



僧肇論其玄學 庚君毅

中國佛家學者之能承佛家之宗旨之重因緣，而即因緣說空，以發明印度般若宗之義，而又會通之於魏晉之王郭之玄學之論者，蓋唯有僧肇之數論，可以當之。僧肇之論，其進於當時之六家七宗之論與玄學家之論者，以及其言表面上若與般若宗之經論之不同之處，亦皆當於此僧肇之言，能兼通般若宗之經論與魏晉之玄理中求之。

一 僧肇之物不遷義與玄學義

僧肇之數論，爲物不遷論，不真空論，及般若無知論。至於涅槃無名論，寶藏論，是否僧肇著，中日學者之考證不一，今不擬論。而吾人亦只須及此三論，已可見僧肇之所會心，與立言之善巧，有進於般若宗經論及玄學家之明言所及者。大率印度之般若經，皆謂是佛自本其般若慧而說。般若宗之論，如大智度論，明謂在釋般若經。中論、百論、十二門論之三論，則重在破小乘及外道之邪見。玄學家之注老莊，則要在說聖人體道之境界，而不重破邪見；唯要在教人緣其當前之境，以契入聖人體道之境。今觀僧肇之論，初乃直下就常人之俗見所及，即俗以見真，而證之於經中之聖言，以使常人亦得有契於聖心，則正與王郭之解爲近。故物不遷論之文，首謂其無意「談真以逆俗」，亦不「順俗以違真」。其謂「近而不可知者，其唯物性乎」。即謂俗人於近之物性，有所未知，不當順俗而談。然又謂之近，即不逆俗以談真也。此真俗二諦，固中論所原有。於俗諦之因緣所生法中，

即說其是空，而具真諦，亦中論之原旨。然中論與百論十二門論必廣破依俗諦而有之種種「異、來去、因果之執見，即以破斥爲立。然僧肇文，則殊少此種種破斥之辯論。要在即俗之所見，而觀其所依者之即真；故俗心能自反觀其所以成俗心，即知聖人所有之聖心。此則其道亦至近。故不必待對由種種執見所成之種種異論，一一加以辯斥，如三論所爲，然後能明此般若經之旨也。此則由佛學之傳入，原先未有般若宗所對之種種外道小乘之論之傳入，而中國固有之思想中，則素無此外道小乘之種種執見，却有承道家而來之玄學之論之故。此玄學之論，原已意在即當前之境之俗，而見聖人之體道之境之真，由俗心以契聖心，而中國固有著述之尚簡要清通，亦原不必如印度傳來之三論之書，其言義理者之重往復破斥，以成其曲折迴環之論者也。

按僧肇之物不遷論之文，歸於言如來之「功流萬世，道通百劫」。此自是論佛道。其中之論及時間等因果者，皆印度各派佛學與般若經論之所繁辯，而中國思想則素未嘗於此中見有如此複雜之問題者。僧肇文之自「生死交謝」一句起，此亦是自佛家之求解脫生死之問題來。然僧肇此文之論述，則直下由人當下之所有意想之有物流動之見，說到人之可不釋動以求靜，而求靜於諸動，乃於動見靜，而見動靜一如。是即於世所謂遷中見不遷，變中見常，於今昔之時間中見超時間，於因果中見超因果，於世間中見出世間之佛道之功流萬世，道通百劫。故此物不遷之論，亦即人當下所謂物之流動中，見物之靜，而發明大乘般若宗「以世間

之俗與超世間之眞爲不二」之佛道者也。

此僧肇於遷見不遷，於動見靜，於時間見超時間，於因果見超因果等，皆不同於三論等書之先破斥一客觀外在化之「遷動」「時間」「因果」之觀念；而直謂在吾人所謂物之遷動之觀念中，即預設一物之不遷之義。故人即可直接由對其「物之遷動」之觀念，有一透澈之反觀，而一念即見得此不遷之義，則可進而於時間見超時間，因果中見超因果，以至於世間見出世間之佛道之流行。則成佛之事雖遙，而其道則至近矣。

僧肇此論曰：「由夫人之所謂動者，以昔物不至今，故曰動而非靜。我之所謂靜者，亦以昔物不至今，故曰靜而非動。動而非靜，以其不來；靜而非動，以其不去。然則所造未嘗異，所見未嘗同。逆之則謂塞，順之則謂通。苟得其道，復何滯哉？傷夫人情之惑也久矣！目對眞而草覺。既知往物而不來，誰謂今物而可往？往物既不來，今物何所往？何則？求向物於向，於向未嘗無；責向物於今，於今未嘗有。於今未嘗有，以明物不來；於向未嘗無，故知物不去。覆而求今，今亦不往。是謂昔物自在昔，不從昔以至今；今物自在今，不從今以至昔。故仲尼曰：回也見新，交臂非故。如此，則物不相往來明矣。既無往返之微朕，更何物而可動乎？……言常而往，稱去而遷。不遷，故雖往而常靜；不住，故雖靜而常往。雖靜而常往，故往而弗遷；雖往而常靜，故靜而弗留矣。」

據此段文之前數語，即言俗見與眞見，乃依於同一之人所共喻之「昔物不至今」一事實。然俗見由昔物不至今，遂謂昔物已往而有遷動。然此昔物之所以不至今，亦反證昔物之自在昔，而未嘗有遷動，是即眞見。此俗見與眞見，乃出於吾人對同一事之順逆兩種觀法。此順逆之觀法，如人之思想在一道上兩種行走之方式。其一方式是責昔於今，即於今中求昔物，而不得，即見昔物不來至今，常人即由此以謂其已往、已遷動。另一方式則即於昔物之不來今，見昔物之在昔，而不去，亦未嘗有此遷動。本此以觀今物，則今物亦自在今，而亦不去不遷。此所謂不遷，非謂人所謂已往者之常留不去，而是即此常人之所謂往或不住中，

見其常靜不遷。此中之要旨，實唯在言如人之應物之心，恆與物俱往，俱不住而俱動，而不留滯其意念於已往之物。更求此已往之物於人心所正應之物中，則不見有物之不來今，亦不見物之有所謂往與遷動。此便是即動以求靜。此如以一般經驗喻之，即如人與火車俱往俱動，即不見火車之有往有動。又如詩人之心與水俱流，與花俱落，則不見水與花之遷動，而可見「水流任急境常靜，花落雖頻意自閑」。此固亦常情之一轉念而可喻者。而王弼郭象之承儒道之旨，更宅心虛無與玄冥之境，「荅然無執」，以觀物之自然獨化，亦固皆同有此即變而觀不變之義。僧肇此文，亦以孔子莊子之言爲證，則僧肇亦未有此義爲佛家所獨具之意。故更明言其乃即常人所同知之昔物不至今之一事實，以立論。唯於常人之由觀昔物之不來者，而謂昔物往而遷者，直下加以翻轉；以改而觀此昔物之所以不來今，以見此昔物之自在昔而不去。此即所以超拔此常人之俗見，而得眞見之不去不來，亦使印度之經論之旨，中土聖哲之言，咸得相證者。此即見其談眞未嘗順俗，然亦未嘗逆俗。亦未嘗逆中土聖哲之言。而是於俗見直轉一步，即以成其眞見，而亦兼通中土聖哲之言。是則正又爲印度之論所未有者也。

按僧肇言昔物自在昔，今物自在今，後文又有古今常存之句，或者以僧肇乃以今昔、今古之時，爲客觀實有，而客觀實有之事物，則各住其時；有如今之依四度空間。以言事事各據一時空點之說。此則大謬。蓋時間非客觀實有，乃般若宗經論所共許。中論等書已廣破過現未爲客觀實有之說。僧肇言物不遷，乃即動以觀其不動而靜。一般所客觀實有之時間，乃依視爲客觀實有之動而立。一般所謂客觀實有之動，既非只是動而非靜，則一般所謂依動而有之時間，亦必非「只是時，而非超時」。此義亦非難解。原吾人之感昔物，初只感此一物，而不感其在昔。感一今物，初亦只感其物，而不感其在今。吾人之謂某一物在昔時，乃由吾人之求先感之某一物，於正感之某一物中而不得；更還觀此不得，方謂其不來而過往，如只在心靈之回憶所及之一虛位中。吾人以此虛位，爲其所在之時位，而名之爲昔時。更還觀此所正感

之另一物，則如在心靈之知覺所及之一實位中，遂以其所在之此位爲今時。此中若吾人未嘗求先所感之一物，於後所正感之物中之事，或求之而未嘗有上述之二還觀，則無今昔之時之觀念之出現，亦無時之今昔之分之可說。唯在人求昔於今，及有上述之二還觀之後，乃見有時之今昔之分。今尅在有此今昔之分處說，則今非昔，昔亦非今，今不至古，古不至今，而互不相往來。故僧肇文有「古今常存，不從今以至古」之言，若其亦視今昔今古之時皆在。然其所以如此說者，唯在人已有求昔於今與反觀之心上說。此僧肇之所以說之之故，則所以使人由今古之不相往來，而使人「不馳騁於古今」，知「各性住於一世」，而於古觀古，於今觀今，古如其古，今如其今，而不見有古今之時間流轉，亦不見一般所謂物之遷動往來。故後曰「故各性住於一世，有何物而可去來」。

古今之時間之分，依物之去來而立。僧肇之言歸於不見物之去來，則固當歸於不見古今之時間之分。則其言及古今之時，亦即由古今之時，以超古今之時，於古今中超古今，於時間中超時間，如於世間中求出世間而已。固不可以之爲持時間之客觀實有之說者也。

至於其文之末節，則合因果以言「如來功流萬世而常存，道通百劫而彌固」之義。此因果之義，乃佛家所特重，非玄學家所重。前文已及。然人依其以物有遷動與一般時間之觀念，以觀因果，恆謂因果爲流轉法，果現則因已往已滅，則如來之說道，皆數千年前之已往已滅之事。然如知今古之想，本由人心而立。既立之後，人能知今古不相往來，今自在今，古自在古，各住一世而不去，則亦無「如來之說法，爲已往已滅」之可說。如來之說法，非已往已滅，則說其住一世，即說其住一切世；而如來之說法，即功流萬世而常存，道通百劫而彌固矣。此中之要義，則在「果不俱因，因因而果」。「因因而果」則「因不昔滅」；「果不俱因」，則「因不來今」，而果自在今。通因果以觀此如來之說法，則其說法在昔，不來今說法，亦不碍其「說法」之因不滅，而恆有其功流萬世、道通百劫，爲其果矣。

二 不真空論言有無真俗義及王弼郭象之有無義

僧肇之另一論爲不真空論，此乃要在論有無之問題，兼及真俗二諦之問題。此般若宗之中論，原有真空俗有之二諦，合二諦爲中道義之言。而中國思想之論有無之問題，則遠可溯至老莊，近則王弼、郭象、斐頌，皆于此有所論。佛學東來，言般若學者之六家七宗中，本無、即色、心無三宗，皆說有無義。僧肇之不真空論，則非此三說。謂本無宗偏重在說非有有即無，非無無亦無，即偏在無。即色宗以色不自色爲宗，而未了色之非色，則偏在有。心無宗則只無心于萬物，而萬物未嘗無，則偏在只說主觀之無心，仍以客觀之物爲有。僧肇文則不偏在有或無，亦不偏在主觀之心以言空，而即萬物之自虛，不假虛而虛物，以通有無。言有而不真有，即是無。其所謂「即萬物之自虛」之言中之「萬物」即有，其「自虛」即空。不假虛而虛物，即不以心之虛無，爲虛無彼物之具，而萬物自有非心之所能虛之者，故唯有即萬物之自虛，以言空。人心所當知者，亦即實知此萬物之自虛，非只在主觀心上滌除萬物，杜塞視聽，作虛物之工夫，專以求「心無」爲功也。此評論三家之說，原文自明。細觀自可得其義也。

僧肇文既言上列三說之非是，其所提出之正義，則在言此心之「即物順通，故物莫之逆；即僞即真，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。如此則非無物也。物非真物，故于何而可物。故經云色之性空，非色敗空……以明夫聖人之于物也，即萬物之自虛，豈待宰割以求通哉」。

茲按此僧肇所謂即萬物之自虛，與所引經言色之性空，乃以此虛此空爲物之自性，又與王弼之言虛無，乃要在以虛無爲用者，初不同其義。以虛無爲用，即心用此虛無，以滅私忘身、去智去僞等，以成其心之虛通。則此近乎僧肇所謂心無宗之旨。心無宗求無心，即致心之虛靜，此未爲非是。蓋若不先致心之虛靜，

則觀萬物與觀其自虛，皆不可能。然致心之虛靜，非只是杜塞對萬物之視聽，而正在以虛通之心感萬物，而觀萬物之自然，以得其真信。此在中國思想，則遠如韓非解老言虛靜之道，更言不可制于此虛，已即此意。近則王弼之以虛無爲用，亦所以成此心之即物順通，見物之「性莫之易」。順通而物我冥然一如，則正爲郭象言游于獨之旨。此中僧肇之言，並未能更有進于王郭。唯僧肇由即物順通，言物雖有而無，而「非有」；由性莫之易，言物雖無而有，而「非無」。則此非王郭之明言之所及。然亦可由其言而引致。王弼之用虛無以通于物，物在寂然至無之中，即雖有而無，而一般之有，即非有，亦非只是無也。郭象之言獨化于玄冥，玄冥即無可知而爲無，而其中自有獨化在，即雖無而有，而非無，亦非只是有也。然王郭未嘗有此非有非無之名，而僧肇則承般若三論之旨，而亦言非無非有。般若三論之言非無非有，意在超出一切概念之執着，故于有無二概念之執着，必求亦加以超出。然只單言非無非有，則有既無，無亦無，則落在無邊，亦落在超世間一切有之出世間一邊，又成偏執。故僧肇于此更溯非無非有之義之原，乃在吾人之可即物順通，見物之性莫之易。此即初非離所順通之物，而單言非有非無，乃是于物之可順通而透過處，見其有而無，即非有；于其性莫易而如其性處，見其雖可順通而透過之，亦必如其性以順通，即見其無而有，亦非無。而此即是謂：物之非有非無，乃依物之有而無，無而有，以立。物之有而無，乃由心之可順通言之。「無」乃說此通之辭，原不在物之自身。物之無而有，則由其性非心之所能易言之。此亦原于心之感知其不能易。感知其不能易而說其有，而此有之辭，亦依心之感知其不能易而立，亦初不在物之自身。有無既皆不在物自身，則于物自身，自不能說有無。然在物可順通處見物之有而無，則于此必可說非有。于性莫易處，見物之無而有，則于此必可說非無。則說非有非無，表面依於物之有而無，無而有，實則依於心之能即物順通，而感知其性之不易。此則將有無、非有非無之言，皆收歸在心之即物順通，而感知其性之不易上說。然此即物順通而感知其性之莫易，亦如王弼之以虛無之心觀物之自然其

所自然，又如郭象之於玄冥中觀物之獨化其所化。此中僧肇之論，在根本義理上，固可與王郭之言互證。僧肇亦或先習老莊之書與王郭之注，而後會之於佛義。故能言之透闢而無滯，而大有進於般若經論言有無之論者，多曲折迴環之論辯，而或欠清通簡要者也。

在上所引僧肇言有無之義中，吾以爲僧肇所立之義，初並未進於王弼郭象。然其文之後段，即因緣生，以言有無或不真空之義，則我以為實大有進於王郭。其故則在因緣之問題，乃佛學中之核心問題，而王郭所注之老莊，則自始未重此因緣之問題。故王郭與玄學家之心思所注，自亦不在因緣之論。此亦非謂王郭之智，必不能就因緣言有無，以言不真實之義也。

關於因果之觀念，本爲一般常識與今之科學及西方印度哲學所共重。在中國哲學中，王弼郭象雖不重因果關係，漢儒則甚重因果關係。但在中國固有思想對因之一辭，初乃指人之以後事承已前事物之活動。如孔子所謂「周因於殷禮，殷因於夏禮」，即周人之爲禮之事承殷人爲禮之事，此後者又承夏人之爲禮之事也。孟子言「爲山必因丘陵，爲下必因川澤」，亦由人之爲山爲下之事，必因承前已有之川澤丘陵之物也。直至呂氏春秋淮南子之貴因，皆因承，因順、因任之意。王弼郭象之言及因者，亦是此類之意。此與今之科學與西方印度哲學之言因，乃視因爲客觀存在事物由成之原因之義，初大不同。順事物有原因之觀念以思想，人必求一事物爲原因，以致其未來之果，而人之心思即在祈求因後求果之鏈索中，作無盡之追求。人之心思，即亦爲此鏈索所縛，而不能自拔。於此欲自拔之一道是如文學藝術家，魏晉玄學家之根本不重因果關係以觀物。另一道爲西方印度哲學宗教之思想之求究竟之第一因，以爲人心之止息之所。然佛學則肯定此事物之因果關係之有，亦重求知世間之流轉與還滅之因果，如前所已及。然佛家之言因果，與常識科學及西方印度哲學之言因果之一大不同，則在此其他思想，皆重在由果之有，以求其所因之因，更以因之有保證此果之有。此言因果，乃所以便於說明種種物之有。

(未完待續)