）之」[註 50]，完全一致。

僧肇般若學始終貫徹了這樣一個原則，即將印度佛教中般若真空思想，融會妙有，將明無我之般若，轉為示真我之涅槃。概而言之，約有三個方面：

其一是強調即實相即本體，理即法，觸事而真。如同王弼易學最重時位，僧肇亦力持大道之行，生生變化之說：「法輪常淨，猶虛空也。雖復古今不同，時移俗易，聖聖相傳，其道不改矣。」[註 51]僧肇重在般若所究之「空」與萬物所處之「真」的關係。〈不真空論〉引《摩訶般若波羅蜜經》文意說：「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。」是說「空」之「道」，並不遙遠，佛（聖人）都非迢遙渺茫之物，隨時體驗，都可顯示神妙作用。〈般若無知論〉批判當時般若學心無派「虛而能知，無而能應」思想說：「用即寂，寂即用，用寂體一，同出而異名。更無無用之寂，而主於用也。」是說用一如，明確認為將寂用分離，視聖人之心為虛無靜寂之體，體用截然，體雖靜寂，而能知應，只是一種「宰割求通」的說法。

其二是在論證般若學掃一切相而顯實相時，強調法身無象，法即理，返本即性。僧肇在〈注維摩詰經序〉中說：「夫聖智無知，而萬品俱照。法身無象，而殊形並應。至韻無言，而玄籍彌布。冥權無謀，而動與事會。故能統濟群方，開物成務，利見天下。」

其三是在論證般若學實相本體論時，融通法、理、實相與眾生心性。僧肇說：「無相之體，同真際，等法性，言所不能及，意所不能思。」[註 52]是以則真者同真，法偽者同偽。如來靈照冥諧，一彼實相。實相之相，即如來相。故經云：「見實相法，為見佛也。」[註 53]體法為佛，法即是佛：「秦言如來，亦云如去。如法而來，如法而去。古今不改，千聖同轍。故名如來，又名如去。」[註 54]佛法即佛教所要表達和追求的真理。法即是佛。因此當理為佛，理即佛，佛即是對真理的覺悟：「佛者，何也？蓋窮理盡性大覺之稱也。其道虛玄。固以妙絕常境。」[註 55]

進一步分析，則以上思想，都突顯在一個至關重要的背景之下，即注重對現實世界中眾生（個體生命）的現實關懷。這種現實人生關懷，實是儒家理想人格在佛教中的映射。僧肇這樣表達出一種拯救眾生的願望：「乘八萬行，兼載天下，不遺一人，大乘心也。」[註 56]「自覺覺彼，謂之佛也。慈既自悟，又能覺彼，可名為佛也。」[註 57]而於佛教是人間事業，存以救世，僧肇有時說得更直截了當：「廢捨有為，則與群生隔絕，何能隨而授藥？」[註 58]這顯然更是一種人間化的價值指向。

僧肇是佛門中人，理想人格為佛覺。在佛教與中國文化精神互融的奠基階段，僧肇當能見印度佛教終極目標為出世虛寂之說，在中土，或會成為佛教發展障礙。在王弼完成的形而

上思惟水平上，僧肇將印度佛教中般若學真空思想，融會妙有，將掃相而說無我之般若，轉為示有而論真我之涅槃，終於而為佛學中國化之思想奠基。

僧肇般若學發展至此，實已使真空與妙有無間。順便提一下，僧肇的同學，後被譽為中土「涅槃聖」的竺道生的思惟方法論，與王弼易學亦關係密切。竺道生是中國佛教史上率先闡揚佛性論者。他在僧肇般若學已有的基礎上，更熟練地運用玄學體用一如、得意忘言的理論和方法，強調眾生通歸實相，體證本體，就是成佛。而實相本體，本來存在於眾生心性之中，此也就是佛性本身，是有情眾生（包括一闡提在內）皆可成就佛身的內在根據。竺道生說：「大乘之悟，本不捨生死遠更求之也，斯為在生死事中，即用其實為悟矣。」[註 59]是強調悟道即在現實之中：悟則生生死死，凡俗人間，即是道場。

三、僧肇般若學建立之價值意義

國內外不少學者一直以來將僧肇般若學比附為老莊思想。其中較有代表性的，是只見到《肇論》的引文，卻未能研究其思想，就判之為「規模莊周之言」。[註 60]實際上早在唐代元康作《肇論疏》中，就已經強調，僧肇立論，雖常用《老》、《莊》等書，而只是為宣傳方便，讓人易於接受，決不是為發揮道家。[註 61]《晉書》卷四十九〈孔籍傳附瞻〉說：

（瞻）見司徒王戎，戎問曰：「聖人貴名教，老莊明自然，其旨同異？」瞻曰：「將無同。」[註 62]

「聖人」指儒學。這段話的意思是說，儒學與老莊雖有「貴名教」和「明自然」的區別，但根本宗旨相同，即在本體論層面上同於「無」。儒學貴名教而重仁義，故儒書所言，多為人事。老莊近自然而尚道德，故老莊之說，多涉玄言。儒學所重，在經世致用，但並不棄體而言用。《論語》說：「子貢曰：夫子之文章可得而聞也，夫子之言性與天道不可得而聞也。」[註 63]孔子又說：「天何言哉！四時行焉，百物生焉；天何言哉？」[註 64]是認為聖人體無，故儒經不言性命天道，又說：「天生德於予。」[註 65]也是說「天」無任何常規言語行為，但是，誰又能否認「天」的存在和作用？老莊所謂至道，也就是從常規而言似乎無言無動的本體。故儒學所體之本，即道家所說之道。

清代錢大昕說：「自古以經訓顯門者，列入儒林，若輔嗣之易，平叔之《論語》，當時重之，更數千年不廢。方之漢儒即或有間，魏晉說經之家，未能或之先也。」[註 66]王弼學風，

與嵇康、阮籍之流曠達奔放風格不同。其易學雖運老莊以用，但基本立場是儒家。金景芳先生認為，王弼用《老》註《易》，混而同之，屬不倫不類，此說似並不合理。[註 67]

漢魏兩晉南北朝時，名僧多出儒門，其為學，往往先通儒經，後入內典。如道安、慧遠、僧叡、道生，皆通儒，僧肇亦如是。慧皎《高僧傳》本傳說：「（僧肇）家貧以庸書為業。遂因繕寫，乃歷觀經史，備盡墳籍。」《高僧傳》又說，僧肇「志好玄微，每以《莊》、《老》為心要」。但是「嘗讀老子《道德章》，乃歎曰：『美則美矣，然期棲神冥累之方，猶未盡善。』」可見僧肇對道家並不十分推崇。僧肇所有文章，文風優美超邁，但其價值立場決非僅為「逍遙」之遊，而是立足在現實人文關懷。僧肇在所有著作中，都謹慎地迴避玄學的「本」，「末」等一些基本概念。在當時佛門外的知識份子看來，玄學與佛學，未必就是截然不同的兩種思想體系。但實際上般若學是當時最精緻的理論形式。然而，比較哲學的效用，往往在於當主體處理兩個以上的思想問題時，總是注重其同質方面的統一性，忽視異質方面的區分，結果是導出與對立的異質都不同的第三個方向。僧肇實際上是已拋棄「格義」這種當時為佛教界所習用的比較哲學方法。他雖然也因風氣，常隨手拈來，引用老莊以作比附旁通，[註 68]但他用《老》、《莊》，常常引用原文，要表達的意思卻與原文相反。

如《莊子·齊物論》云：「六合之外，聖人存而不論；六合之內，聖人論而不議；春秋經世先王之志，聖人議而不辯。」（六合，即天地，因天地有東南西北上下六方）與僧肇同時的廬山慧遠，在《沙門不敬王者論》中道：「六合之外，存而不論者，非不可論，論之或乖；六合之內，論而不辯者，非不可辯，辯之或疑；春秋經世先王之志，辯而不議者，非不可議，議之者或亂。」同文中接著這段話慧遠又說：「因此而求聖人之意，則內外之道，可合而明矣。常以為道法之與名教，如來之與堯、孔，發致雖殊，潛相影響；出處誠異，終期則同。」這便可視為「格義」，即援莊解佛，二而為一，思想一致。

僧肇不同。僧肇在《般若無知論》中也據此意（「六合之外存而不論」），但是卻說：「然其為物也，實而不有，虛而不無，存而不可論者，其唯聖智乎。」同文又說：「是以聖智之用，未始暫廢，求之形相，未暫可得。」這個說法同《老》、《莊》用意就不同，是謂「聖智」（佛智慧）對無論六合之外、六合之內皆不論，而這個「不論」又不同於《莊子》的「不論」。僧肇的「不論」，較接近於王弼的「得意忘言」，乃是不論之論，「無知」之「知」。

僧肇般若學思想及其方法論，當時獲得佛教界和學術界一致的高度評論。

他的老師鳩摩羅什讀《般若無知論》後，稱讚道：「吾解不謝子，辭敢相挹。」（我的理解和你不相上下，但文辭上還不如你）是表揚他文理兼長。後來，又表揚他為中土「解空第一」。《高僧傳》記載，當時名士劉遺民見到僧肇文，乃歎曰：「不意方袍，復有平叔。」[註 69]同傳又說，劉將僧肇文「呈（廬山慧）遠。遠乃撫几歎曰：『未嘗有也！』因共披尋翫味，更存往復」。佛門中人激賞僧肇，是肯定僧肇般若學，符合佛教思想主流。

南齊·周顒作《三宗論》[註 70]，會集一代學術，集品般若學三宗：一「不空假名」，二「空假名」，三「假名空」。一「不空假名」同「即色義」，二「空假名」同「本無義」（心無義僅存於晉代，南齊已不流行），三「假名空」同僧肇「不真空義」。周顒評價：「第三宗假名空則為佛之正說，非群情所及。」儒門中人讚揚僧肇之學為「佛之正說」，實際上是肯定僧肇理路，符合中土學術正統。

概括僧肇般若學體系建立，重要意義有四：一是對前期受魏晉玄學影響的各種般若學紛爭，作出了必要的理論總結；二是由此而為南北朝佛性論學說，提供了理論準備；三是從此將中國化佛教思想體系，植根於本土文化厚廣博大的大地，此後隋唐各家，包括禪宗，無不由此根本生出；四是由此奠定了中國佛教最初的人間佛教指向。

《易·乾卦·文言》曰：「元者，善之長也；亨者，嘉之會也，利物，足以和義；貞者，事之幹也。君子體仁，足以長人；嘉會，足以合禮；利物，足以和義；貞固，足以幹事。君子行此四者，故曰：『乾，元亨利貞。』」按照中國文化觀念，君子必「體仁」、「嘉會」、「利物」、「貞固」，「君子行此四者，故曰：『乾，元亨利貞』」；即所有事業，才能具有意義。這種文化價值觀，自然會在佛教思想發展中，發明會通。

《易·乾卦·象傳》曰：「天行健，君子以自強不息。」僧肇般若學與王弼易學互相發明的關係中，涵泳著一個具有重大意義的歷史性價值，即從中國化佛教思想建立的初期，大師們就自覺而努力地建設的人間佛教理念。這是中國佛教生生不息的內在生命力。

【註釋】

[註 1] 《漢書·儒林傳》。以下本文凡引二十四史中資料，皆採用中華書局（北京）排校本，不再一一說明。

[註 2] 《漢書·京房傳》。

[註 3] 西漢·京房，《京氏易學》卷下。《京氏易學》（三卷），三國·吳·陸績註，《津逮秘書》本。

[註 4] 清·皮錫瑞，《經學通論·經學極盛時代》（北京：中華書局重印本）。

[註 5] 《三國志·虞翻傳》註。

[註 6] 《後漢書·鄭玄傳》。

[註 7] 見《三國志·虞翻傳》註引《翻別傳》，上虞虞氏五世家傳孟氏易。

[註 8] 清·張惠言，《周易虞氏義·自序》。《周易虞氏義》（九卷），清·張惠言撰，《張臯文箋易詮全集》本。

[註 9] 宋·朱震，《漢上易傳·叢說》，《能志堂經解》本。

- [註 10] 清·王夫之，《周易外傳·繫辭下·第三章》，《船山遺書》。
- [註 11] 《史記》卷一百三十，〈太史公自序〉。
- [註 12] 《漢書》卷三十，《藝文志》第十。
- [註 13] 王弼，《周易略例》，《周易注》（十卷）附，清乾隆四十八年（一七八三）武英殿仿宋相台嶽氏刊《五經》本。下引王弼《周易略例》中材料，皆出此本，不再一一注明。
- [註 14] 見《四庫提要》。
- [註 15] 參見 E·卡西爾著，甘陽譯，《人論》（上海譯文出版社，一九八五年）第三十三、三十四、九十、九十一頁。
- [註 16] 呂澂，《中國佛學源流略講》（中華書局，一九七九年）第一〇二頁。
- [註 17] 見王弼，《周易略例·明彖章》。
- [註 18] 同 [註 17] 。
- [註 19] 見王弼《老子注》五十二章註，《諸子集成》本（北京：中華書局，一九八六年重印本，一九五四年）第三冊，第三十二頁。以下凡引《老子》中材料，皆用此版本。不再一一註出。
- [註 20] 見王弼《老子注》十一章、三十八章註。並可參見馮友蘭《中國哲學史新編》第三十八章第四節：「王弼關於一般和特殊關係的幾種說法」（北京人民出版社，一九九二年第二次印刷本，一九八六年）第五十四—五十六頁。
- [註 21] “The core of the Hegelian critique of Kant seems to be his objection to Kant’s conception of the categories as mere forms which can only be used to determine given sensuous material, and as merely ‘subjectively’ objective conceptions which determine how things appear to us, but which do not determine what things are in themselves.” Houlgate Stephen, "Hegel, Kant and The Final Distinctions of Reflective Understanding", in B.Collins Ardis, *Hegel in the Modern World* (State University of New York Press, 1955) P.127.
- [註 22] 《注維摩詰經·見阿閼佛品第十二》（上海古籍出版社，一九九〇年）。下引《注維摩詰經》文皆出此版本。
- [註 23] 後秦·僧肇，《肇論·不真空論》，《大正藏》第四十五冊，第一五二頁中。下引《肇論》皆出此版本。
- [註 24] 同 [註 23] ，第一五三頁上。
- [註 25] 同 [註 23] ，第一五二頁上。
- [註 26] 《注維摩詰經·文殊師利問疾品第五》。
- [註 27] 同 [註 23] 。
- [註 28] 《高僧傳》卷七〈僧肇傳〉。本文凡引《高僧傳》材料，皆用《中國佛教典籍選刊》（北京：中華書局，一九九二年），以下不再一一註明。
- [註 29] 《論語·雍也》。見孔疏《論語正義》，《諸子集成》本（北京：中華書局，一九八六年重印本，一九五四年）第一冊，第一二七頁。下引《論語》皆出此版本。

[註 30] 《老子注》第二十六章。

[註 31] 《注維摩詰經·弟子品第三》。

[註 32] 同 [註 31] 。

[註 33] 僧祐，《出三藏記集》卷十一。本文所用《出三藏記集》係蘇晉仁等點校本（中華書局，一九九五年）。下引該書中材料，皆出此版本。

[註 34] 般若經，僧叡、支道林、蕭衍等人所作序文見《出三藏記集》卷八。《中論》、《百論》、《十二門論》，僧叡、曇影、僧肇等人所作序文見《出三藏記集》卷十一。

[註 35] 僧叡，〈大品經序第二〉，《出三藏記集》卷八。

[註 36] 蕭衍，〈注解大品序第三〉，《出三藏記集》卷八。

[註 37] 龍樹菩薩著，姚秦·鳩摩羅什譯，《中論》卷一〈觀因緣品〉，《大正藏》第三十冊，第一頁中。下引此論皆出此版本。

[註 38] 《中論》卷四〈觀四諦品〉，第三十三頁中。

[註 39] 《周易略例·明象》。

[註 40] 《莊子·外物》，《諸子集成》本（北京：中華書局，一九八六年重印本，一九五四年版），以下凡引《莊子》中材料，皆用此版本。

[註 41] 後秦·鳩摩羅什譯，《思益梵天所問經》卷一：「以無所得故得，以無所知故知。」《大正藏》第十五冊，第三十九頁中。

[註 42] 後秦·鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》卷二十二：「諸法無相，非一相，非異相。」《大正藏》第八冊，第三八二頁下。

[註 43] 隋·智顗說，灌頂記，《法華玄義》卷二下，《大正藏》第三十三冊，第七〇三頁上。

[註 44] 三國·王弼撰，《周易注》卷一，清乾隆四十八年（一七八三）武英殿仿宋相台嶽氏刊《五經》本。下引王弼《周易注》中材料皆出此本。

[註 45] 《弘明集·重答張長史書》。本文凡引《弘明集》材料，皆用上海古籍出版社（上海）據磧砂版大藏經影印本《弘明集》、《廣弘明集》，一九九一年。

[註 46] 唐·孔穎達，《周易正義》（十卷），《十三經注疏》本，中華書局（北京）版。

[註 47] 《三國志·魏書》卷二十八〈鍾會傳〉註引何劭〈王弼傳〉。

[註 48] 同 [註 47] 。

[註 49] 《周易注》卷四。

[註 50] 《論語·為政》。

[註 51] 《注維摩詰經·佛國品第一》。

[註 52] 同 [註 22] 。

[註 53] 同 [註 22] 。

[註 54] 《注維摩詰經·菩薩行品第十一》。

[註 55] 同 [註 22] 。

[註 56] 同 [註 51] 。

[註 57] 《注維摩詰經·觀眾生品第七》。

[註 58] 同 [註 54] 。

[註 59] 《注維摩詰經·佛道品第八》。

[註 60] 馬端臨，《文獻通考·經籍考》引晁氏曰。可參見石峻，〈肇論思想研究〉一文，文中亦論述到了這一個問題。具體論述請見《溫故知新》（北京大學出版社，一九九三年）第二三九頁。

[註 61] 唐·元康，《肇論疏》卷三，《大正藏》第四十五冊，第一六一頁。

[註 62] 《世說新語·文學》亦載此事，但為王衍與阮修對話。《藝文類聚》卷十九，《北堂書抄》卷六十八，亦可參看。

[註 63] 《論語·公冶長》。

[註 64] 《論語·陽貨》。

[註 65] 《論語·述而》。

[註 66] 《潛研堂集》卷二，〈何晏論〉。

[註 67] 金景芳，〈《周易》與《老子》〉，原載《志林》第五期，一九九四年一月；《周易研究論文集》第四輯（北京師範大學出版社，一九九〇年）。

[註 68] 筆者統計：〈物不遷論〉中直接引用《老》、《莊》論語六處。〈不真空論〉中二處，〈般若無知論〉中八處。

[註 69] 「不意方袍，復有平叔」：想不到我們佛門之中，也出了何晏（何晏字平叔）這樣的大俊傑、大人才。

[註 70] 現存文獻中沒有保留下周顒自己對三宗論的展開的資料，只保留了三宗名稱。吉藏《大乘玄義》卷一、《二諦義》卷上、《中論疏》、安澄《中論疏記》引均正《大乘四論玄義》、《南齊書·周顒傳》等文獻中，有對其學說的記載，可參閱。

又可參見王仲堯，〈僧叡、僧肇、周顒合論：東晉南北朝般若學理論建設中的方法論〉，載《中華文化研究集刊》（上海古籍出版社，二〇〇一年十二月），其中有專門對周顒《三宗論》內容以及思想展開的討論。