

僧肇與老莊思想

——郭象與僧肇

福永光司著

國立台南師範學院語文教育學系助理教授 邱敏捷譯註

一、前言

僧肇與老莊思想關係深遠，依梁·慧皎《高僧傳》卷七載：「肇志好玄微，常以老莊為心要。」¹其思想經歷明顯與老莊有關，關於他的著作《肇論》到處可見老莊的用語與表現，及其思想本身是否得當，此處暫且不論，從當時陳·慧達〈肇論序〉所云：「老莊所

◎ 原文載塚本善隆編《肇論》（京都：法藏館，昭和 29 年，頁 252 - 271），筆者在本譯文作了以下的更動：（一）每段加上標題；（二）為區分作者原註與筆者譯註，本文在作者之原註加上「*」以為區別；（三）原文引用《肇論》註明的頁碼是塚本善隆編《肇論》第一篇〈校訂肇論及其譯註〉之頁碼，本譯文改為《大正藏》之頁數，以方便翻檢、查閱；（四）引自郭象《莊子注》之原文者，本譯文亦註明其出處。感謝依觀法師的指正，使本譯文更為正確、流暢。

¹ 梁·慧皎《高僧傳》卷七：「釋僧肇，京兆人，家貧以傭書為業，遂因繕寫，乃歷觀經史，備盡墳籍，愛好玄微，每以莊老為心要。」（《大正藏》第 50 冊，頁 365 上）。

資孟浪之說。」²明顯的已有部分的批評之論。

事實上，乍看僧肇的思想與思索，少有老莊的要素與色彩。作為佛教徒的僧肇的思索與體悟，他借用老莊的用語與表現，可見其思想染有很深的老莊的思維與理論，且強化了他的思索方向。這樣看待是極自然之事。因為老莊思想，乃是中國人在矛盾與對立的現實社會裏，在充滿不安與絕望的世間中，已經無暇顧及生死、有無，而就人與至人、世界及其根據，努力救拔的歷史成果。僧肇正是不斷思索人與至人、世界及其根據的中國人之一。

僧肇是佛教徒，同時生活在中國人傳統風土的歷史現實裏，以中國人傳統思想作為自己思維的一位中國人。對他而言，從人間存在的苦惱、不安、絕望中解脫，其解脫之道是佛教？還是老莊？應該不是大問題！他企求更真實的生活而成為佛教徒。同樣的，對他而言，從《維摩詰經》或《般若經》這些經典，比《老子》或《莊子》能得到更深的解脫的真理。然而，這並非表示選擇《維摩詰經》或《般若經》，就得捨棄《老子》或《莊子》，也不是說成為佛教徒，就不是中國人。我們從他對秦主姚興的態度中——特別是他的〈上

² 小招提寺沙門·慧達作〈肇論序〉云：「莊老所資猛浪之說。」（《大正經》第45冊，頁150中）福永光司以為此小招提寺沙門之慧達即為陳·慧達，故作陳·慧達〈肇論序〉。案小招提寺沙門之慧達應非陳·慧達。至於是誰，則有待求證。

秦王表》一文，即能見到³，作為中國人的僧肇比誰都還像中國人。

對僧肇而言，老莊思想與佛教思想並列，沒有選擇這個或那個的問題。而且還可說，佛教的解脫，是中國式之老莊思想的新開展。這種情形，與魏晉的老莊思想，是漢末儒教新的人的作為的努力之開展相似。從漢代的儒教到魏晉的老莊，從魏晉的老莊到晉宋的佛教，是中國人一貫的剛毅的求道意欲，真摯、活潑的人間探求，且生生不息。此中有其時代要求的課題，及其歷史社會背景。僧肇生於這種歷史與社會中，以此時代問題作為自己的課題。對僧肇而言，所謂佛教，即其有這樣的意義。那已經不只是對異國思想的知性的好奇或認識論的意趣。原是印度思維的佛教，傳到中國來，轉變成中國式的思維，與中國人的生活結合後，無法維持原狀。對僧肇來說，佛教是佛教，同時也是中國的佛教。因此，印度式的思維轉換成中國式的思維，印度的智慧包涵於中國的智慧之中。而且使僧肇的佛教變成中國的佛教——即筆者在僧肇著作中所發現的老莊思

³* 「肇聞，天得一以清，地得一以寧，君王得一以治天下。伏維陛下，睿哲清明，道與神會，妙契環中，理無不統，……肇以人微，猥蒙國恩，……」在此上表文〈涅槃無名論序〉的開頭，僧肇顯示他對於政治權力者的細心關懷，意圖以佛教的體悟作為政治世界的主體（諸家通第一義諦，皆云廓然空寂，無有聖人，……夫若無聖人，誰與道遊……），進而自比作十翼（傳說）的孔子，在這三點上有很深的意義。而這樣的禮讚君主（即使是儀禮的）、肯定現實（世俗）、關心政治、聖賢意識（古典意識），僧肇比誰都還「中國」。

想。因為，老莊思想如上所述，是中國人對自己與世界根據的思維與智慧；而僧肇亦是中國人之一。僧肇的老莊思想是使他的佛教思想成為中國佛教的有力基礎，至少是一個最有力的基礎。若此，對僧肇來說，老莊思想具體賦予他什麼思想基礎？又給予他什麼思想的方向？

為了釐清這問題，僧肇初期的思想形成階段，即常作為其心要的當時的老莊思想，以哪些問題為關心的對象，又具有哪些思想內容與思維形態，必須清楚闡明。筆者以為，藉由檢討魏晉老莊思想的高峰，甚至在某種意義上是魏晉老莊的集大成者的郭象思想，並由比較、考察郭象與僧肇的思想，即可回答本論文所討論的課題⁴。

二、郭象「聖人觀」

郭象是西晉末的人，他的著作為大家所知的有傳世的《莊子注》十卷⁵。郭氏的思想，在歷史上是繼承魏的王弼、何晏的老莊學，在

⁴*為了充分考察思想史上僧肇與老莊思想的關係，自郭象至僧肇之間老莊思想與佛教思想的交涉概況，有必要先予釐清。關於這些，梶山氏在別處已有論及，而且筆者藉由考察當時純粹的老莊思想（與佛教思想交涉以前）闡明問題，因此略過不論。

⁵*關於郭象的《莊子注》，自《世說新語》記載郭象私竊向秀的注以來，就有

地域上是以竹林七賢的舞台河南文化圈為背景。他生活的時代即是西晉末期的中國社會，這也是中國歷史上特別激烈、動亂與混沌的時代。開國初，在群雄對峙局勢中成立的西晉司馬氏王朝，於武帝死後政權轉移至外戚手中；當時環繞政權的群雄之鬥爭，乃至出於保衛自己的政變，形成數十年全然黑暗、陰險的歷史時期。武帝的外戚楊氏一族的滅亡，名族衛氏的沒落，惠帝外戚賈氏的誅戮，到最後司馬諸王政權輪替的相繼殺戮（所謂「八王之亂」），不知停止權力鬥爭的悲劇，遂造成異族（五胡）的大規模侵入，且到達極點。一代碩學張華，著《崇有論》的裴頠，不僅不能阻止此大勢，他們自身在此漩渦之中，亦受血刃而死。

社會的秩序幾乎崩壞，人心瘋狂；個人的所有希求，在淒涼、現實的生活中被蹂躪而幻滅。郭象即生於這樣的社會。然而，在這樣動亂與混冥的社會中，他不逃避、不旁觀，而投身其中，同時在司馬越的政權下，位居顯要的地位。他既不是山林的隱遁者，也不是書齋的冥想者。他孜孜矻矻的思索是為發現能包容、統一、止揚現實世界種種的對立的究竟者——「新的聖人」。他生長、孕育在激

人存疑。這種沒有緣由的說法，藉由陸德明的〈莊子釋文〉中兩者注的比較，以及現存的向秀論著的思想（嚴可均輯全晉文所錄），與郭象思想比較檢討，即明白可見。關於此事，松本雅明已有所考證。（參照《魏晉無的的思想的性格》之「郭象」項）。

盪、鬥爭、分裂危機，達到混亂之極的西晉末中國社會的政治現實中。他正視自己生存的社會處境，追求超克對立，從一切苦惱與憂悲之中解脫，在老莊思想，尤其是莊子思想中找到解放與超克的原理。他探索時代與社會需求的「新的聖人」，就是莊子的究竟者——「至人」乃至「神人」。他的《莊子注》是以莊子的究竟者為媒介的思索成果。

郭象的問題是，他探究時代與社會需求的「新的聖人」時，在其《莊子注》所說的究竟者——所謂「新的聖人」，到底是怎樣的存在？對郭象而言，「究竟者」就是「無心者」——「冥物」者，他指出：

所謂神人，無心而順物……無用於物，而物各得自用。歸功名於群才，與物冥而無跡。（〈人間世篇注〉）⁶

故無心者與物冥，而未嘗有對於天下。此居其樞要，而會其玄極，以應夫無方也。（〈齊物論篇注〉）⁷

夫自任者對物，而順物者與物無對。……夫與物冥者，故群物之所不能離也。是以無心玄應，唯感是從。（〈逍遙遊篇注〉）⁸

夫聖人的心，極兩儀之至會，窮萬物之妙數。故能體化合變，

⁶ 晉·郭象：《莊子注》（台北：金楓，民國75年），頁121。

⁷ 同上註，頁70。

⁸ 同上註，頁53。

無往而不可。磅礴萬物，無物不然。世以亂故求我，我無心也。
我苟無心，亦何為不應世哉？（〈逍遙遊篇注〉）⁹

對郭象而言，所謂無心，是在天地萬物與其存在根源成為一體，與宇宙生成的作用本身合一。立於一切存在的根源，而超越一切的對立；與所有變化合一，既變化，而又沒有變化。「我與物冥」，消滅物我的對立；「合變體化」，生與死齊。這又包括所有個物在內，使所有個物作為個物而存在，因為超越一切的存在，應一切物而不依於何物。郭象以「無待之人」、「無方之人」說明「無心者」（聖人），此為其因。他說：

唯與物冥而循大變者，為能無待通常，豈（獨）自通而已矣，又順有待者，使不失其待。（〈逍遙遊篇注〉）¹⁰

無待之人，遺彼忘我，冥此群異，異方同得而我無功名。（〈逍遙遊篇注〉）¹¹

懷豁者無方。……不滯於一方。忽然自忘，當寄自用。（〈逍

⁹ 同上註，頁 55、56。

¹⁰ 同上註，頁 52。

¹¹ 同上註，頁 50。

遙遊篇注))¹²

在郭象看來，所謂「聖人」，是包括一切特殊在內又超越一切的「普遍者」、是順從一切的變化而自己是不變的「究竟者」。郭象且以這樣的普遍者、究竟者為「無心者」，為「冥物者」。

郭象之聖人是無心者、冥物者，而其「無心」、「冥物」又是如何？「無心」是超克一切的對立與矛盾的原理，為了無心，是否應有任何理論根據？郭象以「無心」說明「冥物」，無心就是對什麼都是無心，無心是能超越一切的對立與矛盾的原理，與現實對立、矛盾的根源的「物」有關。所謂無心——冥物——在與物有關，超越外在，同時包含於內。換言之，聖人同時具備高的「超越性」，與深的「即物性」，才能成為真的聖人。如此，無心如何與物有關，與物有關，又能包括在內且超於物外嗎？對郭象而言，「物」——「個物」是什麼？由「物」而產生之矛盾與對立又是如何？此處擬作一併處理。

為郭象思想淵源之基盤的漢魏老莊傳統詮釋是，作為一切存在（有）的根源的道（無），例如根據魏晉的王弼：「凡有皆開始於

¹²晉·郭象《莊子·逍遙遊注》云：「明夫懷豁者無方，故天下樂推而不厭。」

（台北：金楓，民國75年，頁54）其「不滯於一方。忽然自忘，當寄自用」，不知從何而來。

無。……萬物是始於無而後生有。」（《老子》第一章注）¹³從這個解釋可知，「道」產生一切的存在，是一切存有的根源，是本體的實在。不用說，這樣的道乃至無的解釋，實是繼承老子「道……生萬物」（《老子》第四十二章）思想而來；既然如此，就老莊思想而言，甚至能說是正統的解釋，但是郭象否定這樣的本體的實在的無。他說：

老莊之所以屢屢稱無者，何哉？明生物者無物而物自生耳。
自生耳，非為生也。（〈在宥篇注〉）¹⁴

莊子屢屢稱無為始，其原因為何？上不資無，下無待知，突然自己能生。依郭象的觀點，無（道）絕不是生有（萬物），不是作為有的原因的本體的實在，一切的有（萬物）存在之根據在於自身，沒有創造萬物的超越者。

所謂無，不是有「有」的原因的「無」，沒有「有」的原因。一切的有（存在物）不是以超越者作為自己的存在根據，不是被超越者創造，其存在之根據在於自身，沒有使之「有」的「無」，沒有造

¹³ 魏·王弼：《老子道德經注》云：「凡有皆始於無，……萬物始於微而後成，始於無而後生。」（見於樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，台北：華正，民國81年12月，頁1）。

¹⁴ 晉·郭象：《莊子注》，頁213。

物主或神的存在。郭象說：「故造物者無主，而物各自造。物各自造而無所待焉」¹⁵、「萬物自爾」¹⁶時，他明確的否定人間主宰者的神，或萬物的創造者。

依郭象的觀點，有（萬物）全然自然生成。所謂自然，其定義是：「不為而自然」（〈逍遙遊篇注〉）¹⁷、「不知所以然而然」（〈齊物論篇注〉）¹⁸、「不為而自生」（同上）¹⁹。萬物依自身的原理，其「存在根據」在於「自身之內」，「超越人間認識」的「絕對的理法」，成為萬物。而且其「理法」既不在萬物之外，也不在萬物之上，而在萬物之內。在此意義上，一切的存在者是其自身的絕對存在。

可是，一切的存在，其存在根據在於自己之內，萬物的存在作為其自身絕對時，萬物的性——一切存在物的屬性——也必須是絕對的。郭象道：

萬物必以自然為正，自然者，不為而自然者也。故大鵬之能高，斥鷃之能下，椿木之能長，朝菌之能短，凡此皆自然而能，非

¹⁵同上註，頁 91。

¹⁶同上註，頁 63。

¹⁷同上註，頁 51。

¹⁸同上註，頁 63。

¹⁹同上註，頁 65。

為之所能也。不為而自能，所以為正也。²⁰

一切的「個物」，既然是「個物」，就具有形與性，而其形或性，或大小長短，或賢愚壽夭，沒有一個是不同。然而，這樣千樣萬態的個物的形或性，在個物的存在是本來自然，同樣是自然的，不能問其何故，不能以此代彼，他(它)們都是絕對的。在天空遨遊的大鵬，不是想大就大；飛翔於雜木之間的斥鷃，不是想小就小。大鵬的大，對大鵬而言，是「自然的」；斥鷃的小，對斥鷃而言，是「自然的」。就人而言，賢或愚，美或醜，壽或夭，仍然是自然。既然是自然，就有超越人的意志與選擇的絕對意義。「性各自分。故知者守知以待終，而愚者抱愚以至死。豈有能中易其性者也。」(〈逍遙遊篇注〉)

²¹——對郭象而言，萬物的存在是自自然然，同樣的，萬物存在之性，也是自然。

對郭象而言，「物」——一切存在——如上所述時，成立於這樣的物的世界，一切的對立與相剋、乖離與背反具有什麼意義呢？

如同郭象所說，現實的一一切的對立與乖離在於己是他非，或者

²⁰同上註，頁 51。

²¹福永光司原註以為該段文字出於〈逍遙遊篇注〉，實出於郭象《莊子·齊物論篇注》云：「言性各有分，故知者守知以待終，而愚者抱愚以至死，豈有能中易其性者也！」(台北：金楓，民國 75 年，頁 66)。

已非他是。然而，萬物其存在與性是自然——不能問其故，而且是超越意志與選擇的絕對，已沒有包容是非的餘地。既然鵬鯤的大或斥鷃的小，他賢或我愚，都是自然，就自然而言是一。因此，不是是也不是非。萬物各各一自然。而且，萬物以「一」看待時，什麼對立或乖離都不存在。郭象名此為「自得」。他謂：

小大雖殊，而放於自得之場，則任物之性，事稱其能。各當其分，逍遙一也。豈容勝負於其間哉？（〈逍遙遊篇注〉）²²

對郭象而言，萬物就自然而言，是「同」；在自得其自然上，是「一」。所謂「自得」，是超克個物對立與乖離之原理。然而，指出個物的絕對性、個物的自得以超克對立與乖離原理的郭象，他認為個物是一切，其中沒有究極的世界。在郭象看來，個物是絕對的，是在個物中的徹底的絕對性。而且個物具有其個物的界限性。斥鷃的小，對於斥鷃而言是絕對的，然而對於鵬鯤的大，仍然是小。個物具有個物的限制。可以說，個物是片面的存在——是有。自得是超克個物對立與乖離的原理，不是包括所有個物的普遍者。自足不是完完全全的至足、有必須提高到無。郭象的「聖人」，是使一切的自足自足，將一切的有包括、超越於無的至足的人。這些聖人使個物作為個物

²²晉·郭象：《莊子注》，頁47。

存在，而自己又包括、超越個物界限的普遍者、究竟者。

可是，所謂聖人包括、超越個物的限定性是什麼意思？郭象首先根據玄同的理論，摧破一切的對立之相對性。他說：

物皆自是，故無非是；物皆相彼，故無非彼。無非彼，則天下無是矣；無非是，則天下無彼矣！無彼無是，所以玄同也。((《齊物論篇注》))²³

自是而非彼，彼我之常情也。……是若果是，則天下不得(彼)有非之者也。非若果非，(則天下)亦不得復有是之者也。((《齊物論篇注》))²⁴

總括而言，彼與此，是與非，大與小，長與短，善與惡，成與毀，動與靜，有與無等等一切的對立，是相對的。因為是相對概念，不能認為那一方是真(絕對)，縱令絕對化一方，而其絕對性，在具有對立的情形下，也被抵銷而相對化。己是他非，如改變這種立場，則成他是而已非。是與非是相對的，真是超越其相對性的一。超越是非，在不是真是(是的肯定的絕對化)、不是真非(非的肯定的絕對化)上，不是是不是非。真，在不是真無、不是真有上，不是有、也不是無。郭象補充道：

²³同上註，頁 69。

²⁴同上註，頁 70 - 71。

統大小者，無小無大。……齊死生者，不死不生。……故遊於無小無大者無窮。……冥於不生不死者，無極者也。(《逍遙遊篇注》)²⁵

所謂「聖人」，是超越一切的對立的一、是完完全全的一的存在。不是大的絕對化，不是小的絕對化，不是大不是小，也是大也是小的存在。因此，聖人能包涵一切的對立，超越一切的對立。所謂聖人，在不是什麼的情形上，是什麼也不是的存在。

再者，郭象又從形象概念的界限性之究明，論證超越其界限性的普遍者、究竟者的存在。他說：

宜不生不宜。(所以)如果不是宜，也無不宜。無不宜則皆宜。(無不宜)假如皆宜，無不宜。(《德充符篇注》)²⁶
為出於不為，故以不為為主；知出於不知，故以不知為宗。因此真人遺知而知，不為而為。……故知稱絕而為名去也。(《大宗師篇注》)²⁷

²⁵同上註，頁 50。

²⁶晉·郭象《莊子·德充符篇注》則云：「宜生於不宜者也。無美無惡，則無不宜。無不宜，故忘其宜也。」(台北：金楓，民國 75 年，頁 126)。

²⁷同上註，頁 142 - 143。

凡形象概念以限定某物為本質。然而，限定後就有不被限定者。在被限定的底下常常有不被限定的普遍者。形象概念不能完全限定普遍者。因此，普遍者是超越形象概念的存在。在否定形象概念之處普遍者才出現。某物是宜，就有很多的不宜。為了包攝其餘諸多之物，必須採取不宜的立場。在某物不宜的立場，一切是宜。一切是宜，就沒有宜的境地。一切的存在於此境地才算圓滿。

要言之，對郭象而言，能包涵、超越一切的對立之立場在「不是什麼」的情形上，是「不是什麼」的立場，那是超越形象概念的世界。所謂「無心」，與其說是什麼，不如說不是什麼，在不是什麼上，就能得到是什麼的境地。可是，郭象的無心者——聖人——如上述時，郭象對於這樣的聖人，賦予什麼樣的性格？我們在這裏容易看出，郭象不是把聖人作為「物」，而是視為「效用」的聖人。在郭象看來，所謂聖人不是實體的概念，是超越形象概念之「作用」。關於這方面，我們注意他有關「跡」與「所以跡」的議論（在《莊子注》各處被強調），就更加清楚，舉述如下：

有虞氏之與泰氏，皆是世事之跡耳！非所以跡者也。所以跡者，無跡也，世孰名之哉？（〈應帝王篇注〉）²⁸

²⁸同上註，頁 171。

法聖人者，法其跡耳！夫跡者，已去之物，非應變之具也，奚足尚而執之哉？執成跡以御乎無方，無方至而跡滯矣！（〈肱篋篇注〉）²⁹

德者，神人跡也，所謂神人是跡的理由。（〈天地篇注〉）³⁰

所謂跡的理由是真性。（〈天運篇注〉）³¹

對郭象而言，所謂聖人就是所以「跡」——作用。聖人因為是作用，不能賦予名，也不能以形顯示。能賦予名，能以形顯示的是跡，跡是固定化與停滯的原理。被稱為仁、義、愛、利等等聖人的德，是無為，它被當作概念來理解時，就不過是跡而已！聖人的作用會留下跡，而其「作用」本身作為「所以跡」，是無窮無盡日日而新。郭象認為的聖人就是這樣無窮無盡的作用。郭象的無心，能說明這樣的聖人的「真性」——所以跡。

三、僧肇「聖人觀」與郭象「聖人觀」的關係

²⁹同上註，頁 196。

³⁰晉·郭象《莊子·天地篇注》則云：「德者，神人跡也，故曰容。」（台北：金楓，民國 75 年，頁 244）。

³¹同上註，頁 285。

如上所述，筆者大體闡明，在西晉末期的動亂與混冥時代出生的郭象，致力於「新的聖人」之探究，其「新的聖人」是莊子的「究竟者」——「至人」或者「神人」，並將之視為「無心者」，而且，從探討此一無心如何成為超克現實的對立與相剋、乖離與背反原理的理論根據，進而得知郭象所謂的聖人不是「物」，而是「作用」。

郭象的問題與思維如上所述時，而僧肇的關注點乃至思維，與郭象又具有何種關係？僧肇是東晉末人，依《高僧傳》的記載，他是在義熙十年（A.D.414）卒於長安，晚於郭象（A.D.310 頃歿）約有百年。僧肇出生於異種族（羌族）姚氏統治的中國社會。他辭別不想被異族統治而南下的人，而獨自留在長安。對他而言，支配者是什麼比是誰更重要？

僧肇置身僧籍，同郭象一樣，不是在逃避現實世界，而是置身於其中。就這點而言，他的生活態度，與郭象相同。僧肇的著述，除《肇論》外，還有《寶藏論》、《注維摩詰經》、《注金剛經》，其他數種經典的序文，以及〈羅什法師誄〉及序等留傳下來。其中，最重要的思想論著是《注維摩詰經》與《肇論》。《肇論》是以〈物不遷論〉、〈不真空論〉、〈般若無知論〉與〈涅槃無名論〉四論為主要內容的論文集（被加入的〈宗本義〉，可以說是《肇論》總論，應該不是僧肇的原作），田中氏考證³²這些論著中的〈般若無知論〉是最

³² * 參照田中源次郎的〈肇論解題〉（《國譯一切經·諸宗部》）。

早完成的，其次是〈物不遷論〉、〈不真空論〉，最後是〈涅槃無名論〉，這大致被肯定。

可是，《肇論》的問題——僧肇撰寫《肇論》，其根本關心的問題是什麼呢？貫通於《肇論》中的是：僧肇對於「究竟者」有很深的思慕與探求。此可從下列的敘述得知：〈般若無知論〉討論般若的無知，又歸結聖人的效用是「不知而自知，不為而自為」³³；〈物不遷論〉否定一切存在的遷移，又以為究竟者「不惑於去留，不踟躕於動靜之間」³⁴；〈不真空論〉闡明萬物不是真有，而是空，又歸結「乘千化而不變，履惑而常通」³⁵是聖人的自由實踐；〈涅槃無名論〉論辯涅槃無名的本質，又以「有無絕於內，稱謂淪於外」³⁶為絕對者的境地。僧肇闡明般若，探究空，辯證涅槃，而存在於他思索與辯證的究竟處，是真理根據的新聖人——究竟者。由這觀點可知，僧肇關懷的問題是承繼郭象的問題而來。

不過，僧肇係以佛教的新語言「般若」、「空」、「涅槃」等導引其思索，而《般若經》、《維摩詰經》與《中論》提供他思想的依據。如同郭象以莊子作為媒介，賦予新的聖人性格；僧肇則以佛教作為

³³後秦·僧肇：《肇論》（《大正藏》第45冊，頁153中）。

³⁴後秦·僧肇《肇論》云：「復何惑於去留，踟躕於動靜之間哉？」（《大正藏》第45冊，頁151下）。

³⁵同上註，頁153上。

³⁶同上註，頁157下。

媒介，賦予新的究竟者性格。

而且在這層意義中，《肇論》是佛典的解釋，同時以佛典探求「新的聖人」的媒介。對僧肇而言，「佛」或「如來」，其聖人性與孔子或老子相同。《肇論》在「空」或「般若」或「涅槃」的探究上，辯證聖人性。就這點而言，僧肇是佛教徒；然而，僧肇與郭象的關係，不僅在於其生活態度或關心問題之所在。《肇論》以佛典的解釋作為媒介，探究新的「究竟者」，在佛典的解釋與理解的方法中，我們能發現僧肇很多是繼承了郭象。筆者擬從僧肇有關般若與空的解釋的作品——〈般若無知論〉與〈不真空論〉中而檢討之。

〈般若無知論〉以《般若經》的「般若無所知，無所見」、「無所有相，無生滅相」，以及《思益經》的「般若無所知，無所不知」等論典為依據，辯證「無相的知」、「不知的照」的般若。僧肇首先是以「夫有所知則有所不知，以聖心無知故無所不知，不知之知，乃曰一切知」³⁷立論，其開宗明義為：聖心（般若）是無知的知。可是，所謂「有所知有所不知」，是什麼意思呢？又「無知」如何成為「無所不知」呢？在這裏，我們發現郭象的理論「若無宜，則無所不宜」（〈德充符篇注〉）³⁸，被僧肇完完全全的引用。

對郭象而言，「真」是超越價值判斷與概念規定的絕對的「一」。

³⁷同上註，頁153上。

³⁸晉·郭象《莊子·德充符篇注》云：「宜生於不宜者也。無美無惡，則無不宜。無不宜，故忘其宜也。」（台北：金楓，民國75年，頁126）。

所謂宜或不宜是相對的概念，因為真是超越相對，為了否定不宜，而形成無不宜，必須否定宜，成為無宜或不宜。僧肇理解「般若」的「不知的知」，是以郭象的「無知」為論據。「是以聖人，虛其心而實其照，終日知而未嘗知也。虛心玄鑒，故能默耀韜光，閉智塞聰，而獨覺冥冥者矣！然則，智有窮幽之鑒而無知焉，神有應會之用而無慮焉。」³⁹——僧肇以老莊的聖人觀理解「無知之知」的體得者、般若的會得者，又闡述「然其為物也，實而不有，虛而不無。存而不可論者，其唯聖智乎？」⁴⁰申明般若不有不無、不實不虛。「何者，欲言其有，無狀無名。欲言其無，聖以之靈。聖以之靈，故虛不失照。無狀無名，故照不失虛。」⁴¹——對郭象而言，真在不是相互對立的 A 與非 A 上，又是 A、又是非 A，僧肇也以這樣的真來理解般若。因為真是超越形象名辭，不是概念認識的對象，不是概念認識的對象，而是作用。

在郭象看來，聖人不是「跡」——不是概念認識的對象，而是「所以跡」——作用，僧肇也以為般若不是「物」，而是作用。因為是「作用」，所以既不是知，也不是不知。因為既不是知，也不是不知，所以是知，也是不知。「斯則不知而自知，不為而自為矣！復何

³⁹後秦·僧肇：《肇論》，頁 153 上中。

⁴⁰同上註，頁 153 中

⁴¹同上註。

知哉？復何為哉？」⁴²——僧肇〈般若無知論〉結論所用的這種語言完完全全是郭象的語言。——「夫為為者不能為，而為自為耳！為知者不能知，而知自知耳！自知耳，不知也，不知也則知出於不知；自為耳！不為也，不為也則為出於不為矣！為出於不為，故以不為為主；知出於不知，故以不知為宗。」（〈大宗師篇注〉）⁴³

僧肇對於般若的解釋，運用了郭象的（老莊的）理論，可在附錄於〈般若無知論〉之答釋文發現。他在回答問者的論難：「真諦則般若之緣也，以緣求智，智則知矣。」⁴⁴引用《中論》的「物從因緣有，故不真」⁴⁵以為典經依據，又陳述：「夫知與所知，相與而有，相與而無。相與而無，故物莫之有。相與而有，故物莫之無。……夫所知非所知，所知生於知。所知既生知，知亦生所知。（知與）所知，既相生。相生即緣法，緣法故非真。非真，故非真諦也。……是以真智觀真諦，未嘗取所知。智不取所知，此智何由知。」⁴⁶——他以為「知」與「所知」是相對的概念。因為有知，所以有所知；因為有所知，所以有知。知與所知是相因相待而生。

所謂相因相待而生是說，一切萬物是因緣而生。一切依因緣而

⁴²同上註。

⁴³晉·郭象：《莊子注》，頁142。

⁴⁴後秦·僧肇：《肇論》，頁154上。

⁴⁵同上註。

⁴⁶同上註。

生，所以不是真（絕對的存在）。所謂真諦是，一切存在不真（空）。因為真諦非真，無相。因為無相，所以不能成為認識的對象。因此，般若的以真諦為對象，就是以無對象的對象為對象。以無對象的對象為對象，是無知。般若是無知。——被劉遺民批評為最精巧的這個解釋，由於闡明對象的非真性，而能說明般若的無知性。我們在這裏可以看到僧肇理解佛教緣起的思想，是以郭象（莊子）的相與相待的理論為基礎。「一切是因緣而起，故不真。」（《中論》）——這與莊子「一切相因相待，至人超越此對立與相對」思想相通。僧肇是在這共通性上理解因緣的思想。

對於難者所問：「可應者應之，不可應者存之。然則聖心，有時而生，有時而滅，可得然乎？」僧肇回答：「聖人無心，生滅焉起？然非無心。但是無心心耳。又非不應，但是不應應耳！」⁴⁷對於難者所問：「聖智的無，惑智的無，俱生俱滅，何以異之？」僧肇答道：「聖智之無者，無知；惑智之無者，知無。」⁴⁸不用說，在這裏我們可發現，僧肇是以郭象的「無心」為線索而理解般若，以郭象的無——不是存在之無，是作用的無——而理解「無」。

關於般若的解釋，僧肇之受郭象思維的影響，在僧肇回答劉遺民問難的書簡中隨處可見。劉遺民問難的要點是關於「般若不有不

⁴⁷同上註，頁154中。

⁴⁸同上註。

無」的解釋，般若與物的關係，般若能否窮盡萬物之理（妙盡冥符），或者作為其自身靈妙的作用，能否完全感應萬物（靈怕獨感），亦即其超越性與即物性的問題，以及不以般若的「無是而無不是」為至是，而說明無是；不以「無當而無不當」⁴⁹為至當，而說明無當的疑義。對於這些問題，僧肇以為，般若的超越性（靈怕獨感），或即物性（妙盡冥符），作為般若的作用，都是一，把這些當作是二，是從「跡」來看。這裏所說的「跡」，就是郭象的「跡」、「所以跡」的用語。僧肇指出：

夫有也無也，心之影響也。言也象也，影響之所攀緣也。有無既廢，則心無影響。影響既淪，則言象莫測。言象莫測，則道絕群方。道絕群方，故能窮靈極數。窮靈極數，乃曰妙盡。妙盡之道，本乎無寄。⁵⁰

對郭象而言，道是言象的根源，是作用；同樣的，對僧肇來說，般若是超言象名辭的作用。這是因為，說有說無，是依視聽而了解，言或象是用來表現感覺，而作用是摒絕視聽，因為摒絕視聽，不能用言象表達。因此，超有無、絕言象的般若，因為超越萬物而窮盡

⁴⁹後秦·僧肇《肇論》云：「夫無當而物無不當，乃所以為至當；無是而物無不是，乃所以為真是。」（《大正藏》第45冊，頁155中）。

⁵⁰ 同上註，頁156上。

萬物，窮盡萬物而超越萬物。僧肇說：

夫無寄在乎冥寂，冥寂故虛以通之。妙盡存乎極數，極數故數以應之。數以應之，故動與事會。虛以通之，故道超名外。道超名外，因謂之無。動與事會，因謂之有。因謂之有者，應夫真有，強謂之然耳，彼何然哉？⁵¹

對郭象而言，無心是「極數的妙心」（〈德充符篇注〉）⁵²；對僧肇來說，般若真虛，其虛涵盡萬物。般若因為涵盡一切萬物，而能應於一切萬物。而極盡萬物之理，其境界是虛，因為虛所以能超越萬物。雖然超越萬物，而又應萬物。而且，在超越萬物之上，般若是無；在應於萬物之上，般若是有。然而，說有說無，只是假名，般若是不有不無的作用。僧肇從種種角度，反復論證般若這樣的本質。僧肇說：

且夫心之有也，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

⁵¹ 同上註，頁156上中。

⁵² 晉·郭象《莊子·德充符篇注》：「體夫極數之妙心，故能無物而不同。無物而不同，則死生變化，無往而非我矣。」（台北：金楓，民國75年，頁126）。

不無，其神乃虛。⁵³

僧肇所說：「聖心不以有為有」，與郭象的解釋：「有者有之非有」（〈刻意篇注〉）⁵⁴相通。般若假如是有，必須以一切的有為有。因為有不是本來有，因此般若不以有為有，般若不有，同時也是不無。所謂不有不無，就是虛。般若是虛。僧肇對於這些問題，在下文有更進一步的說明：

萬物雖殊，然性本常一。不可而物，然非不物。可物於物，則名相異陳。不物於物，則物而即真⁵⁵。是以聖人，不物於物，不非物於物。不物於物，物非有也。不非物於物，不物於物，物非無也。非有所以不取，非無所以不捨。不捨故好存即真，不取故名相靡因。名相靡因，非有知也。妙存即真，非無知也。

⁵⁶

在這裏把前面所說的「有」用「物」來替換。「物於物」是「有有」，

⁵³後秦·僧肇：《肇論》，頁156上。

⁵⁴晉·郭象《莊子·刻意篇注》云：「故有者，非有之而有也，忘而有之也。」

（台北：金楓，民國75年，頁288）。

⁵⁵ * 「物而即真」應作「即真而物」。

⁵⁶後秦·僧肇：《肇論》，頁156中。

「不物於物」是「不有有」的意思。僧肇所說的「萬物雖殊，然性本常一」，如果把郭象的「萬物於自然是一」之「自然」，替換為「空」，兩者思想全然相同。因為萬物在空上是一，故不能視為物，然而又不是非物。因為不是物，不是非物，因此又是物，又不是物。物不有不無。了解不有不無的物的般若之知，不是知，也不是無知。在這裏，我們可見，僧肇用來辯證般若的不有不無、不有知不無知的論理是「聖人不有有」的思想。而且「聖人不有有」的思想是僧肇從老莊學來的。僧肇又依概念的相對性、界限性論證般若的不有不無。他說：

且無知生於有知⁵⁷，無無知也，無有知也。無有知也，謂之非有；無無知也，謂之非無。⁵⁸

所謂有知與無知，是相對的概念。在概念的世界，有知是相對於無知，無知是相對於有知。可是，般若是超越相對性的概念，其根源作用是一，因為般若否定概念，否定概念之處般若就顯現了，而否定概念，就是否定有知與無知，因此否定有知的無有知，否定無知

⁵⁷ * 諸本作「無知」，但是依元（原文作「宋」）·文才的《肇論新疏》，應改為「有知」。

⁵⁸ 後秦·僧肇：《肇論》，頁156中。

的無無知，正是闡明般若本質的語言。般若在這層意義上，必須是無有（非有、不有）無無（非無、不無）。

然而，般若非有非無是什麼意思呢？——「其言非無者，言其非是無，非謂是非無，非有非非有，非無非非無」⁵⁹——說般若非無，不是說般若「非無」，是說「不無」；說般若非有，不是說「非有」⁶⁰，是說「不有」。所以說般若非有非無，是因為既然是概念，只能用否定的方式表現。僧肇以為真不是言象概念能表現的。而且，真——道——不能用語言傳達的思想，是莊子最為強調⁶¹的思想。僧肇是以莊子的思想為基礎來理解般若的不有不無。

其次，僧肇對於劉遺民所說：「（般若）無是乃所以為真是，無當乃所以為至當。」⁶²他回答說：「若能無心於為是，而是於無是，無心於為當，而當於無當者，則終日是，不乖於無是，終日當，不乖於無當。」⁶³他以郭象的無心說明般若的無是無當。又闡述「若真是可是，至當可當，則名相以形，美惡是生。……是以聖人，空洞其懷，無識無知，然居動用之域，而止無為之境，處有名之內，而

⁵⁹同上註。

⁶⁰原著誤作「非無」（塚本善隆編《肇論》，京都：法藏館，昭和29年，頁265）。

⁶¹ * 在《莊子》各處皆有，但最好的是出現在〈天道篇〉之末桓公與輪扁的問答。

⁶²後秦·僧肇：《肇論》，頁156下。

⁶³同上註。

宅絕言之鄉。」⁶⁴反駁劉遺民的至當正是無當，真是正是無是。

對僧肇而言，「當」或「是」的概念，無論怎樣被絕對化，畢竟還是一個概念，既然是概念，就不能說明作用的般若。般若的作用，是是（當），又不是是（當），因為不是是（當），也不是不是（當）。作為這樣的作用的般若，以否定說明外，沒有什麼說明的方法。僧肇說：

夫言跡之興，異途之所由生也。而言有所不言，跡有所不跡。是以善言言者，求言所不能言。善跡跡者，尋跡所不能跡。至理虛玄，擬心已差，況乃有言。⁶⁵

語言是在說明跡，而跡的根柢不能有跡。「真（道）貴在意言之表」（〈天道篇注〉）⁶⁶。僧肇是以「不可言傳」的莊子的道理解般若。他對於般若的辯證承繼了很多郭象道之辯證。

其次，我們擬從僧肇〈不真空論〉中，考察郭象的思維。〈不真空論〉是依《般若經》的「諸法假空不真」、《維摩詰經》的「色之性空」、《摩訶衍論》的「諸法亦非有相，亦非無相」、《中論》的「諸

⁶⁴同上註，頁156下-157上。

⁶⁵同上註，頁157上。

⁶⁶晉·郭象《莊子·天道篇注》云：「其貴恒在意言之表。」（台北：金楓，民國75年，頁265）。

法不有不無」等等，辯證一切存在的不真（真有）空。僧肇云：

夫至虛無生者，蓋是般若玄鑑之妙趣，有物之宗極者也。……
 是以至人，通神心於無窮。窮所不能滯，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。⁶⁷

僧肇首先強調，一切存在（有物），其本質是不生不滅，是虛（空），只有窮盡這樣的物的本質者，才是真的普遍者、究竟者（至人）。對僧肇而言，所謂至人，是「即萬物之自虛者」。在這裏我們應該注意，郭象的至人是「冥物」，僧肇認為「即物」而承繼之。可是，所謂「萬物之自虛」是什麼？僧肇說：「是以聖人，乘真心而理順，則無滯而不通。審一氣以觀化，故所遇而順適。……故能混雜致淳。……故則觸物而一。」⁶⁸也就是以即「萬物之自虛者」的自由無礙之境界，為老莊的聖人；又說：「如此則萬象雖殊，而不能自異。不能自異，故知象非真象。象非真象，故則雖象而非象。」⁶⁹是以莊子「物我同根」、「是非一氣」的思想作為依據，理解萬物的非真性。

對郭象（莊子）而言，萬物在形或性上千樣萬態，但萬物又是

⁶⁷後秦·僧肇：《肇論》，頁152上。

⁶⁸同上註，頁152上。

⁶⁹同上註。

天地一氣，在自然是一。此外，在物的世界的對立，一切是相對的，依探究物的相對性，玄同於對立的根源。僧肇首先在郭象的自然與玄同上，理解萬物的非真性。如此，僧肇破斥諸家對萬物自虛（空）的解釋與理解的方法，辯證虛（空）的真義是不有不無。他說：

夫物物於物，則所物而可物。以物物非物，故雖物而非物，是以物不即名而就實。名不即物而履真。⁷⁰

不用說，「以物物非物」是莊子（見於〈在宥篇〉、〈山木篇〉等）的語言。僧肇以莊子的語言闡明「真」不是「物」，而是超越形象概念的存在。物的本質、萬有的真相，有或無，不能一義說明之。說有說無是概念，因為「真」是「獨靜於名教（概念的世界）之外」。「真」超越形象概念。因而，既然以概念為媒介，就只能以否定來表達。萬物不有不無，所謂「萬物之自虛（空）」是指物的「不有不無」。僧肇以《中論》、《摩訶衍論》為經典依據來辯證。他說：

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。……然則有無稱異，其致一

⁷⁰同上註。

也。⁷¹

在郭象看來，物的世界的一切的對立與相剋，其根源則玄同於「一」，而物其自體又留下實體的概念。僧肇否定這樣的郭象（老莊）的物的概念。若是如此，是否他在萬物的不真性的辯證、在空的解釋之思維與論理上，殊少承繼郭象（老莊）的思想？的確，對於重視具體、信賴感覺，以事物的實體性作為前提而展開其所有思想的中國人，空的思想是既奇異，又難解。而可以理解到，魏晉的老莊思想已經在本體論的無的否定中，賦予存在論的無的性格（那本來是莊子的思想），「真」是超越形象概念，透過概念的否定，只有在否定的表現中能說明之。

而且，如上所述，對郭象而言，所謂「無」不是什麼，不是有的原因。真正的「是」，不是肯定的絕對化的相對於非的是（真是），而不是是不是非。真正的「大」，不是肯定的絕對化的相對於小的大，而是不是大不是小。僧肇對空的理解是以此種郭象的思維與論理作為基礎。——萬物不是絕對實體的存在，不是不滅，而是變化、毀亡的存在。一切的存在（有），不是真有，而是假有。在此意義上，萬物是不有。然而，萬物在事實上是存在的，不能說是無。恰似幻化人，既然是幻化人，就是有，但是幻化人到底是幻化人，不是真

⁷¹同上註，頁 152 中。

的人。萬物不有不無。說不有，不是真有；說不無，不是絕虛（全然的虛無）的意思。所謂空，不外說萬物不有不無。僧肇主要是從究竟者的應有狀態、緣起的思想、名實的理論，這三個觀點論證之。在第一與第三的論證中，我們發現更多的郭象的思維。僧肇云：

尋夫不有不無者，豈謂滌除萬物，杜塞視聽，寂寥虛豁，然後為真諦乎？誠以即物順通，故物莫之逆。即偽即真，故性莫之易。性莫之易，故雖無而有。物莫之逆，故雖有而無。雖有而無，所謂非有。雖無而有，所謂非無。⁷²

在郭象看來，所謂聖人，不是逃離萬物、逃避物的世界，而獲得其純粹性或絕對性，而是參與萬物，包涵萬物又超越萬物的普遍者、究竟者。即萬物之自然，使一切的存在就如原樣的存在，我（聖人）與物之間沒有對立、相剋，肯定一切的存在是自然存在，因此，萬物之性不能被移易，也不能被傷害。僧肇是以這樣的究竟者來理解空。他在這樣的物的「不逆」，理解非有；在物的「不易」，辯證其非無。——如此則非無物也。物非真物——在這裏僧肇極力的辯證空。而且，在這努力的辯證中，我們發現「比誰都還老莊」的僧肇。

僧肇又根據名實之論，辯證般若的空。他說：

⁷²同上註。

夫以名求物，物無當名之實。以物求名，名無得物之功。物無當名之實，非物也；名無得物之功，非名也。是以名不當實，實不當名。名實無當，萬物安在？⁷³

對郭象而言，實（所以跡）是名（跡）的根源的「作用」，是在概念認識的範圍外來理解，僧肇也強調「真」（實）是超越形象概念（名）。而且，既然真是超越形象概念，則物不能據名而求，名不能正確理解物。萬物超越名。因此，既然是名的世界，萬物就不存在。僧肇以郭象的玄同理論理解這樣的「名」的界限性，他說：

人以此為此，以彼為彼。彼亦以此為彼，以彼為此，此彼莫定乎一名，而惑者懷必然之志。然則彼此初非有，惑者初非無。既悟彼此之非有，有何物而可有哉？故知萬物非真，假號久矣！⁷⁴

用來理解《中論》的「物無彼此」的論證，不用說，是完完全全的引用郭象的《莊子·齊物論篇注》。這不外是指，從此的立場，以某物為此；從彼的立場，以「彼」為「彼」。所謂此與彼是相對的概念，物本身在超越此的概念的相對性之根源，是「一」。概念是假名，用

⁷³同上註。

⁷⁴同上註，頁 152 下。

概念理解的物不是真的有，僧肇站在郭象玄同的理論上，論證萬物的不真性。僧肇對空的理解，承繼很多郭象（莊子）的思想。

在此，依邏輯順序應該檢討僧肇〈物不遷論〉與〈涅槃無名論〉中郭象的（老莊的）思維與論理，但限於篇幅，此處割捨不論。關於〈物不遷論〉的中心問題的「萬物在時間的世界的存在方式」，僧肇的思想與郭象不同，然而，不來不去的論證，動即靜的思考方法，是以郭象的思維為基礎而形成。（特別是支撐不去不來的論證古是自古、今是自今）。在〈涅槃無名論〉之涅槃的辯證，基本上，建立的理論與思維，與〈般若無知論〉之般若思想相同。可以說，較〈般若無知論〉感覺更稚拙。就文章而言相當拙劣。這篇論文被懷疑不是僧肇的原作，這些是其原因之一。尤其老莊的思想，在此以更素樸的方式表現。

四、結語

上述以僧肇的般若與空為中心，考察僧肇的思維與論理根柢的郭象之思維與理論，以及見於僧肇思想中的老莊思想，可是，這種僧肇的郭象（老莊）的思維與理論，對僧肇而言，具有何種意義？僧肇學老莊，但不以老莊為究竟，做為佛教徒的僧肇於探求最大真實上，是在如何承繼老莊思想？如何超越？筆者最後藉由思想史（中

國思想史)的探索,理解僧肇與郭象的思想,作為此論文的結語。

如上所述,郭象與僧肇在生活態度上相同,又都以「究竟者」的探尋作為自己最關心的課題,進而以究竟者為「無為而無不為」、「無知而無不知」的「聖人」乃至「如來」。

不但如此,郭象以「無心」說明這樣的「究竟者」,也說明「冥物」亦然。與此類似,僧肇以「即萬物之自虛」、「契物即神」說明「究竟者」。可以說,郭象的「冥物」,僧肇以「即物」而繼承之。我們在此發現「比誰都還像郭象」的僧肇。

然而,郭象說「冥物」與僧肇說「即物」,其所謂「物」是什麼?對郭象而言,在否定造物主上,物是被自然(絕對)化,萬物在自己自身之內具有自己的存在根據,是自然(絕對)。物的世界一切的對立與相剋,在其相對性的根源是玄同,萬物在自然上齊一。可是,物又留下實體的概念。所謂郭象的無心,與實體的物,在根源上是一。另者,對郭象而言,萬物在時間的世界,「與時俱往」(〈齊物論篇注〉)⁷⁵、「來去」(同上)⁷⁶、「遷動」(〈德充符篇注〉)⁷⁷。「時

⁷⁵ 晉·郭象《莊子·齊物論篇注》云:「夫天地萬物,變化日新,與時俱往,何物萌之哉?自然而然耳。」(台北:金楓,民國75年,頁63)。

⁷⁶ 晉·郭象《莊子·齊物論篇注》云:「夫至足者,物之去來非我也,故無所容其嗛盈。」(台北:金楓,民國75年,頁81)。

⁷⁷ 晉·郭象《莊子·德充符篇注》云:「任物之自遷。」(台北:金楓,民國75年,頁126)。

不再來，今不一停」(〈養生主篇注〉)⁷⁸——永劫而去，而不暫停，在時間的流變中，萬物變化遷移。聖人在遷移變化之萬物的變化是一，是超越變化的存在。僧肇超克郭象「物」之實體性及其遷移。〈不真空論〉與〈物不遷論〉不外顯示其超克之努力。他把郭象的「物」的思想的超克帶入佛教中。他否定郭象所說的與我(聖人)對立的物的實體性，而說「空」理；否定郭象所說遷移、變化，萬物在時間的世界的流動與變化，而說不去不來、不變不遷。僧肇在物之本身中，理解莊子「不與物遷」(〈德充符篇〉)的「至人」的「不遷」；在萬物本身中的不真，諦觀郭象在物的世界中的一切的對立為不真的不真。在這裏我們發現，僧肇一方面繼承郭象，一方面超越郭象。僧肇繼承郭象的「冥物」而說為「即物」，但是在「物」的理解上超越郭象。就這意義而言，僧肇不是老莊之徒而是佛教徒。

僧肇對於物之見解，如上所述時，「即物」之「即」，又具有何種意義？物既不真(絕對的存在)、是「空」，所謂「即物之自虛」又是如何？僧肇的〈般若無知論〉與〈涅槃無名論〉主要在闡明此樣的「即」。在郭象看來，冥物是無心於物——我與物為一。物具有大小、長短、美醜、賢愚等千樣萬態的形或性。無心在相異與對立的根源上，是不大不小，又大又小。僧肇以不大不小的我的存在方

⁷⁸晉·郭象《莊子·養生主篇注》云：「夫時不再來，今不一停，故人之生也，一息一得耳。」(台北：金楓，民國75年，頁99)。

式為物的存在方式。

對郭象而言，物在不有也不無的我的「冥」（無心）之中合一，但是在僧肇看來，物是不有不無的「空」。我是物，物也是我。我完完全全是物，物完完全全是我，因此知亦是無知，為亦無為。僧肇用「即」表示此間消息。僧肇的「即」，是最能直接表達，在根源上郭象所說的超克一切對立與矛盾的究竟者的作用——所以跡——的語言。這是轉變「這也不是，那也不是」的否定立場，為「這也是，那也是」的肯定立場的主體理論。在「即」之中，一切是完完全全被肯定。「即」是肯定一切的理論、如實的理論。因此「真」就是從「這也不是，那也不是」的否定的認識立場，轉為「這也是，那也是」的肯定一切的實踐立場。

僧肇用「即」表現「肯定一切」、「如實」、「主體的實踐」。僧肇「即」的思想，如以上所述時，我們就容易理解，以佛教的思維與理論——特別是空的思想——為媒介，一方面止揚郭象冥的思想，而又在一的根本的立場上完完全全繼承郭象的「冥」。對郭象而言，所謂冥——無心——與物合一，那是肯定一切的存在為一切的存在，而又無己；既無己，即能為一切事。

支持郭象的「無心」的是他肯定一切的精神、是如實的思想。他在「肯定一切」與「如實」中，賦予聖人實踐的根據。僧肇在「即」的思想中，完完全全的承繼郭象肯定一切的精神、如實的思想及對實踐的關心。支撐僧肇「即物」思想的是，剛毅的中國人的求道意

欲，肯定一切的中國精神。僧肇在這種中國的精神中，以佛教真理為主體。僧肇後來在被稱為「最中國佛教」的禪宗中，佔有重要地位，絕非偶然。