



僧肇三論玄學 庚君毅

(續上期)

然佛家言世間因果，則要在言一切世間之物，既待因而有，則亦原可不有。因去果無，而物之有即無常，非實有亦非真有。此則非言因果以便於說有，而是即因果以說無說空。此則在原始佛教，已有即因緣生以說物無常之義。而在大乘佛學，則更即因緣生，以說物之有非實有、非真有、而不執之為實有或真有，正為轉一切業障而拔苦之本故。佛學不須如其他宗教之求一上帝為因，以助其轉業拔苦。此固佛家之一大慧所存也。

此上所說之義，乃印度佛學原有之義。僧肇此文即亦用因果因緣之義，以說有非真有或實有，及不真空之旨。故曰「夫有者若真有，有自常有，豈待緣而後有哉。譬彼真無，無自常無，豈待緣而無也。(即龜毛兔角，即真無)若有不自有，待緣而有者，故知有非真有。有非真有，雖有不可謂之有也」。此即謂待因緣而有者，其有，同時非真有，而可說為非真有，或實有。然此謂事物之待緣而有、而生、而起，則此因緣自是不無，此緣所生所起者，亦自是不無。故下文又謂「夫無則湛然不動，可謂之無。萬物若無，則不應起。起則不無，以明緣起故不無也。故摩訶衍論云，一切諸法，一切因緣，故應有；一切諸法，一切因緣，故不應有。一切無法，一切因緣，故應有；一切有法，一切因緣，故不應有。……是為設有，以明非無，借無以辨非有。……然則萬法果有其所以不有，不可得而有；有其所以不無，不可得而無。何則，欲言其有，有非真生；欲言其無，事象既形。象形不

即無，非真非實有。然則不真空論，在於茲矣。……是以聖人之乘千化而不變，履萬惑而常通者，以其即萬物之自虛，不假虛而虛物也。……非離真而立處，立處即真也。然則道遠乎哉，觸事而真；聖遠乎哉，體之即神」。此皆文義自明。而其中所引摩訶衍論言：「一切諸法，以一切因緣，故應有，一切無法，一切因緣，故應有」者，即言有待因緣而有，因緣聚則無法成有也。其言「一切諸法，一切因緣，故不應有，一切有法，一切因緣，故不應有」者，言待因緣，即非實有真有，離因緣則有法成無也。此即因緣以通有無之義，而言物之有其所以不有，有其所以不無。則有即非有，亦不可得而有，亦不可得而無。聖人之乘千化而不變，則其化不無，履萬惑而常通，則其惑亦不有。聖人之所以為聖人，亦即在其恆行於此不變常通之道上，而此道則在當前所見之「事象之形，而非真有實有」之中。其非真有實有，即事之真。故言觸事而真。知此道、即體於聖心之神明，故聖亦不遠也。

三 般若無知論言心知，與中國固有思想 中言心知之異同

僧肇之般若無知論在論般若智慧心。此般若智慧心即佛聖之心，亦學佛者所求有之心。此佛聖之心是否盡於般若智慧，乃一問題。如佛之悲心願力，是否可攝在般若智慧心之內，即一問題。般若波羅密為大乘六度之一，其餘五度如布施、持戒、忍辱、禪定、精進等所成之佛心，是否可以般若智慧心攝之，可是問題

。但般若宗經論以般若波羅密爲最勝，佛之般若智慧心，即可攝一佛心之各方面。然佛智慧是否可以般若智慧攝之，亦初是一問題。佛經言智慧有種種說，對智慧有種種分類，不可勝述。如成實俱舍至瑜伽師地論，皆有聞思修之三慧。此乃自智慧之來路或工夫，而分慧爲三種。由工夫來者，即由學養來者。然智亦有不由工夫而自然呈現者。大毘婆沙論以由學養工夫來者爲有學，爲一切智，世間智，不由學養工夫來者爲無學，爲一切種智，解脫智。法華經則有自然智、無師智，是不由後天漸修之學來之智，而爲頓悟者。至於俱舍論之說法智、類智，由觀四諦法斷見惑而來。又是兼以智慧所知之法言。品類足論分法智、類智、他心智、世俗智等十智。成實論分十智、四十四智、七十七智，皆以所知之法言。然其言四無礙智、六通智，却皆以智之運用言。瑜伽師地論於智慧之分類，更有種種說。如卷八十一言十智，卷八十六言九智，卷四十三言九慧，餘不能盡舉。其中亦有自智慧之所知言者，如九智中諸行流轉智等，諸行還滅智，九慧中第一之自性慧，悟入所知之自性，第二一切慧，知世間或出世間之一切佛法。復有自智慧之來路言者，如九慧中之第二難行慧，則自其智慧之來路之難行言。再九慧中之第四一切門慧，此乃門路之門。門路即來路也。故聞思修之慧，皆在此中，此外亦自智慧之運用言者，則如九慧中之遂求慧。此慧中，有於法無礙、辨才無礙慧，則自對佛法之運用解釋上言。至龍樹大智度論言疾慧、出慧、廣慧、深慧、大慧等，蓋皆是自智慧之運用上言。觀大般若經言佛之般若慧，亦多言證空而無礙之般若慧之廣、遠、深、大等。

大約大智度論之言一切智，乃自此般若智之能於世間一切智之所知，知皆本性空而言；其言道種智，則自有一切智者兼化度衆生之道而言；其言一切種智，則自表現此能觀空之一切智，於此種種度化衆生之智中而言。般若宗種種之論，如中論，百論，十二門論，亦皆重在表現一辯才無礙，以成其度化之業者也。大率由俱舍瑜伽來之法相唯識宗之言智，重在以智之所知分類；而般若宗則重在智之運用功能之表現上，分說各智，如般若之有觀照般若，方便般若，文字般若之分，亦自般若之用在觀照、或行方便

、或用文字上而分也。至於由智之來路工夫等，而意謂智有由學養來與否之分、與頓漸之分，則蓋二宗之所同。唯法相唯識宗重漸修之學，而般若之宗，則重頓悟實相耳。

今觀僧肇諸論中，其物不遷論乃在境物上，言即動而知其靜，不真空論則言於境物上，即其自虛言有即無，而非有非無。般若無知論，則要在言能照此即動即靜，即有即無之境物之實相之般若智慧之心之本身。境物之實相爲所照，而此心只是一爲能照之功能，是名般若智慧。然僧肇之言此般若智慧，則未嘗言此智之有種類，亦未嘗如般若經之廣說此般若智之大。其旨要在言此般若智慧之體性或本質，不同於一般有知之心者何在。故其言以精約見長，自不如印度言智慧與般若智慧者，自種種方面廣說者，其言之廣大。故僧肇之言般若，似只有一泓清水，不似印度之言般若心者，如大海中之有蛟龍起伏。然亦無彼之汗漫無涯，難見要領之失也。

此僧肇之般若無知論，言般若智慧心之體性或本質，即以其無一般之惑取之知，加以標別。此如連於其前二論言，則一般之知，於動只見爲動，不知即動見靜，即爲惑取之知；離動求靜，亦是惑取之知。不知即物之觀其自虛，是惑取之知；假虛以虛物，而杜塞視聽，以於物外求虛無，亦是惑取之知。凡於動靜、有無，偏執一邊者，皆是惑取。一切偏執偏取一邊之義理、或偏着於一物或一類物，所成之情見，皆是惑取。凡有取着，亦無不偏。於所取着者外，更無所知，即是迷惑。故此取着即惑，惑亦即此取着。由一般之取着，即有一般之知；無此一般之取着，即無此一般之知。無此一般之知而無取着，而心自有智照之用，在境物上於動見靜，於有知無；而此心之智照之用之運行，即恆應恆寂，亦恆照恆虛，而於萬動萬有，亦見其一如之真諦。此即般若無知論之大旨。而其文之宗趣，原甚簡易。但更設有種種問難，再爲之答，故見複雜耳。

如就此文簡易之宗趣而論，則此論之言有般若智之聖心之恆應恆寂，恆照恆虛，與王弼郭象之言聖人之心之虛通於物之自然，恆獨化於玄冥，亦不特其義無根本之別，即其名言，亦多取諸

老莊王郭之書。故其言聖人曰：「虛其心而實其照，終日知而未嘗知也。故能默耀韜光，虛心玄鑒，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。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。所以俯仰隨化，應接無窮；無幽不察，而無照功。斯則無知之所知，聖神之所會也。然其爲物也，實而不有，虛而不無，存而不可論者，其唯聖智乎。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，照不失虛，故混而不渝；虛不失照，故動以接羣。……是以般若可虛而照，真諦可無而知，萬動可即而靜，聖應可無而爲。斯則不知而自知，不爲而自爲矣。」

茲按僧肇此文大旨，皆在此節之文中。其後皆問答之辭。此節文中言聖心之無一般之知，只是一智照之用，即只是一純觀照之能，亦即只是如王弼所言之寂然至無，而能虛通之心，或郭象所言之於玄冥中觀物之獨化之心。此乃純自心之能上看，而將此心之能之所着之物相，或由物相而得之觀念，或心用以知物之範疇，如有無、動靜、時、空等，全部撇開；則此心之能，即只是一靈照或虛照，或一靈知之明，或一光耀。此是心之用，亦即心之體。此義，亦初不難見得。其難處，唯在人對其所着之物之相、或觀念範疇等，恆撇不開。其所以撇不開，有生活上之理由，故必有生活上之修證，然後此心之爲一靈照、虛照，乃不只爲理解之所及，或偶然之呈現，而得全幅呈現。然只由人之理解，以及於此義，則亦不待於其全幅之呈現。人將其心中之種種所知，與用以知所知之觀念範疇，一一撇開，此心知中，即無此所知等；則於所留下者，即依純理性以思維，亦必歸於只見有此一知之虛照之明。如於一光將其所照之物、及光自身之色相去掉，此光之只是一虛照之明也。此虛照之明，雖無所照、無色相，而自是一能照，自是一照用。此能照或照用自是有。故一方言其「實而不有」，一方言其「虛而不無」。實而不有，乃言其無所照，無色相，即自其「所」或「相」方面說。虛而不無，乃自其能或用上說，此用即其體，此中之虛與實，及不有與不無之名，各有所

指，固不相矛盾，而可合之以說此虛照之一用一體也。

此僧肇之說此人之心之能，只是一虛照之用。此用即體。聖人之心即能全幅呈現此心之能，以恆虛照者。吾不以其所見，必有異於王弼郭象之所見。此義亦可爲儒道諸家所同見。此中僧肇此論之特色，唯在其言此聖心之照境「于萬動可即而靜，聖應可無而爲」二句。此即應合於其物不遷論與不真空論之旨而說，亦應合於佛家之常與無常、流轉與還滅，及空有之問題之說。蓋在印度，人對此二問題，亦原有種種偏執之見。佛家大乘般若宗，廣破此中之諸偏執之見。鳩摩羅什既傳其論於中國，爲僧肇所受，而有物不遷論、不真空論之著；更對此「能照見此物不遷與不真空之境」之聖心之般若智慧，爲此般若無知之論，以契於中國固有之玄理之論。此則別經一大迂迴之思想道路，而後致，便不同中國玄理之論，未嘗經如此之大迂迴而生者。此一大迂迴，即經一對客觀境相之知識論本體論上之大迂迴，而後反諸心之虛照之能，中國玄理之論，未嘗經此大迂迴，即直下在人之心之主體之能上，見其爲一靈明、靈照、或虛照。近如王弼郭象，遠溯至老莊，皆有直下以虛照之明，言心之語。而孔子之言毋意、毋必、毋固、毋我、與空空如也；孟子之以「日月有明，容光必照」喻心；荀子之言大清明之心；亦無不涵具此心自有此虛照之明之義。此亦任何人能自觀其心者，所同能多少見及者。然由直下自觀而見及，與先觀客觀境相，經一知識論本體論上之大迂迴，而見及，則其道路不同。此亦印度哲學及佛學與中國固有之哲學之所由分。則於其歸趣之有所交會，與其思想之來路之不同，皆不可忽。而此僧肇之般若無知論之特色，亦即在其連此所照之境相而論之處。其後文之所以更有種種之問難與答辯，亦皆由其言般若智慧，乃連其境相而論，方有此種種問難與答辯。若循中國固有思想之傳統道路，直下不連境相而論，則亦可無此諸問題，亦不待此諸答辯，人亦可知此般若智慧之心之所以爲心。而上所引僧肇之一段文，亦可具見其歸趣，而更無餘蘊矣。

茲可畧析下文，以見其皆起於人將般若智慧心連於其境相而生之問難。如其首一問難，即爲人問般若非一般之知，然既是一

能知之照用而與境相應會，則「有知於可知，故聖不虛知，必有會於可會，故聖不虛會……安得無知哉」。此問即由能知必待所知而立，以謂般若智慧應為有所知之知，而所謂聖智之無知會者，不過由聖人之自觀照其「無私於知會，而不自有其知」而已，僧肇之答文，則謂言聖心之無知，非只不自私、不自有其知之意。此不私、不自有，乃由進一步之反觀反照而見及者。今言聖心無知，乃言「知自無知矣，豈待返照然後無知哉」？僧肇之意是謂：此聖心之知之用或活動之進行，自始即不取着物相，照而恆虛，便已是知無所知，不同於人之知之取着物相而有所知者。是名無知。此即謂聖心之無知，不須在聖心主觀上之「無私，不自有其知」上說。此是另一層之義。此聖心之無知，初當直至聖心之照境之無知上說。至於此聖心之反照其知，而無私，不自有其知，此乃依於聖心之知其「知之性空」。即依於聖心之自將此知，化爲一反觀之所對，而見及者，故是另一層義。然若將此知作反觀之所對，而說其性空，則不只此知之性空，一切惑取之知或惑智，亦原無不性空。則此知與惑智，即落在一層面，以爲所知，而即非自聖心之般若智爲一純能、純用以觀，亦不見此般若之獨尊矣。故下文言「若有知性空而稱淨者，則不辯於惑智。三毒四倒，亦皆清淨，有何獨尊於般若？若以所知是般若，所知非般若。（般若非所而爲能）所知自嘗淨，般若未嘗淨，亦無緣致淨嘆於般若。然經云般若清淨，將無以般若體性真淨，本無惑取之知，……不可以知名哉。豈唯無知名無知，知自無知矣。」所謂「豈唯無知名無知」即豈惟「不自有其知，見其知之性空，而名爲無知」。所謂「知自無知矣」，即此般若之用或活動之自身，無惑取，而不着於物相，即無所知，而爲無知也。此般若之不着相而無所知，則般若之所照者，即無相之真諦。故下文更言「以無知之般若，照彼無相之真諦，真諦無兔馬之遺，般若無不窮之鑒。自寂怕無知，而無不知者也」。此即言般若之虛照而無取着之知，不着所知之相，而照無相，是名無知，而非知。然般若之虛照之自身，自是一虛照之知，故亦非不知，亦無此「不知」，而爲無不知也。

此上第一問難，純由連般若與其所知境界關係而生之問題甚明，故元康疏名之爲能所難。其第二難，昔元康疏謂爲名體難。則此難生於對聖心之一名，既言其無知，又言無所不知，似在邏輯上有名言之自相矛盾。然人果知上文所已及之旨，此問實可不發生，因無知，是自無所知、無惑取之知說；無不知，是自此虛照之知之用或能之自身說。此段之答，歸於「言知不爲知，欲以通其鑒；不知非不知，欲以辨其相」。此二句之旨是說：所以言般若無知，乃言其鑒照之明，由不取着物，亦不限於物，而通於物之外也。後二句之旨是說：般若無知而又無不知者，所以表此般若之知之活動之相貌，無惑取之知，而自是一虛照之明，非是「不知」，是爲此般若之知之相也。故更綜之曰：「辨相不爲無，通鑒不爲有」。即謂般若之知之相，自是知而非無。但其通鑒之用，不限於物，而虛通其外，則不可以物之有說之也。此中言般若之用，亦有其相，則實亦是以般若爲所論、所對、所知，而言其相。此般若之相，固唯當對般若之自身而顯。此即般若之自相。然亦緣般若之可在一義上，自開爲一能所以自觀，而後可說此般若之自相。此亦印度式之思想進路，初非中國所固有者也。

再下一難，元康稱之爲境智難，更顯然以般若智與所會境相之真諦，二者對言，而生之難。難者謂：般若即知真諦者，真諦爲般若生起之緣或所知，則般若自當說有所知，而亦爲知。僧肇之答則謂此般若之知真諦，無一般之能知所知之關係。般若之知真諦，不同一般之知之有所知，不可以一般之知名之。蓋一般之知，知其所知，恆取物相。取物相之知，待物相爲所緣，可說爲此所緣之所起。此中以所緣是有，則知亦是有。然不取相之般若之知，則不取相，亦不待物相爲所緣，則非此所緣之所起所生，亦非所知由此物相而生之知，即不可以一般之知名之。故曰：「知與，相與而有，相與而無。相與而無，則物莫之有；相與而有，故物莫之無。物莫之無故，爲緣之所起；（此指一般取相之知）物莫之有故，則緣所不能生。（此指通於物相外或照見無相之般若之知）緣所不能生，故照緣而非知；爲緣之所起故，知緣相因而生。」

是以知與無知，（知指一般之知，無知指般若之知）生於所知矣。何者？夫智以知所知，取相故名知。真諦自無相，真智何由知？所以然者？夫所知非所知，所知生於知。所知既生知，知亦生所知。所知既相生，相生即緣法。緣法故非真，非真；故非真諦也。……真智觀真諦，未嘗取所知。智不取所知，此智何由知。然智非無知，但真諦非所知，故真智亦非知」此文義自明。即真智之知真諦，即知無相之知，亦不以相為緣，而起、而生；非同一般之知之待所知之物之相為緣起者。故不可相提並論，亦不可以後者有所知，而名為知，而謂前者亦有所知，亦視之為知；而當說後者非一般之知，而為一真智也。

至於再後之一問難，更問聖心之般若智不取相，為無知故不取，或知然後不取。僧肇之答曰「知即不取」，此中無先後。此文義亦易明。其下之難，問聖心不取，無取則「無是」、「無當」，是否聖心「只取無相，而當於無相」。則答文謂「聖心無當，則物無不當；無是則物無不是」。然亦不取此「無是」，為其相。其見真諦之「無相」，亦不有此「無相」。故聖心無相，亦無無相。「若以無相為無相，無相則為相」。此乃謂聖心之無相之無，乃一純用、一純活動。此純用、純活動，自無相可見，然人不能由反觀及此活動之無相，而更肯定執取此無相為無相，以此無相之相。此只是多一翻折，義與前同。故元康皆並攝入「境智難」之討論中。再下一難，由聖心之應境，問聖心有無生滅，元康名之為生滅難。然聖心不取着物相，不執有無，自無生滅可言。其意蓋在引起最後之一問。

此最後之問是問「聖智之無、惑智之無，俱無生滅，何以異之」？此問之答，乃連於般若與真諦之別以答，依真諦言，一切法性空，惑智之性亦空。然般若則為知一切法之真諦之智，純屬能邊，不同真諦之屬一切法之所邊者。故其答文曰：「聖智之無

者，無知；惑智之無者，知無。……聖心虛靜，無知可無，可曰無知，非謂知無。惑智有知，故有知可無，可謂知無，非曰無知也。無知，即般若之無也；知無，即真諦之無也。是以般若之與真諦，言用則同而異，言寂則異而同。……何者，內有獨鑒之明，外有萬法之實。萬法雖實，然非照不得；內外相與，以成其照功。此則聖所不能同，用也，內雖照而無知，外雖實而無相。內外寂然，相與俱無。此則聖所不能異，寂也」。此即明謂般若純自內之能邊之功用言，而真諦則自內外之寂之義理言。自此義理言，則聖智與惑智，相俱而寂然。然自功用之能言，則惑智之知可無亦當無；而般若智則非惑智，而無可無。至於最後一問，則是問般若既是用，又為寂，然則是否有用寂之異。則答文謂：「用即寂，寂即用，用寂體一，同出而異名，更無無用之寂，而主於用也。是以智彌昧，照逾明；神彌靜，應彌動」。此所謂用即寂，寂即用，同出異名，乃自此用與寂之不離，以成此般若心言。用自是一活動，寂自是其性相，所以表此活動之義理。寂與用之名，自是異，但此寂自是此活動之寂，此活動亦是寂的活動，故言同出也。

自此僧肇文之言用寂同出之義而觀，亦與老莊王弼郭象之言聖心之旨，初無殊異。「智彌昧，照逾明，神彌靜，應彌動」，與孔子之空空如也，而依叩以應、老子之致虛守靜而觀萬物之作、莊子之聖人用心若鏡，又應而不藏，皆為旨不殊。唯僧肇文中問一大段問難，則由佛學之重能所、境智、般若真諦之對應關係之問題說來。要之，皆是連於境相以言此心智所引起之問題，故有此種種曲折之論。是為僧肇之論之特色所在，亦一切佛家之論之特色所在；而與中國傳統之思想之直下就心智言心智，或依人之德行生命生活以言心智，而不繞至境相之動靜、有無、真妄上作思惟，以成此曲折之論者，大不相同者也。

訂購內明，分贈親友，是廣結善緣，增長福慧的最佳禮物！