

## 泛說佛教毗曇學與玄學崇有派

杜繼文

中國社會科學院世界宗教研究所教授

### 提要

小乘毗曇學是比大乘般若學在中國流行的時間更早，影響更深層的一種佛教思潮。它與玄學崇有派在主張種族不變、性分不變的觀點上完全一致，是佛教「形謝神不滅」說的哲學支柱，也為當時的宗法關係和儒家孝道提供了系統的理論說明，因而也成了最具中國佛教特色的學說。

關鍵詞：1. 毗曇 2. 崇有 3. 性分 4. 族類

論者一般認為，佛教傳入內地之所以能夠進階上層，創造南北朝大發展的良好條件，主要得力於般若學融進了貴無派玄學，促使名僧受到名士的激揚，提高了佛教的聲望和影響力。因此，在中國佛教史和哲學史的研究上，普遍注重般若學的地位和作用，似乎起於魏晉，止於道生佛性論的佛學界，全是般若學的天下。這種傾向，多少有些偏頗。呂澂先生在《中國佛學源流略講》中，已經闡有專章述明，在般若學之外，還有另一股強大的佛學潮流，它比般若學傳入中國的時期要早，延續的時期也不比般若學短，而就其對於中國佛教和中國文化的意義來說，也許比般若學更加值得學界的重視，這就是禪數學，尤其是由禪數學中獨立出來流入玄學崇有派的毗曇學。本文擬就在先賢廣論的基礎上，略作增補。

—

「毗曇」是「阿毗曇」的簡稱，唐譯「阿毗達磨」，是梵文的音譯；意譯或稱「對法」、「無比法」、「大法」等，實際所指，就是論著。它不同於經、律之具有絕對的權威性，也不同於經典注疏的依附性，而是多為署名的、具有個人見解的獨立創作，在佛典三藏中列為「論藏」（廣義的論藏也包括經典注疏）。但作為中國佛教毗曇學的毗曇，卻是特指東漢譯家安世高所傳「禪數學」中的「數學」。東晉道安介紹的安世高，就是「博聞稽古，特專阿毗曇；其所出經，禪數最悉」。此「禪數」的「數」，亦稱「事數」、「名數」、「法數」、「慧數」，指用數字標明名詞概念，以便於分析和記憶特定的義理，例如「四諦」、「五陰」、「八正道」之類。對於這些事數作教理上的解釋，就稱「數學」。對教理的把握，需要專門致志的心理條件，有些還需要相應的特異心理去體驗或驗證，這就是「禪」。專門研習和從事思想專一和心理經驗的學問，就是「禪學」。所謂「禪數」，就是把禪與數結合起來修習，由此形成一種主張和學派，就是禪數學。

從字義上說，「禪數」這對概念與後來天台宗提倡的「止觀」，法相宗讚頌的「奢摩他、毗舍那」以及禪宗所謂的「定慧」等，沒有什麼大的區別，只是翻譯上的差異，但就它們表達的內容看，卻是完全不同的理論體系。禪數學始自安世高，在漢魏之際，勢力遠超過般若學，但其詳細的傳承，則不甚清楚。原因之一，當與這一學派不甚追求聞達，文獻記載闕如有關。重新振興禪數學的是東晉時的道安。

道安是著名的般若學者，但講習《般若》，集中在他中年期的南國，他的早年和晚年都在北地活動，所習主要是禪數學。般若學主「空」，導向是曠達放浪，雅遠逍遙；禪數學立「有」，充塞的是無常、悲苦、禁欲、遠離。他的一生行履，反映了當時佛學這種在空間上的分布狀況，和時間上的演化軌跡。而道安本人的學風，則始終是嚴謹凝重的。

事實上，佛教經論的大多數，是禪教兼講、定慧雙修的。但在實踐上，「禪」多行於山林，特別體現在「阿蘭若」、「頭陀」等「遠離行」中，永遠只能是個人的行為；「教」則必然是群體性活動，只能行在深宅大寺，高座講堂之上。道安力救其弊，但結果依舊是禪、教的分離。他的晚年幾乎以全部精力，組織諸種《阿毗曇》的翻譯，以豐富「數學」，就是例證。

鳩摩羅什是般若學的總結者和三論學的開創者，他所遇到的阻力和挑戰，都與禪數學有關。他縱容徒眾驅逐覺賢，是由於覺賢的禪學與其所傳不同；他受到姚興的詰難，<sup>1</sup> 引起弟子群的質疑，<sup>2</sup> 則偏重於數學上的問題。當時道安已經謝世，被公認為南北佛教義學領袖的是廬山慧遠。現存《大乘大義章》記羅什答慧遠問，整個是般若學對禪數學，尤其是對數學的批判。然而實際的勝利者，不是鳩摩羅什，而是慧遠。

慧遠支持被擯逐的覺賢譯出《達摩多羅禪經》，批評羅什編譯的禪法缺乏傳承，「其道未融」，成為唐代禪宗的思想來源之一；同時扶植重譯多種《阿毗曇》，與其前後四種《阿含》的翻譯相得益彰，使「禪」與「數」的分化進一步擴大，以致專門化為兩個領域，而阿毗曇遂成為專用於講肄和論議的學問，這就是我們所說的毗曇說。

與慧遠同時代的僧肇在《長阿含序》中說：

如來出世，大教有三：約身口則防之以戒律，明善惡則導之以契經，演幽微則辨之以法相，而「法相」，阿毗曇藏也。

此處的「毗曇」，泛指一切屬於法相分析的論著，等於三藏中的論藏。而此「三藏」，明顯地是指聲聞小乘典籍。此前的道安則說：

《阿含》者，數之藏府也；阿毗曇者，數之苑藪也。

即將聲聞小乘的經論，全部歸為「數學」，故此「數學」等同於「三學」中的慧學。這些解說雖各有異同，但指謂的對象都比我們要陳述的毗曇學寬泛。這裏之所以要特別一提，在於說明，中國佛教不僅僅屬於大乘系統，所謂「小乘」思想，也十分流行。中國佛教大小乘之辯，最早起於《維摩經》的翻譯，盛唱於鳩摩羅什，但直到南北朝末年，也沒有多麼認真的分別。

關於毗曇學的佛典翻譯，以及由此形成的毗曇師和傳播情況，在諸多佛教史的研

1 見姚興《通三世論》下注《諮什法師》。

2 見僧叡《喻疑》。

究中，多有系統的記述，這裏想補講的只是它在佛教中的影響。

姚興曾向鳩摩羅什提出過「在世一統、循環為用」的主張，明確地批評了毗曇學，認為佛教「三世」之說，「非如《阿毗曇》注言五陰塊然」。「五陰塊然」，就是承認「五陰」實有。這一主張，不僅表明毗曇學的盛行，即使高位如姚興者，也相當熟悉；而且姚興所謂「三世一統」之說，其實就是毗曇學中「三世實有」的變種和另一種解釋。<sup>3</sup> 姚興的口頭批判並不妨礙對此思想的接受。

南朝梁武帝有篇論文名《立神明成佛義記》提出「心為用本」，「一本之性不移」之說，又稱「神明性不遷」，不論其是否受自毗曇學，但與毗曇學的根本宗旨，全然相合，所以至少表明，毗曇學是有深厚的社會文化基礎的。

南朝梁陳以後，毗曇學消沉，代之而起的是俱舍學。俱舍學與毗曇學屬同一個思想體系，可以看作是毗曇學的繼續和發展。有關毗曇學涉及的阿毗曇論著，到了唐玄奘又重新作了全面的翻譯，同時帶動俱舍學的再度流行。玄奘也是《大般若經》翻譯最後完成者，可以認為毗曇學與般若學是同時終結。

凡是繼承關洛之學的宗派，都注意大小乘的區別，祖述《中論》、《百論》、《十二門論》的三論宗始祖吉藏把小乘區分為有、空二家，即以毗曇學作為小乘有宗的代表。他在《三論玄義》中以《阿毗曇》為專題，作十個方面的破斥，從反面說明毗曇的影響，在吉藏生活的年代，依然極為強大，不得不列入最重要的論敵行列，加以清理。天台宗智顛，與吉藏同時代而稍早一些，也把鳩摩羅什的譯籍作為權威崇奉，稱「三藏教的屬小乘」，亦有貶黜的語氣；但他從「眾生機緣不一，是以教門種種不同」的角度立論，以為佛「所說之法，皆實不虛」，因而列「三藏教」為「四教」之一，序在首位。他以所謂「四悉檀」的方法觀察釋迦教法，「四教」不應有高下等級之分，更不能隨意排斥。《阿毗曇》被稱為「三藏」中的「慧藏」，乃是「聖人（包括佛與佛弟子）智慧分別法義」，當然應該有自己的獨立地位和價值。<sup>4</sup> 天台宗是善於吸取「四教」以營養自身體系的，它所提倡的禪法中有所謂「六妙法門」的，就是來自禪數學中的安般禪；它是最重要的教理，所謂「一念三千」，假若不了解毗曇學的背景，就很難說得上真正理解。

## 二

毗曇學依據的論著很多，總起來說，屬說一切有部體系。吉藏說：

阿毗曇是十八部內薩婆多部。

3 見姚興《通三世論》和《通三世》。

4 見智顛《四教義》。

相當準確。但影響最大的論著，一是《阿毗曇心》和《阿毗曇雜心》，一是真諦譯《俱舍論》。這兩類阿毗曇的哲學體系，是整個毗曇學的理论源泉和出發點。

說一切有部的根本教義就是「說一切有」，它以自己獨特的理論色彩命名。按吉藏的歸納：

毗曇雖部類不同，大宗明見有得道。

又引《思益經》：

有惡比丘，說有相法，得成聖道。

「有」之作用如此巨大，究竟「有」是什麼？按《俱舍論》的說法，只有承認「三世實有」者，才是有部；否則就不能夠成立。吉藏的《大乘玄論》謂「小乘觀行，先有法體，析法入空」，指的實為有部，故一般也把先有「法體」和「分析空」的主張，作為有部的特色。另據姚秦道標的〈舍利弗阿毗曇序〉，謂此論「原其大體，有無兼用」；其所謂「有」，指「有法相」、有「相用」；所謂「無」，指「因緣」「性空」。此說與吉藏概括的有部說內容大同。南朝梁僧祐描述有部的特徵是：

所說一切法有相，  
說無有〔我〕我所。

綜觀這些理解，第一，說一切「有」，並不排斥「無」；在「因緣性空」這類抽象命題上，甚至與般若學都很相似。第二，所謂「有」，指「有法相」，即「所說一切法有相」；亦指「有法體」，而且是法體「先有」。第三，所謂「性空」，只有在「因緣」條件下才有意義；而「有」，即是一種非「因緣」狀態下的存在，所以才能夠「通三世」，成為永恆的。現在的問題是，具有這三種特性的所謂「法相」、「法體」和「有相」，具體該是什麼呢？這還得回到《阿毗曇》本身上來。

《阿毗曇雜心說》的〈界品〉說：

法者持也，持自性故名法；  
相者，相貌也。

所以「法相」就是內持「自性」、外現「相貌」的略稱，用現代語言說，即是本質與現象的統一。

若知諸法相，正覺開慧眼。

即「知諸法相」是通向智慧覺悟之路，而「知諸法相」，就是認識本質與現象的關

係，通過現象，把握本質；從本質看現象，達到現象與本質的統一。

乍看起來，這一說法很符合認識的一般法則，問題在於，作為本質屬性的「自性」是怎樣抽象出來，並加以規定的？譬喻說，「堅相」是地，「濕相」是水，「熱相」是火，「動相」是風，這誠然是世人所知的相法；但從佛教看，堅濕熱動等相，同時也是「無常、苦、無我、不淨」之相，而且是唯佛才能認識的「法相」。這樣，對同一事物就出現了兩種「法相」：有漏的和無漏的；從對「法相」的有漏認識，轉變到無漏的認識，那就是解脫。很明顯，阿毗曇對「自性」的抽象和規定，來自對生活的一種消極的主觀體驗和佛教的理論教誨，與世人從普通經驗中的客觀觀察不同。然而由此形成了所謂「法相」派，就是通過對「法相」的分析和定義，貫徹和詮釋自己特殊的義理，又用諸種法相構造出完整的思想體系的。阿毗曇是如此，玄奘所傳瑜伽行派也是如此。用「法相宗」特指玄奘、窺基之學，習已成俗，事實上並不準確。

「法體」之「體」，與「法性」之「性」，甚至與「法相」之「相」，在佛教義學中分別並不那麼嚴格。從字面看，「法體」是指法的實體，其實也就是「法」所持的那個「自性」，表示實而不虛的意思。《毗曇心論·界品》說：

法相者常定。

意指現象與本質的統一，永遠不會變異，有此本質，必有此現象，反之亦然。吉藏所謂「先有法體」，則法的實體又可以脫離並獨立於「法」，「本質」可以脫離並先於現象而存在，或者說，「本質」是一種先於存在的存在。在阿毗曇那裏，這樣的法體即本質，就是「自性」。

在與「法相」有關的一切論議中，「自性」是最關鍵的詞。承認「自性有」與主張「無自性」，是一切阿毗曇與般若中觀派的根本區別。至於阿毗曇的另一種陳述，即「所說一切法有相」、「說有相法」，意指一切可被語言表達的「法」，都是實體存在，即概念具有實在性。換句話說，概念是表達本質屬性的，「自性」是「有」，概念也應該是「有」。因此，後一陳述可以與「自性」問題一起考察。

那麼，什麼是「自性」，它具有什麼樣的哲學規定？《阿毗曇心》和《阿毗曇雜心》的〈界品〉用一個同樣的頌加以界說：

諸法離他性，各自住己性，故說一切法，自性之所攝。

牛具牛性，馬具馬性，這叫「各自住己性」；馬不具牛性，牛不具馬性，這叫「諸法離他性」。此中「牛」、「馬」是個體，牛性、馬性是牛、馬個體的本質規定，「一切法」之所有牛、馬之物，全在於它們各住於「己性」之中。這裏，「己性」即是「自性」，就是先於個體事物存在的「法體」。用通俗哲學語言說，「一般」不是存

在於個別之中，而是脫離可以個別並先於個別的存在。因此，是先有牛性、馬性的存在，才有牛、馬的存在；牛性、馬性是牛、馬得以存在之「因」；同樣，牛、馬之作為概念，是黑牛白馬等生動個體的原因。

這些說法從常識來看，十分可笑，但也正是從常識上可以得到證實。建造房子首先需要房子的觀念，所以房子的觀念就是先於房子的存在，並成為房子之因。製造桌椅需要符合桌椅之理，這「理」也必定先於桌椅的存在，並成為桌椅之因。佛教沒有列舉這類例證，而是用自然現象中的種、類、族、界等加以解釋。《俱舍論·界品》說：

法種族義是界義。如一山中有多銅、鐵、金、銀等族，說名多界。如是一身或一相續有十八類諸法種族，名十八界。此中種族是生本義。

此說要義有二：其一是說，種、族、類、界等是同位概念，都是指事物的分類，而分類就是表示同類的相似而與異類有別，所以往往又與「分齊」、「界限」等概念有關聯。劃分「種類」可以有種種標準，按《雜心論·雜品》的說法，最重要的莫過於「所稟性同」。所稟之「性」，是體現在種類中的本質屬性，即「自性」。第二是說，「種族是生本義」，是「生」的本源。有種族才有生，沒有種族就沒有生。正是在這個意義上說，先有牛馬之性，才有具體牛馬產生的可能。因此，「自性」——一般、概念，必然是現實事物的原因。「自性，自然性」，是必然的，不是人為的。

按照阿毗曇關於「自性不空」、「種族生本」的理論，所謂「法體恆有」、「三世實有」的命題就很容易理解了。《大毗婆沙論》說：

有因緣故已生而生。謂一切法已有自性，本來各住自體相故。已有體，故說「已生」；非從因「已生」自體；因緣和合起故名「生」。……體雖已有而無作用，今遇因緣而生作用。

這整段話都在解釋「有因緣故已生而生」的論斷。此中「已生」指既有之「自性」；「生」指現實事物的產生，「因緣」指由「已生」向「生」之實現的各種條件，即「自性」住於具體事物，或具體事物「稟性」而生的條件。在「自性」僅是以「已生」形式存在時，只有「法體」而無「作用」，所以是永恆的、超三世的；當其「生」已，成為現實的、具體的、稟有其性的事物，則有生滅和三世之別，而其自性依然不變。譬如「金」與「金器」：「金」作為金器的自性，是貫穿於三世的；但稟性於「金」

的金器，則有三世生滅。有關「三世實有」的解釋，《俱舍論》等列有四家之說，是說一切有部的代表性觀點，可以參看。

### 三

南朝梁陳之際的真諦在介紹說一切有部學說時，舉過一個例子：

如地水等能生穀芽，若無人功，以穀子安置地中，芽終不得生。<sup>5</sup>

這個譬喻不很恰當。但以穀子作為「種類」、「自性」的譬喻，用地、水、人功等作為「作用」的譬喻，在中國佛學中是相當流行的。《理惑論》說：

身譬如五穀之根葉，魂神如五穀之種實。根葉生必當死，種實豈有終亡。

這一譬喻，是標準的有部思想，但它不是抽象地、一般地用來論證「三世實有」，而是論證「魂神」三世不滅。本文上舉姚興所稱的「三世一統」，也是出自同一思路：

如火之在木。木中欲言有火耶？視之不可見；欲言無耶？緣合火出。

「木」之能夠燃燒，在於木有「火性」；此「火性」恆貫三世，只要條件充足，一定能夠顯示出來。

「形滅神不滅」，是標誌中國佛教特色的最重要的命題。毗曇學說「三世實有」的第一個用途，就是給這一命題以佛教義學的依據，而且很快得到名士們的響應，引起「神不滅」與「神滅」的論辯，成為東晉南北朝玄談的重要內容。東晉郗超撰《奉法要》，孫綽著《喻道論》，都以心神不滅、三世因果為佛教根本宗旨，到了廬山慧遠，不顧鳩摩羅什之批評，作《沙門不敬王者論》和《明報論》等廣為闡揚。在中國佛教範圍，神不滅論形成鐵案。南朝何承天推舉慧琳的《白黑論》，自撰《達性論》、《報應問》，立「形斃神散」之說，向神不滅論提出挑戰，立即引發顏延之、宗炳等人的駁難。後者所著《明佛論》，老莊易三玄並用，可算是玄學中維護佛教神不滅論的代表性作品。

眾所周知，南朝梁范縝撰《神滅論》，是駁斥佛教神不滅論的最有力的文章，梁武帝敕高僧大德、王公朝貴六十二人進行圍剿，固然已經超出玄學論辯的界限，但沈約之《神不滅論》、《難范縝〈神滅論〉》等，依然是玄辯性質，而不是以勢壓人。其受詔奉答的學僧中，領袖人物如法雲流，雖為成實論師，同時又是毗曇學者，本來就是神不滅論者。由此作為結論性的觀點，可以梁武帝的《神明成佛義記》為代表。

毗曇學發揮的第二個功能，是為傳統中最牢固的宗法關係和宗法觀念提供論證。郗超的《奉法要》說：

---

5 見真諦《隨相論》。



心如種本，行為其地，報為結實。猶如種植，各以其類，時至而生，弗可遏也。

意謂人的宗族身分，由先天的「心」所種植，是不可逆反的必然。以「種」喻「心」，「種」不變，族類亦不變，是毗曇學的老生常談。晉宋之際羅含作《更生論》，在把毗曇學的物種不滅，用於說明宗族不變方面更有典型性：

人物有定數，彼我有成分。有不可滅而為無，彼不得化而為我……天地雖大，混而不亂；萬物雖眾，區已別矣。各自其本，視宗有序，本支百世，不失其舊。

假若我們聯系到魏晉以來的門閥制度和世家大族的特殊地位，那就很容易理解毗曇學的「三世實有」、「法體（即自性）恆有」、族類不變等義理的社會意義及其所以會成為玄談話題的原因。

毗曇學的第三個功能，是參與創建一種安分守己的人生哲學。

慧遠在《阿毗曇心論序》中歸納此論的中心思想有三：其中第二點叫「定己性於自然」；這個「自然」，就是指「己性」所隸屬的族類。既知「己性定於自然，則達至當之有極」，也就是說，一旦懂得了「己性」屬於何等族類，也就知道了應該有什麼樣的社會行為才是最適當的——有了行為的準繩。羅含的《更生論》也包含這樣的意思：

人物變化，各有其性，性有本分，<sup>6</sup> 故復有常物。

人物可以有各種變化，但都不能逾越它們各自稟賦的性分；性分是絕對不變的，故稱為「常物」。

「性」、「分」是兩晉莊學的用語。《白黑論》所謂「老、莊陶風，謹守性分而已」，可視作對向秀、郭象《莊子注》的概括，也正是毗曇學與之共鳴的重要地帶。

毗曇學的上述三種功能，體現了三種觀念。三者之間有密切的聯系，最終統一於一處，就是各安其分，各盡其性，維護現存的秩序，尤其是以儒家名教為準則的秩序。慧遠一生致力於中國佛教的獨立運動，但他的理論出發點，恰巧就是名教。沙門是否應該盡敬王者，沙門是否應該袒服，圍繞慧遠開展的三大論題，都屬於名教範疇。人有「處俗」與「出家」之別，所行禮制固有不同：出家者「變俗，服章不得與世同禮」，故袒服而不敬王者，與「出家修道」的身分是相符的。然而儘管如此，沙門：

---

6 《四部叢刊》本作「各有其往，往有本分」，亦通。

內乖天屬之重而不違其孝，外闕奉主之恭而不失其敬……如令一夫全德，則道洽六親，澤流天下，雖不處王侯之位，固已協契皇極，大庇生民矣。<sup>7</sup>

「神不滅」是一個子虛烏有的觀念，也非域外佛教所共許，但中國佛教視為當然，其社會原因也在名教禮制。梁武帝斥《神滅論》，所列罪名，不是該論與佛教教理有違，而是背離儒家孝道：

《祭義》云：「惟孝子為能饗親」；《禮運》云：「三日齋，必見所祭」。若謂饗非所饗，見非所見，違經背親，言語可息。

#### 四

魏晉玄學討論的重點問題，是名教與自然的關係。稽康、阮籍輩崇尚自然，鄙薄名教，成為一代反潮流的志士。但其末流，尤其是在貴無派玄學的鼓吹下，流向傲誕、放縱，不經世務，遠遠脫離了政治反對派抨擊名教的性質，變成了當權派子弟們自我腐蝕的風氣。於是，針對「貴無」說，而有「崇有」派問世。

崇有派的思潮可以追溯到向秀、郭象的《莊子注》。《莊子》本身的思想比較雜亂，總體上說，它崇自然而貶名教，召喚人們從名教回歸自然。但是，它在很多情況下，把萬物之自然歸結為它們所稟的「性」；處在「類」或「群」中的個人則有決定不移的「本」或「分」。「性」是不可變易的，各守本分就是自然的要求。大道之行有「序」，這「序」就是性、分的各守己本的體現。向秀、郭象發展了《莊子》的這一保守傾向，並把人為的羈縛也作為性分之自然物，從而把名教安置到了「自然」的本性上，所謂名教出於自然，不但使名教合理化，而且永恆化了。這種理論趨勢對於佛教的影響如何，有機會可以作詳細的考察。本文著重分析的是，作為這一思潮的經典之作《崇有論》。

《崇有論》的作者裴頠，《晉書》有傳。本傳中記：

頠深患時俗放蕩，不尊儒術，何晏、阮籍素有高名於世，口談浮虛，不遵禮法，尸祿耽寵，仕不事事；至王衍之徒，聲譽太盛，位高勢重，不以物務自嬰，遂相放效，風教陵遲，乃著崇有之論以釋其蔽。

此記把《崇有論》之作的社會政治目的說得非常清楚，其中所謂「何晏、阮籍」及「王衍之徒」，在《崇有論》中皆以「貴無之議」稱之，指向的論敵也非常明確，均

---

7 見慧遠《答桓太尉書》。

無需贅言，但卻是我們解讀此論的鑰匙，不能忽略。

與我們這裏討論的問題有關，主要在於《崇有論》對「有」的解釋。論文開頭說：

夫總混群本，宗極之道也。方以族異，庶類之品也。形象著分，有生之體也。化感錯綜，理之原也。

此中「總混」指統一，「群本」，即下文之「族」、「類」。意謂統一各個族類於一個共同體中，是「為政」者的最高宗旨。「群體」在其現實性上各有「形象」，而形象表現著各自的本「分」；這本分就是「有生之體」。此等族類差異，人品分別，在同一體中交互作用，關係錯綜，乃是為政者之所以理政仕事の出發點。為什麼這麼說呢？論文接著說：

夫品而為族，則所稟者偏；偏無自足，故憑乎外資。是以生而可尋，所謂理也；理之所體，所謂有也；有之所須，所謂資也，資有攸合，所謂宜也；擇乎厥宜，所謂情也。

族類是先天所為，不是自滿自足的，而需要外在條件的資養；由此才可以研討「人之既生」的問題，即所謂「理」。因此，「理」體現的是「有生之體」的「有」；而「有」之所須，即是外在的資養，此「有」與「資」的恰當結合，叫做「宜」，人們各自選擇的「宜」，就是「情」。不管人們有什麼不同，「實生存宜」的「情」是一樣的，而「人之既生，以保生為全，全之所階，以順感為務」。

由此觀之，《崇有論》之所謂「有」，範圍很廣。最突出的「有」，是「有生之體」、「已有之群生」的「有」，即生命體自身。生命由兩大因素構成，其一是來自族類，其二是憑借「外資」：前者決定生命的身分差別，但可共存不悖，故曰：「眾理並而無害，故貴賤形焉」；後者決定與外界關係的性質，故曰：「失得由乎所接，故吉凶兆焉。」

這種族身份當然是「有」，「外資」也是「有」，即所謂「養既化之有」。同一思想，在論文的後段更為明確：

夫至無者無以能生，故始生者自生也。

自生而必體有，則有遺而生虧矣<sup>8</sup>。故養既化之有，非無用之所能全也；理

8 此話難解。《通鑿》作：「夫萬物之有者，雖生於無，然生以有為己分，則無是有之所遺者也。」此或當針對《老子》所謂「有生於無」而言。《崇有論》以為老子此言「宜具以無為辭，而旨在全有」。

既有之眾，非無為之所能循也。

由此可觀，濟有者皆有也，虛無奚益於已有之群生哉！

這樣，我們可以看出《崇有論》的目的，在於從門閥氏族的立場，積極協調社會貴賤關係；指出群生出於寶生和保生的情欲，而需要資養的重要性，但就其崇有之「理」的前提看，「族」、「類」、「自生」、「已分」，既體現「已有之群生」之中，也是「既有之群生」的先驗條件。因此，「長幼之序」、「貴賤之級」也就成為先天的原則，名教禮制則是「天理」、「自然」的本真的表現。因此，不論在思維方式和理論結論上，崇有論與此後的毗曇學都是一致的。可以說，毗曇學，尤其是納入玄談範圍的毗曇學，是崇有論的深層次的發展，是給予崇有論以更系統的哲學基礎。

## The Buddhist Abhidharma and the Taoist “Spirit-being” School

Du Jiwen

Professor, Institute for Research on World Religions,  
Chinese Academy of Social Sciences

### Summary

The Hinayana Abhidharma became popular in China earlier than the Mahayana Prajñā, and exerted more influence. It had the same opinion as the Taoist “Spirit-being” School in advocating the no-change of race and the no-change of people’s nature. It is the philosophical pillar of Buddhist theory that “The form will decay but the spirit will never extinguish”. It also provided a systematic and theoretical explanation on the then clanish rules and Confucianist filial piety. Therefore, it became the theory with the most Chinese Buddhist flavor.

Key words: 1. Abhidharma 2. spirit-being 3. people’s nature 4. race