

## 從《肇論》看玄學向佛學的轉變

張衛紅

中山大學哲學系博士

**提要：**本文以《肇論》為中心，從哲學特徵上探討道玄思想與佛教般若學的相似與差異，藉此從思想史的角度探討《肇論》是如何在老莊玄學與佛教般若學這兩種異質文化之間表達思想傳承的連續性與斷裂性以及前者向後者過渡的內在依據。就連續而言，道玄思想為般若學提供了相似的境界哲學背景；就中斷而言，《肇論》以不落兩邊的中道理論拒斥道玄框架下的根源實在論、還原論，以般若空智之現觀方式開啓了一個當下即真的精神新空間，具有非實體性、無生性、當下性，從而使般若學獨立於玄學，成為中國思想界之主流。

**關鍵詞：**境界哲學 根源實在論 還原論 存在論 中道 當下 以玄喻佛

### 一、魏晉玄學的實體化理路及其對佛學的影響

#### (一)魏晉玄學從「無」到「有」的共同理趣

僧肇生活在東晉十六國後期，這一時期的社會思潮由兩大主流構成：魏晉玄學和佛學。玄學的主要流派大體可包括何晏、王弼的「貴無論」、裴頠的「崇有論」和向秀、郭象的「獨化論」。王弼認為，天下萬物以「無」為本。其云：

天下之物，皆以有為生，有之所始，以無為本，將欲全有，必反於無也。（王弼，《老子·四十章注》）

夫無不可以無明，必因於有。故常於有物之極，而必明其所由之宗也。（韓康伯，《易·繫辭上》註引「大衍義」）

「無」是一切萬有的根本，不可以言象來認識把握，它具有普遍性、恆在性，但並不是先於天地萬物而獨立自存的，而是內在於萬有之中。學術界一般認為王弼的「貴無論」將哲學的終極存在由以往的宇宙生成論轉向了本體論，賦予玄學哲學形上學的特徵。其實，王弼之「無」，仍然帶有老子之「道」的宇宙生成論的品格，其思路構造按馮友蘭先生的說法是先用本體論的方法推論出來，然後又用於宇宙形成論上，「作為一切物的根本，由此就說有生於無」[註 1]。道、玄系統中的「道」、「無」，無論採取本源生成論還是本體實在論的形式，都是將終極實在理解為實體性的存在，本文沿用「根源實在論」[註 2]的稱法，即追求萬物之背後、之先存在一個本體、本源，這種本體又內在於萬有中，具有實體性、生成性的特徵。對於「無」的這種特性，筆者並不同意在傳統西方知識論框架下的解讀方式，即將其解讀為「共相」、「本體」、「超越一切相對存在的絕對」。[註 3]因為現象與本體、共相與殊相之區分屬於知識論範疇，誠如馮達文先生所云：「而道家包括玄學是通過否棄知識給出的……道家哲學的這種本體追求，最終都要歸結為境界追求。」[註 4]也就是說，「無」作為世界萬物之本體並非是傳統西方哲學意義上脫離實存世界的概念理性的本體，也非一個獨立於現象世界之外、與「有」相對的「虛無之物」，「無」不能被言象把握，只能「志慕」（王弼，《論語釋疑·述而》）——「無」是通過主體去除用概念知識進行分別計度的經驗認知活動，以「守樸」之心所把握到的沖虛無執的心境，也即回溯到純粹先驗的主體性中的「本質直觀」狀態。在此心境中，世界萬物與主體消融為一虛靈的心境，世界萬物在主體沖虛無執的心境中自然呈現，因而，此虛靈之心體（無）便是萬物妙存之原，一切事物都在此沖虛心境中如其所是地、不附加任何條件地顯示自身、成就自身。自然之道要從人的無心、無為說明，本體論要借助於認識論得以體現。

不過，這種將「無」形而上學化的思惟一旦落入人生領域，則易導致虛無主義的生活態度。由此，裴頠以「總混群本」為「宗極之道」（《晉書·裴頠傳》）力反所謂「無能生有」的貴無之論。崇有論以經驗現象界為實體性存在，顯示出了不同於老莊玄學的思想品格，也與士人喜談虛玄的嗜好相左。此後乃有郭象綜合王弼之「無」與裴頠之「有」的「獨化」論，達到了魏晉玄學的高峰。

首先，郭象根本反對追求萬物之背後、之先存在一個本源、本體，所謂「無既無矣，則不能生有，有之未生，又不能為生」（郭象，《齊物論注》）。其次，終極實在也不來自因果程式下的「他生」，「若責其所待而尋其所由，則尋責無極」（《齊物論注》）。由此，郭象提出物皆「自生」、「自造」、「自本」、「自得」的觀點。具體到自生、自造的狀況時，郭象引入「獨化」、「玄冥」來描述。郭象認為，世界的秩序統一於「玄冥之境」：

是以涉有物之域，雖復罔兩，未有不獨化於玄冥者也。（《齊物論注》）

這種「自身構成」擺脫了老莊、王弼哲學向後或者向上尋求終極依據的傾向，使得現象世界的每個個體就在當下獲得了實體性的絕對意義，確認了個體適情任性的至當性。在認識論上，郭象和王弼一樣主張否棄經驗理性的認知方式，強調主客之間「彌貫萬物而玄同彼我，泯然與天下爲一，而內外同福也」（《人間世注》）。不過，這種「獨化於玄冥」的存在並不完全自足自在，而是受控於個體難以把握、操縱的「命」或「理」，個體只能以「冥然以所遇爲命，而不施心於其間」（《人間世注》）的無作無爲態度來順應自身所無法抗拒的神秘的「命」、「理」。

以上這些理論完成於東晉之前，也就是佛教六家七宗的理論興盛之前。從王弼到郭象，對於終極存在的解釋從形式上看或偏於無或偏於有，但實際上卻具有道玄——根源實在論框架下的共同理路：老子的「道生一」，莊子的「自本自根」、「生天生地」之「道」，王弼的「以無爲本」，裴頠以有限之物的總和——「總混群本」作爲生成萬物的依據，郭象的「自生」、「獨化」等，在對存在本真的追問上，是以不同的形式在追尋一種本體性、根源性的實在，比如從王弼以「無」萬物的共同本體，到郭象的以個體爲絕對本體，不過是從「共體」走向「個體」，都不能逃脫實體性、生成性的理論格局。這恰恰是龍樹中觀學所極力破斥的執持「自性」或者「自體」的理論。《中論·觀因緣品第一》云：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。如諸法自性，不在於緣中，以無自性故，他性亦復無。」即是否定了自生、他生、既自生又他生、無因生等四種關於事物成立的觀點，得出「緣生無自性」的結論，從而反對任何實體性、生成性的理論來解釋事物的存在。但在鳩摩羅什傳譯龍樹中觀學之前，中國早期的佛教般若學對於空義的理解仍然不能擺脫中國原有的哲學思想，或多或少地受制於玄學的實體主義框架，這一時期的佛教般若學也具有實體主義的傾向，未能全面領會般若學空有不二的理論。

## (二)六家七宗思想的玄學化傾向

從西晉永嘉六年（三一二）郭象逝世到後秦弘始六年（四〇四）鳩摩羅什翻譯完《大品般若經》以及僧肇作《般若無知論》，佛教般若學在中土經歷了將近一百年之久發展歷程。當時，中土的般若學學派林立，新義迭出，成爲繼玄學之後的又一大社會思潮，總稱爲「六家七宗」，其觀點之不同都是出於對般若「空」義的不同理解。但有一點是共同的，就是六家七宗的思想家們往往用中國固有的老莊思想、特別是魏晉玄學的思想成果去附會、闡釋般若學的「空」義，並不符合印度的般若理論。現將「六家七宗」的主要觀點及其與魏晉玄學的聯繫分說如下：

本無宗認爲「無在元化之先，空爲眾形之始」。本無異宗將「諸法本無」確定爲第一義諦，又認爲「從無出有，即無在有先，有在無後」（吉藏，《中觀論疏》，《大正藏》第四十二冊，第二十九頁上），帶有明顯的宇宙論色彩。這兩種說法大致無差別，都是將王弼的

本無作了般若學的解釋，只是在概念上作了替換而已。即色宗主張「夫色之性，色不自色，不自，雖色而空」（安澄，《中論疏記》，《大正藏》第六十五冊，第九十四頁上），其從緣起來談性空，是符合《般若經》的思想的。但只是強調即色之性為空，而緣起之色本身仍為有。本性為空，現象是有，空有分作兩截，仍是玄學的思路。即色宗之主張受到郭象「獨化論」的影響，二者都反對事物背後有一實在本體，而且都不否認萬物的存在。心無宗認為「心無者，無心於萬物，萬物未嘗無」（吉藏，《中觀論疏》，《大正藏》第四十二冊，第二十九頁上）。這在義理上與郭象的觀點有相通之處。郭象主有之論，心無宗亦以外境為有；心無宗主心體虛空，郭象則云「無心以順有」（《大宗師注》），可見心無宗以空心不空色的方式再現了玄學的自然主義主張。其餘者，識含宗以「心識為大夢之主」，幻化宗認為「心神猶真不空」，很可能是受小乘佛教「補特伽羅」說以及中國傳統的靈魂不滅思想的影響。「緣會宗」則完全以事物之緣聚會為「有」，緣散為「無」，等同於小乘之「析空觀」。以上三宗多受小乘佛學的影響，茲不詳論。

由以上分析看，「六家七宗」受玄學及小乘佛學的影響，對空義的理解偏於有無一端，或主色法、心法為空無，如本無宗主色法為無，心無宗以心法為無；或主色法、心法為實有，如心無宗以外物為實有，識含宗、幻化宗以心識為有。而且其所謂的「有」是實體化之「有」，「無」即與實有相對的空無、斷滅，或者可以說是另一種形式的「實有」。因此無論偏於實有還是空無，都逃不脫實體主義的思惟框架，皆不符合龍樹中觀學有無相即的中道理論。

總之，東晉十六國時代，一方面，玄學的主要義理都已發展圓熟，對其理論缺陷尚無新的解釋和補救；另一方面，佛學依附玄學廣泛傳播，六家七宗莫衷一是，正待正本清源。恰在兩種文化交融的過渡時期，西域高僧鳩摩羅什在長安通過翻譯大乘佛經，第一次向中國佛教界系統地介紹了大乘中觀佛學。而中國佛教界正確理解大乘空宗思想的開始，正是以羅什弟子僧肇所著的《肇論》為標誌，從而將當時的思想主流由玄學成功地轉向佛學。

《肇論》中因〈涅槃無名論〉一文是否為僧肇所作尚有爭議，故筆者略去不論，僅討論〈物不遷論〉、〈不真空論〉、〈般若無知論〉三篇如何完成了對玄學的揚棄和對大乘中觀學的闡揚。即：物不遷、不真空所詮表的佛學存在論，般若無知所詮表的佛學認識論。

## 二、物不遷、不真空所詮表的佛學存在論

### （一）從「物不遷」看僧肇對本體論的否定

〈物不遷論〉開篇即針對人們經驗感受的「遷動」而立「不遷」之義，並將今物和昔物的關係從四個方面進行分析：求昔物於昔——未嘗無，於今——未嘗有；求今物於昔——未嘗有，於今——未嘗無。因此過去的事物只存在於過去，不來現在；現在的事物只存在於現在，不回過去。今物自在今，昔物自在昔，不來不去，故云不遷。需要指出的是，「不遷」論並

非主張靜止來反對運動，主張常來反對無常。在大乘佛教看來，常人認為的動或者靜，都不能說明諸法實相，其云：

覆尋聖言，微隱難測。若動而靜，似去而留。可以神會，難以事求。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，住而可留也？  
(〈物不遷論〉)

因萬事萬物空無自性，沒有實在性的動靜來去變化。聖人爲防止人們執著「常」（靜）而說「去」（動），爲防止人們執著「往」（動）而說「住」（靜）。說動、靜、非動、非靜，都是如來方便教化的言教二諦，目的是「會歸同致」——引導人們破除將各種現象執著爲實有，了達諸法實相。因此，所謂「不遷」，並非指與「動」相對而立的「靜相」，而是必然導向萬法性空之本性。因此，「有物流動」論與不遷論的最大區別在於是否確立事物有一個確定不變的主宰本體。因爲常人所謂的流動變化，都是以同一基質（主宰者、本體）爲承載者進行的。當人們肯定了由事物甲至乙的運動過程存在時，就已經肯定了事物本身有一個固定不變的實體作爲運動的承載者了，所謂「少壯同體，百齡一質」。因此，「有物流動」論主張流動現象存在，其前提首先是肯定了「流動之物」——事物的實體性存在。而在大乘佛教看來，事物本身並沒有一個固定不變的自性實體，按明代佛教大德憨山德清的解釋：「不遷，指諸法當體之實相。以常情妄見諸法，似有遷流；若以般若而觀，則頓見諸法實相，當體寂滅真常，了無遷動之相。所謂無有一法可動轉者。以緣生性空，斯則法法當體本自不遷，非相遷而性不遷也。」[註 5]也就是說，不遷之義是從緣起性空的理論來建立的，「物不遷」不但否定了事物實在性的流轉變遷，而且是從根本上否定了事物的實體實存性存在，更談不上有實在性的流轉變遷了。而僧肇所謂的「今物自在今，昔物自在昔」之物（也即「事各性住於一世」之物）是否是實有實存的呢？在〈物不遷論〉中並沒有直接回答，這也是本文在明代引起一場大爭論的原因。事實上，「事各性住於一世」之說只是反駁流動論的方便言教，並非立論，也非是贊同小乘佛教一切有部的「法體恒有、三世恒有」主張，僧肇在〈不真空論〉中具體論述了事物非有非無的實相存在，即是對「性住」說的否定。

## (二)從「不真空」看僧肇「即物自虛」的存在論

佛教般若學不主張本體論，這在僧肇，表達爲「不真空」義。不真空者，即是說一切事物和現象都不是具有實體意義的存在，所以爲空。對空義的闡發，僧肇多次引用龍樹《中論》的觀點，從緣起性空的角度加以論述。事物的實存狀態是：

欲言其有，有非真生；欲言其無，事象既形。象形不即無，非真非實有。然則不真空義，顯於茲矣。（〈不真空論〉）

僧肇用否定詞「非」來破除人們在經驗世界的名言概念思惟中的對象化、定格化的認識，以「非有非無」的雙遣法說明諸法實相並非是一種滌除萬物、杜塞視聽的斷滅空，也非將空有分為兩截的事物（有）滅後方可呈現的空無，而是「即萬物之自虛」——當體空有相即，物不離空，雖有而無；空不離物，雖無而有。由此，在對於存在本真的追問上，般若學顯示出與玄學的兩個明顯的不同：一是般若之空為無自性之空，否棄了玄學的實體論，以緣起論指明事物的非實體性、無生性，諸法實相是一種有無相即的中道性存在；二是般若之空為當體空，打掉了玄學回溯到事物之先、之上追尋本真的本源、本體論傾向，而是「立處即真」、「觸事而真」，當下領悟現象的本真存在。故而，「即物自虛」是一種存在論，即現象本身而論終極實在，但是又不同於存在主義哲學所謂的實體實存性的存在，而是性空假有之存在。筆者用現代西方哲學的「存在論」術語來論及中觀學，只是借取存在哲學之「存在」與般若之「空」具有相同的否棄本體、當下構成的思想方法，認為「存在論」之說更能避免落入實體主義的窠臼，更能說明中觀學的非本體化特徵。而二者的理論背景、領悟終極真實的方式及境界並不相同。並且，基於中觀學的中道不二和「掃說」方式，筆者所謂的「存在論」亦是對「本體論」的遮詮而非性空之實際。

由以上之分析，筆者認為學術界以湯用彤先生為代表的關於僧肇思想基本特徵的主流觀點有待商榷：

其一，在體用關係上，認為僧肇思想的總體特徵是「即體即用」。首先，湯先生認為魏晉玄學的總體特徵就是「即體即用」。他認為：「玄學主體用一如，用者依真體而起，故體外無用。體者非於用後別為一物，故亦可言用外無體……玄學即體即用，實不可謂無用而有空洞之體也。」[註 6]這種玄學式的「即體即用」是通過否棄經驗現象，將本真回溯為一種先驗性的實體，然後此實體又下貫、體現到經驗現象的萬用之中，從而體用不離。其實體性、回溯性的理路特徵顯然與中觀學的非實體性、當下性理路有著明顯不同。然湯先生將這種根源實在論的理論框架同樣用於僧肇之學，其云：「肇公之學說，一言以蔽之曰：即體即用。」[註 7]又云：

所謂不遷者，乃言動靜一如之本體，絕對之本體，亦可謂超乎言象之動靜之上。亦即謂法身不壞……法身本體，不偏於相對之動或靜，亦即因「動靜未始異」也。[註 8]

此說認為〈物不遷論〉揭示了一個即體即用的本體，只不過它並非寂然不動，而是動靜一如之本體。實則此本體仍是「有物流動」中那個前後不變的本體的翻版，只不過此體可隨表象變化而變化，但仍有一形上之本體存在，這並非是僧肇所謂的諸法空無自體的主張。

其二，在有無關係上，學界通常認為非有非無無論是對玄學有無問題的綜合辯證，由此達到玄學發展的最高峰。例如湯用彤先生云：

而僧肇乃自稱其學為「不真空」，……謂「諸法假號不真」非有非無……本體無相，超於有無。……而有無皆不真……彼此悉為假名，均出於人情之惑，故萬物非真，但真體起用，萬有之起，本於真體……因諸法立處即真，故肇論最終一句有曰：「道遠乎哉？觸事而真」，此明謂本體之道，決非超乎現象以外，而宇宙萬有，實不離真際，而與實相不二也。[註 9]

此說仍是在玄學的實體論框架下又迭加出一個超乎有無之上的「真體」，所謂「本體無相，超於有無」，然後，「萬有之起，本於真體」，也即「真體」起用之後，構成非有非無的諸法，換言之，「非有非無」只是諸法的一種性質，而其來源是那無相之「真體」，實則〈不真空論〉原文中並無「本體」「真體」等字眼，而這個非有非無的存在，是就現象本身而言的即物自虛、當體即空，而非有其背後的真體以為支持，亦無體用之分。總之，湯先生所謂的即體即用、體用一如仍是在玄學根源實在論的理論框架下，將動靜、有無加以綜合，繼續向後回溯到一個實存性的本體作為支撐。因此，其「即體即用」之體仍是一個在體用之分框架下的形上之本體，與般若學建立在緣起性空基礎上體用的「原本不二」有別。

總之對於本末有無這一魏晉時代的中心話題，僧肇以般若學雙遣雙非的思辨方式拒斥玄學及玄學化佛學或偏於有或偏於無的理論傾向，指向當下非有非無的中道存在，乃此前中國思想界所從未有過的認識識度，借用南朝時期三論學者周顒的評論：「知無知有，吾許其道家，唯非有非無之一地，道言不及耳。」[註 10]由此在思想方式上結束了玄學式的理論探索。須說明的是，本文以根源實在論與存在論指示玄佛之不同，僅僅是從思想史的層面來分析兩者的思想方式之異，二者把握終極實在的根本差異則在於佛道兩家信仰觀的不同。也就是說，非有非無的存在是以佛教三世因果、十二因緣的基本教義為理論背景的，現象世界只是在十二因緣流轉中的幻有假相，並不具有主宰性、實存性的特質，同時又無礙於假有之自體的存在；而在道玄體系的生命體悟中，對於現象世界的否定是基於事物合理性的懷疑，但並不否定其實存性。

如上所述，非有非無論並非是加諸於有、無、非有、非無之上的一個新的、經過概念思辨而揚棄了前者的「非有非無」理論，那樣勢必形成一種新的實體化理論。而是有無、非有非無、非有非非有、非無非非無的一脈貫通，這是理性思辨所無法同時容納的。也就是說，非有非無的諸法實相只能通過否棄二元對立的理性思辨、以佛教能所合一的「現觀」方式被如實觀照，佛學的存在論須結合般若觀智從而在認識論中得以完成。事實上，般若空義就是從境、智兩面來闡發的。龔雋先生認為〈不真空論〉、〈般若無知論〉大體相應於這兩類空義：「一就境上說緣起性空；一就能觀心上說遣除一切虛妄。」[註 11]

### 三、般若無知所詮表的佛學認識論

〈般若無知論〉從認識論的角度闡述了般若空智的體用特性。般若空智是大乘佛教對於諸法實相的認識，與經驗世界中的認知活動不同，僧肇稱前者為聖智，後者為惑智。在〈般若無知論〉和〈答劉遺民書〉中通過僧肇的正面立論以及前後十二個問答，突顯出般若空智與經驗認知以及道玄系統所不同的認識路線。

#### (一)般若空智對經驗認知活動的否棄

在佛教看來，人們在現象世界的經驗認知活動是產生於緣起對待中的惑取之知。其云：

夫所知非所知，所知生於知。所知既生知，知亦生所知。所知既相生，相生即緣法。緣法故非真，非真，故非真諦也。故中觀云：「物從因緣有，故不真；不從因緣有，故即真。」（〈般若無知論〉）

就是說，人們的經驗認知活動由能知（認識主體）與所知（認識對象）構成，認知的形成是能知對所知的取相，即將相因相待的差別相、緣起相被人們以名言概念的的方式固定為實有，由此，以名言概念之妄心來取妄境，然後所生之妄境又影響妄心形成新的妄識，如此心境相因相待而生，構成人們的經驗認知活動，形成有無、一異、來去、生滅等相互對立的差別認識。僧肇認為，這種緣生相待之知只是對緣起現象的相對認識，而非是對諸法實相的認識。般若則是超出緣起法的絕言離相之知。般若的這一特性，在《肇論》中被多次提及。例如，在正論般若無知義之前，僧肇特別強調：「然則聖智幽微，深隱難測，無相無名，乃非言象之所得。為試罔象其懷，寄之狂言耳。豈曰聖心而可辨哉？」表明諸法實相非語言概念所能描繪，作者不過為破除異見、闡發正理，姑且以語言文字勉強說之罷了。語言名相不

能顯示終極真理，諸法實相是「忘言內得，取定方寸」的內證境界，只能通過佛教的修行功夫「現觀」來如實觀照。

道玄思想同樣拒斥名言概念的認知方式。玄學的認識論主「得意忘象，得象忘言」之說，認為道（本體）在言象之外，主張「守樸」（王弼）「忘己」（郭象）的直觀體悟。也就是說，玄學與佛學同為境界哲學，都強調以摒棄名言概念、主客合一的直觀體悟方能得道，這表明在認識的起點上，佛道兩家是一致的，這也是玄佛得以交流、佛學得以傳播的一個關鍵所在。誠如牟宗三先生云：

魏晉玄理玄智可為中國吸收佛教而先契其般若一義之橋樑，此不獨是歷史的機緣暫作比附，而且就其為共法而言……是以僧肇得用老莊詞語詮表「不真空」與「般若無知」而亦不喪失其佛家之立場而為「解空第一」也。[註 12]

當然，佛道兩家否棄經驗認知的理據並不相同，佛家以緣起性空為理論背景，名言概念亦是性空之假有；道玄思想則以名言概念為人為施設，從而不具有本真意義，指向先驗的直觀體悟。因此，二者的認識路線以及悟境並不相同。

## (二)般若空智無知無取的當下性

般若因其不以名言概念的方式對對象加以取捨認知，就不是俗諦的取相之知，故云無知。對於般若無知無取的特性，僧肇在辯難中列出幾種理解：

其一，般若之無知等同於木石之懵懂無知，這是對無知最粗俗的理解，毋庸多論。

其二，般若有所知，但不執著，故云無知。其所不取相，即所謂：「若夫忘知遺會者，則是聖人無私於知會，以成其私耳。斯可謂不自有其知，安得無知哉？」就是說這種認識是先有取捨對待，但其並不執著於取捨，亦不執著為一己之私，就好像無所知一樣，結果反而成就了其知。僧肇認為這種「無知」是「知然後不取，知則異於不取矣」，即先有所知所取，返照之後才不加取捨，並非般若之無知。

其三，取相之知，以其性體本空，故云無知。「若有知性空而稱淨者，則不辨於惑智。三毒四倒亦皆清淨，有何獨尊於般若？」僧肇認為這種情形仍然與惑智無別。因為各種邪見、邊見也是空無自性的，如此一來，這種認識又與各種錯誤知見有何區別？般若又有何獨尊之理由呢？以上第二、三種理解的無知都是對「知」先取後捨，僧肇認為並非是般若之無知。

其四，般若無知的正確理解即「本無惑取之知」，其所不取相是「知即不取」。僧肇從境、智兩方面分析「般若無知」的特性。能觀之智為般若，所觀之境為真諦。但這種認識活動不同於有主客對待、區別取捨的俗諦之知。僧肇謂：

真諦自無相，真智何由知……是以真智觀真諦，未嘗取所知。智不取所知，此智何由知？然智非無知，但真諦非所知，故真智亦非知。（〈般若無知論〉）

對真諦的認識活動是主客合一、能所雙泯的現觀直覺，否棄一切認識的仲介，達到主體與世界直接、完整的融和。般若之能知與真諦之所知之分只是為了言說方便而立的假名，本來無二無別，「即同而異」、「即異而同」。因此，般若之無取實因般若與真諦本自為一，本來無取、當下無取，故云「知即不取」。

在此，般若無知顯示出與道家之「無知」不同的理路。佛道兩家同樣拒斥名言概念式的認知方式，但回歸本真的認識路線並不相同。道玄取還原論的認識路線，即通過對名言概念的解蔽，消解了主客二元對立，回溯到純粹先驗主體的「本質直觀」狀態，以此作為認識的先驗根基，也即「道」、「一」、「無」。老子的「滌除玄鑒（覽）」、「損之又損」，莊子的「心齋」、「坐忘」，王弼的「守樸」、「體無」，郭象的「無心」、「玄同彼我」，同樣體現了一條由經驗之「二」回溯至先驗之「一」的還原主義認識路線。而般若空智恰恰是反還原論的。「無知」在道家表現為對經驗知識的懸擱，體現為向後回溯的功夫進路，而般若之無知是就一切法當體性空從而當下無知無取，般若之本體即是功夫。在般若空觀看來，道家所還原到的「一」亦是當體即空，無一法可立。若「抱一而為天下式」（《老子·二十二章》），仍然是有所執取的惑智。

由以上分析可知，《肇論》顯然並非某些學者所判定的「仍屬玄學系統」，那麼，僧肇借出道家的名相和典故表述佛理又何以可能？

#### 四、關於《肇論》體系歸屬的爭議及「以玄喻佛」的依據

##### （一）《肇論》體系歸屬的爭議及判定

《肇論》在文字形式上大量引用了老莊玄學文本中的語言文字，僅就《肇論》前三篇而言，所用的老莊典故就多達三十九個[註 13]，其中少部分作文字修飾之用，但大多數使用情況則與般若學義理相關。由此，不少學者將《肇論》畫入玄學體系，認為僧肇是在道玄系統內來闡釋般若學思想的。例如湯用彤先生認為：僧肇「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》仍屬玄學系統……其所作論，已談至『有無』、『體用』問題之最高峰，後出諸公，已難乎為繼也」[註 14]。湯先生之論，顯然是將《肇論》之「非有非無論」視為對玄學有無問題的整合，因此他把魏晉僧俗著述分成四派，把「僧肇之不真空義」列為第四。[註 15]呂澂先生亦認為僧肇有「局限之處」，認為僧肇「未能完全擺脫所受玄學的影響，不僅運用了玄學的詞句，思想上也與玄學劃不清界限。如在〈不真空論〉裡有這樣一些句子：『審一氣以觀化』，『物我同根，是非一氣』，這就大同於玄學思想了」[註 16]。

另一方面，《肇論》的絕大多數教內註疏者則歷來堅決反對將《肇論》畫歸老莊玄學，如小招提寺沙門慧達在《肇論·序》中認為老莊之說是「街巷陋音，未之足拾」，認為此文「文拘而義遠」（《大正藏》第四十五冊），即文取老莊而義達佛旨。唐代僧人元康也認為是「肇師假莊老之言，以宜正道。豈即用莊老為法乎？必不然也」。因此，對於《肇論》中使用的老莊典故，元康每每註以「今借此語為用也」、「今借此語名至理也」（元康，《肇論疏》，均見《大正藏》第四十五冊），表明佛道兩家之不同。元代僧人文才也認為《肇論》「文似老書，義意實殊」（文才，《肇論新疏》卷中，《大正藏》第四十五冊）。

如前所論，拋開佛道兩家宗教信仰層面的差異不論，僅就思想方法而言，《肇論》所表達的般若學思想與老莊玄學在存在論、認識論以及精神境界等方面都有著不同的理趣，因此不能將二者畫歸同一體系。

問題是：《肇論》借道玄術語來表達異質的般若學思想的依據何在？

## (二)《肇論》以玄喻佛的時代必然性和學理依據

佛教早在東漢初年就已傳入中國，當時人們對於佛教的理解混同於道教的神仙方術，佛教還停留於一種民俗化信仰的粗俗形態，並未在中國思想界造成深刻的影響。正如《弘明集》所云：「漢魏法微，晉代始盛。」（〈弘明集後序〉，《弘明集》卷十四，《大正藏》第五十二冊）佛教在中國廣泛傳播始自東晉十六國時代，這一方面是由於社會的極度動盪引發了人們的宗教渴求，這是佛教得以廣泛傳播的外緣；而內因則在於佛教般若學借助於與魏晉玄學的相似之處進行思想義理上的對話、交鋒，最終為中國思想界所認同。正如東晉時代的佛學領袖釋道安所云：「經流秦土，有自來矣……以斯邦人莊老教行，與方等經兼忘相似，故因風易行也。」（《鼻奈耶·序》，《大正藏》第二十四冊，第八五一頁上）般若學與老莊玄學的「相似性」是佛教般若學在中土流行的主要原因，這一點得到學術界的一致公認。佛學與玄學的相似以及佛學對玄學的依附具體表現為：

玄學的中心問題是本末有無關係的本體論問題，當時佛教般若學在玄學的影響下，所討論的主要問題也以此為中心。道玄思想通過否棄經驗世界來追問本真，佛教則認為經驗世界虛幻不真，二者意趣相似。

玄學的認識論主「得意忘象，得象忘言」之說，認為道（本體）在言象之外，須摒棄名言概念的認知方式，以「守樸」（王弼）、「忘己」（郭象）的直觀體悟。而般若中觀學以「空性」來解釋終極真實，它不能被經驗，亦不能言說，只能通過以「言語道斷」、「物我兩忘」的「現觀」被如實觀照。二者具有相似之處：即通過去除私欲和主客對待的分別性認識所達到的某種整體性的直觀狀態，這是玄佛合流的思想基礎，也是玄佛得以交流、佛學得以傳播的一個關鍵所在。

在精神旨趣上，玄學雖沒有絕對排斥現存社會制度和綱常名教，但總體上追求自然主義和對世俗的超越，這與佛教的出世主義正相類似。

在實踐方式上，當時的佛教名僧模仿玄學名士的風度儀表，名僧與名士打成一片。名僧以清談家的面目出入朝野，周旋往來於帝王大臣和名士之間，其談玄說理的才能往往獲得東晉君臣名士的傾心賞譽。如即色宗的代表人物支遁，他養馬、養鶴、對奕，又善草隸，能詩善文，與當時名流謝安、王羲之、許詢等，「出則漁弋山水，入則言詠屬文」（《晉書·謝安傳》），風度好尚與名士並無二致。在名僧與帝王大臣、名士交遊結合的基礎上，玄佛合流得以順利進行。

在此玄佛合流的思潮背景下，「六家七宗」用中國固有的老莊玄學的思想成果去附會、闡釋般若學之「空」義，雖然不符合印度的般若理論，卻有其出現的合理性。因為魏晉之時仍屬佛教初傳時期，作為一種異質文化，它必須、也只能借助於中國本土的原有思想加以闡釋方能得以理解和傳播，這是文化交流活動中的必然定例（佛經傳譯之初的「格義」方法就是如此）。值此之時，《肇論》不僅大量以道玄術語闡釋佛理，甚至連一些基本稱謂都採用了玄學術語，例如：稱佛經為「玄籍」、稱學佛者為「至人」、「參玄君子」等等……因此，《肇論》的以玄喻佛就不能簡單視為僧肇囿於時代思潮的局限使然，而是遵循文化交流活動中的必然規律，從而具有積極意義了。

接下來的問題就是：以玄喻佛在解釋學上是否具有合法有效性？

龔雋先生引用福柯的知識考古學理論，為僧肇的以玄喻佛提供了學理依據。福柯認為，思想史上兩個陳述行為完全一致、甚至他們都是由同樣意義的相同詞所構成的主題，也不可能把它們絕對同一化；而以往思想史上不同主題之間的關係以一種歷時性的連續性加以闡釋的方式，是基於一種形而上學的目的論延伸，而往往忽視對思想史中「斷裂現象」的關注。[註 17]為此，龔雋先生認為：「僧肇思想與傳統道玄的關係，絕不像我們所說的那樣服從於一個同質性的體系。」[註 18]其實，撇開西學的學理支持，這種以玄喻佛的形式在僅從魏晉時期的學術資源中就可以找到合法性依據。

**其一，就佛學自身而言**，以玄喻佛能夠為佛學體系自身所容納。正如元康所言：「如來說法，皆依二諦。言則順俗，理則明真。且秦人好文，譯經者言參經史；晉朝尚理，作論者

辭涉老莊。言參經史，不可謂佛與丘且同風；辭涉老莊，不可謂法與聃周齊致。肇法師一時挺秀，千載孤標。上智貴其高明，下愚譏其混雜。是謂資宋章而適越，露形之俗見嗤，抱荆玉而歸楚。無目之徒致哂，信可悲也，深可歎哉。」（元康，《肇論疏》卷上，《大正藏》第四十五冊，第一六七頁中）就是說大乘佛學主張真俗不二，僧肇文襲老莊只是順隨時人以玄論佛的風氣，也是佛教以俗明真的言說方便，而在義理上並不與老莊思想齊同一致，這是佛學自身所具有的包容性所致。

其二，就外在的思想氛圍而言，玄學「得意忘言」方法的流行直接影響到佛學的解經方法。當時學人思想活躍，解經多不拘泥於文字本身而求會通言外之意，「六家七宗」等新義迭出的解經局面的出現，原因之一就在於般若學者深受玄學「得意忘言」的方法論影響。湯用彤先生認為：般若學為「中華所無，故頗不易悟，然廢言落筌之方既通行當代，故通釋佛典者只需取其大意，略其名相，自不害其弘旨。故晉人佛教撰述殊不以事數為意，大異於隋唐之註疏。即如僧肇，實得印度學之精髓，而文字不用名相，其面目與玄學家之論說同（參見《文心雕龍·論說篇》）。夫佛經事數，華人所難，而領會大意則時風所尚。晉代人既變佛經之煩重，為玄學之會通，自易為學術界所接受。然則以言說為方便，非但為當日釋家之緊要條目，而佛學之大見流行蓋亦系於此也」[註 19]。因此《肇論》借老莊之言而「相期於文外」（〈答劉遺民書〉）之旨就具有充足的方法論依據，而無害於其般若學的思想品格。可以說，與六家七宗一樣借助於「得意忘言」之法來解釋般若學，僧肇卻能以玄學之舊瓶換成佛學之新酒，從而成功地完成了兩種文化的交融轉換，這恰恰是僧肇的高明之處。由此來看，以往註疏者們判定《肇論》之歸屬於佛學並且從佛學的立場來註解闡發僧肇思想，就不能簡單地視為一種衛道之論，而是其來有自的。

下文取幾例《肇論》前三篇的道玄典故來探討僧肇如何完成了玄學向佛學的過渡。筆者將《肇論》用道玄典故表達佛學義理的情形分為兩種：同義使用、異義使用。

## 五、以玄喻佛的兩種情形：同義使用、異義使用

### （一）從道玄典故的同義使用看玄佛之連續

1. 夫談真則逆俗，順俗則違真，違真故迷性而莫返，逆俗故言淡而無味。（〈物不遷論〉）

語出《老子·三十五章》：「道之出口，淡乎其無味，視之不足見，聽之不足聞，用之不足既。」

老子的「淡乎無味」是形容大道不同於經驗世界的口腹之欲、聲色之享那樣感悅人心，表明大道與人們的經驗感受相反。僧肇借此語說明「物不遷」之論與人們的常規感受相反，不論是用詞或是用意都與老子本文無所差別。道家與佛家對於經驗世界的常規現象同樣持否定態度，道家認為經驗世界的種種制度名相都出於人為主觀施設，佛家則認為經驗世界的萬事萬物是人們的主觀妄念所產生的虛幻之假有，佛道兩家的否棄角度雖不同，但是都認為終極真實不依於常規思惟和常規現象。

2. 有天竺沙門鳩摩羅什者，少踐大方，研機斯趣，獨拔於言象之表，妙契於希夷之境，齊異學於 迦夷，揚淳風於東扇。（〈般若無知論〉）

「希夷之境」出自《老子·十四章》：

視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微，此三者不可致詰，故混而為一。

「獨拔於言象之表」取自王弼《周易略例·明象》：

故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。

在此僧肇借用道家之語來讚歎鳩摩羅什能夠契會超言絕象的般若聖智，實有其根由。儘管兩家認識論的進路不同，但在認識的起點上，佛道兩家是一致的，即拒斥名言概念從而將終極實在反求諸於內在直觀體驗而呈現的進路。以上兩例體現出玄佛思想在真理觀、認識論方面的相似性。這種相似性也是僧肇得以借助道玄術語又不礙佛理的依據。

## (二)從道玄典故的異義使用看玄佛之中斷

### 1. 道玄之本體論與般若學之存在論

(1)夫至虛無生者，蓋是般若玄鑒之妙趣，有物之宗極者也。（〈不真空論〉）

文才註曰：「勝義無上曰至，有無一異等俱離曰虛。」（《肇論新疏》卷上）

(2)夫般若虛玄者，蓋是三乘之宗極也。（〈般若無知論〉）

元康註曰：「般若之法，無相故虛，幽隱故玄。」（《肇論疏》卷中）

文才註曰：「非知非見曰虛，不有不無曰玄。又四句不攝曰虛，靈鑒亡照曰玄。」（《肇論新疏》卷中）

(3)若能捨己心於封內，尋玄機於事外，齊萬有於一虛，曉至虛之非無者，當言至人終日應會，與物推移，乘運撫化，未始為有也。聖心若此，何有可取？（〈答劉遺民書〉）

元康註曰：「莊子有齊物篇，今借此意也，知萬有同一虛無耳。曉至虛之非無者，莊子云：『至虛極守靜篤。』今借此語，名至理也。至理虛無，是即色之無，非斷無也。」（《肇論疏》卷中）

「虛」、「玄」、「無」、「一」是老莊玄學中常見的術語，總體而言指由相對性的現象世界回落到的一個絕對實存性本源、本體，都屬於實體主義的理路。按以上註家的解釋，「玄」、「虛」、「一氣」、「同根」等詞語都被賦予了般若思想觀照下的含義，指向當下有無相即的中道存在，即是對道玄實體主義的揚棄。

## 2. 道玄之無知論與般若無知論

(1)夫聖心虛靜，無知可無，可曰無知，非謂知無；惑智有知，故有知可無，可謂知無，非曰無知也。（〈般若無知論〉）

「無知」之說語出《莊子·知北遊》：「無始曰：『不知深矣，知之淺矣；弗知內矣，知之外矣。』於是泰清中而歎曰：『弗知乃知乎！知乃不知乎！孰知不知之知。』」

(2)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。（〈般若無知論〉）

「默耀韜光」語出《老子·十六章》：「知者不言，言者不知，塞其兌，閉其門，挫其銳，解其紛，和其光，同其塵，是謂玄同。」

「玄鑒」語出《老子·十章》：「滌除玄鑒（覽），能無疵乎？」

「冥冥」語出《莊子·天地》：「視乎冥冥，聽乎無聲。冥冥之中，獨見曉焉。」又《莊子·知北遊》云：「夫昭昭生於冥冥，有倫生於無形。」

佛道兩家同樣拒斥名言概念式的認知方式，故同主「無知」。道玄之「無知」即莊子所謂的「不知之知」、所謂「冥冥之中」的「獨見」，是拋棄了經驗認知之後所還原到的清淨心體狀態，但在佛家看來這種「無知」為「知無」之知，仍是惑智。在般若空觀中，道家所還原到的「一」、「無」亦是當體即空，無一法可立。為此，元康對於道玄的認識論術語作出了般若學義理的註解：

今借此語也。虛其心，謂不取相也。實其照，遍知萬法也。故能默耀韜光者，以不取相，故能潛照萬法也。韜光者，謂藏匿智光而不取相也。虛心者，謂心無執著也。玄覽者，謂幽鑒也。閉智者，謂不分別也。塞聰者，不聽納也。又不曜而曜名為默耀，無光而光名為韜光，無心而心謂之虛心，不覽而覽名為玄覽。不知而知謂之閉智，無聽而聽謂之塞聰。雖復閉智塞聰，而獨悟空空之理。故云獨覺冥冥也。（《肇論疏》卷中，《大正藏》第四十五冊，第一七七頁中）

道家以「虛無」為退守的支點來處世應變，而佛家的般若觀照中，心靈沒有任何可以持守、固定為本真的支點，而是當下的不取有不離有，不著無不離無，無任何粘滯依附，是一種反還原論的當下性理路。

### 3. 道玄的自然主義追求與佛教的菩薩道精神

(1)是以至人處有而不有，居無而不無。雖不取於有無，然亦不捨於有無。所以和光塵勞，周旋五趣，寂然而往，怕爾而來，恬淡無為而無不為。（〈般若無知論〉）

「和光塵勞」出自《老子·五十六章》：「知者不言，言者不知，塞其兌，閉其門，挫其銳，解其紛，和其光，同其塵，是謂玄同。」

「恬淡無為而無不為」出自《老子·三十七章》：「道常無為，而無不為」。

這段文字也完全是道家的境界語言，是說內心對外物之種種差別不執不取，不讚不貶，將光華與塵埃同合於沖虛無知之道體，順應物性之自然而不加人為取捨（無為），萬物反而因為沒有人為之治理而自生自成（無不為）。莊子發揮了這種順物自然的思想，引向個體超越世俗、率性自由的精神追求。魏晉玄學將先秦道家的這種精神追求用以解決名教與自然的關係。玄學貶斥綱常名教或者將綱常名教自然化，導向個體適性自足、縱體自任的自由追求，從而突顯了個體自我的絕對性。至此，已經與佛學有著完全不同的精神取向。

文才將「和光塵勞」、「無為而無不為」解釋為般若空智的體用關係，其註曰：

和其光同其塵，今借彼文以明權智涉有化生。周旋者，謂周遍迴旋也。往者，往五趣故即靜而動也。來者，復涅槃故即動而靜也。謂不出生死恒復涅槃，了知生涅槃無二際故。寂然、怕爾、恬淡義皆相似意。云以悲導智而往五趣，周遍化生無所不為；然正方便時，智即導悲，見生界空，度無所度。故言怕爾而來恬淡無為。此如宗中悲智相導一念之力，權慧兩具處說。（《肇論新疏》卷中，《大正藏》第四十五冊，第二一九頁上）

所謂「無為」是說般若體性虛寂，不落主觀造作；「無不為」是說般若因不執取而能即物順通，妙用無窮。大乘佛教的般若觀以其破除了一切分別執著，以性空包容了萬有，必然

導向悲智雙運、慈悲救度眾生的菩薩道精神。因此就可以將「無為而無不為」解釋為菩薩不住相救度眾生的境界。因其以般若空智為觀照，故度人不取相執著，周旋往來於五趣之間而實無動靜、救度之相，度無所度，故云「寂然」、「怕爾」、「無為」；雖無救度之相，而有救度之功，故云「無不為」。

總之，《肇論》中的道玄典故大多數屬於以玄喻佛的異義使用情形。因為，一種外來文化如果與本土文化完全相同或者完全相反，在理論上就很難相「交」，不容易產生交流和比較。因為完全相同就沒有交流的必要性，完全相反則沒有交流的可能，不能與本土文化融和並紮根於其中。「比較」一詞的原意，按《說文解字》：「比，舊讀密（音必——筆者註）也。二人為從，反從為比。」[註 20]意思是比字由兩個人字組成，正寫為從，反寫為比，「比」表示兩個人側身並列而站，意為親密、親近。「較（舊讀覺——筆者註），車騎上曲銅也」[註 21]。「較」最早指車箱兩旁的擋板橫木，漢代士大夫以上的乘車，其較圓如半月，其曲中鉤。因為人們常依在車較旁與別人談話，又從「較」字引申出「差別」、「比較」、「競爭」等含義。總之，「比較」在詞源意義上是指兩個相似又相異的事物之間的趨近、較量，由此產生新的事物。因此，從當時佛教初傳、必須借助中土本有文化才能得以理解的客觀情勢來看，道玄典故的異義使用體現出佛學與玄學在相似基礎上的相異性。

## 六、結語：從《肇論》看中國思想由玄學向佛學轉型的依據

**其一，時代因素。**東晉十六國是一個社會動盪、思想活躍、文化融和的時代。這樣的時代最容易打破各種現成的定勢，將人生拋入一種難以把持的鬆動結構中，使得人生原本的苦難和人性原本的思考力同時得到釋放。就在苦難與希望的相激相盪中，營造出新的精神空間。那個時代激發了人們的宗教渴求，決定了創造新思想、接受新文化的可能。僧肇就是在這樣的時代裡，在佛教傳入中國三百多年的歷史積累上，完成了玄學向佛學的過渡。

**其二，思想依據。**如前所述，玄學與佛學在存在觀上都否棄現象世界的實存性，通過摒棄名言概念的知識性認知活動將終極實在斂歸內心自證而呈現，這是僧肇得以借用老莊玄學來表達般若學的基礎，因此般若學對玄學的超越是順超而非逆超，由此體現出佛學對玄學之連續；另一方面，道玄思想在本體論、認識論等方面將現象之「多」後退一步，歸結為本體之「一」，具有實體主義和還原主義的理論特徵，僧肇則以緣起性空的中道思想在各個領域將道家之「一」的尾巴削落，當下開顯出一個有無相即的性空世界，具有非實體性、無生性、當下性，此即佛學對玄學的中斷。

**其三，方法依據。**僧肇中斷玄學的關鍵則在於採用了龍樹中觀學不落兩邊的中道思惟方法。它既是方法，也是將玄學與佛學區別開來的內容，是貫穿全篇的靈魂。僧肇的另一個方法是玄學的「得意忘言」。即以般若學的中道觀為基本內容和思惟方式，引導讀者去領悟老

莊玄學術語的「字外佛理」。以中觀學的思想內容和方法更新老莊用語的原有理解空間，這恰恰是僧肇的天才之處。僧肇由此完成了佛學對玄學的超越。

中國佛學三論宗的創立者吉藏說：「若肇公名肇，可謂玄宗之始。」（《百論疏·序》，《大正藏》第四十二冊）正像他的名字一樣，僧肇不僅成爲中華三論宗的始祖，而且開啓了中國佛學獨立發展的新時代。

### 【註釋】

[註 1] 馮友蘭，《中國哲學史新編》（人民出版社，一九八六年九月）第四冊，第一三五頁。

[註 2] 龔雋先生在〈僧肇思想辯證〉一文中用過此稱謂，另外還有別的學者也曾以「根源實在論」來指稱道家哲學。

[註 3] 同 [註 1]，第三十頁。

[註 4] 馮達文，《早期中國哲學略論》（廣東人民出版社，一九八八年十一月）第二六七頁。

[註 5] 德清，《肇論略注》（香港佛教法喜精舍，一九九七年）卷一，第一三頁。

[註 6] 湯用彤，《湯用彤學術論文集》（中華書局，一九八三年）第二四九頁。

[註 7] 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，《中國現代學術經典湯用彤卷》（河北教育出版社，一九九六年八月）第二四六—二四八頁。

[註 8] 同[註 7]。

[註 9] 同[註 7]。

[註 10] 《弘明集》卷六〈張融門律·周重答書並周重問〉，《大正藏》第五十二冊，第四十一頁上。

[註 11] 龔雋，〈僧肇思想辯證〉，《現代性與傳統學術》（廣東人民出版社，二〇〇三年一月）第二九二頁。

[註 12] 牟宗三，《才性與玄理·自序》（台灣學生書局，一九八五年）第一—二頁。

[註 13] 筆者據許抗生，《僧肇評傳》（南京大學出版社，一九九八年十二月）第一八一—一八九頁及涂豔秋，《僧肇思想探究》（台灣：東初出版社，一九九五年九月）第二四五—二六三頁的考釋綜合統計而得。

[註 14] 同[註 7]，第二五〇頁。

[註 15] 湯用彤，《魏晉玄學論稿》，《中國現代學術經典湯用彤卷》（河北教育出版社，一九九六年八月）第七〇六頁。

[註 16] 呂澂，《中國佛學源流略講》（中華書局，一九七九年八月）第一〇二頁。

[註 17] 見福柯，《知識考古學》（三聯書店，一九八八年）第一、四章。

[註 18] 同 [註 11]，第二七四頁。

[註 19] 同 [註 15], 第六九六頁。

[註 20] 李恩江主編, 《說文解字譯述》(中原農民出版社, 二〇〇〇年十月) 第七三九頁。

[註 21] 同 [註 20], 第一三五〇頁。