

六家七宗格義問題與玄學關係之分析

黃寶珊

義守大學共同科專任助理教授

提要：佛教來華至魏晉時代始盛，與中國當時流行之玄學思想產生相互之影響。由於玄學問題與佛學問題有根本上之差異，因而「格義」情形成為魏晉佛學之普遍現象。

本文以格義佛學與玄學間相關問題之探討為主，說明當時學術議題之重點與佛學在中國之發展過程。首先釐清佛學與玄學之別，復自當時般若學六家七宗之主要三宗陳說與玄學之關係。本無、即色、心無三宗之分派，偏說有或偏說無，重在入道之門上明立宗之不同。本文特舉僧肇〈不真空論〉與吉藏《中觀論疏》所破者分別陳論三宗之失。另一方面，佛門釋子從養心之工夫上針砭玄學之病，深化了玄學思辨之內容與方向。

關鍵詞：格義佛學 玄學 六家七宗 道安 支遁 僧肇

一、論佛學非玄學

湯用彤《魏晉玄學論稿·魏晉玄學流別略論》將魏晉僧俗之著述，分列四個重要派別：其一，為王弼之學，釋氏則有本無義。其二，為向秀、郭象之學，在釋氏則有支道林之即色義。其三，為心無義。其四為不真空義。湯先生別此學派主要之立論點，乃以為整個魏晉時代思想討論之重心，在辨本末有無之理，與當時般若學之六家七宗論有無適可相通。此說雖於魏晉思想整體之形貌上略似，然究其實，其中之差異不可不加細辨。

(一)論玄學有無之義

首當分辨者，是否玄學之問題只重在辨本末有無？湯先生就《晉書·王衍傳》所云：「何晏、王弼等祖述老莊，立論以為天地萬物皆以無為本。」來論說王弼等唱本無之學派。此言似是，卻當細究。《老子》三十九章「昔之得一者」弼註曰：

一，數之始而物之極也。各是一物之生，所以為主也[註 1]。物皆各得此一以成，既成而捨一[註 2]以居成。

四十章「有生於無」下又註曰：

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。

《周易·復卦》註曰：

天地以本為心者也。凡動息則靜，靜非對動者也；語息則默，默非對語者也。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。

就前引弼三段文字言，確乎以本末有無為其本體論之說明。所謂之「本」、「無」者，借以言道之體；所謂之「末」、「有」者，則說為道之用。全有反無，有無非相對之概念；動息則靜，動靜亦非相對之概念；萬有變化，卻寂然為無，有無既非分離之兩概念，則有無不二、體用不二。不二故一。一者借以言道，為物之極。極者，為最大內涵之概念，至大則無限，未可以任何設定之名言稱之，故只可言「無」，不可言「有」。若必要言「有」，亦只得稱「全有」，即「有」之極也。唐·楊士勛《春秋穀梁傳疏》引王弼語曰：

夫為陰則不能為陽，為柔則不能為剛。唯不陰不陽，然後為陰陽之宗，不柔不剛，然後為剛柔之主。故無方無體，非陰非陽，始得謂之道。

任一有內涵之概念皆不可以之指涉為道，以萬有皆具其個別之殊相，必超越所有殊相之上，方得至大之「共相」。至極之共相有無限之內包，未可以有內涵之名言概念說明，即名言都去，矧陰陽剛柔之名乎？故非陰非陽、不柔不剛、不溫不涼者，乃為提供吾人一超越之思惟而言說，與前引之「言」「意」之辨同旨。此道體之描述，本即老子「道可道，非常道；名可名，非常名。」之詮解，問題是王弼關注之議題已非萬有整體之認知，而是對局部認識之掌握。故僅以有無或本末為題無法說明魏晉思想真正之內容。

(二)論佛學有無之義

其次，宜分辨者為湯先生以玄論之哲學性思辨來定義佛教之派別是否恰當？玄學論有無係屬哲學本體論之思辨，吾人可經由思惟之法則，掌握思想者之脈絡與議題之討論。而佛學問題不僅涉及嚴密之思辨，亦是一宗教信仰問題，面對的是修行者企欲成佛之過程。成佛之要件在能「悟」，而悟之獲得與否不僅在思辨，有為數不少的信仰者在修道之初並無經過個人理性之思辨或討論而選擇學佛，甚至是起信在先，繼而發願，然後參悟實修。歷史上以此依個人因緣成道者亦夥。因此，宗教修行屬價值之選擇，學習者面對超越自身之境界，於是有悟境層次之討論與研究，必解行並進而後可。玄學則重理性之討論，要在究其思辨之邏輯性而非修道過程或次第，其所論萬物事理或備極深細，然就佛教信仰者言，所謂思惟之邏輯，仍在有障之限制，終非究竟。《高僧傳·康僧會傳》記彼時孫皓與康僧會之言談云：

皓問曰：「佛教所明善惡報應，何者是耶？」

會對曰：「夫明主以孝慈訓世，則赤烏翔而老人星見；仁德育物，則醴泉涌而嘉苗出。善既有瑞，惡亦如之。故為惡於隱，鬼得而誅之；為惡於顯，人得而誅之，《易》稱：『積善餘慶』，《詩》詠：『求福不回』，雖儒典之格言，即佛教之明訓。」

皓曰：「若然，則周孔已明，何用佛教？」

會曰：「周孔所言，略示近迹，至於釋教，則備極幽微。故行惡則有地獄長苦，修善則有天宮永樂，舉茲以明勸沮，不亦大哉！」

孫皓生性昏暴，欲毀佛寺，會以因果報應之說勸阻之，彼以為儒典之格言雖不離佛訓之義，只是儒道亦有合於佛義之處，非能替代「備極幽微」之佛法。蓋佛法之輪迴觀固中國思想本無者，故善惡果報亦複雜而難明，若地獄之長苦與天宮之永樂，乃玄學理性思辨所不能及，亦不能證者。康僧會講解佛教因果，引用儒家義理，顯為「格義」之方式，權令孫皓信受耳。至如建寺造像、佛前立誓，更是玄學無法討論者。《高僧傳》卷五〈道安傳〉記道：

安每與弟子法遇等，於彌勒前立誓，願生兜率。

又同著卷六〈慧遠傳〉云：

彭城劉遺民、豫章雷次宗、雁門周續之、新蔡畢穎之、南陽宗炳、張萊民、張季碩等，並棄世遺榮，依遠遊止。遠乃於精舍無量壽像前，建齋立誓，共期西方。

道安與其徒，於彌勒像前立誓，願生兜率天彌勒淨土，慧遠率一時息心貞信之士一百二十三人，齊集廬山般若台精舍阿彌陀像前立誓，期生西方彌陀淨土，凡此信誓之迹，皆佛徒僧眾必行之課，而「棄世遺榮」更遠離傳統儒學之價值觀。慧遠另著有〈沙門不敬王者論〉，謂出家者能遁世以求其志，變俗以達其道。變俗則服章不得與世典同禮，遁世則宜高尚其迹。故所謂佛學，乃學佛之行，當「解」「行」並重。佛法須解，修道須行，此於人生態度與目的上復與玄學相異耳。

再者，佛教言神靈不滅，負受輪迴報應，生死不已者，皆因我迷。故凡因我而起之愛欲貪執，悉令去之。而愛欲莫甚於財色，沙門出家學道必去世資財，故牟子〈理惑論〉云：「沙門棄妻子捐財貨，或終身不娶。」又為克欲，則須修禪定、持戒律。支識所譯《般舟三昧經》、《首楞嚴經》，支曜譯《成具光明定意經》與安世高之《安般守意經》等具明載禪法之修習，而戒律之持守嚴謹繁細，大不類俗世之教化。《高僧傳》謂曇柯迦羅「譯出《僧祇戒心》，止備朝夕；更請梵僧立羯磨法受戒。中夏戒律，始自于此」（〈曇柯迦羅傳〉）。又有「安息國沙門曇帝，亦善律學，魏正元之中，來遊洛陽，出《曇無德羯磨》」（同上）。足見魏世即譯有戒法傳世。至於漢代或僅由西域人口傳，未見譯本，如牟子〈理惑論〉載沙門二百五十戒，優婆塞五戒云云，係皆如此。雖中國道家方士修習之法亦有如佛家吐納之術^[註 3]，然其習法無細謹之戒律，其目的與生活實與佛徒有別，〈理惑論〉記此殊別甚明：「正其衣冠，尊其瞻視，原憲雖貧，不離華冠；子路遇難，不忘結纓。今沙門剃頭髮，被赤布，見人無跪起之禮，威儀無盤旋之容止，何其違貌服之制，乖搢紳之飾也。」此又為玄學家或士族名士與佛徒在生活形貌上大異其趣也。

由是言之，佛學所言之有、無是否與玄學所論為同一思辨系統？或相同基礎之議題？試再論之。

夫佛教之精神，可一言以明之，曰：破我耳。「我」乃一切苦之來源，亦一切生命之根源，易言之，即生命存在之本身即是苦。佛陀教化眾生常作宇宙人生種種之分析，其中精要之基礎有三法印：即無常、無我、涅槃（亦有四法印說：無常、無我、苦、空）。因諸行無常，故苦痛生。又因「我」乃五蘊而成，五者謂色、受、想、行、識；蘊乃積聚義，五蘊聚集，假名為我，生滅非常，亦苦。故佛終將入涅槃。相應於此說者復有四諦義：即苦、集、滅、道。以佛法乃所以明緣起法，故眾生須識五蘊之剎那生滅，而覺生命存在乃本質上為苦之狀態，此苦因受無明集聚，致令眾生由無始以來，輪迴三界六道，無有出期。如欲解脫，當「生者必滅」，見滅則得道。而有情生命之我，悉依緣而生，無有真性，於是又有十二緣起法，以說我等眾生無明之根本與無常之途徑，與五蘊說相為表裡。深切言之，佛教精義所謂之破我，乃破「我執」耳。眾生莫不執一切色相與心識為「有」，執生滅之「有」為「實有」，此所以無明之根源與痛苦之所由來者，當破。故明之以寂靜之涅槃而說為「無」。真涅槃無生無滅，性無變易，又說為常。此境究竟無上，清淨湛然，一切煩惱斷盡，真如自性得顯。

兩晉時代，般若學已流行於中國知識階層，出現了劉宋·曇濟所謂之「六家七宗」。陳小招提寺慧達〈肇論序〉中云：「或六家七宗，爰延十二。」然未知所指十二為何？至唐·元康《肇論疏》引梁·寶唱〈續法論〉釋此道：

《續法論》文云：「下定林寺釋僧鏡作實相六家論，先設客問二諦一體，然後引六家義答之。第一家以理實無有為空，凡夫謂有為有，空則真諦，有則俗諦。第二家以色性是空為空，色體是有為有。第三家以離緣無心為空，合緣有心為有。第四家以心從緣生為空，離緣別有心體為有。第五家以邪見所計心空為空，不空因緣所生之心為有。第六家以色色所依之物實空為空，世流布中假名為有。前有六家，後有六家，合為十二家也。」故曰爰延十二也。

此依真俗二諦分列有、無各家，總為十二。十二家以有、無之義分說色心二法，不論其偏向有或無，皆所以明實相悟境。《般若經》乃印度大乘空宗之經典，此經依緣起法說一切物皆無實體，無實體則無自性，無自性則依他起性。以眾緣生法，皆無自性，必從緣有，緣起而性空為般若智體悟之說解，要在令眾生破執去妄。故佛學論有無乃依境界之層次而說，重在悟與解，與玄學之「辯名析理」在性質上非屬一事。

魏晉玄學之起因，為解決先秦以來討論未果之問題，由先秦本體整一性之認知到兩晉對性命與事物本質之析理，皆有思想線索可資追溯，不宜僅以「有」「無」二字涵攝玄學所有之問題，否則，失之粗率。佛學所論之「有」、「無」，乃方便言詮所暫立之「假名」，以

此依存在之狀態明境界之層次，要在解、行並重，若無自身之「證悟」，則只是聞而不知。同時，在修習佛法之過程，必遵宗門之戒律，以特殊之方式為途徑，破種種無明執著。彼在中國著論之時代雖與玄學相接，所討論問題之形貌又與玄學相似，然，其非為玄學明矣。馮友蘭《中國哲學史新編》論及此云：

佛學中的有、無問題，並不是玄學中的有、無問題。玄學中的有、無問題是就一般和特殊的問題說的，佛學中的有、無問題是就事物的存在說的，這兩者並不是一回事。

所謂一般和特殊就是指名言思辨，所謂事物的存在指的就是境界之層次，非討論的結果。其次，玄學探討者為哲學問題，其方法在辨名析理。而佛學重修行，依教作種種止觀，必落實涵養工夫，方得悟道。是故佛學之與玄學，其主題不同，運用之方法亦異，勉強混同比較，將不能釐清問題之真相[註 4]。雖然，佛教為求傳法，深耕中國社會，不得不觸及玄學之討論，與玄學產生相互之影響亦自屬必然。所謂之「格義」，於斯生焉。格義佛學與玄學產生之關係中，深刻化玄學之思惟，而玄學亦激化了佛學內部悟境層次之討論，形成了各別之宗派，其間必有若干可探究之問題待掘發，試再論之。

二、般若學之分宗立派

在鳩摩羅什入長安，重譯大小品之前，中國之般若學已然盛行，然漢晉間般若之傳譯多本，道安曾云：「方言殊音，文質從異，釋梵為晉，出非一人，或善梵而質晉，或善晉而未備梵，眾經浩然，難以折中。」（《三藏記集·新集安公注經及雜經志錄》）經文異譯之眾固乃彼時之通象，卻易令宣法者以己意逆之。譯文質樸，尚可離本義未遠，若益以文飾，恐多生歧義。支道林〈大小品對比要抄序〉言此現象道：

《小品》致略玄總，事要舉宗，《大品》雖辭致婉巧，而不喪本歸。至於說者，或以專句推事，而不尋況旨；或多以意裁，不依經本。故使文流相背，義致同乖，群義偏狹，喪其玄旨。或失其引統，錯徵其事，巧辭辯偽，以為經體，雖文藻清逸，而理統乖宗。是以先哲出經，以胡為本。

若支謙譯經，已轉梵為晉，胡音漸少，必以彼時相對應之名辭觀念入文，故與當時流行之易老莊三玄之概念相互援引，初但求方便流布佛法，卻不覺受制於此而轉生偏狹，恐亦始未能料者。晉世般若學之所以分「六家七宗」，殆亦與此相關。

般若學之所以分派，係因對般若性空之旨各有所釋，亦各不同。元康《肇論疏》引宋·曇濟〈六家七宗論〉雖分說派別詳備，然各宗之提倡者卻未言明，今據吉藏《中論疏》卷二同異門第六所分為主，序列於後：

本無宗（道安）、本無異宗（琛法師）、即色宗（關內、支道林）、識含宗（于法開）、幻化宗（壹法師）、心無宗（溫法師）、緣會宗（于道邃）。

本有六家，第一家分為二宗，故成七宗。其中為僧肇〈不真空論〉所破者有三家：即本無異宗、關內即色義及心無宗。蓋說此六家義者均為中國僧人，多通內外典籍，亦多為玄談坐客，尤以肇公所破三家為然。而其餘三家，以其影響層面小，未能成風。今先述此三家，再陳肇公所破者。

（一）識含宗

吉藏《中觀論疏》卷二末云：

第五于法開立識含義。三界為長夜之宅，心識為大夢之主。今之所見群有，皆於夢中所見，其於大夢既覺，長夜獲曉，即倒惑識滅。三界都空，是時無所從生，而靡所不生。難曰：「若爾，大覺之時，便不見萬物，即失世諦，如來五眼何所見耶！」（《大藏經》第四十二冊，第二十九頁）

據《高僧傳》稱：「于法開，不知何許人，事蘭公為弟子，深思孤發，獨見言表，善《放光》及《法華》。」于法開既善《放光》，當亦精研般若學。傳文並記法開嘗令弟子法威難支道林講《小品》事：

開嘗使威出都，經過山陰，支遁正講《小品》。開語威言，道林講，比汝至，當至某品中，示語攻難數十番。云：「此中舊難通。」威既至郡，正值遁講，果如開言，往復多番，遁遂屈。

另《世說新語·文學篇》亦記此事，多類同。足見識含宗與支道林即色宗之立場相異，支遁之說，將論之於後，此先辨于法開所立識含之義。據安澄《中論疏記》引于法開之〈惑識二諦論〉云：

三界為長夜之宅，心識為大夢之主。若覺三界本空，惑識斯盡，位登十地。今謂其以惑所睹為俗，覺時都空為真。（《大藏經》第六十五冊）

此文與吉藏所云略同。三界者，指欲界、色界與無色界。法開謂三界如夢，皆起於心識。心識所見一切現象乃長夜之夢，必惑識盡滅，方覺三界本空。《中論疏記》所引與吉藏《中論疏》所言僅一處稍異，但值得注意。若以惑識所睹為俗諦，覺時皆空為真諦，則否定了物質群有，空色而不空心識，又執精神現象為實有，故吉藏於此提出攻難曰：「若爾，大覺之時，便不見萬物，即失世諦。」此說識含宗不明群生萬有為假有之世諦義，又另執心識之無為有。雖是以「空」破「有」，卻執「空」為「有」，空、有兩失。對佛教之真理言，則如僧叡所云「偏而不即」矣。

(二)幻化宗

《中論疏》云：

第六壹法師云：「世諦之法皆如幻化，是故經云：『從本已來，未始有也。』」

難曰：「經稱幻化所作，無有罪福，若一切法全同幻化者，實人化人，竟何異耶！」又經借虛以破實，實去而封虛，未得經義也。

安澄《中論疏記》別記云：

《玄義》云：第一釋道壹著〈神二諦論〉云：一切諸法，皆同幻化，同幻化故名為世諦。心神猶真不空，是第一義。若神復空，教何所施？誰修道？隔凡成聖，故知神不空。

照《中論疏記》謂此宗但空諸法，不空心神。諸法皆如幻化為世諦，心神為真是第一義諦，似與吉藏所引述者不同。其相異處在道壹確立一修道之精神主體，以可隔凡成聖者證知心神不空，此說與識含宗之以心識為實有之存在相同。吉藏之詰難處與難識含宗之失亦同，重在此宗未領假有之世諦義，執虛以為說，不得經義也。

(三)緣會宗

吉藏《中論疏》續云：

第七于道邃明緣會故有，名為世諦，緣散故即無，稱第一義諦。

難曰：經不壞假名而說實相，豈待推散，方是真無，推散方無，蓋是俗中之事無耳。

安澄《中論疏記》則云：

《玄義》云，第七于道邃著〈緣會二諦論〉云：緣會故有，是俗。推拆無，是真。譬如土木合為舍，舍無前體，有名無實。故佛告羅陀，壞滅色相，無所見。

緣會宗說萬有為緣起故，止是俗，為世諦，但有。此雖不壞佛「因緣生法」之義，但般若空義說「假有性空」，假有不有故空，顯與緣會宗說緣會為有不同。僧肇《不真空論》引《中觀論》云：「物從因緣故不有，緣起故不無。」是緣會宗未了因緣之空性而說有；又未明緣起性空，非無，而說緣散即無。《中觀論》卷四〈四諦品〉云：「眾因緣生法，我說即是空。何以故？眾緣具足，和合而物生。是物屬眾因緣故無自性，無自性故空，空亦復空。但為引導眾生故，以假名說。離有無二邊，故名為中道。是法無性故不得言有，亦無空故不得言無。」

而緣會宗說有說無僅偏重一邊而論，未領非有非無之中觀，故吉藏評其為：「經不壞假名而說實相，豈待推散方是真無？推散方無，蓋是俗中之事無耳。」

以上所列三宗，雖於佛法言，為「偏而不即」，但亦說對佛法之一部分，非全不合佛義。大抵此三家皆重在「緣起」義上說有說無，而在般若「空」義上卻體悟不實。此乃因《三論》於彼時尚未譯出，對性空之義各自領會詮說不免生歧。故僧叡針對此現象解云：「此土先出諸經，於識神性空，明言處少；存神之文，其處甚多。」無怪乎識含、幻化二宗皆以心神為實有，但空諸法，卻不空心神。此雖受經文譯本之限制，然此三宗尚依佛教所說法詮釋立宗。雖其推衍有誤，但並不去佛教之特色，故與當時玄學並不產生互動與影響亦可理解。又以其不相應於玄學，自無玄學化之迹象，亦屬當然。

三、心無宗與玄學之關係

六家七宗前三家之興正值魏晉玄風大盛之時，而此三家各取玄學之合於己意者演暢佛義，亦同時受玄學影響較多，今以僧肇〈不真空論〉所破三家為序，依次論列此三家與玄學之關係。

僧肇云：

心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。此得在於神靜，失在於物虛。（《肇論》，《大藏經》第四十五冊）

肇公未明何人倡心無之義，吉藏《中論疏》則云：

第三溫法師用心無義。心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。

吉藏謂心無義乃溫法師所倡。安澄《中論疏記》引《山門玄義》第五謂：

第一釋僧溫著〈心無二諦論〉

又引泰法師〈二諦搜玄論〉云：

晉·竺法溫，為釋法琛法師之弟子也。其製〈心無論〉云……

安澄具體引用法溫所著〈心無二諦論〉之說，亦持心無宗為溫法師所倡。然據《世說新語·假譎篇》云：

愍度道人始欲過江，與一僮道人為侶，謀曰：「用舊義往江東，恐不辦得食。」便共立心無義。既而此道人不成渡，愍度果講義積年，後有僮人來，先道人寄語云：「為我致意愍度，無義那可立，治此計，權救饑爾，無為遂負如來也。」

據此則心無義為支愍度所創，元康《肇論疏》亦持此看法，其言曰：

心無者，破晉朝支愍度心無義也。《世說》注云：「愍度欲過江，與一僮道人……」從是以後，此義大行。《高僧傳》云：「沙門道恒頗有才力，常執心無義，大行荆土。竺法汰曰：此是邪說，應須破之。乃大集名僧，令弟子曇一難之。據經引理，折駁紛紜。恒杖其口辨，不肯受屈。日色既暮，明旦更集。慧遠就席攻數番，問責鋒起。恒自覺義途差異，神色漸動，塵尾扣案，未即有答。遠曰：不疾而速，杼軸何為？坐者皆笑。心無之義於是而息。」今肇法師亦破此義。先敘其宗，然後破也。

按元康以為肇公所破者宜為支愍度心無義，另《高僧傳》又稱道恒常執心無義大行荆土，為慧遠所攻難，然則此宗當有三家：愍度、道恒與竺法溫。支愍度說法不得而詳，僅劉孝標註《世說·假譎篇》「用舊義往江東，恐不辦得食」曰：

舊義者曰：種智有是[註 5]，而能圓照，然則萬累斯盡，謂之空無。常住不變，謂之妙有。而無義者曰：種智之體，豁如太虛。虛而能知，無而能應，居宗至極，其唯無乎。

舊義所謂之「種智」及「妙有」之詞，雖不見於早期漢譯經典[註 6]，或劉孝標註文引彼時盛行之心無義說法詮之，並依當時經文詞語逆推「舊義」之說係屬可能，吾人實可由其引文，復參校他書，尋繹心無義之流衍轉變，以見出此宗與玄學之關係。舊義所謂「種智」之「有」為「妙有」，妙有非「實有」，故雖有而空淨不滯，故能圓照。就萬累盡去言謂之空無；空無不空，以能圓照，就種智常住不變言，謂之妙有，此雖語甚簡略，尚不遠佛義為說。而無義則說種智之「體」，豁如太虛。以其「體」虛豁無物，故能無物不知，無物不應。以心之體居至極之宗為無，故曰心無。此說乃支愍度為往江東所立，並「講義積年」，與舊義之不同者，故知所謂「無義」，當轉異於「舊義」，以投江東之士所好。江東正暢玄風，易老莊三玄為諸名賢所共玩味，是以愍度直將玄學所常論之「道體」以說為種智之體，此體能知能應又似《易傳》之無思無為，氣通心感之說。又王弼《注》老，言聖人之動，常因也，又云聖人之心「無所主也。為天下渾心焉，意無所適莫也。」（四十九章）「樸之為物，以無為心也，亦無名」[註 7]（三十二章）與心無義之心體虛豁形似。又莊生言「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏」（〈應帝王〉），「唯道集虛。虛者，心齋也」（〈人間世〉）。以此比之於心無義，若同旨趣。然易老莊三玄說「自然」以「無為」為心，與弼《注》言人不當任智任力，欲得玄覽，必先滌除之義，參較於劉孝標所引舊義之「妙有」，已相別異，以此比附詮說般若空性，自無當於佛義。再者，其以「無」為「居宗至極」，致能知能應，顯係玄學道之體用觀，而以之說為種智之體者，固失般若性空之旨。此所以陳寅恪先生以為舊義猶略能依據西來原意，以解釋般若「色空」之旨，而新義則採用周易老莊之義，以助成其說而已。（〈支愍度學說考〉）緣於此，支愍度非不解佛義與玄學間之差異，乃因「舊義往江東，恐不辦得食」之慮，取外典以合於世道耳。

前引《高僧傳·竺法汰傳》謂道恒常執心無義，大行荆土，法汰以其為邪說，曾大集名僧，令弟子曇一破之未得，慧遠復就席攻難，恒終受屈，心無之義，自是而息。然心無義既曾大行於荆土，致令法汰邀集名僧攻難，必是此說已然盛行成風，若就此而息，恐非實情。陳寅恪先生〈支愍度學說考〉已就此提出疑問與考證，並舉道恒以後之心無義者證之。《出三藏記集》卷十二〈宋陸澄法論〉目錄載有：

心無義，桓敬道。王稚遠難，桓答。釋心無義，劉遺民。

桓玄、王謐與劉遺民（劉程之），皆東晉末年人，而劉遺民尚且是慧遠結社中重要之人，卻有〈釋心無義〉之作。〈釋心無義〉不知作於何時，然依《高僧傳》所記，慧遠率僧俗信眾百二十三人於阿彌陀佛像前共誓往生西方，時當晉安帝元興元年（四〇二），主要參與立誓者有劉遺民、雷次宗、周續之、宗炳、張萊民、張季碩等人，此等與遠公交往之士年紀皆少於遠公十八至五十間，俱因欽慕遠公而與之從遊。彼等共期西方之歲上距遠公駁難道恆之年（據陳寅恪先生考，當是穆帝永和十一年，西元三五五年），已四十七載矣。慧遠弟子中以劉遺民年紀與其最近，《廣弘明集》卷二十七〈慧遠與隱士劉遺民等書〉中，道宣附記謂遺民「精勤偏至，具持禁戒，宗、張等所不及。專念禪坐，始涉半年，定中見佛」。是知遺民修道精嚴，於禪定有得。在立像共誓之儀式中，遠公亦囑遺民作立誓文，則遺民之見重於遠公由此可知。復兩年（四〇三—四〇五），僧肇以《小品》出後，著〈般若無知論〉，於姚秦弘始十年（四〇八），由羅什弟子竺道生自長安南歸，攜此論示遺民，遺民轉呈遠公觀閱，翌年，劉代遠公致書肇公，對〈般若無知論〉提出諮難，今本《肇論》附載此書，稱：「〈論〉至日即與遠法師詳省之，法師亦好相領得意，但標位似各有本，或當不必理盡同矣。」此似明肇公〈無知論〉一文於慧遠、劉遺民若不相契，然又不盡如此。《高僧傳》謂遠公讀〈論〉後「撫几歎曰：未嘗有也」。遺民致肇書亦曰：「披味殷勤，不能釋手。」是知遠公、遺民定有受此〈論〉所啓發者，特其尚有疑處就教於肇公耳。慧遠之學，於後論之。劉遺民〈釋心無義〉已早佚，不得詳其內容，今依劉致肇公書所問者以闡一二。其問曰：

夫聖心冥寂，理極同無，不疾而疾，不徐而徐。是以知不廢寂，寂不廢知，未始不寂，未始不知。故其運物成功化世之道，雖處有名之中，而遠與無名同。斯理之玄，固常所彌昧者矣。

慧達《肇論疏》說此云：「不疾而速，不行而至也。義釋絕應而恆應，不爲而有爲。」此蓋言心體冥寂不動，而能運物化世，與前引劉孝標註之「無義」同，以心體虛豁而無不知應說心之體用。遺民此說又與遠公義相符契，慧達《肇論疏》述遠公之說云：「法身獨運，不疾而速也。不疾不徐爲體，而疾速是用也。」是遠公所論又與心無義無別矣。「無義」之說取玄學論道之體用以證心體之虛而能應，以體用觀言心之有無，故執有無之境以問肇公，自是未領般若空義，故肇公答曰：

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。……故經云：「聖智無知而無所不知，無為而無所不為。」此無言無相寂滅之道，豈曰有而為有，無而為無，動向乖靜，靜而廢用邪？而今談者，多即言以定旨，尋大方而徵隅，懷前識以標玄，存所存之必當。是以聞聖有知，謂之有心；聞聖無知，謂等太虛。有無之境，邊見所存，豈是處中莫二之道乎？

所謂「邊見」即落入非有即無，不知無者乃所以指無相寂滅之道，心若不執有無之境，則有非真有，無非真無。故聖人不有不無。「聞聖有知，謂之有心」乃懷前識之「舊義」；「聞聖無知，謂等太虛」則係「標玄」以附釋之「無義」，二者皆屬邊見，未達空境。

就前引劉之心無義說與遠公所持論似不相違，若然，則必非同於遠公所破之道恒義明矣。安澄《中論疏記》引〈二諦搜玄論〉云：「沙門道恒執心無義，只是資學法溫之義，非自意之所至，後支愍度追學前義。」然據陳寅恪考，支愍度、道恒年輩俱早於法溫，安澄以為有誤。竊以為道恒義或同於法溫，而與支愍度異。以遠公、遺民所論與支愍度「無義」相類，而遠公又曾破道恒之說故也。法溫所論者實即肇公〈不真空論〉所破者，安澄引《山門玄義第五》云：

第一釋僧溫著〈心無二諦論〉云：「有，有形也；無，無像也。有形不可無，無像不可有，而經稱色無者，但內止其心，不空外色。」此壹公破。反明色有，故為俗諦；心無，故為真諦也。

另又引泰法師〈二諦搜玄論〉云：

晉·竺法溫，為釋法琛法師之弟子也。其製〈心無論〉云：「夫有，有形者也；無，無像者也。然則有象不可謂無，無形不可謂無（當作有），是故有為實有，色為真色。經所謂色受者，但內止其心，不滯外色，外色不存餘情之內，非無如何？豈謂廓然無形，而為無色者乎？」

溫法師以「心無」為真諦，以「色有」為俗諦，而色為真色，有為實有，乃不空外色，故說有形有象不可謂無，此即肇公所謂之「無心於萬物，萬物未嘗無」者。吉藏《中論疏》則釋其義曰：

此釋意云：經中說諸法空者，欲令心體虛妄不執，故言無耳。不空外物，即萬物之境不空。

吉藏說法溫解經空義，在對外色不起執心，心於外色不滯，故曰無。亦慧達《疏》所云「但內停其心，令不想外色，即色想廢矣」，此心之「無」，實佛所說之「止門」工夫。然不想外色，非謂其廓然無形，而為實有之存在。色為真色實有之存在則與般若空性之義相違，此所以肇公破之曰：「此得在於神靜，失在於物虛」。能於法上無執，故說為「得」，但其不知色雖有而不真，物性畢竟空之義，故說為「失」。

綜上所論，心無義之說不論是「懷前識」之「舊義」，或「標玄入釋」之「無義」，或溫法師之空心不空色，皆於般若義有未當之處，然心無義自支愨度而道恒、而法溫、而劉遺民，前後所倡之義或有轉變，但直至晉末，並未歇息。竊審此二路心無義發展各不同，亦必有可發展之空間。道恒、法溫一路者，實為佛義內部詮解之立場，與領悟之層次問題，亦為肇公所破之者；支愨度、劉遺民、慧遠一路者，實為與外書相接比附，為玄化之格義佛學。前者即劉孝標所謂「舊義」之性質，後者，即劉所謂之「無義」論。肇公之破，在破法溫之執見；慧遠之攻難，在攻道恒心物二分，與支愨度，遺民，遠公謂心之體用不二者相違。再者，遺民所謂「雖處有名之中，而遠與無名同」直脫化於何晏之〈無名論〉：

此比於無所有，故皆有所有矣。而於有所有之中，當與無所有相從，而與夫有所有者不同。……夫道者，惟無所有者也。自天地以來皆有所有矣；然猶謂之道者，以其能復用無所有也。故雖處有名之域，而沒其無名之象。

此外，王弼亦以「無形無名者，萬物之宗也」論道。何、王說此無名有名皆以指道之體用，與遺民「心體」之描述若合符契。而法溫之心無義執持外色不空而真有，雖無心於萬物，然其心識仍見有物，有物則有名，有名來自物見，物見足以倒惑心識、分別彼此，又何能達於「內照其心，不滯外色」乎？遺民從慧遠遊，於禪定有得，深體萬念冥寂之工夫，遙與支愨

度虛豁之種智相應。心之體用不二，則只見萬化冥合，故曰雖處有名之中，而遠與無名同。此正可救法溫心無義實在論之弊，亦即慧遠攻難道恆所在之處。蓋兩晉玄風熾盛，僧俗多所援引，遺民、遠公又多與名士相交，斯「心無義」之所以未能歇息矣。然以「玄化」之佛學攻難佛學內部之歧義，亦令學佛之僧俗面對魏晉相同之議題討論，除卻可更清晰探究般若空義之真妄外，亦令玄學之討論轉入深化之思辨。

四、即色宗與玄學之關係

即色宗之代表人物為支遁。支遁（三一四—三六六），字道林，陳留（河南留縣）人，幼有神理，聰明秀徹，家世禮佛，早悟非常之理，年二十五出家。《高僧傳》記其初至京師，太原王濛甚重之，王曰：「造微之功不減輔嗣。」《世說》劉孝標《注》又云：「〈道賢論〉以七沙門比竹林七賢，遁比向秀，雅尚莊老，二子異時，風尚玄同也。」郗超〈與親友書〉亦云：「林法師神理所通，玄拔獨悟，數百年來，紹明大法，令真理不絕，一人而已。」可知支道林不但神理聰明，早悟「非常之理」，亦為時人將之與玄學論者相比。王弼、向秀乃玄學代表人物，與支道林比方並論，足見支遁與玄學之關係。《世說新語·文學篇》云：

《莊子·逍遙篇》，舊是難處，諸名賢所可鑽味，而不能拔理於郭、向之外。支道林在白馬寺中，將馮太常共語，因及逍遙。支卓然標新理於二家之表，立異義於眾賢之外，皆是諸名賢尋味之所不得，後遂用支理。

對莊子逍遙境界之體悟，在魏晉時多所討論，尤以向、郭二家為主。然「註莊子者數十家，莫能究其旨要」，向、郭之註又意有未盡，僅服人之口，不得厭愜人心。支道林卻能拔理乎上，令諸名賢嘆伏，則必有吾人可注意者。劉孝標註支遁語曰：

向子期、郭子玄逍遙義曰：「夫大鵬之上九萬，尺鷃之起榆枋，小大雖差，各任其性。苟當其分，逍遙一也。然物之芸芸，同資有待，得其所待，然後逍遙耳。唯聖人與物冥而循大變，為能無待而常通。豈獨自通而已！又從有待者不失其所待，不失則同於大道矣。」

支氏逍遙論曰：「夫逍遙者，明至人之心也。莊生建言大道，而寄指鵬鷃。鵬以營生之路曠，故失適於體外，鷃以在近而笑遠，有矜伐於心內。至人乘天正而高興，遊無窮於放浪。物物而不物於物，則遙然不我得。玄感不為，不疾而速，則逍然靡不適。」

此所以為逍遙也。若夫有欲，當其所足，足於所足，快然有似天真，猶饑者一飽，渴者一盈，豈忘蒸嘗於糗糧，絕觴爵於醪醴哉？苟非至足，豈所以逍遙乎？」

郭象以「才」論「性」，物之性分有限，若各足於其性，得其所待，則小大雖殊，一是逍遙。至人順萬物之性，故從有待者不失其所待，物皆自得，則同於大道。「待」即是條件，即是限制，此條件與限制乃因「性」而有，若能足於其所待，則足於其性，性分不失，便是逍遙。故聖人之逍遙與物之芸芸者之逍遙無別。郭象之逍遙義透析物性之別與限制，彼時似無人可駁者，然《高僧傳》載此事則曰：

遁常在白馬寺，與劉系之等談《莊子·逍遙篇》，云各適性以為逍遙。遁曰：「不然。夫桀跖以殘害為性，若適性為得者，彼亦逍遙矣。」於是退而註《逍遙篇》，群儒舊學莫不嘆伏。（《支遁傳》）

此或為支遁另一回談論逍遙義（前據《世說》，是與馮太常共語，蓋當時名士賢達常聚論逍遙義，亦屬自然），支遁一語道破郭象之失。桀跖以殘害為性者，乃因其天生條件與限制使然，若任此性發展，足其所欲，則離芸芸之眾者尚且遙遠，況聖人至人乎！論「性」之議題，早已啓自先秦，孟子論性，便已去人之有限性而直以「義理」說性，並點出人心之所同然處說善之端倪，而以「心」之「不思」為惡之所由來，何郭象不及此耶？故支道林語逍遙，一言而定，曰「明至人之『心』也」。若依「才」以論性，則性分之限，當無可變改亦無可奈何；然若依「心」以論性，則心之所向，莫測如神，故境界之不同，當在「心」上論。支遁著意在內心之超越，以吾人之內在能不受物質之限制，須待日久之修持涵養，役物而不役於物，如此，則心物主客易位。至人之精神主體必乘天正而高舉，方可遊於無窮，斯乃所謂「至足」之義。其中值得注意者，乃其言「玄感不為，不疾而速」云云，當有深意可求。支道林《大小品對比要鈔序》曰：

夫至人也，覽通群妙，凝神玄冥，靈虛響應，感通無方。建同德以接化，設玄教以悟神。述往迹以搜滯，演成規以啟源。或因變以求通，事濟而化息。適任以全分，分定則教廢。故理非乎變，變非乎理，教非乎體，體非乎教。故千變萬化，莫非理外，神何動哉？以之不動，故應變無窮。

至人之所以能覽通群妙，靈虛響應而感通無方者，實有一不動之「體」，此「體」之悟，由凝神而至玄冥，故是為「心體」。心之體不動，可應萬變，則玄感不為，不疾而速，物我兩忘，斯所以遙然逍然矣。此說取莊生「凝神」[註 8]之旨通佛論心之義，與前所論支愨度、遺民之心無義實相暗合。故支遁批評郭象「有欲當其所足」，但隨順物性而已，未有心體之涵養工夫，若是，則心必為形役，豈得逍遙之真義乎！

孫綽《道賢論》云：「支遁、向秀雅尚莊老。二子異時，風好玄同矣。」孫綽以遁方向子期，此亦有故，或支遁曾受向秀之影響，當屬可能。蓋向秀與郭象之註莊，義多類同，但重要處卻有異。秀《註》不得見，但有若干散見於張湛《列子註》。郭象主萬物無主無始，向秀則異。張《註》《列子·黃帝篇》引秀《註》云：「同是形色之物取，未足以相先也。以相先者，唯自然也。」謂自然在形色之先，即主有始說，此說同見於〈天瑞篇〉註所引：「吾之生也，非吾之所生，則生自生耳，生生者豈有物哉！故不生也。吾之化也，非物之所化，則化自化耳，化化者豈有物哉！無物也，故不化焉。若使生物者亦生，化物者亦化，則與物俱化，亦奚異於物？明夫不生不化者，然後能為生化之本也。」此明有一生化之本在先，此本不生不化，為生化之「體」。此體非物，故不生化。不生化，故不動，止是靜，否則將與物無別，則秀之不主隨順物性之化可知矣。由是言之，則向、郭哲學之根本立場不得說同，以此些微之差，當演出不同之人生價值觀，吾人又不得不辨矣。緣於此，支遁言心體之不動或有啟發於此者，然文獻不足徵，僅以數端推論之耳。

僧肇〈不真空論〉曰：

即色者，明色不自色，故雖色而非色也。夫言色者，但當色即色豈待色色而復為色哉？

此說即色宗明色不自有，乃於心之當色即色，非待色色而後為色。吉藏《中論疏》云：

第二即色義。但即色有二家，一者關內即色義，明即色是空者，此明色無自性故。言即色是空，不言即色是本性空也。此義為肇公所呵。肇公云：「此乃悟色而不自色，未領色非色也。」

次支道林著〈即色遊玄論〉，明即色是空故。言〈即色遊玄論〉，此猶是不壞假名，而說實相，與安師本性空故無異也。

吉藏云肇公所破為關內即色義，並未責難支遁即色義，謂其義猶存假名以顯實相，與道安說本性空相同。安澄《中論疏記》引《述義》云：

其製〈即色論〉云：「吾以為『即色是空，非色滅空』。斯言矣！何者？夫色之性，不自有色。色不自有，雖色而空。知不自知，雖知恒寂。」然尋其意，同不真空。正以因緣之色，從緣而有，非自有故，即名為空，不待推尋，破壞方空。既言夫色之性，不自有色，色不自有，雖色而空。然不偏言無自性邊，故知即同於不真空也。

《世說·文學篇》劉孝標註引支遁〈集妙觀章〉曰：

夫色之性也，不自有色，色不自有，雖色而空。故曰：「色即為空，色復異空」。（《般若經》文）

綜引此宗兩家之說如上，兩說有一共同關注之焦點，則在區別「色法」與「心法」。先論肇公所破之關內即色義。肇公總評關內義曰：「此直語色不自色，未領色之非色也。」因色無自性故，直言即色是空，而不說即色是本性空。即色是空與即色是本性空不同，即色是空，偏向無自性一邊；即色是本性空，乃因色不真，故空，與〈不真空論〉相同。差別在悟的層次。安澄《中論疏記》引《述義》釋此云：

此師（指關內即色宗）意云：細色和合，而成麤色。若為空時，但空麤色不空細色。望細色而成麤色，不自色故。又望黑色而是白色，白色不白色，故言即色空，都非無色。若有色定相者，不待因緣，應有色法。又麤色有定相者，應不因細色而成。此明假色不空義。（《大藏經》第六十五冊，第九十四頁）

此說色乃依緣而生，不自為生，故無定相。粗色乃因細色和合，就粗色言為空，就細色言不空。相不自粗，白不自白，皆因緣為色，依他為性，故言即色空，不言因緣亦空。故曰「但

空粗色，不空細色」。細色不空即假色不空，假色不空則假色為有，便是說因緣為實有。故肇公破之曰「未領色之非色也」。

支遁之即色義，欲明色即是空，色復異空之義。色無自性故畢竟空，故曰「色即是空」。但不偏言無自性一邊，故曰「雖色而空」。色非等同於空，以不真，方空。吉藏《中論疏記》引《山門玄義》、慧達《肇論疏》及安澄《中論疏記》引《述義》皆引遁即色義曰：「色不自有，雖色而空。知不自知，雖知恒寂。」此尤可注意者，在「色」與「知」，皆指向主體心識而為言。文才《肇論新疏》云：

東晉·支道林作〈即色論〉。……彼謂青黃等相，非色自能，人名為青黃等，心若不計，青黃等皆空，以釋經中色即是空。

則色之為色，起於心識之計，心若不計，又何有青黃等色？關內即色說色因他色而有，支遁即色乃謂色起於人之主觀心識。一重客體色法，一重主觀心識。支遁常講《維摩結經》與《小品般若經》，又棲息山林，隱修著述，〈即色論〉當是其實修所得。吾人可參較其〈大小品對比要鈔序〉中所云以略知一二。

夫般若波羅蜜者，眾妙之淵府，群智之玄宗，神王之所由，如來之照功。其為經也，至無空豁，廓然無物者也。無物於物，故能齊於物；無智於智，故能運於智。是故夷三脫[註 9]於重玄，齊萬物於空同，明諸佛之始有，盡群靈之本無，登十住之妙階，趣無生之徑路。何者耶？賴其至無，故能為用。夫無也者，豈能無哉？無不能自無，理不能為理。理不能為理，則理非理矣；無不能自無。則無非無矣。（《出三藏記集》卷八）

此文乃支遁釋般若空義最主要之說法。《經》明一切虛豁無物，故唯不起物執，方見萬物無別；不著心智，智乃能運。是故能解脫則為一，萬物則同為空。一切佛為實有，有情眾生本來皆無。無為「體」，有為「用」，無不能自無，理不能自理，則無非全無，亦非只是無。此所以明體用不二，有無不二。支公直以玄學之本體論說般若空義，語極似王弼之「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」，故支公續曰：

是故妙階則非階，無生則非生。妙由乎不妙，無生由乎生。

至理冥壑，歸乎無名。無名無始，道之體也。

宜明所以寄，宜暢所以言。理冥則言廢，忘覺則智全。若存無以求寂，希智以忘心，智不足以盡無，寂不足以冥神。何則？故有存於所存，有無於所無。存乎存者，非其存也；希乎無者，非其無也。何則？徒知無之為無，莫知所以無；知存之為存，莫知所以存。希無以忘無，故非無之所無，寄存以忘存，故非存之所存。莫若無其所以無，忘其所以存。忘其所以存，則無存於所存；遺其所以無，則忘無於所無。忘無故妙存，妙存故盡無，盡無則忘玄，忘玄故無心。然後二迹無寄，無有冥盡。是以諸佛因般若之無始，明萬物之自然；眾生之喪道，溺精神乎欲淵。悟群俗以妙道，漸積損至無，設玄德以廣教，守谷神以存虛，齊眾首於玄同，還群靈乎本無。（同上）

至理即道體，無名無始。此段長文以王弼「得象忘言」「得意忘象」之旨，詮說佛道之體悟，當破除名言概念，以達「所以無」、「所以存」。「無」與「智」乃暫立之假名，執此以求，將不見道。執存有者，反不有；執虛無者反不無，皆不知所以存與所以無者。然「所以存」、「所以無」者，亦詮說之假名，皆當遺，當忘。忘卻無之所以為無之一邊，則存為「妙存」，妙存即「妙有」。體乎妙存，則「無」可盡，「玄」可忘，如是，心便無著無念，有無雙遣。不有不無，則二迹俱冥，斯所以明至無之道矣。支公將玄學之所以指道體之有無，權說學佛境界之有無，乃方便立意，其主要仍重在破執。而眾生執持之迷妄，在精神陷落於起念之欲。前引支遁討論之逍遙義，其所破斥者，即郭象僅以「虛無」去破王弼論道體之「無」，反墮入物化之「才性」之限制。兩晉之玄學思想家之所以困於此見而不能出離，其關鍵處即在泯卻了人心可轉變超越之契機。人但滿足於當前之欲求，泯除羨欲之累，消極任性，似有解脫，卻無趨向。人尚且不能超越有限之形質，只分見才性之高低，而無形式之提昇，遑論逍遙！魏晉名士誤認此之適性乃莊生之逍遙，故放浪形骸，率多浮淺。支公指此為「快然有似天真」，止有浮面之暢快，未有心性深刻之涵養，豈能達於「至足」之境界！故支公由此轉論心體涵養之工夫，以修道之體證介入玄學討論的限制，切中問題之核心，直明至人之心乃物物而不役於物。故〈大小品〉續又曰「夫至人也，覽通群妙，凝神玄冥」云云（見前引），即明心體之貞定，貞定然後不役於物，不物於物即可超越物限，應變萬方，斯其所謂神化無窮之「妙有」也。下文「萬物感聖，聖亦寂以應之」之「寂」便以說心體之不動。支論一出，《世說》謂眾賢皆伏，然則支道林以釋入玄，深化了玄學議題之討論，中國思想之重心也因此不得不由玄學轉歸於佛學矣。

「明諸佛之始有，盡群靈之本無」，諸佛為有，群靈本無，並不同於郭象對「無」之見解。郭《註》〈大宗師〉「坐忘」云：「既忘其迹，又忘其所以迹」，與支公「寄存以忘存」、「忘其所以存」，「遺其所以無」者，雖形似，並非同旨。郭象所謂內外雙遣，乃「內不覺其一身，外不識有天地，然後曠然與變化為體」（同篇註）。與物俱變，但憑自然自爾，率

性直往。若「往而傷性，性傷而能改者，亦自然也。庸詎知我之自然當不息黥補劓而乘可成之道」（同篇註）。縱有黥劓於性，亦能自補。故言「萬物各反所宗於體中，而不待乎外」（〈齊物論〉註）其所謂反於所宗者自不同於《淮南·詮言訓》中所云物之莫能反宗之義。淮南書之義謂萬物於「化」之中，莫能反於太初之宗始。郭象則主萬物無始無主，各以自體為宗，所化莫不在物之中。一重在化，一重在物，只此立場些微之差，致其結果影響亦大，吾人不可不辨。郭象謂順自然者，率性直往，縱或傷性，終能自補。然庸詎知其所謂之自補，非所以陷溺其心於物欲者耶？其充量不過依本能而動，終乃一「物」耳，又恐其愈動愈遠而愈失其真，豈能真「任真」於道乎？支公〈大小品〉所謂「諸佛因般若之無始，明萬物之自然」者，乃所以明眾生之真如自性，不生不滅，故以「妙存」說般若之境界。此真如之自性為眾生所本有，然眾生喪道，精神溺乎欲淵，必待「漸積損以至無」，方可還靈於本無。是知若無修養之工夫，僅任性直往，則絕無超越本能質性限制之可能。

綜上所述，支公說即色乃所以明般若空義，即色是空是著意於色不自色，色不自有，雖色而空，並不壞假名。空非虛無，尚有「真」在，故曰「色復異空」。因「無不能自無」，故借假以修真。此即吉藏許其「此猶是不壞假名而說實相」之義。支公云「理非乎變，變非乎理」，因有此不變之「真」在，故可「物物而不物於物」，或直可說為「色色而不色於色」。物者、色者皆不真，不真故無貞定之性，但得凝神玄冥，以不動應之，未可隨境流轉，斯其所謂「即色」而可「遊玄」之義矣。以其並未偏言無自性一邊，則肇公所評「未領色之非色」者，當不指支遁義，而是破關內即色義可知也。

雖然，支遁以老莊玄學之思辨詮說般若空義，必有不當於佛義者。以心之體用不二說至人之境「凝神玄冥，靈虛響應」與心無宗「無義」說法相近，皆為一種「格義」之法，佛家言空之與色，畢竟非體用關係，亦所以為佛學與玄學根本不同之所在。玄學之體用觀可因思辨而得，而佛學之說有說無必及於悟境之層次，非經工夫自我體證，將無由得明。

五、本無宗與玄學之關係

吉藏《中觀論疏》云：

什師未至長安，本有三家義。一者釋道安明本無義，謂無在萬化之前，空為眾形之始。夫人之所滯，滯在未（當為末）有。若說心本無則異想便息。

睿法師云：「格義迂而乖本，六家偏而不即。」

師云：「安和上鑿荒途以開轍。標玄旨於性空。以爐冶之功驗之，唯性空之宗最得其實。」

詳此意，安公明本無者，一切諸法本性空寂，故云本無。此與方等經論，什、肇山門義無異也。

次琛法師云：「本無者，未有色法，先有於無，故從無出有，既無在有先，有在無後，故稱本無。」

此釋為肇公〈不真空論〉所破，亦經論之所未明也。

依吉藏說，將本無宗分為兩派：一為道安之本無義，一為琛法師之本無義，兩者所論各不相同，今試分而論之。

(一)道安之佛學與玄學

道安（三一二—三八五）生於西晉懷帝永嘉六年。據《高僧傳》載，安公家世英儒，但早失雙親，為外兄孔氏所養，年十二出家。因形貌黑醜，不為師所重視，令作農事三年。然安公「執勤就勞，曾無怨色，篤性精進，齋戒無闕」，數年之後，方「啓師求經」。其所讀經文，過目即能闇誦，不差一字，師始驚異之，令受具足戒，恣其遊學。至鄴，曾師事佛圖澄，後遇亂避潛於濩澤，又立寺塔於太行恒山，改服從化者中分河北。年四十五，還鄴，旋因避難轉徙於牽口山、女休山。頃之，又遇亂，復南投襄陽，於此法化宣講十五年。東晉孝武帝太元四年，安公年六十八，苻丕攻陷襄陽，迎安公至長安，住五重寺。安公在長安僧眾數千，弘法宣化未嘗一日或息。太元十年二月八日齋畢，無疾而卒，葬城內五級寺中，年七十四[註 10]。

安公半生輾轉，流離失所，然研經、著述講學未曾中斷，所鑽研之經典兼涉大小乘，著作之豐，〈本傳〉載「凡二十二卷」，另據《祐錄》所載之目錄，總計為二十七卷，並保存其經序十五篇。清·嚴可均《全晉文》復輯錄安公〈答郗超書〉、〈僧伽羅刹所集佛行經序〉、〈疑經錄序〉、〈注經及雜經志錄序〉等文。然其著述多已散佚，今僅依其現存經註及書序以究其學。孫綽〈名德沙門論〉曰：「釋道安博物多才，通經明理。」又作讚曰：「物有廣贍，人固多宰，淵淵釋安，專能兼倍，飛聲汧壟，馳名淮海，形雖革化，猶若常在。」羅什尚在西域，便遠聞安公之風，謂是「東方聖人」，然於安公終後二十餘年，羅什方至長安，恨不相見，什甚悲悵。安公之德風感人若此可見一般，尤其居襄陽十五年中，造塔鑄像，制定僧眾戒規，聲望日隆。一時名士權要如晉孝武帝、郗超、秦主苻堅、涼州刺史楊弘忠等皆忻慕往造。彼時襄陽名人習鑿齒，鋒辯天逸，名震當時，聞安公至，往詣修造。賓主既坐，習自稱：「四海習鑿齒。」安應曰：「彌天釋道安。」時人咸以此為名答。習復與謝安書云：

來此見釋道安，故是遠勝，非常道士，師徒數百，齋講不倦。無變化技術，可以惑常人之耳目；無重威大勢，可以整群小之參差。而師徒肅肅，自相尊敬。洋洋濟濟，乃是吾由來所未見。其人理懷簡衷，多所博涉，內外群書，略皆遍觀，陰陽算數，亦皆能通，佛經妙義，故所游刃。作義乃似法蘭、法道，恨足下不同日而見，其亦每言思得一敘。（《高僧傳·道安傳》）

安公居荆襄，歲講《放光經》兩遍，致力精研般若經典，湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》謂其《般若》諸註疏、〈答法汰難〉、〈答法將難〉當作於此時，並謂安公在襄陽之功蹟，遠逾其在河北時代。而尤為重要者為：一、經典之整理。二、戒規之確立。三、彌勒淨土之信仰。今綜述其說以見安公立宗之旨。

安公弟子僧叡著〈毗摩羅詰提經義疏序〉云：「性空之宗，以今驗之，最得其實。」又稱安公之學為「標玄於性空」，唐·元康《肇論疏》云：

安法師立義以性空為宗，作〈性空論〉；什法師立義以實相為宗，作〈實相論〉，是謂命宗也。

元康謂安公立性空為宗，是稱命宗。依僧叡意，三論未至之前，經論「於識神性空，明言處少，存神之文，其處甚多」，意謂安公對「神不滅」說法似有未解，卻不得鑑證，故「思決言於彌勒」，立願誓生兜率蓋亦因此。《肇論·宗本義》云：

本無、實相、法性、性空、緣會一義耳。

慧達疏〈不真空論〉引廬山慧遠法師〈本無義〉云：

因緣之所有者，本無之所無，本無之所無者，謂之本無，本無與法性，同實而異名也。

遠公另有〈大智度論鈔序〉亦云：

無性之性，謂之法性；法性無性，因緣以之生；生緣無自相，雖有而常無。

遠公乃安公得力之弟子，其所解本無當可說明安公之義。法性無自性，因緣本無，故與實相、性空皆所以明般若空義，同實而異名。安公謂「無在萬化之前，空為眾形之始」，易言之，萬化、眾形在後，乃「有」。「夫人之所滯，滯在未有。若詔心本無則異想便息」。以「有」為末，「無」為本，亦玄學說體用之法也。然本末之別存乎一心。人之所以滯者，在心之執有。欲執有之心止息，必歸心於無。《名僧傳抄·曇濟傳》引曇濟〈七宗論〉曰：

第一本無立宗曰：「如來興世，以本無弘教，故方等深經，皆備明五陰本無。本無之論，由來尚矣！何者？夫冥造之前，廓然而已；至於元氣陶化，則群象稟形，形雖資化，權化之本，則本於自然；自然自爾，豈有造之者哉？由此而言，無在元化之先，空為眾形之始，故稱本無，非謂虛豁之中，能生萬有也。夫人之所滯，滯在未（末）有，宅心本無，則斯累豁矣。夫崇本可以息末者，蓋此之謂也。」

慧達《肇論疏》亦云：

彌天釋道安法師〈本無論〉云：「明本無者，稱如來興世……」彼得彼義，為是本無。明如來興世，只以本無化物，若能苟解本無，則思異息矣。但不能悟諸法本來是無，所以明本無為真，末有為俗耳。

此二例所引皆較吉藏為詳。本無之義，乃如來所以弘教之法，明萬化之前，僅空廓而已。又以氣化論說元氣陶化，而眾象稟形之化本則自然自爾，未有造之者，意謂萬有之存在，乃萬有自身之決定，即萬有存在以自身為因，非是由虛豁中生有。故「有」與「無」在自身之變

化，非在外因。變化之機在「心」，若宅心以「無」為本，則斯累必盡，故崇本在息末矣。此中含括兩層意思：一是須解諸法本性空寂；一是須求心息之工夫。一是解，一是行，正為佛之「止觀」法門。安公一生研經之方向，前有小乘禪數之學，後有大乘般若之講，並於晚年組織翻譯佛經，兼修大小乘，安公〈陰持入經序〉云：

陰入之弊，人莫知苦，是故先聖照以止觀，陰結日損，成泥洹品。（《祐錄》卷六）

五陰之積結須日漸損，以至於無。透過止觀，則易入道。故〈安般註序〉云：

夫執寂以御有，崇本以動末，有何難也。（同上）

〈大十二門經序〉亦曰：

等心既富，怨本息矣，豈非為之乎未有，圖難於其易者乎？（同上）

夫淫息在乎解色，不係防閑也。有絕存乎解形，不係念空也，色解則冶容不能轉，形解則無色不能滯。不轉者，雖天魔玉顏，窈窕艷姿，莫足傾之，之謂固也。不滯者，雖遊空無識，泊然永壽，莫足礙之，之謂真也。何者？執古以御有，心妙以了色，雖群居猶芻靈，泥洹猶如幻，豈多制形而重無色哉！

上所舉皆安公小乘禪修之所得，雖多引老、莊、王弼，郭象論說之詞語，但仍依佛義說法。安般禪修在貞定心念，使心不轉不滯，並非在制形而重無色。故解形解色，不繫防閑、不繫念空，則萬法皆空。安公深體有、無之不可執並不特持一邊為說，方言「心妙以了色」，不說無心以去色。則慧達指安公「不能悟諸法本來是無，所以明本無為真，未有為俗耳」似別有所指。

何謂諸法本性空寂？安公云：

般若波羅蜜者，成無上正真道之根也。正者，等也，不二入也。等道有三義焉：法身也，如也，真際也。故其為經也，以如為始[註 11]，以法身為宗也。如者，爾也，本末等爾，無能令不爾也。佛之興滅，綿綿常存，悠然無寄，故曰如也。法身者，一也，常淨也。有無均淨，未始有名，故於戒則無戒無犯，在定則無定無亂，處智則無智無愚，泯爾都忘，二三盡息，皎然不緇，故曰淨也，常道也。真際者，無所著也，泊然不動，湛爾玄齊，無為也，無不為也。萬法有為，而此法淵默，故曰無所有者，是法之真也。（〈合放光光讚略解序〉）

此說無上正等義分三層：如、法身、真際也。三者實一，分而言之，乃權宜方便。「以如為始」，先說有無皆存。以無為本以有為末，如則無別。本末等爾即本末一如，綿綿常存。佛之興滅亦作如是觀。言悠然無寄者，雖存卻無寄所，寄無則不有，寄有則不無，皆不可謂如，故無寄。此去分別心以說如，重在泯除觀念之對立。法身者，有無均淨，以破有無皆存之執。「未始有名」乃所以明名言概念之工具性，未可執持以求道。法身常淨只見為「一」，萬有皆反於無名。有名則非一，非一故有戒、有定、有智，若此則二三生焉，不得稱淨。皎然不緇即皎然無物，只是淨，不生二三故不滅二三，此乃法身常淨之境界。真際則泊然不動，無著無為，無為而無不為。萬法生滅有為，係變動之存在，不動是一，有動則有二，有二則生種種對立，不得含攝萬方。若為八萬四千度無極，則非大淨而不可。大淨只是一，超越於萬有之上，如如不動。此真際之描述，又見於後文：

諸五陰至薩云若，則是菩薩來往所現法慧，可道之道也。諸一相無相，則是菩薩來往所現真慧，明乎常道也。可道，故後章或曰世俗，或曰說已也。常道，則或曰無為，或曰復說也。此兩者同謂之智，而不可相無也。

「法慧」即離五陰諸煩惱之清淨智慧；「一相」即真際之淨相；「無相」即於一切相，離一切相。所有可道之名言，皆稱有相，凡名言概念之可指稱者，皆歸之世俗，即後所謂之俗諦。常道無為無相，名言無法表詮者，安公歸之於後人所謂之真諦，此二者「不可相無」即不可就一邊以體道。安公說無上正等義分三層說，似在明入道之理解有漸進之層次，實則等義無

別，既為「無上等」，何有「等差」之別？蓋在悟境之體驗上令眾有超越提昇之階而權說。安公於小乘禪法之修為上，用功甚深，在居襄陽前之早期著述中常見出練心息念之工夫：

階差者，損之又損之，以至於無為；級別者，忘之又忘之，以至於無欲也。（〈安般註序〉）

是故先聖照以止觀，陰結日損，成泥洹品。（〈陰持入經序〉）

漸斷微想，以至於寂，味乎無味。（〈十二門經序〉）

「漸斷」，即損之又損也。五陰之蔽日損，則境界之提昇日進，故入道須平日積累之工夫，遞損遞忘而遞進，如是知般若空境之究竟義亦分三層以解。安公〈道行經序〉云：

且其經也，進咨第一義以為語端，追述權便以為談首。行無細而不歷，數無微而不極，言似煩而各有宗，義似重而各有主。瑣見者慶其邇教而悅寤，宏詰者望其遠標而絕目。涉者彌高而不能階，涉者彌深而不能測，謀者慮不能規，尋者度不能盡。

眾生所植之宿慧各異，佛法度脫一切眾生，亦應眾生之條件因緣而契入，此即經文之甚深微妙者，蓋亦隋吉藏（嘉祥大師）立三重二諦說之本也。

安公既以「法身」為宗，法身者，有無均淨，未始有名，其性為空，故以「性空」為本無宗立宗之旨，說亦可通。〈道行經序〉云：

據真如，遊法性，冥然無名者，智度之奧室也。……三脫照空，四非明有，統鑑諸法，因後成用，藥病雙亡，謂之觀也。

空境超越有無，藥病都去，以此爲觀，作修道之本。故安公弟子僧叡謂：

亡師安和尚，鑿荒塗以開轍，標玄指於性空

然前引慧達指安公「不能悟諸法本來是無，所以明本無爲真，末有爲俗」者，何以稱焉？此應有故，嘗試論之。

安公曾在飛龍山與僧先論道曰：「先舊格義，於理多違」，足見安公已然自覺到格義轉歧，與佛法多生牴牾之現象，並思擺脫老莊學說之影響，然其弟子慧遠引莊子義爲連類，令惑者曉然，安公於是特聽慧遠不廢俗書。又安公晚期著作〈鼻奈耶序〉仍深體「以斯邦人，莊老教行，與方等經兼忘相似，故因風易行」，故於其經註經序中仍大量運用三玄語彙及觀念，顯然佛法之於玄學，至安公仍在疑似之間。有、無、本、末，一與多，在玄學中屬本體論之體用關係，本體與現象之關係，是否可通攝般若空境與萬法存在之關係？若兩者在本質上相同，佛法之究竟義便可由玄學思辨之方法可得，則悟道不必經由體證實修，而於反覆論辯中，已然由人之理性思惟與道相接，則種種佛家修持之苦行、戒律與禪定將嫌多餘，佛學在中國焉能深耕盛行？是知安公最終仍未擺脫格義之限制。筆者乃就安公之格義，析之如下。

〈道地經序〉云：

夫道地者，應真之玄堂，升仙之奧室也。無本之城，杳然難陵矣[註 12]；無為之牆，邈然難踰矣。微門妙闥，少闥其庭者也。蓋為器也，猶海與行者日酌之而不竭，返精者無數而不滿。其為像也，含弘靜泊，綿綿若存，寂寥無言，辯之者幾矣。恍惚無行，求矣漭乎其難測。聖人有以見因華可以成實，觀末可以達本，乃為布不言之教，陳無轍之軌，闡止啟觀，式成定諦。髦彥六雙，率由斯路，歸精谷神，於乎羨矣。夫地也者，苞潤施毓，稼穡以成；鏐鏐瓊琛，罔弗以載。有喻止觀，莫近於此，故曰道地也。

此示一入道之門，首喻以止觀法。止者何？曰「絕愛原、滅榮冀、息馳騁」是也。觀者何？曰「了痴惑、達九道、見身幻」是也。一重解，一重工夫；一在睹末，一在達本。安公學佛，既用功於息心止念之工夫，復致力於整理眾經目錄與翻譯，對真俗二諦，多有體悟，亦不偏

失有無二者說法，然其所識般若之空境，與宇宙之現象，尙有諸多可論者，此序文示以止觀之法「歸精谷神」，並且「返精者無數而不滿。其爲像也，含弘靜泊，綿綿若存，寂寥無言」，此「精」乃神之精純無雜義。〈十二門經序〉云：「令自澣滌，挫銳解紛，返神玄路。苟非至德，其道不凝」；「經藏雖存，淵玄難測，自非至精，孰達其微」？「神不可量，獨能精焉」。人必自我滌滌，挫銳解紛，痴愛盡除，始可專精稽古，返神入道。無本之城，無爲之牆皆以指「真」境，此境弘深靜寂，不竭不滿，有若老子之形容「玄牝之門」。《老子》第六章曰：

谷神不死，是謂玄牝，玄牝之門，是謂天地根。綿綿若存，用之不勤。

憨山大師註曰：「謂此道體至幽至微，綿綿而不絕，故曰若存。愈動而愈出，用之不竭，故曰不勤。」（《道德經解》）以道體喻佛「真」境，以「未」說萬有現象，道體之動若反，故曰「返精」「歸精谷神」「返神玄路」，又曰「觀末可以達本」。前引慧達說安公〈本無論〉云：「夫冥造之前，廓然而已，至於元氣陶化，則群象稟形。」是萬物莫不由元氣變化而來，亦莫不當反本復始。元氣已具形質之基礎，當爲「有」，此「有」之元氣由何而來？如何反於冥造前之廓然？曇濟〈七宗論〉說本無曰：「無在元化之先，空爲眾形之始，故稱本無。」而老子說道體是「一」，此體與萬有之現象關係爲「一生二，二生三，三生萬物」（〈四十二章〉）。「一」即天地根，綿綿不絕。萬物在「一」之中，「一」亦含藏萬有，萬有同時是一，一亦與萬有不二，本體與現象之關係，說明了宇宙乃一變動之實體，體用不二。而老子所謂此道之實體，是否即安公所謂之「法身」與「真際」？法身常淨，只見爲「一」，只是淨，不生二三，故「一」非二三，亦不包含二三。真際泊然不動，無著無爲，亦只是「一」，不爲二三。足見所謂「元氣」非「一」，元氣之化動爲二，萬有由二而來，是爲「有」，「有」即苦之所由來，故曰：

由處穢海，幽厄九月，既生迍邐，罹遘百凶，尋旋老死，嬰苦萬端，漂溺五流，莫能自返。（〈道地經序〉）

苦乃倒見所生，其性不真，皆妄。然則萬有起於元氣之妄動，所謂二三，並皆爲妄。故曰：

人在生死，莫不浪滯於三世，飄縈於九止，綢繆於八縛者也。（〈人本欲生經序〉）

凡在三界，罔弗冠痴佩行[註 13]嬰，舞生死而趨陰堂，揖讓色味，駢惑載疑，驅馳九止者也。（〈了本生死經序〉）

眾苦之根，因二而有，非與一同，亦不在一之中，故有生滅。有生滅故有生死，無自性，此所以睹末也。睹末即觀有之無常，可破痴迷之病，故曰：

以慧探本，知從痴愛，分別末流，了之為惑，練心攘慝，狂病瘳矣。（〈十二門經序〉）

狂病去盡，則心無執無滯，可顯真境：

不滯者，雖游空無識，泊然永壽，莫足礙之，之謂真也。（〈大十二門經序〉）

若取證則拔三結[註 14]，住壽成道，徑至應真，此乃大乘之竹舟楫，泥洹之關路。（〈陰持入經序〉）

證道須拔除生死煩惱，寂滅一切惑業，始見圓滿一切智德之真境。然則所謂之達本於一，乃必盡除二三而後可，此不滯之「真」，其本質與二三之「未有」非是一事，乃真如本性之自體作用。如是知老子說本體與現象乃體用不二，體在用中，用中顯體之本體論與佛說般若空境實差異甚遠。由前引安公諸經序觀之，安公非不解其中不同質之差異，否則便無所謂「先舊格義，於理多違」之歎。然其言真如乃本末等爾，又曰「執寂以御有，崇本以動末」、「執古以御有，心妙以了色」則混同本末有無為一以說佛法，亦仍是格義之屬。將二者立論性質不同之說法若會通一處，易產生混淆不明之認識，此蓋慧達之所以稱安公「不能悟諸法本來是無，所以明本無為真，末有為俗」者乎？

元氣陶化爲生，元化之前爲無，眾形未始之前乃空，故推本於無或空與王弼所論形似。王弼《老子注》云：「天下萬物皆以有爲生，有之所始，以無爲本。」（四十章）此不過詞語形似，立意內容則全異。若如湯用彤〈魏晉玄學流別略論〉將安公之本無與王弼所謂之「貴無論」合流並觀恐易生錯解。復次，曇濟引本無宗曰：「形雖資化，權化之本則出於自然。自然自爾，豈有造之者哉？由此言之，無在元化之前，空爲眾形之始，故爲本無，非謂虛豁之中能生萬有也。」安公說本無非謂以「無」爲萬物創生之本體，而是否定「無」能生「有」，萬有之上並無一造物主，以萬有塊然無主，故其權化皆自然自爾。此說又與郭象言萬物獨化形似，實又不然。凡此類似於玄學思辨之處，吾人皆當深知微辨其中差異，尤重要者，絕不當忽略佛學之宗教性與修證之過程。安公之意，「有」、「無」乃養心之境界說明，「夫人之所滯，滯在未有，苟宅心本無，則斯累豁矣」。有與無全在人自心之所現，苟能止心息念，則滯累並無。心無所滯，寂然不動，非全落入虛無，卻有一「泊然不動，湛爾玄齊」之心體，此心體之顯現與心無宗無義說若相契合。〈人本欲生經序〉云：

邪正則無往而不恬，止鑒則無往而不愉。無往而不愉，故能洞照傍通；無往而不恬，故能神變應會。神變應會，則不疾而速；洞照傍通，則不言而化。不言而化，故無棄人；不疾而速，故無遺物。物之不遺，人之不棄，斯禪智之由也。

禪定方顯真智，應真則神。「神」乃指心知之凝定精一，萬有皆止之境界。神知無隙，故萬物雖止而不棄不遺，其變不疾而速，不言而化，即所謂「窮神知化」、「神不可量，獨能精焉」之意，故曰「禪定不愆，於神變乎何有也」（〈大十二門經序〉）！此心體之即體即用，不唯與心無宗無義說相合，亦與支公〈逍遙義〉說「至人之心，物物而不物於物」不異，然則，本無、即色、心無三宗，在養心之工夫上固無分歧，群目此爲進道入聖之階，足見佛學在玄學思辨之外，特有之宗教性質不可略去不論。尤有進者，魏晉名士大談才性之餘，於莊生逍遙玄旨不得要領，咸是在此心之工夫上走迷，佛門釋子適從此處切入談論，正可發明莊子精義，跳開了玄學家窄化之限制，並取代了玄學在學術上之地位。

(二)本無異宗

吉藏《中觀論疏》卷二復云：

次琛法師云：「本無者，未有色法，先有於無，故從無出有，即無在有先，有在無後，故稱本無。」此釋為肇公〈不真空論〉之所破，亦經論之所未明也。

竺法深即竺道潛，為晉丞相王敦之弟。年十八出家，事中州劉元真為師。元真為一清談名流，孫綽作贊曰：「索索虛衿，翳翳閑沖，誰其體之？在我劉公。談能彫飾，照足開矇，懷抱之內，豁爾每融。」據《魏書·釋老志》載，劉元真亦研佛法，法深因此當玄佛並悉。曾優游講席方等，老莊，亦曾暫遊宮闕，開講《大品》，後隱終於剡山，享年八十九。支遁曾作贊曰：「體德貞峙，道俗綸綜。往在京邑，維持法網，內外具瞻，弘道之匠也。」由於竺道潛兼綜般若學與老莊，受老莊思想影響，自屬必然。老子言「天下萬物生於有，有生於無」（四十章）此蓋是法深論「未有色法，先有於無」之所本。何謂「無在有先，有在無後」？安澄《中論疏記》云：

〈二諦搜玄論〉十三宗中，本無異宗，其製論云：「夫無者何也？壑然無形，而萬物由之而生者也。有雖可生，而無能生萬物，故佛答梵志，四大從空生也。」《山門玄義》第五卷〈二諦章〉下云：「復有竺法琛即云：諸法本無，壑然無形，為第一義諦，所生萬物，名為世諦，故佛答梵志，四大從空而生。」

此明諸法本來是無為真諦，萬有存在為世諦，由無生有。然前論安公說元氣陶化乃因妄而起，有之與無，在本質上非一，故真不能生妄，必待妄去方真。故吉藏評本無異宗之失曰：「若無在有前，則非有本性是無，即前無後有，從有還無。經云：『若法前有後無，即諸佛菩薩便有過罪，若前無後有，亦有過罪。』故不同此義也。」此亦即肇公〈不真空論〉所破者：

本無者，情尚於無，多觸言以賓無，故非有，有即無，非無，無亦無。尋夫立文之本旨者，直以非有非真有，非無非真無耳，何必非有無此有，非無無彼無？此直好無之談，豈謂順通事實，即物之情哉？

肇公所破，在破其執無說道，未領「非有」乃非真有；「非無」為非真無，非但執無，亦且執有，故謂其不能順通事實，即物之情，與安公所論差之遠矣！此蓋從老莊思想入道所生之失也。

般若學於中國初盛之際，產生了六家七宗之派別，適與當時玄學之討論交會激盪。本文首論佛學與玄學在基本之性質上互異，特標明佛學之宗教性基礎不得忽略。所謂佛學之思辨

在辨悟境之層次與悟境之真假，以種種暫立之假名層層消解人心之執妄；而玄學之思辨定有一哲學上普遍設論之議題，並可經由人思惟之法則共同討論，有其理論之系統性。兩者或有共同使用之假名，如「有」、「無」、「本」、「末」，以所指非是一事，故不宜將佛學與玄學合流並觀。

六家七宗為佛學內部之分派，偏說有或偏說無，止在入道之門上明立宗之不同，要皆有契於佛義之一端，縱有不當於佛義者，仍屬佛學無疑。以其說法非究竟佛義，故本文特舉僧肇〈不真空論〉與吉藏《中觀論疏》所破者分別陳論六家七宗之失，失在其受老莊玄風影響而產生之「格義」現象與偏執有無兩邊之限制。另一方面，玄學之談論自向、郭而後，多偏以才性衍說人性命之本質，對老莊精義之探究則多淺薄。而佛門釋子適從養心之工夫上針砭玄學之病，深化了玄學思辨之內容與方向，同時佛學因受玄學論宇宙本體之影響而有不當於佛義者，亦激化了佛門內部對真諦更明確之討論，故中國佛學之發展，時代愈後，「格義」現象愈不明顯，亦不得不說受玄學之風助益矣。

【註釋】

[註 1] 樓宇烈云：「『各是一物之生，所以為主也』，文義不通，疑有誤。《世說新語·言語篇註》引作：『各是一物，所以為主也』。按，觀註文上下文義，疑『物之』二字誤倒於上，文宜作：『各是一生，所以為物之主也』。意謂，物均是由（即道）而生，所以一是萬物之主。下文『物皆各得此一以成…』正申此義。」

[註 2] 樓宇烈云：「『一』字，據《道藏集註》本校補。」

[註 3] 《安般守意經》中之吐納數息法，與《參同契》、《抱朴子》所記之吐納數息者相似。

[註 4] 論此區別之學者雖不乏其人，如鄭琳〈說般若思想以及其與魏晉老莊學關係的探討〉一文即云：「魏晉老莊玄學的無是由本體論而說的，但般若的空，是由認識論而說的，這是佛學與魏晉玄學的區別。」不過單就本體論與認識論的區別說明佛學與玄學之差異仍是不足，因佛學重在「破執」，非是實修則無所謂認識。

[註 5] 「有是」據何啓民〈東晉之般若學〉謂當作「是有」。

[註 6] 蔡纓勳〈僧肇般若思想之研究〉曾攷此疑曰：「註文中所謂『種智』一詞，今考漢譯藏經般若部，並不見於早期所譯之般若經中，如《放光》、《道行》、《大明度經》、《光贊經》及《小品經》等。」譯經中最早使用『種智』或『一切種智』這詞語者，是鳩摩羅什所譯《摩訶般若波羅密經》二十七卷本中，而此經於西元四〇四年譯出。又經論疏中，首先行用『妙有』一詞，或有『常住不變謂妙有』之說，則見於《大般涅槃經集解》中僧亮、僧宗之註解。故孝標註文所根據之資料，必不能早於四〇四年，此即至少意謂孝標註所引之『無義』必為盛行於鳩摩羅什（四一三年卒）時代或其稍後之心無義家之說。」

[註 7] 樓宇烈云：「此句註文清四庫館臣說：『一本或作：「樸之為物無心，故無名』。』」

[註 8] 《莊子·逍遙遊》「其神凝」下，王船山《莊子解》曰：「此三字，一部南華大旨。」

[註 9] 即三解脫門。《俱舍論》卷二十八：「空謂空非我，無相謂滅四，無願謂餘十，諦行相相應，此通淨無漏，無漏三脫門。」《大智度論》卷十九：「於三界中智慧亦不著，一切三界轉為空、無相、無作、解脫門。」三解脫門即指空、無相、無作三定，是進涅槃的通門。

[註 10] 此據湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》所考，不採《高僧傳》說法。

[註 11] 以如為「始」之「始」，宋本、磧砂本、元本明本作「首」，麗本作「始」。

[註 12] 湯用彤云：「『陵』字磧砂本、元本、明本作『陟』，茲從麗本、宋本。」

[註 13] 湯用彤云：「《全晉文》一五八無『行』字，按下文作『碎痴冠，決嬰佩』，則『行』字為衍文。」

[註 14] 結即煩惱。三結為：一我見結；二戒取結，三疑正理，三結為生死之因，苦之所由來。