



禪思想探原

柳田聖山著
一默譯

(續上期)

關於天台宗方面，且置下不談；這裏讓我們通過被認為與三論宗的形成有密切關係的禪宗系的「二入四行論」及「絕觀論」，考察一下先前的非道與道法問題看看。這都是在敦煌發現的資料，到目前為止，有關其作者與成立之事，尚未有確定的結論。但從內容上看，他們是在三論宗的影響下表現出來的初期禪宗的主張，則無可疑。

「二入四行論」謂：（譯者按：由此處至本章末之引文，譯自柳田氏之口譯）。

問：經典中有「行于非道是為通達佛道」，這是什麼意思呢？

答：所謂行于非道，即是不捨棄個別的名稱與差別。通達即是，名稱自身是無名；差別自身是無差別。又，行于非道，是不捨棄貪欲與愛欲；通達即是，貪欲自身是無欲，愛欲自身是無礙。……這樣，反價值的東西自身不被否定，亦不執取所謂無有否定一點，這即是通達道之意。要之，即心之所趨而為無心，即是通達心之道。

這問答使人想起先前「大品般若經」所說的須菩提不知菩薩之名，亦不能得亦不能見，菩薩之名非確定亦非不確定，的說法。不過，說名稱自身是無名，差別自身是無差別，特別地說即心

之所趨而為無心，却遠較前者為具體。

不生起所謂道之心

這點在以上的問答前頭有更深一層表示：

問：既然所有存在都是空，則到底是什麼人去修道呢？

答：倘若有修道的人，則必須要修道。倘若無修道的人，則連道也不必修了。所謂修道的人，即是我。倘若沒有我，則亦不會有遇一切物而分辨其是非的事了。以是為是，即我自己以此為是，而不是物自身的是；以非為非，即我自己以此為非，而不是物自身的非。

這裏可以領略到中國的欲心而任物的思路。當慧可初次見到達磨時，向他傾訴自心的不安，要求他設法使自己安心；達磨即答道：若你能把你的不安的心給我看，我定能使你安心。這一著名的故事，自然與這種思路有關。關於這點，是需要進一步詳加考究的。總之，般若波羅蜜不外是這無我無心的事。關於這點，在「絕觀論」中更能清楚地窺見到：

問：菩薩行于非道，即是通達佛道，這是什麼意思呢？

答：即是，關於善惡方面不起分別。

問：不起分別，是什麼意思呢？

答：即是，對於道法，心不生起。

所謂無心，要之即是無分別心。這不是單是說無分別，而是指即分別而不起分別心，即道與非道的分別，而不起分別念；不

執著于善惡。由于不起分別心，故能如其所如地容納所有的存在。這裏實已潛伏着一種透徹的知性。

其後到了唐代的禪宗，雜念與無念的問題，紛紛被提出討論，而了解到，在心的底層，實已有一種並非絕然是分別的心存在。這本來是極爲單純的事，但中國的知識分子在達到把印度佛教的般若波羅蜜思想當作這樣的心問題來理解的階段前，實經過相當的曲折。這即是以下的課題。

第五章 般若波羅蜜

玄學與格義佛教

自二世紀末以至于四、五世紀期間陸續由印度傳來的大乘經典中，中國知識份子首先感覺到其魅力的，其一即爲般若系的經典。不過，雖有魅力，同時亦有其難以了解之處。這恰如現代的人所寄予禪的關心那樣。

大體上，當時的中國，作爲漢代官學的儒學長期持續而形成的現實主義的秩序，其權威性漸消滅，人們對老莊系的自由的形而上學的興趣，則日漸增高。確定這個傾向的，是三世紀初漢代的覆亡與隨之而來的三國鼎立的那種政治現實。這種推移，從思想上來說，則是有名的王弼（二二六——四九）、何晏（？——二四九）、郭象（？——三一三）等人的玄學運動；而繼之而起的，則是竹林七賢所代表的清談。玄學與清談，表示中國新哲學的開端。這班人表面上是走傳統儒學之路，但却以自來儒家所少留意的「易」爲起點，依據作爲道家的古典的「老子」與「莊子」，熱中于討論形而上的「虛無」問題。虛無實是最具魅力的一種自由哲學。

人們把大乘佛教的般若波羅蜜思想，首先作爲類似于這樣的玄學的「虛無」一類東西來理解，那是極爲自然的趨向。依據老莊的「虛無」來理解般若的「空」，這種立場一般稱爲「格義」。故格義是一種比較哲學。在當時的知識份子看來，玄學與佛教，不必是相別的思想。實際上，般若是當時中國人前所未有的最爲卓越的形而上的知識體系。不過，比較哲學的立場總是這樣的

，當我們處理兩個或以上的思想的同異問題時，很容易便趨向同質方面的統一，而不大理會異質方面的區分。這即是歸趨到與對立的異質思想的任何一方都不同的第三者的抽象去了；不然的話，便往往會偏到在現實上較有強力的那一方去。不過，在人們要這樣地把般若的宗教消融到玄學方面去的當兒，却有人強力地提出格義的錯誤，這即是中國最早的沙門道安（三一三——八五）。他對般若的研究，是其老師佛圖澄的禪與神異的自然而然的成果，這我們在前面已說過了。

僧肇之出現

道安要理解正式的般若思想的努力，由于不久有劃時代的大乘傳播者鳩摩羅什的來華，而達致飛躍的發展。當時有年青的天才中國學者僧肇，他熱切地期待着鳩摩羅什的來臨，他甚至要特別到西域的胡藏地方去師事他，結果他拜鳩摩羅什爲師而到長安來，參予其翻譯與傳道的事業。在鳩摩羅什的門下，不久即聚合了大批天下英俊之士；但還是以僧肇被稱爲對大乘空的理解的第一人。實際上，中國對正式的般若的理解，要由僧肇開始。

在鳩摩羅什的指導下，僧肇把自己的理解總結爲四篇論文，集起來稱爲「肇論」。在其中一篇「不真空論」（論一切存在無固定實體，而只是緣起只是空）中，他把鳩摩羅什來華前在中國流行的對般若的理解，要約爲以下三者：

- 一、心無義（對所有的存在皆不起意識）。
- 二、即色義（所有的存在並不是如現前那種狀態那樣）。
- 三、本無義（所有的存在都由根源的無生起）。

這都是依格義而來的對般若的錯誤理解。僧肇首先就對它們的批判中，闡述出自己正確的不真空的立場。關於對般若的誤解，其實不止以上這三家，而是有包含這三家在內的六家以至七宗的異說的。後來吉藏吸收了僧肇的路數，而集三論宗的大成；他對這些異說的內容與倡導的人，有詳細的研究。這裏我們都把它們省畧掉，而先直接看看僧肇本人的說法。

何則心無者？無心于萬物，萬物未嘗無。此得在于神靜，失在于物虛。即色者，明色不自色，故雖色而非色也。夫言

色者，但當色即色，豈待色而後為色哉？此直語色不自色，未領色之非色也。本無者，情尚于無，多觸言以資無。故非有有即無，非無無亦無。尋夫立文之本旨者，直以非有非真有，非無非真無耳。何必非有無此有，非無無彼無？此直好無之談，豈謂順通事實，即物之情哉？

無與般若之空

這裏實已明白地指出老莊的「無」與般若的「空」的區別。如僧肇在最後的批判所表示那樣，玄學的「無」的最大錯誤，是在時常「情尚于無」，把一切歸到無方面去。「般若經」所謂非有非無，全是因緣之意。這是排開絕對的有無兩極端而在相對關係中看萬物的辯證法的立場。把一切視為因緣的那種認識，不在存在的世界中，亦不在非存在的世界中。此中實已有一種透徹的認識論的否定，和支持這否定的瞑想的實踐。認識論的非與存在論的無，絕不能相混。

玄學尊「無」過于「有」，要以作為有的根源的形而上的「無」為依歸。在他們的想法中，在「有」之前已有本體的「無」了。實際上，玄學思想之趨向于「無」，是這個時代的人向往本體的或宇宙的東西所使然。這種現象的出現，是有其原因的。例如在「老子」第四十章中即有這樣的名句：

天下萬物生于有，有生于無。

這裏的「無」，是作為天下萬物根源的無。它是混沌而難以形狀，但却是能自己生起萬物的第一原因的「無」。它是無名、無為、無私、無知、是虛；自身決不是虛無，而常是成為有成為萬物的「無」。如老子又在別處說：「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道。」（第二十五章）故「無」是道之本，道是「無」混成的營為。與上面第四十章相似的話語還有：

道生一、一生二、二生三、三生萬物。（第四十二章）。

作為無的道，生起萬物。不過，雖說生一生二，但這並不如父母生子那樣，有與子異其本的父母。並不是在一、二、萬物之外，有超越乎它們之上的「無」一東西，而是，無一方面使萬

物之有成其為有的根本原理，它也是根本的存在。譬如，作為天地之始的道是無名，作為萬物之母的天地是有名，兩者被視為同出而異名。

這樣，這裏所提出的「無」，總是本體論的，有生成論的傾向。這可以說是中國人的思惟的本質。而把大乘佛教般若的「空」，當作是這樣的本體來理解，這正是本無說。本來，譯為本無的話語，是 *katasis*，亦即「如」之意；嚴格地言，「如」是般若之知的對象，而不是般若自身。由于般若之知並不是像我們今日所了解的對於對象的知識，故人們把本無與般若視而為一，而起這樣的混亂，恐怕亦是必然的事。例如支遁（三一四——六六）的「大小品對比要抄序」便這樣說：（譯者按：此是白話語譯）能究明諸佛的根源，即能盡生命的本無。深入萬物的始源，與大同世界為一，即還歸生命的本無。

本無說與即色說

這裏要更進一步考究的是，「老子」的無，絕不是純然靜止的本體。在上面所引的第四十章中，其先即這樣說：

反者道之動，弱者道之用。

（未完待續）

捐款鳴謝

陳志偉居士	港幣	200.00元
郭印彥居士	港幣	100.00元
宗實法師	港幣	100.00元
鍾湯菊居士	港幣	60.00元
南加洲中華佛教會	港幣	150.00元
壽治法師	港幣	100.00元
仙如法師	港幣	200.00元
查良鏞居士	港幣	360.00元
謝冰瑩居士	港幣	60.00元
仁俊法師	港幣	60.00元
詹勵吾居士	港幣	80.00元
妙法寺	港幣	3,784.10元
總計	港幣	5,254.10元

七十一期收支報告

一、收入：		
本期捐款	港幣	5,254.10元
發行收入	港幣	801.80元
總計	港幣	6,055.90元
二、支出：		
印刷費	港幣	3,374.00元
稿費	港幣	1,655.00元
郵費	港幣	626.90元
什費	港幣	400.00元
總計	港幣	6,055.90元

內明雜誌社謹啟