



# 禪思想

# 探原

柳田聖山著

默譯

(續上期)

作為無的道，是天地的根本，它不是純然靜止的本體，而是常自活動不息的生命力，同時亦關係着人間主體的理想。故道常是作為現實的一種營為而被把握的。我們可以說，老莊的本體論的思路，實源自這樣的主體的要求而生，是一種強力的明哲保身的處世術。

例如，莊子所說的至人逍遙地遊于無何有之鄉（一無所有之廣野）（「莊子」逍遙遊），即指向那從現實的有的束縛解脫出來的境界。這個傾向恐怕莊子比老子強，至魏晉玄學而致乎其極。這是要解脫至超越于現實之上的無的世界，再重新回到現實有的世界來的。我們無寧可以說，只有把自己的生命投入現實中，才能真正從現實的束縛解脫開來。故在無何有之世界中逍遙的至人，爲了要得到真正的逍遙，乃重遊于有之世界中。玄學中人尊崇現實的孔子有過于莊子，尊崇帝堯有過于許由；後者皆較前者對無有更深的體驗，而遊于有之世界，其理由皆在此。在「世說新語」文學第八中，王弼以孔子爲體會得無的人，因此他不特別地說無；老子與莊子則說無，因他們尚未能從有中脫出之故。這個故事，最鮮明地顯示出當時的人的想法。

對於般若的錯誤理解

這樣，魏晉玄學所要求的是新的人格，是要能無心而順物。

此中潛藏着老莊深厚的實踐智慧。關於這點，我們後面會考究。作為般若的異義的心無說，恐怕正錯誤地了解了這樣的無心主體的側面；即色說則受拘于順物的現實層面。更可以說，在二者的背後，都有一種本體論的本無之固執。總之，二者都共通地犯了以物爲實的謬誤；這都不是玄學的正統。

僧肇批判了以上三種異義後，即說「不真空」來表示自己對般若理解的立場。他以爲，一切法非實有而是空虛，正是大乘佛教的根本立場。他屢次引龍樹的「中論」來證明這點。例如，他說，「中論」說「諸法非有非無」，並不是滌除萬物，封閉耳目，致無影無形之意，而是「萬物自虛」；他爲了要表明萬物非實有，乃謂：

中觀云：物從因緣故不有，緣起故不無。尋理即其然矣。所以然者，夫有若真有，有自常有，豈待緣而後有哉？譬彼真無，無自常無，豈待緣而後無也。若有不自有，待緣而後有者，故知有非真有；有非真有，雖有不可謂之有矣。僧肇又進一步證明萬物不是純然的無。之後，他即說由于這既不是有亦不是無之故，故是虛，故一切皆如幻如化。他這種對般若的理解，是極爲正確的。他不愧爲鳩摩羅什的第一弟子。

觸事而真

不過，以上各點都不是我們這裏的問題。我們現在無寧應注意他繼續說出的結論：

是以聖人乘千化而不變，履萬惑而常通者，以其即萬物之自虛，不假虛而虛物也。故經云：甚奇！世尊，不動實際，為諸法立處。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。

這個主張，與其說是被稱為空之理解第一人的僧肇所有，無寧說是近于玄學。「萬物自虛」之說，原本是般若的重要原理；僧肇這裏所措意的問題，却是有關生起這真理的主體方面。他所說的神人，即般若波羅蜜的體現者。這如同王弼郭象所要求的那樣，是新的理想人格。特別是，以為道只在就近、事事物物皆有真理的這種想法，實是「觸事而真」一主張的起源；而這主張，正是後來隋唐時代新佛教的標誌。

說到這裏，更使我們想到如下面所示的中國經典的主張：

仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。（「論語」述而第七）

道也者，不可須臾離也；可離非道也。（「中庸」）

道在邇而求諸遠；事在易而求諸難。（「孟子」離婁上）

中國民族所追求的真理，常在具體的日常生活中。這通于儒家與老莊，現在亦可明白，佛教亦與這一系譜有關。我們不妨說，僧肇之被景仰為中國佛教之源流，主要實是因這種思想之故。這種思考方式，如後面所要考究的那樣，重視實際上為眼所見為耳所接的東西，以具體的東西較諸超感覺的理想更具真實性。最低限度，後來中國自家禪宗的興起，其遠因即在上面所引僧肇的主張。他在此中所引的「甚奇，世尊」句，依注釋，那是來自「放光般若經」卷第二十的；與這相似的文句，重覆地出現于他處。例如在其「般若無知論」中有：

不動等覺而建立諸法。

以無心意而現行。

甚奇，世尊，于無異法中，而說諸法異。

這些語句重重復復被徵引，堪為留意。這全是「維摩經」與「般若經」的語句。它們能否直接被歸結到「觸事而真」一結論中呢？這是一個大問題。「觸事而真」恐怕不是佛教本來的意思。在此中，與其是般若思想，無寧說是上面所見到的中國的真理觀

與現實的實踐興趣的強烈表現。例如在「不捨有為法而起無相」、「不斷煩惱而證涅槃」等語句中，亦可見到完全相同的思考方式。這兩句當可讀成「捨有為法不起無相」、「斷煩惱不證涅槃」。倘若就基本的漢語結構來說，這讀法明瞭地表示捨棄有為法與無相、煩惱與涅槃的分別；作為般若思想，亦以這種讀法較為自然。但鳩羅什及其弟子僧肇皆不取這種讀法。這可以在他們的注釋中清楚見到。比較起生起無相與證涅槃，他們是更為重視不捨有為法與不斷煩惱的。這正是先前所說的魏晉時代對玄學的興趣所使然。

#### 中國思惟之命運

玄學所探求的「無」，對於趨向於那超越乎歷史之上的本體世界來說，它是較強烈地趨向於體證得這一本體世界而重遊於現實的有的世界的那一境界的，這點我們已考究過了。這不必與「般若經」原來的主張相矛盾，而更正確的是，它是「般若經」發展至相當階段的東西。般若的主旨，其重點原來在究明認識論的邏輯性，而不在現實的實踐方面。在原始的「般若經」中，已有對多數法的分析，而基於這「般若經」而成為精練哲學的「中論」及其他般若系的論書，更進一步特尊邏輯的精密性。

印度佛教的論書時常強調真理同時超越乎意識分別的有無一點，而不肯定地說那超越意識分別的真理自身。這可以說是由於這本來是那極為嚴刻的實踐的冥想所致之故。不過，僧肇生長在中國的玄學環境中，就形而上一面來理解般若波羅蜜，這亦是不不得已的命運吧。這並非表示要回到他所批判的格義之說，我們無寧應該這樣說，那隱伏在般若思想中而不易被發現的印度方面的冥想實踐，不久即作為新的中國的東西而出現，而表現其功能。最低限度可以這樣了解，倘若沒有僧肇所表現的那種形而上的思索，和沒有支持這思索的實踐的話，則以後隋唐時代中國各宗佛教，決不會生起。

#### 體用論

僧肇的結合般若與玄學，是中國佛教最初的考驗。這倘若就大處來說，是以決定佛教自身的命運。倘若把中國佛教看成是印



度佛教的延長，則這結合顯然是一種逸脫。魏晉時代的玄學，實經過相當的曲折來理解般若的空，而以這理解為確定。不過，倘若把中國佛教視為是中國民族自身在思想方面的展開的話，則可說玄學透過接觸印度的般若思想，而開展一種全新的形而上學的思索與實踐。在僧肇發明的「體用」邏輯中，我們可以領略到這樣的中國佛教思想中最基本的概念。

在其「漢魏兩晉南北朝佛教史」中，湯用彤氏謂：

魏晉以訖南北朝，中華學術界異說繁興，爭論雜出；其表面上雖非常複雜，但其所爭論，實不離體用觀念。而玄學佛學同主貴無賤有。以無為本，以萬有為末。本末即謂體用。

……肇公之學說，一言以蔽之曰：即體即用。

關於明確意義的體用論，是否可如湯用彤氏那樣以僧肇為始，這是一個問題。不過這種思想，已充分地顯現於先前所引僧肇的短短的語句中。

大抵所謂「體用」，是把本體論的生成或變化的觀念轉到主體的實踐立場而來的結果。這態度即是，不在結果之外求原因，視一切現象為那根本的東西的表現。而且，它不以那根本的東西為在現象之外的靜止的實在，而視之為表現為現象變化的主體。亦可以說，它視現象之全體為那根本的無的作用。特別是對於僧肇來說，我們可以這樣了解，他縱強調那真理即現實，但仍傾於在作為無的主體中求其基本立足點的。這表示，僧肇的真理觀，實以特殊的中國的冥想與觀點為前提。

例如，在其「涅槃無名論」中，僧肇謂：

淨名曰：不離煩惱，而得涅槃。天女曰：不出魔界，而入佛界。然則玄道在於妙悟，妙悟在於即真；即真即有無齊觀，齊觀即彼己莫二。所以天地與我同根，萬物與我一體。同我則非復有無，異我則乖於會通。所以不出不在，而道存乎其間矣。……然則法無有無之相，聖無有無之知。聖無有無之知，則無心於內；法無有無之相，則無數於外。於外無數，於內無心，彼此寂滅，物我冥一，泊爾無朕，乃曰涅槃。

佛教之老莊式的變質

自佛陀以來，涅槃一直是冥想的內容。僧肇則將之置換為物我同根、萬物一體的冥想。必需注意的是，此中實潛伏着先前的「般若非有非無」這一「中論」的主張的影子。大體上，物我同根、萬物一體的思想，發端於古代「莊子」的齊物論；僧肇則以之作為佛教冥想的根據。印度式的涅槃的冥想，作為這樣達觀的物我同根而被吸收；這吸收有極強的主體意味，顯然是老莊的變質。這不是純然言語與思考方式的問題，而是思想自身的變化。

透過「肇論」的全體，可以見到，印度式的涅槃與般若波羅蜜的內容，為老莊式的「無」所頂替；而老莊式的「無」亦在印度式的冥想的影响下變了質。據傳聞所表示，鳩摩羅什、僧肇，及其同門慧觀等人，都曾經寫過「老子」的注書。總而言之，他們的佛教有顯著的中國化色彩，那是確實的。

現在我們更抽引「涅槃無名論」末尾一段，以顯示僧肇佛教的本質。

放光云，菩提從有得耶？答曰：不也。從無得耶？答曰：不也。從有無得耶？答曰：不也。離有無得耶？答曰：不也。然則都無得耶？答曰：不也。是義云何？答曰：無所得，故為得也。是故得無所得也。無所得謂之得者，誰獨不然耶？然則玄道在於絕域，故不得以得之；妙智存乎物外，故不知以知之；大象隱於無形，故不見以見之；大音匿於希聲，故不聞以聞之。故能囊括終古，導達羣方，亭毒蒼生，疎而不漏。汪哉洋哉，何莫由之也。

這裏僧肇實有意修改「放光般若經」的文字。特別是最後的「無所得故為得也」一斷定，在原来的經典中，是完全見不到的。經典只說如來獲得覺悟，他不住於有為性質中，亦不住於無為性質中。這兩者的立場完全不同。僧肇所以改寫為「無所得故為得也」，原來是為了要引出下面無得之得、無知之知、不見之見、不聞之聞等語句之故。這樣的偷換，我們決不應輕輕放過。又「肇論」在他處亦提出有名的「無知之知」，以經典所說的聖人之心非知亦非不知為其根據，但這都是經過同樣的修改而來的。

（未完待續）