

惠達《肇論疏》的般若思想

謝 如 柏*

提 要

作為現存最早的《肇論》注疏，惠達《肇論疏》之價值尚未被學界充分重視，對其思想學說的研究幾乎仍在空白狀態。但作為南朝少處存世的思想文本，此書不但理應受到注意，其研究對於填補思想史之空白，也當有所助益。本文即旨在探討惠達《肇論疏》之般若思想，試圖指出：惠達以體、用般若為中心，建立了自己的理論體系；其說以體絕能所之體般若境界為中心，將二諦、用般若之概念收攝於其下，而從心之無所得境界來理解般若。體、用般若並且也是他詮釋《肇論》全書之架構，可見般若在其思想體系中的關鍵地位。惠達之思想實自成體系，而有自己的特色。

關鍵詞：體用、體冥、用冥、無所得、僧肇

本文於 108.10.29 收稿，109.06.17 審查通過。

* 國立暨南國際大學中國語文學系副教授。

DOI:10.6281/NTUCL.202006_(69).0003

The Thought of Prajñā in Huida's *Commentary on Zhao Lun*

Shie, Ru-Bo*

Abstract

Being the earliest of existing annotations of *Zhao Lun*, Huida's *Commentary on Zhao Lun* hasn't been fully valued academically. There are not many studies on the thought of Huida's book, almost blank. However, among the few existing philosophical texts in the Southern dynasty, *Commentary on Zhao Lun* should attract more attention to filling the gap of philosophical history. This article discusses Prajñā in Huida's *Commentary on Zhao Lun*, pointing out how Huida builds his own discourse system based on ti-Prajñā and yong-Prajñā. He centralizes the idea of ti-Prajñā, emphasizing that there is no differentiation between subjects and objects. With this thought, ti-Prajñā covers the concept of yong-Prajñā and satya-dvaya. He uniquely brings the realm of heart's non-attainment to interpret the idea of Prajñā. The Prajñā of essence-function (ti-yong) is the key concept throughout Huida's *Commentary on Zhao Lun*, and reveals Huida's self-contained and unique system of thought.

Keywords: ti-yong, ti-ming, yong-ming, non-attainment, Seng-zhao

* Associate professor, Department of Chinese Languages and Literature, National Chi Nan University.

惠達《肇論疏》的般若思想*

謝 如 柏

一、前 言

惠達《肇論疏》作為現存最早之《肇論》注疏，其價值尚未受到學界注意。此書舊題晉惠達撰，但由其引用齊、梁諸論師之說的情形來看，成書當在梁、陳之際，故作者惠達絕非晉人，與今本《肇論》前作〈序〉之陳小招提寺慧達亦非為同一人。¹關於此書之研究成果十分稀少；雖然學者時或利用書中史料，但將此書視為研究對象、探討內容思想者，幾不可見。整體而言，相關研究幾乎可說仍處於空白階段。²

然而惠達《肇論疏》其實是擁有自己思想體系的著作，有其研究價值。本文即以般若思想為主題，擬對惠達的體、用般若之說進行探究。

南朝般若中觀之學的發展，如學者所言，歷經宋、齊之中衰與梁、陳之復興；但此時的般若學著作幾已不存，雖能根據史料了解其師承發展與興衰，至

* 本文為科技部補助專題研究計畫（MOST 105-2410-H-260-039 -）之成果，並蒙審查老師惠賜修改意見，謹此致謝。

¹ 其人其書考辨，參見周叔迦：《周叔迦佛學論著集》（北京：中華書局，2004年），頁1040-1042；石峻：〈讀慧達肇論疏述所見〉，《石峻文存》（北京：華夏出版社，2006年），頁63-64。陳朝立國於557年。

² 就筆者所見當前述及惠達《肇論疏》內容者，唯有曹樹明：《〈肇論〉思想意旨及其歷史演變》（北京：中國社會科會出版社，2009年），頁138-169。他認為惠達以「佛性妙有」詮釋《肇論》之空，以涅槃佛性說融合般若實相學。

於當時學者有何理論主張，只能由後人之記述略知一二。³實則，惠達《肇論疏》即有自成體系、並具特色的般若觀，只是一直未被重視與研究。研究其說，當可填補思想史之空白，對於了解南朝佛教思想之發展也當有所助益。

二、染淨皆依心而立

惠達之般若觀以「心」概念為基礎，心乃是眾生染淨與流轉還滅的根源：

體云畢竟空，謂如鏡也；像即生死。故經云：如鏡中像也。何者？理本清淨，淨如明鏡。以初無明心，迷畢竟空，起業涅槃，構造生死。業風既息，即心無為。心既無為，超度三有，如波自息，為清淨水也。問：若爾，水清始出？答：清水動波，風息歸清。然水動成濁，無別本清（濁？）。若濁清並有，墮真宗義也。（〈涅槃無名論·開宗第一〉「鏡像之所歸」注）⁴

「體云畢竟空，謂如鏡也」，此是指「心」而言；心本如明鏡，照見諸法畢竟空，故云「理本清淨，淨如明鏡」，此是心之原貌。生死輪迴則是心之「無明」、「迷畢竟空」而迷惑起業所致，猶如鏡像所見不實；若業風止息，「心」便返歸「無為」如鏡之原貌而得解脫。此是心本淨之說，但所謂本淨，是指心本能見一切諸法畢竟空之智慧境界而言。而心之無明與無為，亦是由心能否見畢竟空而言，由此分別說明輪迴與解脫之根源。此處使用了波水之喻：心之無明、迷畢竟空猶如「清水動波」、「水動成濁」，心返無為、見畢竟空則「如波自息，為清淨水」、「風息歸清」。雖然如此，正如離水無波，亦不可說清之外別有所濁；畢竟清淨如理才是心之本質。

³ 參見湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（北京：北京大學出版社，1997年），頁514-551。

⁴ 舊題晉·惠達：《肇論疏》，《卍續藏經》（臺北：新文豐出版公司，1994年），第150冊，頁839下-840上。原文誤字或異體、借字，以（）標示正字；缺字以[]標示；疑誤以（？）標示。以下隨文標明頁碼及所注《肇論》原文。

此風水之喻的運用，與《大乘起信論》相似。⁵但惠達並不取八識之說，只是以心或心神概念之迷、悟說明輪迴與涅槃，而以風水為喻，作為理論根基。心之迷、悟，是眾生流轉與還滅之基礎，如他所說：

心轉為理而云佛性涅槃者，就詮為論耳。……昔迷今悟，故此心法約迷悟以弁中。迷時為因名正性，悟時為果名正果，此中道果即是體冥。

（〈涅槃無名論·位體第三〉「然則涅槃之道，不可以有無得之」注，頁 848 上）

「心」在生死流轉中相續，迷時為正因、悟時則為正果；此是使用涅槃學的術語。惠達此「心為正因」之說，近於開善智藏（458-522）之觀點；其說認為心乃念念相續，可知惠達並不以「心」為實有，⁶而只是就心之迷、悟差異說明眾生之流轉與還滅。依此，心由無明返歸無為，也便是心相續不斷、由輪迴至解脫的轉變過程。流轉還滅皆依心而立，可由此角度加以說明。

關於心之無明煩惱，惠達指出：

⁵ 馬鳴造，梁·真諦譯：《大乘起信論》，《大正新修大藏經》（臺北：新文豐出版公司，1994年），第32冊，頁576下：「以一切心識之相，皆是無明。無明之相，不離覺性，非可壞，非不可壞。如大海水，因風波動，水相風相不相捨離。」《起信論》撰作問題，參見（日）鎌田茂雄著，佛光編輯部譯：《中國佛教通史（第四卷）》（高雄：佛光出版社，1993年），頁72-93。惠達《肇論疏》推定年代與舊說《起信論》譯出時間（550或553、554）約略同時。又類似主張也見於惠達所述「迦葉攝論」：「法本自無，唯心緣起。若論法空，不言其真，但就心神名真如理。設論萬法無相，還以心真如為體。……八識不同而心解性不轉，如水界清濁不同而水性不改，亦如真金作釧作環而金性不改也。」同前註，頁847上-下。迦葉攝論不知何書，或即是梁、陳時攝論家之說。按《十地經論》508年由菩提流支、勒那摩提譯出，《攝大乘論》563年由真諦譯出；湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁613-614、624。

⁶ 開善之說，參見謝如柏，《從神不滅論到佛性論——六朝佛教主體思想研究》（臺北：花木蘭文化出版社，2010年），頁305-311。依開善，心念念相續而非常恆實體，惠達之意蓋亦如此。僧肇亦云：「然眾生心識相傳，美惡由起，報應之道，連環相襲。」「夫有由心生，心因有起，是非之城（域），妄想所存，故有無殊論，紛然交競者也。」後秦·僧肇選：《注維摩詰經》，《大正新修大藏經》，第38冊，頁333上、372下。是僧肇亦有以相續不斷之「心」為染淨根源之說。

有也無也心之影響者，即大夢義，此須別記。今但明迷悟為有無本。何者？初心迷理昏或（惑）無故，即舊義界外無明。而心是緣悟，不同木石，心雖迷不能不緣，執有執無，即是舊義界內四住也。五住既俱，三界斯起，此師（？）迷理之影響也。（〈答劉遺民書〉「夫有也無也，心之影響也」注，頁888上）

惠達指出「心迷理昏」惑於有無，不明畢竟空，為無明住地；心攀緣而執有執無，則是四種住地煩惱。⁷「心」之五種住地煩惱正是「三界斯起」、輪迴生死的原因。而五住煩惱的實質，皆是心對有無之迷惑與偏執。前文云心無明、「迷畢竟空」即是起業生死的根源，此處的惑有惑無、執有執無，即是此意。

另一方面，清淨解脫也依心而立。他解釋攝論家之說時指出：

又問攝論義：就心神論真如，亦就心神言波若者，斯皆俱辨心神之道。
（〈涅槃無名論·位體第三〉「然則涅槃之道，不可以有無得之」注，頁847下）

此云般若乃「心神之道」。惠達即採用此說，並指出心為修道之所依：

道與神會，此句歎用也。道謂所修道品，與心神契會無二也。（〈表上秦主姚興〉「道與神會」注，頁834下）

心反窺（冥）極，窮理盡性是謂之精。（同上「恍惚窺冥，其中有精」注，頁838上。以下窺皆改為通行字體。）

窮理盡性者，窮萬物理，盡心神性。（〈涅槃無名論·難差第八〉「窮理盡性」注，頁856上）

⁷ 劉宋·求那跋陀羅譯：《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，《大正新修大藏經》，第12冊，頁220上：「住地有四種。何等為四？謂：見一處住地、欲愛住地、色愛住地、有愛住地。……心不相應無始無明住地。世尊！此四住地力，一切上煩惱依種，比無明住地，算數譬喻所不能及。」此界內、界外，即分指能招感三界內分段生死之四住地煩惱，及能招感三界外變易生死之無明住地煩惱。參見印順：《勝鬘經講記》（新竹：正聞出版社，2003年），頁178-179。依惠達，七地及十地最後心菩薩方能分別斷界內、界外煩惱，詳下文。

至不干其慮，釋波若用。神慮即是波若知也。（〈涅槃無名論·位體第三〉「不干其慮」注，頁 850 下）

修道即以「心神」契會道品，窮理盡性即是「盡心神性」，而「神慮」也即是般若智慧。可知修養即是心上之工夫，般若即是心之智慧。

由上所述，可見「心」在惠達思想中的地位。般若作為心之智慧，亦以心為基礎。

三、般若：七地以上之境

般若之義為何？惠達綜述當時各家般若義之後，⁸提出了「體般若」、「用般若」之區分：

今依此論，波若有二種：一、真波若，亦名實相波若，亦名體波若，則無二正觀、實相中道、能所俱寂。亦名中道觀，亦名平等觀，亦名可觀，亦名體觀，亦名第一義觀，始體冥義也。二、用波若，境智對，如境而智（知）名用波若。（〈般若無知論〉注「辨體相」項下，頁 870 上-下）

此是惠達自己的特別觀點。依他所說，體、用般若，各自又稱為體冥、用冥，⁹分別是十地以及七地菩薩以上才能達致的境界：

若爾，七地已上如冥義。若論體冥，七地以上有方不生滅，故不得言；若論用冥，七地即能。故什師（？）云「冥心真境」，即十地能冥，因其宜也。又《注》云：得無生法忍，「即於法無取無得，心相永滅，故

⁸ 依其所說，當時流行般若有四解，「第一，毗曇義，無漏惠釋為正體」，又有自性波若、共有波若、方便波若、境界波若、文字波若之別；「第二解，波若有二，一真修波若……二緣修波若」；「第三解，波若二種，一實相波若，二觀照波若」；「第四，江南諸師，解有二種，一真波若……二有中諸智，相從波若也」。晉·惠達：《肇論疏》，頁 870 上。

⁹ 同前註，頁 855 上、872 上：「冥此二諦即是用冥」、「二種二諦照，是用波若也」，可知用般若即是用冥。

無所得也。」（〈涅槃無名論·動寂第十五〉「雖寂而常動，故物莫能一；雖動而常寂，故物莫能二」注，頁 860 下）¹⁰

七地以上已可「用冥」、擁有如境而知的「用般若」之智，但須至十地才可「體冥」，真正體悟實相中道而得「體般若」。¹¹

本節先論七地以上的體、用般若通義。為何七地以上方可用般若？他說：而六地以還，有無不並；無二之理，心未全一，故未悟理也。若七地以上，有無雙涉，始名理悟。（〈涅槃無名論·詰漸第十二〉題名注，頁 858 下）什師、肇師等並云：七地入法身位，心智寂滅。（〈涅槃無名論·譏動第十四〉題名注，頁 859 下）

「六住已（以）下，以（心）未全（純）一，在有即捨空，在空即捨有，未能以平等真心，有無雙涉。」七地以上二行俱寂，心不可以像得，故心智寂滅也。（同上「法身上入無為境」注，頁 859 下）¹²

法身大士，體實相空；以智寂滅，而形充八極。（〈涅槃無名論·動寂第十五〉題名注，頁 860 上）

七地菩薩方入「法身位」。關鍵在於：六地以下仍然偏執有無，七地以上才能「以平等真心，有無雙涉」；也就是說，至七地才能真的「悟理」、「體實相空」、體證非有非無的性空之理。此即七地以上方可「用冥」、「用般若」的原因。此即「心智寂滅」的法身菩薩境界。

七地以上方可有無雙涉，如他所說：

¹⁰ 此引「什師」所云「冥心真境」，實為今本《注維摩結經》僧肇注文；所引《注》「即於法無取無得」云云亦為僧肇注文。後秦·僧肇選：《注維摩詰經》，頁 372 下、329 中。依惠達之意，此皆是「十地能冥」之境界。

¹¹ 觀惠達之意，此「體」、「用」般若，是就般若修證的不同層級與作用的角度立說，而非從存有論（ontology）上說般若之體用關係；詳下文。又體用範疇的使用，似可溯源於玄學思想；參見（日）島田虔次：〈論「體用」的歷史〉，《中國思想史研究》（上海：上海古籍出版社，2009 年），頁 219-231。

¹² 「六住已（以）下」云云，為僧肇《注維摩詰經》文，頁 379 上。住為地之古譯。

一就偏有偏無，釋心非有非無：有心即感情，無心即偏無。偏無即是小乘滅心定也，豈可感情偏無而標法身耶！（〈涅槃無名論·動寂第十五〉「道行曰：心亦不有，亦不無」注，頁 860 下 -861 上）

有無既廢即（則）[心]無影響者，明夢覺之義。廢，棄也，忘有無。既忘，即無攀緣之心。若判其位，七地以上絕有無心、不織（？）生死也。（〈答劉遺民書〉「有無既廢，則心無影響」注，頁 888 下）

偏執於有，是凡夫感情；偏執於無，是小乘見解，皆非法身大士的心境。此相當於前述的「執有執無，即是舊義界內四住也」，心迷畢竟空而偏執有無，正是輪迴生死的根源。六地以下尚不能完全擺脫偏有偏無之病，七地方可「絕有無心」、不偏執於有無，「忘有無」而能無所攀緣。心明畢竟空而不執有無，正是七地方證的般若境界，而與執有執無之四住煩惱相反；可知七地用般若已斷四住煩惱。

有無雙涉，具體來說，便是體悟緣起即性空之義：

說法不有亦不無者，境界章門。《注》云：「自有即不有，自無即不無。」以因緣故諸法生者，「性有亦不由緣，性無亦不由緣。以非性有性無，故因緣生也。」（〈不真空論〉「說法不有亦不無，以因緣故諸法生」注，頁 868 上）若有不能自有下，破性有；明因緣有，有非真有也。不無者下，破性無；明因緣無，緣無非真無。……若爾，非有但非真有，無亦非真。故不真有、不真無，以明不真空義。（〈不真空論〉「若有不自有，待緣而後有者，故知有非真有。有非真有，雖有不可謂之有矣。不無者，夫無則湛然不動，可謂之無。萬物若無，則不應起，起則非無，以明緣起故不無也」注，頁 868 上 - 下）

此引僧肇（384-414）注語闡明非有非無的空義：¹³ 諸法緣起無自性，故有而非自性之有，無而非絕虛空無；此正是僧肇〈不真空論〉所說。惠達認為，緣起即空、有無不二，正是七地菩薩方能體悟之境。

惠達即以「心智寂滅」來描述此不執有無、甚至遺忘有無之心境。此亦承

¹³ 所引見《注維摩詰經》，頁 333 上。

用僧肇之語。¹⁴如前所述，惠達認為般若為心之境界；心智寂滅，便非小乘「無心即偏無」之心，而是非有非無的聖心。他指出：

心不有下，就因緣有無，釋心非有非無。何者？凡行起非畢竟空也。

《注》云：「欲言其無，萬行萬行（斯修），斯修（萬行）斯修，雖無而有，不可謂言無也。欲言其有，無相無名，無相無名，二（此字衍）雖有而無，不可謂之有也。言有不乖無，言無不乖有。有無雖異，其致無二也。」（〈涅槃無名論·動寂第十五〉「聖心不有」注，頁861上）¹⁵

法身菩薩不偏執有無，有無雙涉。從聖「心」體性來看：惠達引用僧肇之語，指出聖心萬行斯修，故不可言無；無相無名，故不可言有。聖心非有非無，故是「心智寂滅」而與小乘偏無滅心不同。

七地以上心智寂滅之境，惠達也以虛、靜來描述之：

虛者虛心，無者無形，智滅為寂，安靜為漠，斯即虛心無形智滅安靜者，是釋妙無義也。（〈涅槃無名論·開宗第一〉「無為者，取乎虛無寂寞」注，頁839下）
夫聖心虛靜者：虛，極也；靜，真也。既至極真，無知可空，故非謂智空也。（〈般若無知論〉「聖心虛靜，無知可無」注，頁882上）

僧肇本以「聖心虛靜」來表達般若聖心；語源上虛靜本是道家概念，¹⁶惠達也承繼了此種用法。以道家術語表達般若思想，可說仍是格義之運用。¹⁷

七地之殊勝如上。心智寂滅、有無雙涉，是通體、用般若而言的。但七地可「用般若」，十地方證「體般若」，七地十地之間畢竟仍有差異，有待修學

¹⁴ 同前註，頁329中：「七住已上心智寂滅。」

¹⁵ 同前註，頁380上。今本文句小異。

¹⁶ 如曹魏·王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋·第16章》（北京：中華書局，2008年），頁35：「致虛極，守靜篤。」清·郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋·天道》（臺北：萬卷樓圖書公司，1993年），頁457：「夫虛靜恬淡寂寞無為者，天地之平而道德之至。」

¹⁷ 梁·慧皎著，湯用彤校注：《高僧傳·竺法雅傳》（北京：中華書局，1997年），頁152：「雅乃與康法朗等，以經中事數，擬配外書，為生解之例，謂之格義。」以道家虛靜解釋般若聖心，符合「以經中事數，擬配外書」的界定。

階進，此即與惠達所持小頓悟之說有關。他指出「肇法師亦同小頓悟義」，¹⁸ 認為七地小頓悟雖然「理悟」有無雙涉，但仍未究竟，尚須進修至十地進而成佛。

四、體般若、體冥

體、用般若，有何差別？惠達指出：

今意此文以二義解，一用，二體。用者，境能生智，智從境發，是以境智名為波若。故經曰：說智及智處，皆名為波若。此境智今稱波若，則智惠偏名不可得翻也。言體者，實相之理，體絕能所，智泯成中，能所俱絕，理智相泯。無二實相，以波若名，名實相波若。既云甚深，則能名之不可謂極重，是以極重波若之名，以智惠名不可得翻也。（〈般若無知論〉注「波若翻不翻」項下，頁 871 上）

惠達云「體般若」又名「實相般若」，此是般若之「體」。¹⁹ 依他所說，實相般若之義，便在於「體絕能所，智泯成中，能所俱絕，理智相泯」，是無能所之別與境智之別境界；「用般若」則是「境能生智，智從境發」而有境智之

¹⁸ 晉·惠達：《肇論疏》，頁 858 下。小頓悟說，參見：註 3，頁 461-463。另審查老師指出，惠達的七地說與華嚴十地、般若十地的說法都有參差之處。按，由惠達《肇論疏》的記載來看，當時各家對七地十地的看法多有不同，如七地所得惠為何：「一、垂師云：六地以還名道惠，七地以上名道種惠。二、憑師云：初地至七地名道惠，八地名道種惠。三、亮師云：初地即能空有並照，名道種惠。四、什師、肇師等：七地名道種惠也。」《肇論疏》，頁 860 下。又十地斷惑之爭，參見後文註 28。當時諸說的情形及其經典依據還有待疏理。感謝審查老師的提示。

¹⁹ 如註 8 引文所見，當時雖有實相、觀照、文字般若之說法，但惠達並未將其統合，如：隋·淨影寺慧遠：《大乘義章》，《大正新修大藏經》，第 44 冊，頁 669 上：「三種般若出大智論。……一文字般若，二觀照般若，三實相般若。此三種中，觀照一種是般若體，文字、實相是般若法。」惠達無三種般若之說，又以實相般若為體，與之不同。

別，二者有所不同。他又說：

若論體冥，久絕能所，是無所得；論其用冥，境智相會，是有所得。（〈涅槃無名論·妙存第七〉「妙契自然」注，頁 855 下）

此亦云體般若、體冥是「久絕能所」，而與用般若、用冥之「境智相會」不同；進一步說，體般若無能所之別，因此是「無所得」之境，與用般若能所相對而「有所得」不同。然則，七地用般若，雖然已能有無雙涉、心智寂滅，但所謂「心智寂滅」既然仍有「有無雙涉」之作用，則仍是境智相對、有能所之別的有所得之境；須至十地，才能達到境智無別、能所不二的無所得境界。

由此看來，體、用般若之立名，是就「體絕能所」的無所得境說為體般若，而以「境能生智，智從境發」之功用說為用般若。以下試論體般若、體冥之義。

（一）冥義：能所泯寂

先論體絕能所、無所得之義。惠達以體冥為體般若之同義語，「冥」也是源出中土的詞語；郭象（約 253-312）以「冥」為暗合之義，²⁰ 惠達也以冥來表達體般若冥合能所、境智的無所得之境：

冥者泯然，能所無間，故云冥也。支道琳（林）法師以泯為冥，叡師亦以泯然為冥也。今意亦然，以冥為冥。心泯成中，智泯無相。若對上兩釋者，心變為理，智轉為境，境空心寂，大道無二。如此有何境而可會？有何智而能冥？能所泯寂，得而無得，名無所得，即是大冥矣。（〈涅槃無名論·位體第三〉「然則涅槃之道，不可以有無得之」注，頁 847 下-848 上）

「冥者泯然，能所無間，故云冥也」，此是「冥」的界說，取其混合無別之義，來表示能所不分的境界；他並引述支遁（314-366）、僧叡（371-438）的用法

²⁰ 例如郭象：〈逍遙遊注〉，《莊子集釋》，頁 20：「夫唯與物冥而循大變者，為能無待而常通。」〈天地注〉，《莊子集釋》，頁 429：「斯乃不識不知而冥於自然。」郭象冥之用法，參見許抗生：《魏晉思想史》（臺北：桂冠圖書公司，1995 年），頁 194-195。

來證成其說。²¹ 依其所說，「冥」不只是能所無間，也是「智泯無相」之境，在此狀態之下「有何境而可會？有何智而能冥？」不僅無境可知、無智可照，甚至是連冥合境智之冥亦不可得的無所得之境；故是「能所泯寂，得而無得，名無所得」的「大冥」。可見體冥、體般若，即以能所無間、境智不分而「無所得」為其義。

惠達論述冥義，同時也批評他家之義不冥；由他對攝論家以及開善智藏的批判，也可看出他對於無所得冥義的看法：

請問開善義：真諦是頑法，有心是解知。知無知相，與冥合者，如黑木白木，冥附無際，終無合義。又問攝論義：就心神論真如，亦就心神言波若者，斯皆俱辨心神之道。而言真如為境，是所冥；波若若（疑衍）為知，是能冥。此一心體有能所者，此亦難解。……今謂兩釋猶有能所，即有所得，冥義未窮。故有所得有二種：一、以智得境，有所得。二、以名得實，名法相當，是有所得也。（同上，頁 847 下）

在惠達看來，二家所說之「冥」皆非真冥。開善分心、真諦為二，雖說心冥真諦，猶如兩木之間冥附無際；但既有分別，則能所之間「終無合義」，故其冥並非真冥。攝論家則以真如為境、為所冥，心神般若為智、為能冥，於一心體中區分能所；²² 同樣地，既然有能冥所冥之分，同樣亦不是真冥。故二家之說「猶有能所，即有所得，冥義未窮」。可知惠達認為凡有能所之分，便墮有所得義；凡是「以智得境」、「以名得實」皆是有所得。唯有泯滅境智之別、能所之分，才符合他對「冥」的要求，也才是體冥、體般若之境界。

²¹ 惠達所據不詳。參見東晉·支遁：〈大小品對比要抄序〉，梁·僧祐著，蘇晉仁、蘇煥子點校：《出三藏記集》（北京：中華書局，1995年），頁 299：「理冥則言廢，忘覺則智全。」後秦·僧叡：〈十二門論序〉，《出三藏記集》，頁 404：「冥而無際，則能忘造次於兩玄，泯顛沛於一致。」

²² 唐·圓測：《解深密經疏》，《卍續藏經》，第 34 冊，頁 719 下 - 720 上：「真諦三藏，依決定藏論，立九識義。……阿摩羅識，此云無垢識，真如為體。於一真如，有其二義：一所緣境，名為真如及實際等；二能緣義，名無垢識，亦名本覺。」惠達所述一心內有能所之說，似與之相近。

(二) 心轉成理、心外無理之義

惠達自己如何建立無別的能所與境智關係，以符合無分別之「冥」義？前引文說「心變為理，智轉為境，境空心寂，大道無二。如此有何境而可會？有何智而能冥？」便是他的看法。此須參照前節引文：

昔迷今悟，故此心法約迷悟以弁中。迷時為因名正性，悟時為果名正果，此中道果即是體冥。

如前所述，「心」由迷至悟、相續不斷。參照來看，惠達之意，是認為心在相續轉變、由眾生至佛的過程之中，自體轉化而「心變為理，智轉為境」，因此理、境並非在心、智之外，心之悟理其實只是「心」自體轉變成「理」。在此情形之下，心、理自為一體，當然就沒有能所之分，亦無心外之理可得；故惠達說心轉為理便是中道果，此中道果也就是無能所之別的「體冥」無所得境。

進一步問：為何解脫是心自體轉變成理？再配合前節引文來看：

理本清淨，淨如明鏡。以初無明心，迷畢竟空，起業涅槃，構造生死。業風既息，即心無為。

「理本清淨」本是對「心」之形容，乃是心原來淨如明鏡、如實照見諸法「畢竟空」的原貌；心返無為「如波自息，為清淨水也」，也只是回復此心清淨如理的原貌。「理」本清淨即是「心」本無為如理的樣態，因此理本不離心，本非能所與境智之別；而解脫也只是心返歸清淨如理的狀態，亦無能所與境智之分，亦無心外之理可得。故說心轉為理而得解脫乃是無能所、無所得之「冥」境，理由在此。前節說惠達以般若為心之智慧，由此心、理不分之說亦可印證。

體絕能所的無所得冥義，惠達多有所說，有時也以「玄」稱之，重點都在強調心外無理，故無能所、亦無所得之旨：

夫至人玄心嘿（默）照、理極同無者，二句遣體。此即初句：「玄是冥嘿（默）無有也。」……心玄照寂與物理同極，故云玄心嘿（默）照、理極同無也。「既云為同、同無不極」者，第二句。同有二義：相似為

同，二泯成一為同。若言定惠體者，惠是能得，境即所得，名有所得，故名定惠，如物似為同。今即所能（二字疑倒）泯同，境智融同為一，境非所得，智非所知，泯成一如，同無所得。既同無所得，理極莫過，故同無不極，何有定惠是能同而名體耶！（〈答劉遺民書〉「夫聖人玄心默照，理極同無。既曰為同，同無不極」注，頁 886 下-887 上）

「玄者，冥默無有也」為王弼（226-249）之語。²³ 惠達即用此冥默無有之意來表達無所得之境。他指出至人「心玄照寂與物理同極」；所謂「同」者，一般以相似為同，但此非真同，須是「二泯成一」才是真同。依此，所謂「心玄照寂與物理同極」或「定惠」，便非境智、能所相對的有所得境，所謂與物理同極，此理也非心之對象；而是「境智融同為一，境非所得，智非所知，泯成一如」之無所得境。惠達認為此方是僧肇所說聖心之「理極同無」。又如：

蓋是波若玄鑒之妙趣者，此乃舉智釋境。與玄一體，即自照，謂之玄鑒也。（〈不真空論〉「蓋是般若玄鑑之妙趣」注，頁 865 上）

虛心玄鑒四字，明其自體照也。虛心者，除有無之心也；玄鑒者，舉體成真，與玄一體，即自照。（〈般若無知論〉「虛心玄鑒」注，頁 876 上）

此釋般若玄鑒、虛心玄鑒，²⁴ 都強調「與玄一體」、「舉體成真」，皆是心轉成理、心外無理，故無能所與境智之別之義。因此般若玄鑒並非有玄可照，只是與玄一體之「自照」。惠達也以「即」來論述此義：

妙悟之智，體自成真，非別有真，以智即真也。今謂即義有二：一、兩物相即，二、舉體成真為即也。如開善義，善心冥境，不即成真者。（〈涅槃無名論·妙存第七〉「妙悟在於即真」注，頁 854 下）

「妙悟之智，體自成真」亦是心外無理、境智無別之意；心轉成理，智轉成真，

²³ 王弼：〈老子第 2 章注〉，《老子道德經注校釋》，頁 2。

²⁴ 玄鑒亦是本於道家之術語；如郭象：〈德充符注〉，《莊子集釋》，頁 215：「玄鑒洞照，與物無私」。

心本即理，故即智即真。同樣地，開善所說兩物相即便非真即，「舉體成真」才是真即、真冥。此與前述冥、同的情形是一致的。

似此，體般若、體冥之義，在於體絕能所而無所得；心轉成理、心外無理便是體冥義之基礎。

（三）由心外無理論體般若無知

進一步看，惠達便以此建立他的體般若無知之義：

若論真體波若，心自成真，緣者俱寂。境空心寂，無二無差，故清淨如空。……以四句釋之。一句，智生於境，體自成真，有何前境而有躰（體）知？故曰無知。第二句，見亦例此，無境故無能見，云無見也。此二句就體真波若絕境智有以釋難。第三句，作是作起，屋（？）應無應，故無作。第四句，若有幾緣則有應會之用，以無緣故無會幾之用也。此兩句就體真波若泯應會以答難。（〈般若無知論〉「真般若者，清淨如虛空，無知無見，無作無緣」注，頁 877 下 -878 上）

此處也說體般若「心自成真」，即心轉成理之意。因理不在心外，無能所之分、境智之別，故說「緣者俱寂」。惠達指出，從體般若「絕境智」的角度來說，便無外境可以體知，無境故亦無見境之智；無境可見、亦無智可知，故說「境空心寂」。再從「泯應會」的角度來說，體般若既無能所與境智之別，因此也是無起作應會之用的。無境可見、無智可知、無應無會，便是體般若之無知。他說：

此中先就實相體波若明虛心實照。……《老子》云：「虛其心，實其腹。」注釋：「心懷智而腹懷食也。」今意亦然，「虛有無心而實無智（知）。」今無智名照者，申云照云（？），神凝智滅，心冥如寂，無智不者（智？），強謂之照。何者？心法研修，於今成悟，而此悟智，眾相皆絕，如上冥義中說。故終日知而未曾智也。（〈般若無知論〉「聖人虛其心而實其照，終日知而未曾知也」注，頁 875 下 -876 上）

此處除了引用《老子》，也引王弼注「心懷智而腹懷食，虛有智而實無知也」

來說明體般若無知。²⁵ 依其所說，體般若「神凝智滅，心冥如寂」，在此悟境之中更是「眾相皆絕」、無境可知；他指出，此正是「冥義」。事實上，惠達以心外無理、無能所之義來解釋般若無知，多少與僧肇原文不符：原文云「實其照」，惠達卻借王弼語釋之為「實無知」，又說之所以「無智」卻「名照」，只是「強調之照」。可見他以心外無理、無境可知來解釋般若無知的立場。

齊觀即彼已（己）莫二者，上云齊觀，即如有智惠能齊前境，故釋之。彼即境也，已（己）即智也。理無有無之相，觀無彼已（己）之解。故《注》云：「觀生於緣，離緣故無觀。」可謂冥中觀，亦名平等觀，亦名第一義觀，亦名中道觀，亦名即體觀。（〈涅槃無名論·妙存第七〉「齊觀即彼已莫二」注，頁854下-855上）

後段泯境智。今言不出不在，如有境智以遣境智歸于無二，正是開善冥無相義。……此彼寂滅、物我冥一者，境智泯、能所一，歸于無二。故《注》云：「觀生於緣，離緣故無觀也。」（同上「彼此寂滅，物我冥一」注，頁856上）

此進一步申明能所無別、境智不二，來說體般若無知。惠達指出，若說彼我齊觀，「如有智惠能齊前境」，便似有彼境己智之別，而非真正齊觀；若說境智不二，似乎又如開善一般先「有境智」之分再「遣境智」以歸於不二，其實仍非不二。真正的冥或不二，是「理無有無之相，觀無彼己之解」，本無理、智可得，「此彼寂滅、物我冥一」，這才是「境智泯、能所一」的無二之境。他並引僧肇「離緣故無觀」之語，²⁶ 來印證其心外無理，無境可知之義。

進一步看，無境無知，可由性空無當之義加以說明：

聖心無知故無不知者，此是豎論知無知。何者？聖知對境，境無言相。如一木柱，餓鬼見火，諸天為金，人中見木，他土為空。故注云：無當

²⁵ 《老子道德經注校釋·第3章》，頁8：「虛其心，實其腹。」所引王弼注見同頁。「虛心實照」本是僧肇變化自《老子》之語，參見（日）塚本善隆編：《肇論研究》（京都：法藏館，1955年），頁24、98。

²⁶ 所引注見《注維摩詰經》，頁362下。

之柱乃曰真柱。豈貴諸相，爾乃為真。既云無當，知何由生？知若無生，知不名知，名曰無知。故《莊子》云：「聖人不由而照之于天。」（《般若無知論》「聖心無知，故無所不知」注，頁 875 下）

「無當」是借僧肇「是以名不當實，實不當名。名實無當，萬物安在」之語，²⁷ 表達諸法假名無實之意。此處說凡夫見境，或以為是火是金；聖人則與之不同，了悟諸法性空假名無實。惠達指出，聖人之體般若「境無言相」、無境可知，正是因為諸法性空無實；「既云無當，知何由生？」外境無實，「知若無生，知不名知，名曰無知」，故也無對境能知之智，故說無知。

諸法性空，無境可知，亦無知可照。再進一步看，此即諸法性空不可得，「畢竟空」亦不可得之義。如前引文所見：「體云畢竟空，謂如鏡也；像即生死。故經云：如鏡中像也。何者？理本清淨，淨如明鏡。以初無明心，迷畢竟空，起業涅槃，構造生死。業風既息，即心無為。」一方面，外境只是「無明心，迷畢竟空」所構造之「鏡中像」，性空無實不可得；另一方面，心返無為而體冥、了知「畢竟空」，亦非別有心外之理或「畢竟空」可得，也只不過是返歸心之本來清淨如理而已。體般若，正是此無能知、亦無所知的無知無得境界。

（四）無得、無斷之義

體般若連畢竟空亦不可得，較七地不偏有無的般若悟境更為深刻。既云「中道果即是體冥」，可知此即涅槃佛果，至此已斷無明住地而成佛。但體般若既是佛果涅槃，何以說十地已可體冥？

今此論云「曜薩云以幽燭」，斯即金剛之惠無幽不燭，即種智滿；種智既滿，惑無不盡，即惑盡義也。而報未盡，故是無常也。（《涅槃無名論·覈體第二》「曜薩雲於幽燭」注，頁 843 下）

²⁷ 後秦·僧肇著，張春波校釋：《肇論校釋·不真空論》（北京：中華書局，2010年），頁 57。所引「注云：無當之柱乃曰真柱」不詳所出。所引《莊子》，見《莊子集釋·齊物論》，頁 66。

道絕群方故能窮靈極數，此句明金剛心智周或（惑）絕也，體未是佛而能如佛，故云能也。窮靈極數乃曰妙盡至本于無奇（寄），此句明金剛報謝歸乎無二中道佛果也。（〈答劉遺民書〉「道絕羣方，故能窮靈極數。窮靈極數，乃曰妙盡。妙盡之道，本乎無寄」，頁 888 下）

此與當時十地斷惑之爭有關；惠達發揮《肇論》，認為十地入金剛心時種智已滿、惑已盡斷，只餘業報未盡而已。²⁸ 故十地體冥，實是指十地最後之金剛心時方可體冥；此時「體未是佛而能如佛」，與佛智已無差別。

體般若既是無能所之別的無所得境，斷惑涅槃自是無所得。就心轉為理來說，理本非所得。他說：

玄得涅槃者但是果名，而今始顯，非今始成。祇菩薩性空，今顯性空中大道無二，得非始得，故云玄得。……今云玄得，有所得中無所得也。（〈涅槃無名論·玄得第十九〉題名注，頁 863 上）

如前所述，心迷時為正因、悟時為正果，理不在心外，因此涅槃只是畢竟空「始顯」，而「得非始得」，乃是得無所得。惠達對此無所得境多有所說：

此遣情謂。凡言得者，非有即是無，非無即是有。封此有無，即有所得；既離有無，即無有無之可得。故云著故有得，離故無名也。（〈涅槃無名論·玄得第十九〉「夫真由離起，偽因著生，著故有得，離故無名」注，頁 863 上）

凡人執著有無，故有所得；聖人體冥，「既離有無」、無有無之境可知，故無所得。因此，若以為解脫乃有正法可以證得，便成大錯：

今解三論者，以正法為是當，故奪此執也。若如難家真是可是、至當[可當]者，即捨一取一，未忘是非，生生奔（競），孰與止之！《莊子》云：「丘也與汝皆夢也，帝（予）謂汝夢，亦夢也。」「方其夢，不知

²⁸ 惠達述當時諸說：「一云，金剛時斷惑盡，種智不斷。但無常報身未謝。」「二云，唯佛時惑盡，故云佛智所斷。」「三云，金剛終時惑盡，佛智為解脫，證得常住。」晉·惠達：《肇論疏》，頁 843 上 - 下。惠達所引見：《肇論校釋·涅槃無名論·覈體第二》，同前註，頁 188。今本作「耀薩雲於幽燭」。

其夢。夢中又與（占）其夢。」即無以異於悟。又若彼我俱有是非者，無以止（正）之。「若同乎汝止（正）之，既與汝同，何以止（正）之？若我同者止（正）之，既與我同，何能止（正）之？使異乎我與汝者止（正）之？異即何能止（正）之？使同我與汝者止（正）之，同即何能止（正）之？」能即生生奔競（競），無能是止者之也。（〈答劉遺民書〉

「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」注，頁 891 下）

此批判當時解三論者執著「正法」的錯誤。他指出，若以為有「真是」可以為是、「至當」可以為當，便仍「捨一取一，未忘是非」。他借《莊子》來說：²⁹正如夢中說夢，實未離夢；亦如以是非止是非，其實仍有是非；若「以正法為是當」，便仍有是、當可得，而非無所得。無是無當而無所得，才是真解脫境界。

因此，涅槃斷惑實無得無斷，正是體冥之義：

第二、正說冥義。有二科，一依經立宗，二然即下，正弁（辯）冥義也。立宗者：《淨名》曰：「不離煩惱而得涅槃。」就煩惱法明不出不在。《注釋》：「煩惱真性即是涅槃，惠力強者，觀煩惱性即入涅槃，不待斷而入也。」（〈涅槃無名論·妙存第七〉「不離煩惱而得涅槃」注，頁 854 上）

此引《維摩詰所說經》及僧肇注，³⁰說明若能了悟涅槃「不出不在」煩惱世間，³¹不離煩惱即是涅槃。既然「觀煩惱性即入涅槃，不待斷而入」，便非於煩惱之外別有涅槃可得，亦非有煩惱可斷，而是無所得、無所斷。惠達指出此無得無斷正是「冥義」。

²⁹ 所引見《莊子集釋·齊物論》，頁 104、107。參見勞思光：《新編中國哲學史（一）》（臺北：三民書局，1995 年），頁 274-275。

³⁰ 後秦·鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經·弟子品》，《大正新修大藏經》，第 14 冊，頁 539 下；《注維摩詰經》，頁 345 中。

³¹ 此「不出不在」是指〈涅槃無名論·搜玄第六〉「涅槃既不出有無，又不在有無」，即涅槃解脫不即亦不離煩惱世間。後秦·僧肇著，張春波校釋：《肇論校釋》，頁 207。

惠達對無所得之境的強調，與稍後三論宗之說似有相通之處。³² 但其體般若、心轉成理之說等等，有其獨特之處。

五、用般若、用冥

用般若則是「如境而知」，境智相對，與體般若不同。如前所述，七地已可用冥。以下探討其義。

（一）不出、不在之義

用冥既是境智相對，便與前節所說「體真波若泯應會」，無境無知、無應化之功不同：

然則下，就修成用，明波若無知，則釋虛心實照義也。將辨波若，無遇（過）應會照幾，故就照幾應會辨波若用也。（〈般若無知論〉「然則智有窮幽之鑒，而無知焉」注，頁 876 上）

就「波若用」來說般若無知，則七地便有「照幾應會」之作用。此是菩薩在世應物之功。惠達續云：

神無慮故下兩句，會機照境。不與世間同，則不在義也；雖事外兩句，還同世事，則不出義也。未始無事者，「與物冥者，群物所不能離」，故未嘗無事也。神雖世表者，心雖絕冥，而現子（？）於三千之域也。（〈般若無知論〉「神無慮，故能獨王於世表；智無知，故能玄照於事外。智雖事外，未始無事；神雖世表，終日域中」注，頁 876 上-下）

惠達引郭象語「與物冥者，故羣物之所不能離也」，³³ 說明「用冥」之義：不與世間同，故不在世；但還同世事，故亦不出世。一方面心雖「絕冥」而出世，

³² 吉藏學說即以無所得為宗旨。參見廖明活：《嘉祥吉藏學說》（臺北：學生書局，1985 年），頁 45-60。

³³ 郭象：〈逍遙遊注〉，《莊子集釋》，頁 24。

另一方面也仍「與物冥」而入世應物。可知用般若，即是七地菩薩慈悲住世、普渡眾生之智。

關於不出、不在之義，如他所說：

所以下，就用冥結不出不在以答問也。處有不有，居無不無者，冥俗而不為俗，契真而不為真也。居無不無，故於無處有者，釋上非真也；居有不有，故於有處無者，釋上非俗也。始（故）《注》云：「在有不捨無，在無不捨有。」處有常修空，修空當萬化也。（〈涅槃無名論·妙存第七〉）「所以處有不有，居無不無。居無不無，故不無於無；處有不有，故不有於有」注，頁 855 下）

可知不出、不在，即「處有不有，居無不無」，正與前節七地以上不執有無之義相通。如前所述，執有執無，是凡夫、二乘境界；或執世俗實有，或執離有之無。聖人明了緣起性空不二，故不偏執有無真俗，而能「冥俗而不為俗，契真而不為真」。不執有無，正是聖人之所以不出世間、亦不在世間的原因；他即借僧肇「處有不失無，在無不捨有」之語來表達此意。³⁴ 惠達強調的是七地超越世俗、又不離世俗的二面性；其用冥、也就是在世應物，也必須由此不出、不在來理解。

用冥作為在世應物之知，其虛心實照、般若無知的意義也就與體冥有所不同。惠達以二諦來具體說明。

（二）二諦是用，冥此二諦即是用冥

即二諦是用，無二為體；二諦是筌，不二為之中。（〈涅槃無名論·詰漸第十二〉題名注，頁 858 下）

可物，即（則）名於（相）異陳者，假俗非無，即是即無，釋俗諦也。不物，即物即真者，似有非有，即釋真諦義爾。常一為體，二諦為用也。（〈答劉遺民書〉「可物於物，則名相異陳；不物於物，則物而即真」注，頁 889 上）

³⁴ 《注維摩詰經》，頁 329 中。

惠達指出：諸法非無，是俗諦；似有非有，是真諦。但此二諦只是「用」，常一無二才是「體」；又二諦只是「筌」，不二才是中。此處先論二諦是用之義。

依他所說，二諦是用，即用冥之所用：

次段就用冥弁（辨）不出不在。二諦為用，冥此二諦即是用冥。……二、從懷六合至其神豈（常）虛，明照俗冥有，即異物冥也。天地四方為六合，聖照無盡，謂言有餘，照俗也。方寸者心也，虛心照物智，其心常虛也，冥有也。三、從至能妙契自然，照真冥空也。……物雖群動，而照即空，謂之靜心照真也。「天地之平，道德之極，聖人所休」，謂之恬淡，言不著也。「聖人神靜為天地鑒」，謂之淵嘿（默）也。理無人作，故曰自然。冥契無二，謂之妙契冥空也。（〈涅槃無名論·妙存第七〉「懷六合於胸中，而靈鑒有餘；鏡萬有於方寸，而其神常虛。至能拔玄根於未始，即群動以靜心，恬淡淵默，妙契自然」注，頁855上-下）

「二諦為用，冥此二諦即是用冥」，這是說，冥照空、無二諦的，即用冥之智。具體來說，冥此二諦即「照俗冥有」、「照真冥空」，也就是分別照見六合之「有」，以及萬有即「空」二面，此即是用冥智慧之所見。惠達之意，用冥之智是能見，空、有二諦是用冥之所見，故說二諦是用。如前所述，用冥是如境而知、能所分別之智；依此，空、有二諦是其所知，用冥則是能知之智。用冥為見諦之智，惠達借《莊子》說此智有鑒照天地萬物的功能。³⁵ 相對地，二諦則是所照之境；依惠達之意，至少在用冥的層次，是將二諦解釋為境的。

似此，用冥是照見空、無二諦之智，此與不出、不在之義相通。七地用冥、以雙見二諦之智照物，故不出亦不離世間：

故初兩句冥二諦，故心無相也。不有故心相都滅，此句冥真之智；如不無，故理無不契，此句冥有之解也。……所以應化下兩句，明其並觀。故《注》云：「雖達法相而能不證。」處有常修空，修空常萬化也。（〈涅

³⁵ 《莊子集釋·天道》，頁457。

槃無名論·動寂第十五〉「不有，故心想都滅；不無，故理無不契。……所以應化無方，未嘗有為；寂然不動，未嘗不為」注，頁 861 上）

二豈可下，簡異二乘。二乘觀空，以寂為寂，在有為有，以苦為苦也。三菩薩下，正結有為無為不住道也。……不盡有為不住無為言（者），《注》云：「有為雖偽，捨之大乘不成；無為雖實，住之無（此字衍）惠心不明。是以菩薩不盡有為，故德無不就；不住無為，故道無不覆。」「此二無礙門，菩薩弘道之愛，佛事無方之所由。」（同上「豈可以有為便有為，無為便無為哉。……不盡有為，不住無為」注，頁 861 下）

七地用冥，冥真亦冥有，與二乘偏見有無不同；因此菩薩才能「不盡有為不住無為」，不出、不在世間。前節說不出、不在與不執有無之義相通，亦是此意。此處也引僧肇語說菩薩因此「雖達法相而能不證」，可知用冥之智正是七地菩薩所以能住世「佛事無方」之原因。³⁶

（三）四階二諦，二諦是筌

惠達進一步提出四階二諦之說：

今明二諦，自有四階。然二諦之名，非至極之體，但弁（辨）法相非有非無，故先破執然後顯示中道，故借名顯相以表之。四階者，一有無二諦，二因緣二諦，三生死涅槃相對二諦，四佛果二諦也。（〈涅槃無名論·超境第五〉題名注，頁 852 下）

「二諦之名，非至極之體」，只是「借名顯相」、用以辨析諸法非有非無以「破執」而已，真正的目標則在「顯示中道」。前文云「二諦是筌，不二為之中」即是此意。然則對惠達來說，二諦只是指向不二或中道的工具。照見二諦並非極境。

四階二諦之說如下：

有無二諦者，亦名偏有偏無，對凡性心所謂二諦。何者？假名眾生有名

³⁶ 所引注見《注維摩詰經》，頁 329 中、406 上 - 中、409 下。

用體，名為俗諦；名用體空，名為真諦。

因緣二諦者，對於聖心所明二諦。因緣和合假名眾生，萬法相假名為俗諦；因緣無處，本自不生，名為真諦。（同前）

首先，有無二諦是凡心所見，眾生名用之體為俗諦，名用體空為真諦；此說分有無為二，故說「偏有偏無」。其次，因緣二諦則是聖心所明，以因緣和合之假相為俗諦，緣起本自性空為真諦；此說假有即空，勝過前階之說。³⁷ 依前所述，七地用冥能夠照見二諦、雙見有無，即在此階境界。但因緣有無只是生死法，尚未見及超出因緣生死之涅槃：

相待二諦者，生死有無名為俗諦，佛果涅槃名真諦。何者？俗是俗情，凡是有無，萬法皆（皆）是倒情也所作，故名俗諦。佛果涅槃永絕有無，超出生死。今對生死為俗，涅槃名真諦也。（同前，頁 852 下 -853 上）

相待二諦，以生死有無之緣起法為俗諦，而以涅槃為真諦。有無「皆是倒情也所作」，而涅槃佛果「永絕有無」，超越有無生死。前二階只見有無生死，此則進一步見到超出有無生死的涅槃境界。³⁸ 但有無生死與涅槃相對為二，仍非至境。他說：

就佛果明二諦者，廣修萬行得佛菩提，行因得果是因緣果，名為俗諦；佛果萬德一圓，一相無相，因果相絕，名第一義諦。凡言因緣即有四種，一和合因緣，二相續因緣，三相待因緣，四境智因緣。是故從此因緣生法皆名世諦，因緣無當即無所得第一義諦。（同前，頁 853 上）

佛果二諦則更進一步「因果相絕」。惠達指出，緣起法「行因得果」、「因緣生法」是世諦，但緣起法「因緣無當」即是「無所得第一義諦」，因此世諦、

³⁷ 有無二諦分假名、空為二，似與南朝「不空假名」之說相近；因緣二諦以假名即空，則近「假名空」之說。不空假名、假名空之說，參見湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁 532-535、539-541。

³⁸ 此蓋以《涅槃經》為據。北涼·曇無讖譯：《大般涅槃經》，《大正新修大藏經》，第 12 冊，頁 523 中：「空者一切生死，不空者謂大涅槃；乃至無我者即是生死，我者謂大涅槃。見一切空，不見不空，不名中道。」

第一義諦不二。這是說，雖說生死相續中廣修萬行為因，得證涅槃為果，此中因緣尚可分為四類；但「因緣無當」當體性空不可得，即此緣起法無當不可得即是佛果，故說因果不二，二諦不二。此佛果二諦不二之說，顯然又勝過前階以生死、涅槃為二。此以緣起性空的角度來理解涅槃佛果，是以般若思想詮釋涅槃佛性說。

生死緣起性空不可得，即是佛果涅槃不可得，此「無所得第一義諦」才是惠達主張的解脫佛境。此「因果相絕」、「無所得」之義，參照前述「此中道果即是體冥」之說，可知也就是「體冥」境界。如前所述，體冥乃是無斷、無得之境：煩惱性空不可得，故無所斷，煩惱性空即是涅槃，故無所得，正是此處「因緣無當即無所得第一義諦」之義。從心轉為理來說，涅槃也是「而今始顯，非今始成」而無所得。此處所說正與之相通。

更重要的是，四階二諦之說，顯示「二諦之名，非至極之體」、「二諦是筌，不二為之中」：七地「用冥」二諦而有見有得，最終目標卻是無見無得的「體冥」佛境；必須從如境而知的用冥，層層升進，達到無境無知的體冥之境。故說：

一往直論真諦以表非有，俗諦以表非無。雖是二，所表無二。……豎橫雖殊，俱是無所得二諦也。（〈不真空論〉「直辯真諦以明非有，俗諦以明非無，豈以諦二而二於物哉」注，頁 867 下）

見二諦有所得，所指向的終究是「無所得」。惠達認為二諦是用，為用冥之所見，但也認為二諦是筌，是指向體冥無所得境的階梯。四階二諦由用冥至體冥之升進，說明了由七地至十地的進程。惠達之用冥、二諦說有其特殊之處，或可補充吾人對南朝二諦義之理解。³⁹

³⁹ 南朝二諦說之概況，參見（美）保羅·L·史萬森（Paul L. Swanson）著，史文、羅同兵譯：《天台哲學的基礎——二諦論在中國佛教中的成熟》（上海：上海古籍出版社，2009年），頁 52-61。

六、十地之由體起用，體用大無所得

如前所述，七地即可用冥。而十地用冥則以體冥為本；體用關係是十地體、用般若的特性。此可由四種般若無知來說：

有四種波若無知。一、有無二諦則理外境。二、因緣二諦則理內境。就此二境得波若無知。三、據實相波若得智無知。四、約體用得智無知也。

（〈般若無知論〉「波若無知」項下，頁 871 下）

前二種是對境說般若無知。第三「實相波若得智無知」為體般若之無知。第四「約體用得智無知」則是體、用般若合用。惠達依次說明：

有無二諦得智無知者，世人俗諦皆是倒情，不稱聖智，所照始妄而知，故云無知也。然倒情所作即體自空，無境可知，聖智何知？故云無知。

二、以因緣有無得知無知者，因緣有無即是倒情，不作顛倒也。世諦對於聖心則因緣無當，名因緣二諦。是以雖有不有，雖無不無。雖有不有，故知而無知；雖無不無，故無知而知。各就有無二邊得智無知，故云智也。（同上）

首先「有無二諦得智無知」是俗人顛倒妄見。妄見「即體自空」、「無境可知」，又聖人無此妄見，故說是無知。其次「因緣有無得知無知」則是聖人境界：因緣有無是世諦，此「因緣無當」性空即是真諦；有無不二，「雖有不有」、「雖無不無」，而聖心對此二邊各是「知而無知」、「無知而知」，故說無知。此是境智相對說無知；此第二階因緣有無般若無知，也就是雙見有無的七地用冥之境。

就實相波若明波若無知者，如〈無知論〉云「真波若者清淨如空」，此則研修成真，緣智俱寂，境智兩泯，泯然一中。故《大論》云：若實證真智於泯理，與智令融同無三。於無相何有境智兩殊？此得無知也。……此是就體辨波若無知也。（同上，頁 871 下-872 上）

其次即體冥之境；惠達引僧肇語認為此才是真般若。⁴⁰如前所述，體冥「緣智

⁴⁰ 所引見〈般若無知論〉，《肇論校釋》，頁 79。《大論》云云則不詳所出。

俱寂，境智兩泯，泯然一中」，無能所、境智之別。無可見之境、能見之智，故是無知。此意前節已有所述。

約體用得波若無知者，用則上二種二諦照，是用波若也，體則第三義也。

今以體用合波若無知者：用不自用，由體故用；知不自知，因體成智，

故名知而無知也。體不自體，因修成體，故名無知而知也。（同上，頁872上）

第四階「約體用」說般若無知；體冥既是十地境界，可知此階亦是十地方證之境。如何說約體得用？首先「體不自體，因修成體」，這是指體冥須從用冥進修而至，也就是前述「二諦是筌」、由用冥升進體冥之意。而「用不自用，由體故用」，是說十地之用冥乃是因體冥而起，二者乃是體用關係。惠達之意是：七地已可用冥，但尚不能體冥；至於十地則已體冥，其用冥便與七地不同，是因體冥而成用。

如何「由體故用」？體冥既「體絕能所」，如前所述本無應會之用，如何可以起用？又此用冥與七地有何不同？

初兩句，明從躰（體）起用。智有窮鑒而無知相，如鏡無心也；會通萬物無心而應，如鐘鈴應也。（〈般若無知論〉「所以俯仰順化，應接無窮；無幽不察，而無照功」注，頁876上）

次引兩經明從體起用，如銅山崩、鐘鈴應，故云無心意而現行也。……

此所以下，結體用無二，亦名本迹無二也。（同上「故寶積曰，以無心意而現行；放光云，不動等覺而建立諸法。所以聖迹萬端，其致一而已矣」注，頁877上）

此論「從體起用」：就「體」而言，智無知相，惠達以「鏡無心」譬喻之；此即體冥無能所、無知無得之意。就「用」而言，則是「無心而應」、「無心意而現行」，他則以「銅山崩」、「鐘鈴應」為譬，以氣類相感自動來譬喻無心之應。⁴¹然則，惠達之意是：十地體冥無心而無境智之別，亦不照物應會；十

⁴¹ 鏡無心，見《莊子集釋·應帝王》，頁307：「至人之用心若鏡」。銅山崩、鐘鈴應，見劉宋·劉義慶編，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏·文學》注引〈東方朔傳〉（臺北：華正書局，1989年），頁241：「孝武皇帝時，未央宮前殿鐘無故自鳴，三日三夜不止。……朔曰：『臣聞銅者山之子，山者銅之母，以陰陽氣類言之，子母相感，山恐有崩弛者，故鐘先鳴。』」

地用冥住世應物，其實也只是群生的自起感應，並非聖人之應照；正如銅山崩而鍾鈴自應，非鐘鈴有心應之。因此體、用般若不二：十地體冥無心而無知無得，即其無心任群生自感便是用冥。

先論十地用冥只是眾生自感。此可以法身應物為例：

如《注》云：「夫聖人空洞無像，應物故形；形無當體，況長短之有恆？群生萬形果報不同，是以應之不同耳。」取其長短，是眾生之心；本其無當，即法身之真。豈曰體用異處、真應兩行，然後辨其丈六即真者哉！（〈涅槃無名論·演位體第三〉「心生於有心，象出於有象」注，頁 849 下）

《注》云：「法身者，虛空身也。無生而無不生，無形而無不形。」即無當法身，隨其心水淨穢不同，而法身無當，如水現月，應物以形也。

（同上「法身無象，應物而形」注，頁 850 下）

此云「取其長短，是眾生之心」，法身本無長短之別，世人見佛形有長短，只是眾生心之所見。他發揮僧肇之語，⁴²認為「應物故形」正如水之映月；月本不殊，只因眾生「心水淨穢不同」故見有不同。然則，十地、佛之用冥，實是眾生心淨穢不同而自感自起，本非佛菩薩所為。

進一步看，十地用冥即是體冥的無心而應，故亦是無知無得：

然非無心，但是無心之心者，乃忘懷用，與物俱化也。在有不有，在無不無；亦[在]有為有，在空為空，在生為生，在滅為滅。與物俱化，故物不能及其體。死生不渝其身，故有無不當其心。故云無心之心耳。

（〈般若無知論〉「然非無心，但是無心心耳」注，頁 881 下）

前云體冥「如鏡無心」；此無心乃無心之心，即表現為「在有為有，在空為空，在生為生，在滅為滅」，亦即用冥之「如水現月，應物以形」任物自感。可見佛之用冥，其實只是體冥無心之「與物俱化」；⁴³雖「與物俱化」而萬物皆「不當其心」，因此雖是用冥，其本質仍是體冥無心。故惠達說此用冥乃是「忘懷

⁴² 所引見《注維摩詰經》，頁 334 中、343 上。

⁴³ 惠達無心應化之說，近於郭象聖人「無心以順有」之表達方式。郭象：〈大宗師注〉，《莊子集釋》，頁 268。

用」，是體冥之用。

然則十地體、用般若合用，仍是無所得。回顧前引文：用冥「知不自知，因體成智，故名知而無知也」，體冥「體不自體，因修成體，故名無知而知也」；雖說十地體冥無知無得，七地用冥有知有得，但十地之用冥只是體冥無心任群生自感，故體、用般若各是「無知而知」、「知而無知」，皆是無知無照、無所得而「體用無二」。惠達即如此統合體、用般若：

今就境明四種波若無知。而就聖智為論，一無不當，則無所得義也。

（〈般若無知論〉「波若無知」項下，頁 872 上）

對於十地、佛來說，體冥用冥都是無心而應、體絕能所而「無所得」。這也就是前引文所說：

若論體冥，久絕能所，是無所得；論其用冥，境智相會，是有所得。有所得無所得，歸于無二，即大無所得也。

總結來看，十地用冥實是眾生自感，與七地用冥發自菩薩不同。⁴⁴ 七地用冥尚有境智之分，仍是有所得；十地用冥無心任物，無能所之別，仍是無所得。唯有十地體冥無心才能如此用冥，故說「由體故用」，此即十地體、用般若關係。在佛境界中，有所得之用冥與無所得之體冥，無二無別；此即混合體、用般若，歸於無二的「大無所得」之境。

七、般若宗旨及其意義

如前所見，惠達自有其般若思想體系。綜觀其說，重點在心之無所得；他認為體絕能所的體般若才是「真體般若」，能見有無二諦的用般若則被收攝於

⁴⁴ 惠達云：「什師〈實相論〉云：『大乘中論結有二，一凡夫結使，三界所繫；二諸菩薩聞法實相義，[滅]三界結使，唯有甚深佛法愛、慢、無明等等細微之結，受法身也。[愛者，]深著佛身不借（惜）身命也。……是殘氣不生三界，唯受法身，教化眾生，具足佛道也。』」晉·惠達：《肇論疏》，頁 857 上。可知七地菩薩「用冥」住世教化，是發自菩薩法身之甚深法愛等，與十地佛境之由佛法身無所得心所發、無心如鏡任眾生自感不同。

其下。此由他對般若宗旨的見解亦可看出：

今一往對諸前解，則波若以不住無得為宗。言不住者，非住漏無漏非空非實，只此不住則是無得。故叡法師〈序〉云：「啟重玄門以不住為始，歸三惠以無得為終。」（〈般若無知論〉注「辨體相」項下，頁 870 下）

般若宗旨即不住無得。⁴⁵ 就心之無所得論般若而分體、用，是惠達之說特殊之處。

而惠達並非不了解緣起性空之說。如前所見，他對《肇論》不真空之旨有相應的理解。只是緣起性空之義，重要性不如般若無所得之義；對他來說，緣起性空、非有非無，不過是「四種二諦」中的第二階「因緣二諦」，或「四種般若無知」中第二階「以因緣有無得知無知」，亦即只是「用般若」所見而已。在他看來，二諦不二、非有非無，仍是境智相對的有所得境；體絕能所的體般若才是至境。

此由他對《肇論》的分判亦可看出。論述四種二諦之後，他說：

此四種二諦配四論者，第三、第四二即〈涅槃〉、〈無知〉所申之理。第一、第二兩階二諦即〈不遷〉、〈不真〉所明理也。（〈涅槃無名論·超境第五〉題名注，頁 853 上）

初二階二諦，相當於〈物不遷論〉、〈不真空論〉所說，第三、四階則相當於〈涅槃無名論〉、〈般若無知論〉所說。然則〈不真空論〉所述的緣起性空義，確實只是第二階無有二諦所見，尚非真正重要的體般若之義。

由此也可看出惠達的體、用般若之說在其思想體系中的意義。依此，《肇論》四篇的結構即體現了四種二諦的層次，也就是體、用般若的層次：

上明佛果，此下二論明生死因果相對。上則辨果，此則論因。又境智相對，上已（已）明智，此復辨境。今此二論先觀俗入真。故不遷明俗，不真明真也。（〈物不遷論〉題名注，頁 892 上）

〈涅槃無名論〉、〈般若無知論〉論果，〈物不遷論〉、〈不真空論〉則論因；

⁴⁵ 所引見後秦·僧叡：〈大品經序〉，《出三藏記集》，頁 291-292。

後者「先觀俗入真」，前者才是涅槃佛果體冥之境。如此，《肇論》的整體結構，即是四種二諦層層升進、由因地至果地、由俗人倒情至佛果體冥的歷程。⁴⁶可見體、用般若是惠達解釋《肇論》全書的架構，可說般若思想乃是惠達《肇論疏》的核心。⁴⁷

八、結 論

本文對惠達《肇論疏》般若思想進行了初步探討。可知他以體、用般若為中心，建立了自己的理論體系，其說以體絕能所、無所得之體般若境界為中心，將二諦、用般若之概念收攝於其下，而從心之無所得境界來理解般若。體、用般若也是他詮釋《肇論》全書之架構，可見般若在其思想體系中的關鍵地位。惠達之思想實自成體系，而有自己的特色。

如前所說，惠達《肇論疏》的價值尚未受到重視，對其思想學說的研究幾乎仍在空白狀態。然而，作為南朝少處存世的思想文本，此書理應受到注意，其研究對於填補思想史之空白，也當有所助益。本文即是嘗試之作。由於缺乏前人研究成果可以依傍，論述必有未盡恰當之處，希望能夠獲得指正。

（責任校對：邱琬淳）

⁴⁶ 今本《肇論》篇次為〈不遷〉、〈不真〉、〈無知〉、〈無名〉。現存惠達《肇論疏》則為〈無名〉、〈不真〉、〈無知〉、〈不遷〉，但依此惠達所述，可知惠達本次序原為〈無名〉、〈無知〉、〈不遷〉、〈不真〉，今本蓋於傳抄中產生錯亂。按：集結僧肇各文為《肇論》一書不知始於何人何時，惠達所言未知是否為《肇論》原貌，但為已知最早的編次。參見湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁232；曹樹明：《〈肇論〉思想意旨及其歷史演變》，頁146-147。

⁴⁷ 因此，筆者不甚同意曹樹明之說。應說般若無所得乃是惠達思想的核心。曹樹明：《〈肇論〉思想意旨及其歷史演變》，頁138、150。

引用書目

一、傳統文獻

- * 曹魏·王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年。
- * 舊題晉·惠達：《肇論疏》，《卍續藏經》，第150冊，臺北：新文豐出版公司，1994年。
- * 後秦·鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，《大正新修大藏經》，第14冊，臺北：新文豐出版公司，1994年。
- * 後秦·僧肇選：《注維摩詰經》，《大正新修大藏經》，第38冊，臺北：新文豐出版公司，1994年。
- * 後秦·僧肇著，張春波校釋：《肇論校釋》，北京：中華書局，2010年。
- 劉宋·求那跋陀羅譯：《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，《大正新修大藏經》，第12冊，臺北：新文豐出版公司，1994年。
- 劉宋·劉義慶編，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，臺北：華正書局，1989年。
- 北涼·曇無讖譯：《大般涅槃經》，《大正新修大藏經》，第12冊，臺北：新文豐出版公司，1994年。
- 梁·僧祐著，蘇晉仁、蘇煉子點校：《出三藏記集》，北京：中華書局，1995年。
- 梁·慧皎著，湯用彤校注：《高僧傳》，北京：中華書局，1997年。
- 馬鳴造，梁·真諦譯：《大乘起信論》，《大正新修大藏經》，第32冊，臺北：新文豐出版公司，1994年。
- 隋·淨影寺慧遠：《大乘義章》，《大正新修大藏經》，第44冊，臺北：新文豐出版公司，1994年。
- 唐·圓測：《解深密經疏》，《卍續藏經》，第34冊，臺北：新文豐出版公司，1994年。

清·郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》，臺北：萬卷樓圖書公司，1993年。

二、近人論著

- * 石峻：《石峻文存》，北京：華夏出版社，2006年。
 - 印順：《勝鬘經講記》，新竹：正聞出版社，2003年。
 - * 周叔迦：《周叔迦佛學論著集》，北京：中華書局，2004年。
 - * 曹樹明：《《肇論》思想意旨及其歷史演變》，北京：中國社會科會出版社，2009年。
 - 許抗生：《魏晉思想史》，臺北：桂冠圖書公司，1995年。
 - 勞思光：《新編中國哲學史（一）》，臺北：三民書局，1995年。
 - * 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，北京：北京大學出版社，1997年。
 - 廖明活：《嘉祥吉藏學說》，臺北：學生書局，1985年。
 - 謝如柏：《從神不滅論到佛性論——六朝佛教主體思想研究》，臺北：花木蘭文化出版社，2010年。
 - （日）島田虔次：〈論「體用」的歷史〉，《中國思想史研究》，上海：上海古籍出版社，2009年。
 - （日）塚本善隆編：《肇論研究》，京都：法藏館，1955年。
 - * （日）鎌田茂雄著，佛光編輯部譯：《中國佛教通史（第四卷）》，高雄：佛光出版社，1993年。
 - （美）保羅·L·史萬森（Paul L. Swanson）著，史文、羅同兵譯：《天台哲學的基礎——二諦論在中國佛教中的成熟》，上海：上海古籍出版社，2009年。
- （說明：書目前標示*號者已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Anonymous. (n.d.). *Wei Mo Jie suo shuo jing* [Vimalakīrti-Nirdeśa-Sūtra]. Taishoshinshuudaizoukyou vol.14. (Kumārajīva, Trans.) Taipei: Shin Wen Feng. (Original work published in the Later Qin dynasty)
- Anonymous. (n.d.). (1994). *Zhu Wei Mo Jie jing* [Commentaries on Vimalakīrtinirdeśa-sūtra]. Taishoshinshuudaizoukyou vol.38. (Z. Seng, Trans.) Taipei: Shin Wen Feng. (Original work published in the Later Qin dynasty)
- Cao, Sh.-M. (2009). *Zhao Lun si xiang yi zhi ji qi li shi yan bian* [*Zhao Lun's* thoughts and it's development in history]. Beijing: China Socail Science.
- Hui, D. (1994). *Zhao Lun shu* [A commentary on *Zhao Lun*]. Manzokuzoukyou vol.150. Taipei: Shin Wen Feng. (Original work published in the Liang or Chen dynasty)
- Seng, Z. (2010). *Zhao Ljiao Jiao shi* [An annotated commentary of *Zhao Lun*]. (Ch.-P. Zhang, Annot.) Beijing: Zhonghua Books.
- Shi, J. (2006). *Shi Jun wen cun* [Shi Jun's works]. Beijing: Huaxia.
- Shikeo, K. (1993). *Zhongguo fojiao tongshi di si juan* [A general history of Buddhism in China, Vol.4]. Kaohsiung: Fo Guang.
- Tang, Y.-T. (1997). *Han Wei liang Jin nanbei chao fojiao shi* [A Buddhist history of Han, Wei, Jin and North-South dynasties]. Beijing: Beijing University Press.
- Wang, B. (2008). *Laozi Daode Jing zhu jiao shi* [The annotation of Wang-Bi's *Commentary of Laozi*]. (Y.-L. Lou, Annot.). Beijing: Hua Zheng Books.
- Zhou, Sh.-J. (2004). *Zhou Shujia foxue lunzhuji* [Papers on Buddhism]. Beijing: Zhonghua Books.

臺大中文學報

