

# 第一章 緒論

## 第一節：研究動機和方法

誠如湯用彤先生所說：「晉代以玄學、般若學之合流，為學術界之大宗」<sup>①</sup>。此一時代，不僅是印度佛教文化第一次正式登上中國學術主流舞台的時代；更是中國文化史上第一次與外來文化接觸、並進行深度交流的時代。這一次中印文化交流的兩大主角，就是中國的魏晉玄學，和印度佛教的般若學。

兩晉時代，尤其是東晉時代的學術思潮，雖然是以玄學與般若學之交會為主流，但是，在古典文獻中，有關此一議題的自覺反省，卻少之又少。自覺地討論到玄學與般若學之交會因素的，只有東晉佛學大師——道安，但是也缺乏深入的論究，對於玄學與般若學交會問題的討論，只能說是點到為止而已。

道安之外的東晉般若學家，如「六家七宗」及慧遠之流，雖然都參與了玄學與般若學交會的學術思想洪流，但是，在現存的文獻中，我們發現：兩晉時期的般若學家，他們雖然熱情地參與了這一次玄學與般若學交會的歷史大事，但是，卻很少有人能從此一歷史洪流中抽離出來，冷靜而理性地反省玄學與般若學交會的學說理論

<sup>①</sup> 湯用彤《漢魏晉南北朝佛教史》，（台北，鼎文書局，民國六十五年，再版），頁326。

## 2 「空」、「有」與「有」、「無」

上的內在因素。借用蘇東坡「不識廬山真面目，只緣身在此山中」的詩句來說，大部分的兩晉般若學家雖然是從事玄學與般若學交流的第一線人物，他們或著書立說，闡述自己對於般若思想的理解，或與名士交往，談論著《老》、《莊》、般若的玄旨。但是，他們對於玄學與般若學的異同，以及玄學與般若學交會的理論依據等問題，卻很有可能是「不識廬山真面目」的；而之所以如此的原因，正是因為東晉般若學家「只緣身在此山中」的緣故。

東晉般若學家自覺地討論玄學與般若學交會問題者雖少，不過，他們有關般若思想的論著，正反映著中國僧徒在玄學思想背景影響下，對於般若學的接受情況。因此，這些作品亦足以成為現代學者在討論玄學與般若學交會問題時的珍貴資料。但是，讓人遺憾的是，東晉般若學家的思想論著，幾乎已經散佚殆盡。現在有關東晉般若學家「六家七宗」的思想，我們只能夠透過後人半字片言的引述，而略知當時般若思想的一鱗半爪而已了。

玄學與印度佛教般若學的交會，是中國文化史上的大事。但是，基於資料的缺乏，文獻不足徵，所以一直到現代，我們對於這一次的中印文化交流會通的歷史事實，到底是如何發生的？以及為什麼可以發生？兩者在學說思想上的那些特質，是促成兩者合流的內在因素？等問題，都所知有限。

受到原始資料缺乏的限制，現代學者有關東晉時代玄學與般若學交會問題的討論，都只能侷限於後人所引述的「六家七宗」的思想，作為文獻的主要來源和探討的重點<sup>②</sup>。但是，光是憑藉著這些

② 有關東晉時期玄學與般若學交會問題之研究，學術界的討論，大體上可以歸納為兩種研究方向：一是「格義」佛教的研究；一是玄學與般若學交會問題的討論。前者是討論魏晉玄學如何改造和影響印度佛教般若學的問

零零碎碎的資料和後人的批評，頂多只能讓我們看到玄學如何影響般若學的理解；卻無法讓我們真正瞭解玄學與般若學交會在學說理論上的內在因素。

我們也知道：兩種不同文化的交流和會通，並不是以  $1+1=2$  的方式進行的，而是一種  $A+B=C$  的文化活動。也就是說：兩種文化的交流和會通，並不等於兩者的總和 ( $1+1=2$ )，而是透過兩種文化中的同質元素和異質元素，經歷錯綜複雜的接觸、衝突、取捨和融合等複雜的過程，最後形成了一種新的文化產物 ( $A+B=C$ )。因此，如果我們只是要平面的理解  $C$  的思想，或許只要針對  $C$  作研究和討論就可以了。但是，如果我們是要研究  $A+B$ ，如何成為  $C$  的複合過程，那麼，光是從  $C$  上面作研究和討論是不夠的，而必須先對  $A$  和  $B$  作分別的研究和瞭解，才能進一步掌握  $A$  和  $B$  如何融合為  $C$ 。

以魏晉玄學 (A) 與印度佛教般若學 (B) 的交會來說，這兩種文化交流融合之後，所產生的中國佛教般若學「六家七宗」，他們既不是玄學，也不是印度佛教般若學，更不是魏晉玄學與印度佛教般若學的總和，而是有別於兩者的中國佛教般若學 (C)。因此，如果我們只是要平面的理解中國佛教般若學「六家七宗」(C) 的思想，或許只要針對「六家七宗」作研究和討論就可以了。但是，如果我們是要研究魏晉玄學 (A) 和印度佛教般若學 (B)，如何融合成為中國佛教般若學「六家七宗」(C) 的複合過程的話，那麼，光是從中國佛教般若學「六家七宗」(C) 上面作研究和討論

---

題；後者則是討論玄學與般若學的交會如何可能，和如何進行的問題。兩者的切入點雖然稍有不同，但是，所討論的對象卻是一致的，所使用的原始資料也是共通的。

#### 4 「空」、「有」與「有」、「無」

是不夠的，而必須分別研究魏晉玄學（A）和印度佛教般若學（B）的成份，從他們的思想成份中擷取出足以促成兩者融合的因素，再深入中國佛教般若學「六家七宗」（C）的思想中，驗證魏晉玄學（A）和印度佛教般若學（B）的思想成份，如何被熔為一爐。

本文對於玄學與般若學交會問題之研究，並不是只針對融合後的成果（C）作平面的討論，而是要研究魏晉玄學（A）與印度佛教般若學（B）如何融會成為東晉般若學「六家七宗」（C）在學說思想上的內在因素和動態過程。因此，只就「六家七宗」的思想作討論，顯然是無法達成本文的研究目標的。所以，在研究方法上，本文將突破以往只就「六家七宗」的思想作為討論重心的做法，深入討論魏晉玄學（A）和印度佛教般若學（B）的思想成份，比較兩者的異同，擷取可能促成兩者融合的學說理論上的內在因素，最後，在東晉般若學的「六家七宗」（C）中，檢查這些因素在個別思想家中的具體呈現，印證玄學與般若學交會在學說思想上的內在要素。

基於以上的研究動機和研究方向，因此，本文首先必須要分別討論印度佛教般若學和魏晉玄學的思想。但是，玄學與般若學本來就十分相像，乃至於在玄學盛行的兩晉時代，般若學也連帶的受到重視而大大地流行起來。我們知道：愈是相像的兩種學說思想，要把他們區隔出來就愈困難。本文因為要比較玄學與般若學的異同，因此，對於玄學與般若學的思想把握，也相對地要求更為精確。魏晉玄學的研究，經過現代學者的不斷努力，已經取得了相當高的成就，所以本文在討論玄學的思想時，便可以針對玄學可能與般若學相應的部份，作比較簡要的討論。

但是，最困難的研究工作並不在於玄學，而是在於般若學。如果我們把般若學從印度佛教的思想背景中獨立出來，那麼，般若學

與魏晉玄學的思想，便很難分辨出來。本文為了使印度佛教般若學的思想，能夠從魏晉玄學中明確的區隔出來，以便作為進一步從事比較工作的準備，因此，對於般若思想的討論，採取了思想史的溯源方法，深入般若學在印度佛教思想史中的發展源流，並與其敵對學派，如說一切有部 (*Sarvāstivādin*) 的實有論者作對比，突顯般若學的「空性」思想的特色。

又般若學之傳入中國，是先傳《經》而後傳《論》的。鳩摩羅什之前，中國般若學家對於「空性」思想的瞭解，是依據《般若經》的；鳩摩羅什之後，因為中觀論典的譯出，所以在《般若經》之外，又有論書作為思想的根據。前者可以稱為「依經時期」，後者可以稱為「依論時期」<sup>③</sup>。既然般若學的《經》、《論》傳譯有先後，所以本文對於般若思想的探討，也是從《般若經》、《大智度論》到《中論》，分別討論的。總之，為了使般若思想從玄學思想中區隔出來，並比較明確的掌握般若思想，本文在印度佛教思想及般若思想的鋪陳上，使用了比較多的篇幅，與魏晉玄學的份量，顯得有點不對稱，但是，這也是不得已的一種做法。

有關玄學與般若學交會問題之研究，除了以上所說原始資料缺乏、印度佛教般若學把握不易等困難外，還有一個困難必須克服的，就是：玄學是一個複雜的有機體，他所涵蓋的議題衆多；至於印度佛教般若學的理論架構，更是龐大。那麼，應該從那一點切入，作為探討兩者交會的線索呢？這的確是一個頗費思量的問題。東晉的道安大師，是最早注意到玄學與般若學交會問題的學者，他

<sup>③</sup> 參見張曼濤〈『空』之中國的理解與天台的空觀〉，《現代佛教學術叢刊》第五十七冊，（台北，大乘文化出版社，民國六十七年，初版），頁341～352。

## 6 「空」、「有」與「有」、「無」

認為「兼忘」的主觀境界，是使玄學與般若學接近的因素<sup>④</sup>。然而，近代湯用彤先生卻認為魏晉玄學中的本體之學，才是使得玄學與般若學牽合的原因，他說：

魏晉玄學者，乃本體之學也，……魏正始中，何晏、王弼祖述老莊，其立論以為天地萬物皆以「無」為本。及至晉世，茲風尤甚，士大夫競尚空無，凡立言藉於虛無，則謂之玄妙，遂大唱貴無之議，而建「賤有」之論。「本無」、「末有」，實為所謂玄學者之中心問題。學者既群趨有、無之論，而中國思想遂顯然以本體論為骨幹。至若佛教義學則自漢末以來，已漸與道家合流，《般若》諸經，盛言「本無」，乃「真如」之古譯。而本末者，實即「真」、「俗」二諦之異辭，真如為真、為本，萬物為俗、為末，則在根本理想上，佛家哲學，已被引而與中國玄學相關合。<sup>⑤</sup>

尋湯用彤先生的意思，乃認為玄學以「無」為本，以「有」為末，唱「貴無賤有」之說，使學者群趨本、末，有、無之本體論的討論。而般若學中的真、俗二諦之說，也是本體論的議題，因此，他認為般若之真、俗二諦，實即玄學的本、末，有、無之辨，所以他說：「在根本理想上，佛家哲學，已被引而與中國玄學相關合」。簡而言之，就是：魏晉玄學中的本體論的探討，是接引佛教般若學的重要因素。

那麼，般若學之所以引起中國士人的興趣的原因，到底是因為與《老》、《莊》的「兼忘」相似呢？還是與玄學的本體論相接近

<sup>④</sup> 道安《臯奈耶序》，：「以斯邦人莊老教行，與方等經兼忘相似，故因風易行」，大正二十四，No.1464，P851a。

<sup>⑤</sup> 同註①，頁273。

呢？如果是因為般若學與玄學之「兼忘」相似的話，那麼，又是怎麼樣的相似呢？如果說般若學與玄學的本體論相接近，那麼，玄學的本體「無」，真的可以類比為般若學的「空」或「真如」嗎？「空」、「真如」與「無」，除了表面上的相似之外，在思想上的大異之處何在？玄學與般若、「無」與「空」之間的相容性何在？中國人以玄學的背景理解、吸收般若學的同時，是否造成般若學的玄學化呢？魏晉時期的般若學在佛教中國化的歷史中又扮演什麼樣的角色呢？凡此種種的問題，筆者欲透過般若學的「空與有」，和玄學的「無與有」的關係的比較，突顯「有、無之辨」在兩者之間的差異，並探討玄學型態的「有、無」論，如何影響般若學的理解、吸收和流行。並透過中國人對於般若學的吸收過程的剖析，反映魏晉高僧、名士的思想模式，並說明魏晉時期般若學的玄學化，在佛教中國化的過程中的影響力，呈現中國佛教異於印度佛教的思想特色。

基於以上的研究目的和研究的切入點，本文的研究方法，將採取以下的兩種方式：

一、玄學與般若學的「有」、「無」問題，各有其學術思想的背景。因此，在探討玄學「有與無」，以及般若學「空與有」的觀念時，本文將採取思想史的溯源方法，以討論「有、無」及「空、無」在玄學和般若學思想中的不同意義，以及依此意義而有的不同境界型態。

二、在完成了玄學與般若學的「有、無」和「空、有」的觀念探討之後，本文將採取第二種方法進行討論，那就是哲學比較的方法，分別就玄學與般若學的「有、無」和「空、有」觀念進行比較，從而呈現兩者之間的同與異。

## 8 「空」、「有」與「有」、「無」

在章節安排上，本文首先要探討的，就是般若學的「空性」思想。但是，由於般若學的「空」乃針對「有」而提出的觀念，因此，為了突顯「空」在般若學上的意義，所以，本文在第一章背景交代之後，接下來第二章便首先討論了印度佛教中實有論的形成，作為討論般若「空」義的學說背景。在這一章中，筆者將從佛典的結集，說明佛教基本範疇的確立，並闡述從這些基本範疇到說一切有部「諸法實有」的思想發展。並說明在「諸法實有」的思想下所生起的禪觀及其開展的境界，說明為什麼小乘佛教的傳入，雖然比大乘佛教般若學還要早，但是，真正盛行的，卻是般若學而不是小乘佛教的原因。

有了第二章的論述作為理解般若「空」義的思想背景之後，本文第三章將探討般若「空」義的學說內容。又因為在般若學的傳入，以及中國人對般若學的接受和理解過程中，《般若經》和中觀論典並不是同步傳入的，而是可以分為依經和依論兩個時期的<sup>⑥</sup>。所以本章對於般若中觀學派的「空」義的討論，也是分別從「《般若經》的「空」義」、「《大智度論》中無實體的「空」義」，以及《中論·觀有無品》中無自性的「空」義」等三個層次，討論「空」在《般若經》、《大智度論》和《中論》中的不同層次意義及其學說的內在發展。並說明在「空」的思想下所生起的禪觀及其開展的境界。

第四章討論玄學中「貴無」與「崇有」的思想發展，說明「有」、「無」在玄學中的意義，以及所開展的主觀境界。並以此作為與般若學比較的基礎，比較玄學與般若學的同異。

---

⑥ 同註③。

第五章在第四章的基礎上，進一步探討玄學與中觀學的差異，以及玄學與般若學相容的可能性，並且以東晉「六家七宗」的般若思想，作為檢查的具體個案。

第六章以僧肇〈不真空論〉中的「有」、「無」之辨，作為玄學「有、無」觀念，與般若學「空、有」觀念比較的結束，再次突顯玄學的「有」、「無」與般若學的「空」、「有」的差異。

第七章總結全文，並說明般若學的玄學化在中國佛教史上的深遠的影響。

## 第二節：研究範圍的界定

### 一、印度佛教史中的「空有之爭」

在印度佛教的歷史發展中，曾經發生過兩次「空有之爭」，第一次是公元二、三世紀之間，小乘部派佛教的說一切有部 (Sarvāstivādin) 和大乘佛教的中觀學派 (Mādhyamika) 的義理之爭<sup>⑦</sup>；

<sup>⑦</sup> 有關說一切有部與中觀學派的對立關係，可參考呂澂《印度佛學思想概論》，（台北，天華出版社，民國七十一年，初版），頁68。楊惠南老師《印度哲學史》，（台北，東大圖書公司，民國八十四年，初版），頁180。英·渥德爾著，王世安譯《印度佛教史》，（北京，商務印書館，1998年初版二刷），頁340、348。梶山雄一等著，許洋主譯《般若思想》，（台北，法爾出版社，民國七十八年出版），頁67。梶山雄一〈中觀思想の歴史と文献〉（平川彰等編《講座・大乘佛教》第三卷《中觀思想》，東京，春秋社，昭和五十七年，第一刷），頁5。山田龍城著

第二次是發生在公元五、六世紀間，同為大乘佛教的中觀學派與唯識學派 (*Vijñāna - vādin*) 的「空有之爭」<sup>⑧</sup>。

事實上，佛教史上的「空有之爭」，乃導源於各學派之間，對於佛說的「緣起」 (*pratītya - samupāda*) 法則的不同詮釋。佛陀所說的「緣起法」，乃是針對吾人生老病死、憂悲苦惱的生命實況所作的分析，也就是「(1)無明(2)行(3)識(4)名色(5)六入處(6)觸(7)受(8)愛(9)取(10)有(11)生(12)老病死、憂悲惱苦」的十二支緣起<sup>⑨</sup>。原始佛教認為一切生命之所以流轉生死，究其原因，就是由於無明（沒有智慧），因此，要解脫生死苦海，就必須打破無明，覺悟到一切的老病死、憂悲苦惱都是緣於生命的「存有」，生命的「存有」緣於

---

《大乘佛教成立論序說》（京都，平樂寺書店，1959 年出版）。山田龍城〈大乘佛教の興起〉，（中村元等編《講座・佛教》第三卷《インドの佛教》，東京，大藏出版社，昭和五十七年，改訂五版），頁 124。

David J. Kalupahana，*Mūlamadhyamakārikā of Nāgārjuna : The Philosophy of Middle Way*，（Motilal Banarsi Dass Publishers Private Limited，Delhi，First Indian Edition：1991），P1~2。  
Kōgen Mizuno，translated by Gaynor Sekimori，*Essentials of Buddhism，Basic Terminology and Concepts Philosophy and Practice*，（Tokyo，Kosei Publishing Co.，First English edition，1996），P33。

⑧ 有關中觀學派與唯識學派的對立，可參考呂澂《印度佛學思想概論》，頁 226。印順《印度佛教思想史》，（台北，正聞出版社，民國七十七年，初版），頁 372~373。佐佐木教悟〈東南アジアと大乘佛教〉（平川彰等編集《講座・大乘佛教》，東京，春秋社，昭和六十年，第一刷），頁 137。

⑨ 佛陀在菩提樹下悟十二因緣而成道，並以十二因緣解釋人生的生老病死、憂悲苦惱。參考霍鰲晦編《佛學》（香港，中文大學出版社，1982 年第一版）。

對生命的執「取」，對生命的執「取」緣於對於生命的「愛」欲，「愛」欲緣於感「受」，感「受」緣於「觸」覺，「觸」覺緣於「六入處」（六種感覺器官），「六入處」緣於「名色」（精神與肉體的結合），「名色」緣於意「識」，意「識」緣於「行」（意志），「行」緣於「無明」。若要從生死輪迴中解脫，就必須要以智慧之光，照破無明，取消一切盲目的意志活動乃至對生命存有的執著，從而得到解脫。這就是佛陀所說的十二緣起，它原來只不過是就有情的生命實況的一種描述。並未牽涉到本體論的內容。

但是，在佛陀逝世後一百多年的阿育王時代，佛教取代了傳統的婆羅門教，成為了全印度的國教。婆羅門教以梵天創世說解釋世界的起源。成為國教之後的佛教，不能再像佛陀時代一樣，僅僅以「十二緣起」說明吾人的生命實況而已，更進一步的，佛教要就整個世界的生起問題，提出一套完整的說明，如呂澂先生所說：「原始佛學時期是從人生現象來講的，因之那時講的是『十二支緣起說』。後來範圍擴大了，不僅講人生現象，連宇宙現象也涉及到了」<sup>⑩</sup>。因此，佛說的「緣起法則」，在這時期的佛教中，不但作為吾人生命實況的說明，更成為了本體論的說明。

與作為吾人生命實況說明的「緣起」(pratītya-samupāda)相對，部派佛教<sup>⑪</sup>之間稱作為本體論說明的法則為「因緣」(hetu-pratyaya)。各部派之間，雖然存在著學說上的差異，但是，基本

<sup>⑩</sup> 呂澂《印度佛學思想概論》，頁217。

<sup>⑪</sup> 佛滅後一百多年的阿育王時代，佛弟子之間因戒律不同，或學說的差異，而導致教團的分裂。到公元一兩百年間，便分裂成二十部之多，歷史上稱之為部派佛教。請參考世友《異部宗輪論》，《大正藏》四十九冊，No.2031。

上都承認世間一切事物都必須在具備各種主要條件（因，hetu）和輔條件（緣，pratyaya）的情況下才能生起。因為部派學說的不同，在佛教史上就形成了犢子部《舍利弗阿毘曇論》的「三十三因十緣」說，南傳銅鑠部《發趣論》的「二十四緣」說，和說一切有部《阿毘達磨大毘婆沙論》的「六因四緣」說等不同的學說<sup>12</sup>。

在中觀學派的巨擎龍樹菩薩同時及稍前的時代，學說發展極其

- <sup>12</sup> 有關《舍利弗阿毘曇論》的「三十三因十緣」說，見於《舍利弗阿毘曇論》〈緒分・遍品〉和〈緒分・因品〉，〈緒分・遍品〉說：「十緣，謂：1.因緣、2.無間緣、3.境界緣、4.依緣、5.業緣、6.報緣、7.起緣、8.異緣、9.相緣、10.增上緣。」〈緒分・因品〉說因有：「1.因因2.無間因、3.境界因、4.依因、5.業因、6.報因、7.起因、8.異因、9.相續因、10.增上因、11.名因、12.色因、13.無明因、14.行因、15.識因、16.名色因、17.六入因、18.觸因、19.受因、20.愛因、21.取因、22.有因、23.生因、24.老因、25.死因、26.憂因、27.悲因、28.苦因、29.惱因、30.衆苦因、31.食因、32.漏因、33.復有因。」（見大正二十八，No.1548，P679b、P687b。）《發趣論》「二十四緣」說見於〈論母設置分〉：「1.因緣、2.所緣緣、3.增上緣、4.無間緣、5.等無間緣、6.俱生緣、7.互相緣、8.依止緣、9.親依止緣、10.前生緣、11.後生緣、12.修習緣、13.業緣、14.異熟緣、15.食緣、16.根緣、17.靜慮緣、18.道緣、19.相應緣、20.不相應緣、21.有緣、22.無有緣、23.去緣、24.不去緣。」（見《漢譯南傳大藏經》54冊，高雄，元亨寺妙林出版社，民國八十六年，初版，頁1~11）。說一切有部《阿毘達磨大毘婆沙論》的「六因四緣」說，見於〈雜蘊・智納息〉第二之八~第二之十三，「六因」分別是：1.相應因、2.俱有因、3.同類因、4.遍行因、5.異熟因、6.能作因；「四緣」分別是：1.因緣、2.等無間緣、3.所緣緣、4.增上緣。（見大正二十七，No.1545，P77~109）。

此外，有關部派佛教的因緣觀，可參考印順法師著《中觀論頌講記》，（台北，正聞出版社，民國八十一年一月修訂一版）頁47。印順《印度佛教思想史》，（台北，正聞出版社，民國七十七年，初版），頁137。演培《佛教的緣起觀》，（台北，天華出版社，民國八十四年，初版三刷），頁40~47。

細密，勢力極為龐大，並促成中觀學派建立的，就是當時的「說一切有部」(Sarvāstivādin)⑬。

在說一切有部的學說中，受到中觀學派最嚴厲破斥的，就是「自性」(svabhāva)的觀念。呂澂先生認為說一切有部「自性」觀念的形成，主要是來自於對佛說「無我」的思想的論證⑭。說一切有部分析一般人所說的「我」(ātman)，其實只是一些肉體的要素和心理的要素的綜合體而已，因此，「我」並不是一個獨立自存的實體，所以是因緣和合的「假施設的存有」(prajñapti-sati，假有，施設有)，但是，構成吾人的生命體的物質要素(如地、水、火、風四大)和心理要素，則是實有的。這些要素，在《阿毘達磨品類足論》中，分析歸納為五類六十七種⑮，這六十七種法，

⑬有關說一切有部與中觀學派的對立關係，乃參考呂澂《印度佛學思想概論》，頁68。

⑭同註⑩，頁55~56。

⑮所謂「五位六十七法」就是：

(一)色法：色有「四大種」及「大種所造色」兩類。「四大種」分別是1.地2.水3.火4.風。「大種所造色」分別是：5.眼根6.耳根7.鼻根8.舌根9.身根10.色11.聲12.香13.味14.所觸一分15.無表色。

(二)心法：謂心意識，即所謂六識身，包括：16.眼識17.耳識18.鼻識19.舌識20.身識21.意識。

(三)心所法：謂與心相應的諸法，包括：22.受23.想24.思25.觸26.作意27.欲28.勝解29.念30.定31.慧32.信33.勤34.尋35.伺36.放逸37.不放逸38.善根39.不善根40.無記根41.一切結42.縛43.隨眠44.隨煩惱45.纏46.諸所有智47.諸所有見48.諸所有現觀。

(四)心不相應行法：謂不與心相應的諸法，包括：49.得50.無想定51.滅盡定52.無想事53.命根54.衆同分55.依得56.事得57.處得58.生59.老60.住61.無常性62.名身63.句身64.文身。

(五)無爲法：有三無爲，分別是65.虛空66.非擇滅67.擇滅。

是組成世間一切事物的基本要素——「法體」。這些「法體」，是不必依賴其他因緣而獨立自存的，也就是有「自性」的。事實上，「自性」(svabhāva)的梵文字義，就是「自己存在」、「自己發生」、「自己生起」<sup>⑯</sup>等意思。說一切有部認為吾人的生命，是各種物質要素和心理要素的和合，因此，吾人的生命體是和合的假有，而各種物質要素和心理要素卻是有「自性」的實體，這就是說一切有部「和合假，假依實」的學說。雖然一切法都是由法體組合而成的假有，但是由於諸法的法體都是有「自性」的實體，因此，在說一切有部看來，一切法都是實有的，這樣，說一切有部的思想，就帶有了「實在論」的意味了。

說一切有部自從公元前三世紀，在阿育王時代，與化地部分裂以來，到了公元一世紀的貴霜王朝，特別得到迦膩色迦王(78~102A.D.)的支持，得到了極大的發展。但是由於內部意見的分歧，於是又分為迦濕彌羅師(東方師)，和犍陀羅師(西方師)兩大陣營<sup>⑰</sup>。據印順法師的推定，在迦膩色迦王之後，大概在公元二世紀中——五〇年前後，說一切有部的東方師編纂了一部《阿毘達磨大毘婆沙論》<sup>⑱</sup>。《阿毘達磨大毘婆沙論》採取各家學說，以

<sup>⑯</sup> 參見世友《阿毘達磨品類足論》〈辨五事品〉，大正二十六，No.1542，P692b~695c。

<sup>⑰</sup> 參考日本荻原雲來博士編纂《梵和大辭典》，(台北，新文豐出版社，民國六十八年十月初版)，頁1535。

<sup>⑱</sup> 參考呂澂《印度佛學思想概論》，頁27~42、56~61。英·渥德爾著，王世安譯《印度佛教史》，頁314~318。

<sup>⑲</sup> 關於《阿毘達磨大毘婆沙論》的編集時代，有些學者認為是在迦膩色迦王時期(78A.D.~102A.D.)，如呂澂《印度佛學思想概論》，頁60~61。英·渥德爾著，王世安譯《印度佛教史》，頁318。但是，據印順法師的

自宗教義加以抉擇，此論的編纂，使得迦濕彌羅一帶的說一切有部東方師，取得了說一切有部的代表地位，東方師的教團勢力也發展到極盛時期。

說一切有部的極盛，同時也促成了它的反對者中觀學派的建立，呂澂在《印度佛學思想概論》中說：「有部的保守思想很濃，堅持一往之談，一邊倒，非常頑固。……同時，他們所說的一切有，不是指人類宇宙的一切事物，只是如後來他們在《品類足論》中所肯定的五事六十七法的範圍。……說一切有部後來構成了印度佛家四大宗之一的婆沙宗，具有很大的勢力，同時並促成了它的反對者中觀宗的建立。中觀宗就是反對婆沙論這種對概念實在的極端論而形成的。中觀後來得到極大的發展，可說與婆沙的議論走向極端有關。」<sup>⑯</sup>可見，中觀學派的興起，主要是針對著說一切有部，尤其是「一切有」的哲學基礎——「自性」的觀念而提出的。中觀學派對說一切有部的「自性」的觀念，展開了強烈的抨擊，而提出了「諸法無自性」<sup>⑰</sup>的「空」理，如《中論》〈觀四諦品〉說：

眾因緣生法，我說即是無，亦爲是假名，亦是中道義。

未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。<sup>⑱</sup>

原來，佛說的「緣起法則」，雖然是對吾人的生命實況的說明，但是，本來也具備了「相互依存」的意思，如《雜阿含經》〈雜因誦·因緣相應〉第一七經說：

---

考證，《阿毘達磨大毘婆沙論》的編集，不可能在迦膩色迦王時期，而是在迦膩色迦王之後，詳細論證，見印順《說一切有部爲主的論書與論師之研究》，（台北，正聞出版社，民國八十一年，七版），頁212。

<sup>⑯</sup> 同註<sup>⑮</sup>，頁68。

<sup>⑰</sup> 《中論》〈觀因緣品〉，大正三十，No.1564，P3b。

<sup>⑱</sup> 《中論》〈觀四諦品〉，大正三十，No.1564，P33b。

緣起法者，……所謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明、行，乃至純大苦聚集。無明滅故行滅，乃至純大苦聚滅。<sup>②</sup>

「緣起」的原理就是「此有故彼有，此起故彼起」，「此滅故彼滅」。以十二緣起來說，因為「無明」而有「行」，因為「行」而有「識」，如是乃至因為有「有」而產生了吾人生老病死、憂悲苦惱的生命實況，這就是「此有故彼有，此起故彼起」。反過來說，如果「無明」息滅，則「行」亦滅，如是乃至「有」滅，「有」滅而生老病死、憂悲苦惱的生命輪迴也跟著息滅，這就是「此滅故彼滅」。所以「緣起」就是說明各種條件的相互依存的關係系列，因此，「緣起」與「獨立自存」的觀念是相違的。

同理，即使把佛說的「緣起法則」用來作為本體論的說明，但是在「因緣和合」的前提下，「自性」的觀念與「因緣」的前提也是相違的。中觀學派就是透過強調「自性」與「因緣」的矛盾關係，來證成：說「因緣生法」，就不能安立「自性」的觀念；說「自性」，就不能說「諸法因緣生」。因此，中觀學派認為：「從衆緣生法無自性，無自性故空」<sup>③</sup>。可見，在中觀學派的學說中，衆因緣生法，就是「空」，「空」就是「無自性」。

在公元二、三世紀之間，中觀學派與說一切有部之爭，就是印度佛教史中，第一次的「空有之爭」。如果說一切有部「諸法有自性」的「有」的思想，是一種「實在論」的話，那麼，中觀學派「諸法無自性」的「空」的思想，就是一種「現象論」了。因此，印度佛教史上第一次的「空有之爭」，也可以視為「實在論」與

<sup>②</sup> 印順《雜阿含經論會編》（中），（台北，正聞出版社，民國八十三年，重版），頁40。

<sup>③</sup> 青目釋《中論》〈觀三相品〉，大正三十，No.1564，P10c。

「現象論」之爭。

然而，在佛教史上，說到「空有之爭」時，一般並不是指中觀學派與說一切有部的「空有之爭」，而是指發生在公元五、六世紀間，中觀學派與唯識學派的義理之爭。根據印順法師《印度佛教思想史》的研究指出：中觀學派認為「一切法無自性空」是了義，而唯識學派認為「一切法無自性空」是不了義，雙方因此發生激烈的論辯，不但著書立說，形諸文字，甚至展開長時期的公開辯論，這就是傳說中的「空有之爭」<sup>㉔</sup>。呂澂先生的《印度佛學思想概論》也說：「中觀、瑜伽兩派，在重要學說上都是對立的，儘管有人想調和兩家，仍無濟於事，後來的發展，愈趨分裂，始終未能統一」，並且認為：中觀學派與唯識學派根本上不能調和的因素，乃是在本體問題上<sup>㉕</sup>。

唯識學派是從佛教的瑜伽行者 (*yogācārya*) 逐漸發展形成的大乘學派<sup>㉖</sup>。早在《阿毘達磨大毘婆沙論》的時代（公元二世紀中——一五〇年前後），在說一切有部中，就出現了一部份的瑜伽師。在這些瑜伽師當中，有些人逐漸傾向大乘化，到了公元四、五世紀之間<sup>㉗</sup>，便形成了中觀學派之外的另一個大乘學派——瑜伽行派 (*Yogācārya*) 。

「瑜伽」的梵文是 *yoga*，有「合一、結合、連結、瞑想、靜慮、心統一」等意思<sup>㉘</sup>，因此，瑜伽 (*yoga*) 就是指一種靜默冥

<sup>㉔</sup> 印順《印度佛教思想史》，頁3723。

<sup>㉕</sup> 同註<sup>⑩</sup>，頁226、250。

<sup>㉖</sup> 同前註，頁214~215。

<sup>㉗</sup> 有關唯識學派的形成時間，參考呂澂《印度佛學思想概論》，頁213。印順《印度佛教思想史》，頁241。

<sup>㉘</sup> 同註<sup>⑯</sup>，頁1100。

想，使精神統一，與眞理相應結合的一種禪修方式。然而，在印度的宗派中，並不是只有佛教的瑜伽行派採取這樣的禪定方式，事實上，屬於傳統婆羅門系統的瑜伽派 (Yoga)，也同樣是重視禪定修習的。但是，由於婆羅門系統的瑜伽派和佛教的瑜伽行派在哲學體系上不同，因此也導致他們所相應的眞理不同。以婆羅門系統的瑜伽派來說，他們追求的是在禪定的境界中與至上的創造神——自在天 (*Īśvaradeva*) 結合；而佛教的瑜伽行者，則是基於佛教反對有至上的創造神的一貫立場，並不追求與至上神的結合，根據楊惠南老師的說法，瑜伽行派是指「修習禪定者——瑜伽行(者)(瑜伽師)的禪定之心、和「唯識」的眞理「相應」，並結合為一。因此，瑜伽行派又稱「唯識宗」 (*Vijñānamātravādin*)」<sup>29</sup>。

瑜伽行派最重要的經典依據是《瑜伽師地論》，而無著 (336 ~ 405 A.D.)、世親 (361 ~ 440 A.D.) <sup>30</sup>兄弟站在瑜伽行派的立場，寫了很多論書，其中最重要的是：《二十唯識論》、《三十唯識論》、《攝大乘論》、《大乘阿毘達磨集論》、《辨中邊論》、《緣起論》、《大莊嚴經論》、《成業論》等八部論書<sup>31</sup>，正式建立了唯識學派的理論架構。

唯識學派最主要的學說，就是提出了「阿賴耶識」 (*ālaya - vijñāna*) 來說明世間的緣起實相<sup>32</sup>，認為世間一切的事物，包括吾人的肉體現象和心理現象，乃至外在世界的山河大地、花草樹木，都是由「阿賴耶識」所變現出來的。因此，唯識學派認為現象世界

<sup>29</sup> 楊惠南老師《印度哲學史》，頁184 – 185。

<sup>30</sup> 無著、世親的活動年代，乃根據印順《印度佛教思想史》，頁2413。

<sup>31</sup> 同註<sup>10</sup>，頁217。

<sup>32</sup> 同前註，頁213 – 225。

的一切，都是不實在的，唯有「阿賴耶識」才是真實的。因為唯識學派提出「阿賴耶識」來說明世界的緣起，所以，唯識學派的緣起觀，又稱為「阿賴耶緣起」。基於唯識學派這樣的學說特質，呂澂先生認為「唯識說是徹底的唯心論」<sup>③</sup>。

唯識學派雖然和中觀學派一樣，否定外在世界的真實性，但與中觀學派不同的是：唯識學在否定外境的實在性之餘，卻肯定了心識（阿賴耶識）的真實。而中觀學派卻是不立一法，不僅說外在世界是「空」的，即便是吾人的心識也是「空」的。中觀學派的「空」（śūnyatā）的理論，主要是來自於對「自性」（svabhāva）的否定，認為一切事物都是因緣所生的，現象世界的背後，並不存在著任何形式的形上實體。因此，在中觀學派看來，一切事物都只不過是無實體的純粹現象。如果，像呂澂先生所說的：唯識學派是徹底的唯心論，那麼，中觀學派就可以說是徹底的現象論了。因此，五、六世紀間的唯識學派與中觀學派的義理之爭，也可以說是「唯心論」與「現象論」之爭。

從上文的論述中，我們知道，在印度佛教的歷史發展中，曾經發生過兩次「空有之爭」，第一次是公元二、三世紀間，中觀學派與說一切有部之爭；第二次是公元五、六世紀間，中觀學派與唯識學派之爭。但是，一般說到「空有之爭」，都是指中觀學派與唯識學派之爭，也許是這一次論爭，比起公元二、三世紀之間，中觀學派與說一切有部之爭，來得更為激烈的緣故吧！

然而，本文所要討論的「空有之爭」，並不是指公元五、六世紀間，中觀學派與唯識學派的「空有之爭」；而是指公元二、三世

---

<sup>③</sup> 同前註，頁221。

紀間，中觀學派與說一切有部之間的「空有之爭」。理由是：印度佛教傳入中國之初，在時間上，正好是部派佛教與大乘佛教交遞之際<sup>㉙</sup>，而本文的研究方向是以「有、無之辨」為切入點，討論玄學與般若學交接的內在因素，因此，研究範圍也只能限於魏晉時期，玄學與般若學交會的歷史階段。

在時代的劃分上，如果以公元一七九年，支婁迦讖譯出《道行般若經》起，到鳩摩羅什（公元四〇一年來華，四一三年卒於長安）的翻譯為一段落<sup>㉚</sup>，則玄學與般若學之交會，乃發生在公元二世紀末至五世紀初。雖然，在公元四、五世紀之間，印度已經開始流行唯識學，但是，在公元一七九年至四一三年這一段時期，傳入中國的仍然是屬於初期大乘佛教的般若中觀學，而未見有唯識學的傳入。唯識學派典籍的傳譯，則在公元四一四年至四三五年間，才有部分譯出，到公元六、七世紀，才有更為完整的翻譯<sup>㉛</sup>。而從魏晉時期傳入的般若中觀學來看，從鳩摩羅什之前所譯出的《般若經》，乃至鳩摩羅什譯出的中觀論典，都未涉及與唯識學派之間的論辯。而此時期的般若中觀學派的「空」義，主要也是針對著說一切有部的「自性」學說而提出的。

因此，本文為了突顯中觀學派的「空」義，以及與魏晉玄學作一番對比，所以，在討論印度佛教的「空有之爭」時，首先論述說一切有部的「一切有」思想，再討論中觀學派的「諸法皆空」的思

<sup>㉙</sup> 參考張曼濤〈中國佛教的思惟發展〉，《華岡佛學學報》，第一期，1968年8月，頁133~195。

<sup>㉚</sup> 有關魏晉時期，般若學經、論的翻譯概況，見拙作〈漢魏兩晉般若學經、論翻譯的考察〉，（《華梵大學第五次儒佛會通學術研討會論文集》，民國九十年五月出版），頁275~292。

<sup>㉛</sup> 同註<sup>㉙</sup>，頁243~250。

想，以此說明中觀學派的「空」理，並作為玄學與般若學有、無問題之比較的準備。

## 二、魏晉玄學的「有無之爭」

魏晉玄學的興起，乃是在東漢末年，儒家價值體系崩潰，道家自然思想逐漸抬頭的學術背景下所產生的時代產物。玄學既是時代的產物，則對其所處的時代問題，不能不有所回應，如「自然與名教」之辨，就是要討論重視「名教」的儒家，與崇尚「自然」的道家之間，如何調和的問題。這是一個儒家和道家，孰優孰劣，何者更為根本的問題。要解決這一個問題的爭議，消弭「自然」與「名教」之間的對立關係，魏晉時代的玄學家，乃從本體論的角度，從根本處討論了「自然」與「名教」的關係。因此，為了消解「自然與名教」的尖銳對立關係，魏晉玄學家，無不極為重視本體論的討論，也就是本末有無之辨，故湯用彤先生說：「玄學者，有無之學，亦即本末之學」<sup>⑦</sup>，視整個玄學，就是有無之學，也就是討論本末有無的本體之學。林麗眞老師也說：當時的儒道之爭，集中地表現為「本末」、「體用」、「有無」等問題的討論<sup>⑧</sup>。可見，玄學所要面對的問題，容或與其所處的社會環境有著密切的關聯，但是，玄學家們所採取的方法，並不是只從事象上調和儒道兩家的衝突，而是從本體論的形上高度，討論了有與無的關係，再從本體論

<sup>⑦</sup> 湯用彤《理學·佛學·玄學》，（台北，淑馨出版社，民國六十一年，初版），頁321。

<sup>⑧</sup> 林麗眞《王弼老、易、論語三注分析》，（台北，東大圖書公司，民國七十七年，初版），頁23。

的角度，看當代名教與自然的關係。所以，名教與自然之辯，雖然是魏晉時代的重要社會課題，然而，表現為哲學思辨的，卻是本末有無之辨。

在玄學的發展中，以何晏、王弼為代表的「貴無派」，以裴徽為代表的「崇有派」和以郭象為代表的「自生派」，這些玄學的不同流派，無不是圍繞著本末有無的論辯而發展出來的。

在魏晉玄學的發展中，最早點燃本末有無之辨的，應該是正始（240~249A.D.）時期的何晏和王弼，《晉書·王衍傳》說：

何晏、王弼等，祖述老莊，立論以為天地萬物皆以無為本。無也者，開物成務，無往不成者也。陰陽恃以化生，萬物恃以成形，賢者恃以成德，不肖恃以免身。故無之為用，無爵為貴矣。<sup>⑨</sup>

「陰」、「陽」在漢代的思想中，是化生萬物的根本，如《呂氏春秋·知分篇》說「凡人物者，陰陽之化也」<sup>⑩</sup>，《淮南子·精神訓》說：「別為陰陽，離為八極，剛柔相成，萬物乃形」<sup>⑪</sup>。但是，在何晏、王弼等玄學家看來，「無」比「陰」、「陽」二氣更為根本，「陰」、「陽」也要恃「無」然後能化生萬物。「無」既為天地萬物之「本」，那麼，與「無」相對的天地萬物，便是「有」、和「末」了。

<sup>⑨</sup> 《晉書》卷四十三〈王衍傳〉，見《晉書》（台灣中華書局據武英殿本校刊），第三冊，頁8。

<sup>⑩</sup> 《呂氏春秋·知分篇》，見陳奇猷《呂氏春秋校釋》，（台北，華正書局，民國七十四年，初版），頁1346。

<sup>⑪</sup> 《淮南子·精神訓》，見張雙棣《淮南子校釋》，（北京大學出版社，1997年，初版），頁719。

因為「無」是天地萬物之本，則天下萬「有」皆依「無」而得存全，所以，王弼提出「崇本以舉其末」（或「崇本以息末」）、「守母以存其子」<sup>②</sup>的方式，使「末」歸於「本」，以本統末、末不離本。把「本無末有」的思維模式，放在自然與名教的討論上，何晏、王弼等「貴無派」玄學家，雖然並不主張棄絕名教，但是，卻主張在自然的基礎上談名教，以自然為本，以名教為末。總之，以「無」為本的思想，是何晏、王弼提出的，從此，確定了魏晉玄學討論本末、有無的本體論的方向。然而，討論「有」、「無」問題，並不是只有玄學「貴無派」，事實上，整個玄學的發展，都是圍繞著「有」、「無」問題而展開的。

何晏、王弼的玄學「貴無派」雖然並沒有蔑絕名教，但是，以自然為本，以名教為末，則在價值取向上，偏重於道家的無為自然，是顯而易見的。這樣的思想，到了嵇康、阮籍，進而提出「越名教而任自然」的論調，流風所至，西晉八達之流，走向極端，狂放不羈，甚則傷風敗俗。使得「名教」與「自然」的關係，更形對立，禮教廢弛。此時，出現了一批士大夫，認為不能再放任這種放誕不經的風氣，而主張維護「名教」的尊嚴。根據林麗真老師的研究，西晉時期，起而抨擊曠達玄風的有識之士，有劉實、董養、龔壯、傅玄、王沈、蔡洪等，裴頤正是這一批士大夫之一<sup>③</sup>。

《晉書·裴頤傳》說裴頤深患時俗放蕩，不尊儒術，何晏、阮籍之輩，口談浮靡，不尊禮法，至王衍之徒，聲譽太盛，位高勢

<sup>②</sup> 王弼《老子注》，見樓宇烈《王弼集校釋》，（台北，華正書局，民國八十年，初版），頁95。

<sup>③</sup> 參考林麗真《魏晉清談主題之研究》（民國六十六年，國立台灣大學，中文系博士論文），頁12。

重，但不以物務自任，於是裴頠針對著這種社會風氣而著《崇有論》<sup>⑭</sup>。在「有」、「無」的關係上，《崇有論》針對玄學貴無派「以無為本」的思想，提出反對的意見，認為萬有不應該是「以無為本」的。因為「無」是「有之所謂遺者也」，所以，「無不能生有」，而「濟有者，皆有也」<sup>⑮</sup>。

裴頠的〈崇有論〉雖然代表了名教之士對於放達之風的抨擊，然而，在形上層次調和本末有無的對立者，則是由郭象所完成。何、王以「無」為本，以「有」為末的思維方式，導致了本末、有無的二分。二分的結果，導致自然與名教的割裂，因此，要調和自然與名教之爭，就要從根本處取消本末、有無的二分。所以郭象放棄了「有生於無」的思考方向，而提出了自生獨化的學說，說「造物者無主，而物各自造」，認為萬物皆是塊然自生的「自己而然」<sup>⑯</sup>。

郭象在消解了玄學「貴無派」的本體後，認為萬物的存在不需要由本體來支撐，因此，萬物成了無本體的存在，或者說，萬物自身就是存在的本體，如許抗生《魏晉思想史》說：「郭象……以為『有』是獨立自存的存在物，不需要有一個『無』作為自己的本體，因此，以為『有』是以自己的存在為本體的，或者說『有』是無體的」<sup>⑰</sup>。不過，所謂萬物以自身為本體，應該是指萬物以天賦

<sup>⑭</sup> 《晉書》卷三十五〈裴頠傳〉，同註39，頁4~5。

<sup>⑮</sup> 參考裴頠〈崇有論〉，同前註，頁5~6。

<sup>⑯</sup> 郭象〈齊物論注〉，見郭慶藩《莊子集釋》，（台北，貫雅文化公司，民國八十年版），頁50、111。

<sup>⑰</sup> 許抗生《魏晉思想史》，（台北，桂冠圖書，民國八十一年，初版），頁5。

的性分爲其存在的根據，戴璉璋在其〈郭象的自生說與玄冥論〉一文中說：「所謂『自己而然』的『自然』義，關鍵落在『己』的意義上，……這裡的『己』是就個體的天然稟賦而說的」<sup>⑧</sup>。而所謂「天然稟賦」，在郭象《莊子注》中，就是指萬物的自然性分。

在王弼的哲學中，「無」是本，萬「有」是末，但是，當郭象把存在的根據拉回萬物自身的性分時，萬物不再「以無爲本」，則萬物並不是處於「未有」的地位，而是泯滅本末有無的分際，使本末歸於一，即末即本，用在名教與自然的討論上，就是「即名教即自然」，莊耀郎《郭象玄學》一書認爲，王弼的「崇本舉末」與阮籍、嵇康的「越名教而任自然」，在理論上都未達圓融的境地：「必然要達到『名教即自然』，『已然出於自然』的層次，名教的安立才獲得理論上的解決，這就是郭象《莊子注》在玄學理論上的貢獻」，並在高下、內外、眞俗、動靜冥而爲一的前提下，莊耀郎先生視郭象玄學爲「道家玄理的圓教」<sup>⑨</sup>。

從上文的論述中，可知「有無之辨」始於正始年間的何、王玄學。在何、王玄學中，「無」是本，「有」是末。此一「有」「無」關係的提出，遂引起了後世的熱烈討論。何、王雖然並沒有棄絕末有，但是，卻更爲重視本體的「無」，從此本末有無的割裂，而有阮籍、嵇康的「越名教而任自然」。而顧裴則提出「崇有」，與「貴無」抗衡。到郭象的「獨化自生」說，則是從根本上調和了本末有無的對立和分裂，使即本即末，本末不二，有無歸於一。所

<sup>⑧</sup> 戴璉璋〈郭象的自生說與玄冥論〉，《中國文哲研究集刊》第七期（一九九五年九月），頁52。

<sup>⑨</sup> 莊耀郎《郭象玄學》，（台北，里仁書局，民國八十七年，初版），頁2。

以，本文要討論的，並不只限於王弼玄學的「有」「無」關係，而是以「有無之辨」，貫穿王弼的「貴無說」、裴頠的「崇有說」和郭象的「自生說」，探討「有無之辨」在魏晉玄學中的發展和演變，並以此作為與般若學「空有之辨」比較研究的基礎。

總之，「有、無之辨」是魏晉玄學中的核心問題；「諸法皆空」則是般若學的中心主旨。因為《般若經》的早期譯本，曾經把「空」譯為「無」，於是般若學的「空」，便可與玄學的「無」對參互照，以至般若學在玄學盛行的時代，順著「有、無之辨」的討論，也大大地流行起來。湯用彤先生更認為玄學本、末，有、無的本體論的討論，是接引般若「空」義的重要因素。為了行文上的方便，本文有時稱般若學的「空有之爭」為「有無之辨」，以方便與玄學有、無之辨的比較，而此二者的同異，以及兩者可以相容的因素，正是本文所欲探討的問題。

在討論以上的問題之前，筆者認為有必要首先界定討論的範圍，而經過上文的論述，本文的研究範圍確定為：在般若學方面，以公元二、三世紀之間，部派佛教與初期大乘佛教般若學的「空有之爭」為討論中心；而玄學方面，雖然有、無問題，乃是由玄學貴無派提出的本體論問題，然而，本文有關玄學的「有無之辨」，並不只是侷限於玄學貴無派的本、末，有、無的討論，而是以有、無問題貫穿整個玄學的發展歷程，突顯「有」、「無」在魏晉玄學中的特性，以此作為與佛教「有」、「無」觀念的比較，呈現魏晉玄學與佛學的某些思想特徵，並從此透視中國佛教異於印度佛教的一些可能的面向。

## 第三節：玄學與般若學邂逅的背景

### 一、佛教的傳入和《般若經》的翻譯

#### (1) 佛教的初傳和早期佛教信仰的型態

關於佛教初傳的時代，有不少的傳說，這些傳說最早形於文字的，是晉·宗炳的《明佛論》。在《明佛論》中說到佛教傳入的年代，有三種說法：大禹時的伯益已知有佛；劉向敘〈列仙傳〉，有七十四人名列佛經，可知劉向時代已見佛教典籍；又說：臨菴城中發現有公元前三世紀的阿育王塔及金像，則佛教在公元前三世紀已經傳入中國<sup>50</sup>。北齊·魏收《魏書·釋老志》認為：西漢武帝元狩

<sup>50</sup> 以上見晉·宗炳《明佛論》，說：「伯益述山海，天毒之國，僨人而愛人。郭璞傳，古謂天毒即天竺浮屠所興，僨愛之義，亦如來大慈之訓矣。固亦旣聞於三五之世也。國典不傳不足疑矣。凡三代之下及孔老之際，史策之外竟何可量。」「劉向列仙敘七十四人在佛經，學者之管窺於斯又非漢明而始也。」又說：「道人澄公仁聖，於石勒虎之世，謂虎曰：『臨菴城中有古阿余王寺處，猶有形像承露盤。在深林巨樹之下，入地二十丈。』虎使者依圖陷求，皆如言得。近姚略叔文爲晉王。於河東蒲阪古老所謂阿育王寺處，見有光明，鑿求得佛遺骨。於石函銀匣之中，光耀殊常。隨路近睹，於霸上。比丘今見在新寺。」收於《弘明集》中，大正五十二，No.2102，P 12 b-c。蓋伯益是我國大禹時代的傳說人物；劉向是西漢成帝時代的人；阿育王在位的時間是公元前268年至公元前232年，阿育王因爲篤信佛教，傳說曾派遣傳教士到各地弘法，並廣建八萬四千塔，中國境內竟然發現阿育王塔，則早在公元前三世紀，我國已有佛教。按照《明佛論》的說法，則我國在上古時代已經有佛法了。

中，派遣霍去病討匈奴，得休屠王金人，認為是佛教流通之漸，其後武帝遣張騫出使西域，始聞佛教<sup>⑤1</sup>。又隋·費長房《歷代三寶紀》說秦始皇時，有諸沙門釋利防等十八人持經入秦的事，則以為秦始皇時為佛教初傳時代<sup>⑤2</sup>。唐·道宣的《廣弘明集》又說孔子已知有佛<sup>⑤3</sup>。

以上有關佛教初傳時代的種種傳說，經學者們的考察，證明都不可信。如宗炳《明佛論》的「伯益已知有佛說」，鎌田茂雄認為《明佛論》所引用的詞句，雖出自《山海經》的《海內經》，但《海內經》是偽書，因此，「伯益已知有佛說」當亦不可信。至於《明佛論》說「劉向〈列仙敘〉，七十四人在佛經」，也是後世攬入，是《列仙傳》原文所沒有的。而在臨淄城發現阿育王塔及金人一事，乃

<sup>⑤1</sup> 北齊·魏收《魏書》卷一百一十四，〈釋老志〉：「案漢武元狩中，遣霍去病討匈奴，至皋蘭，過居延，斬首大獲。昆邪王殺休屠王，將其衆五萬來降。獲其金人，帝以為大神，列於甘泉宮。金人率長丈餘，不祭祀，但燒香禮拜而已。此則佛道流通之漸也。」及開西域，遣張騫使大夏還，傳其旁有身毒國，一名天竺，始聞有浮屠之教。」《魏書》，中華書局出版，頁3025。

<sup>⑤2</sup> 隋·費長房《歷代三寶紀》：「又始皇時，有諸沙門釋利防等十八賢者，齋經來化，始皇弗從，遂禁利防等。夜有金剛丈六人來破獄出之。始皇驚怖，稽首謝焉。」大正四十九，No.2034，P23c。

<sup>⑤3</sup> 唐·道宣《廣弘明集》卷一，〈歸正篇〉說：「太宰懿問孔子曰：「夫子聖人歟？」對曰：「丘也博識強記，非聖人也。」又問：「三王聖人歟？」對曰：「三王善用智勇，聖非丘所知。」又問：「五帝聖人歟？」對曰：「五帝善用仁義，聖非丘所知。」又問：「三皇聖人歟？」對曰：「三皇善用時，聖非丘所知。」太宰大駭曰：「然則孰為聖人乎？」夫子動容有間，曰：「丘聞西方有聖者焉，不治而不亂，不言而不自信，不化而自行，蕩蕩乎人無能名焉。」據斯以言，孔子深知佛為大聖也。時緣未升，故默而識之，有機故舉，然未得昌言其致矣。」大正五十二，No.2103，P98b。

是因為當時有關阿育王的傳說極為流行，所以才有此說，但卻絕對不是事實<sup>54</sup>。《魏書·釋老志》所說的休屠王的金人，中村元認為不是佛象，而是象徵北極的北辰座席，鎌田茂雄則認為是匈奴祭天之神<sup>55</sup>。張騫出使西域，始聞佛教一說，鎌田茂雄認為《後漢書》對張騫之知有佛教，全未提及，「始聞有浮屠之教」一語，是《魏書》的作者魏收根據後來的文獻追加上去的<sup>56</sup>。隋·費長房《歷代三寶紀》所說，秦始皇時有沙門釋利防等十八人持佛經來華一事，因為費長房並沒有註明傳說的出處，一般也認為不可信<sup>57</sup>。至於唐·道宣《廣弘明集》謂孔子已知有佛，其資料來源竟然是《列子·仲尼篇》「西方有聖人焉」一句話，其可疑程度自不待言。

在這些的傳說中，尚有後漢明帝永平年中，遣使往西域求法一事，此事向來是我國公認佛教傳入之始。此事較可靠的文獻記載，見於晉·袁宏的《後漢紀》：

初，帝夢見金人長大，項有日月光，以問群臣。或曰：「西方有神，其名曰佛，其形長大。陛下所夢，得無是乎？」於是遣使天竺，而問其道術，遂於中國而圖其形象焉。<sup>58</sup>

有關永平求法一事，尚見於牟子《理惑論》、《四十二章經序》、

<sup>54</sup> 詳細的考證，見鎌田茂雄著，關世謙譯《中國佛教通史》第一冊，（台灣，高雄，佛光出版社，民國八十三年一月初版四刷），頁83–102。

<sup>55</sup> 詳中村元著，余萬居譯《中國佛教發展史》上冊，（台北，天華出版社，民73年初版），頁7。鎌田茂雄著，關世謙譯《中國佛教通史》第一冊，頁83–102

<sup>56</sup> 同註<sup>54</sup>。

<sup>57</sup> 同註<sup>55</sup>。

<sup>58</sup> 周天游校注《後漢紀校注》，（天津，古籍出版社，1987年第一版），頁277。

《老子化胡經》、《後漢書》、《水經注》、《洛陽伽藍記》、《冥祥記》、《高僧傳》、《出三藏記集》、《魏書·釋老志》等文獻<sup>59</sup>，而有關事件的敘述，也輾轉增飾，不同的文獻，甚至增加了不同的使者的名字，因此，部分學者如中村元、鎌田茂雄、呂澂等，便否定永平求法說<sup>60</sup>。但是湯用彤卻認為永平求法之說，雖然各種文獻語多增飾，但不能因此斷定其全屬子虛烏有<sup>61</sup>；任繼愈紹踵其說，認為永平求法說的基本情節是比較可信的，但在東漢以後，關於明帝求法說的虛構浮夸成份便越來越多<sup>62</sup>。

在許多佛教初傳的傳說中，經過學者們的考察，認為只有伊存口授佛經，及楚王英奉佛兩項，最為可信。雖然這兩項事實均無法確定佛教最早傳入我國的年代，但卻不妨透過這兩項史事，瞭解後漢時期有關佛教信仰的大概情況。有關伊存口授佛經的記載，最早見於魚豢的《魏略·西戎傳》，現在被《三國志》裴松之注引用，伊存口授佛經的事，《魏略·西戎傳》這樣記載：

罽賓國、大夏國、高附國、天竺國並屬大月氏。臨兒國 (Lumbinī)，「藍毘尼」的略稱) 浮屠經云：其國王生浮屠 (Buddha，「佛陀」的古譯)。浮屠，太子也。父曰「肩頭邪」(Suddhodana，即淨飯王)，母云莫邪 (Māyā，「摩耶」的古譯，即摩耶夫人)。浮屠身服色黃，髮青如絲，乳青毛，齡赤如銅。始莫邪夢白象而孕，及生，從母左脅出，生而

<sup>59</sup> 鎌田茂雄《中國佛教通史》，頁103。

<sup>60</sup> 詳見中村元《中國佛教發展史》，鎌田茂雄《中國佛教通史》，呂澂《中國佛學思想概論》(台北，天華出版社，民國七十一年，初版)。

<sup>61</sup> 詳湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》頁16–30。

<sup>62</sup> 詳任繼愈主編《中國佛教史》，(北京，中國社會科學出版社，1981年，一版)頁94–105。

有結，墮地能行七步。此國在天竺城中。天竺又有神人，名沙律。昔漢哀帝元壽元年，博士弟子景盧受大月氏王使伊存口授浮屠經，曰：復立者，其人也。浮屠所載臨浦塞（*upāsaka*，即優婆塞）、桑門（*Sramaṇa*，即「沙門」，疏問、晨門都是「沙門」的音譯）、伯聞、疏問、白疏問、比丘（巴利文 *Bhikkhu* 的音譯）、晨門，皆弟子號也。浮屠所載與中國老子經相出入，蓋以為老子西出關，過西域，之天竺，教胡。浮屠屬弟子別號二十有九，不能詳載，故略之如此。<sup>⑬</sup>

漢哀帝元壽元年（2B.C.），博士弟子景盧從大月氏國王使者伊存口授浮屠經，這是以個人身分接受佛教的最早記錄，但卻不能說這是佛教最早傳入的年代，在此之前，佛教透過外國使節或西域商賈進入中國，並在民間滲透流傳，是非常有可能的。中村元根據阿育王派遣傳教士弘法的時間、地點，進一步推論：在西曆紀元前後，佛教業已跨越帕米爾高原，經塔里木盆地而傳入中國<sup>⑭</sup>。因此，無論是從印度佛教的傳播時間、地點，或是中國方面的史籍記載，我們都可以肯定，公元前後，佛教已經傳入中國，只是文獻不足徵，詳細情形無法得知而已。

《魏略·西戎傳》的這段文獻中，記載佛陀的國家、家世、及出生等情節，大抵不出佛教界的傳說。唯最值得我們重視的，是作者視佛教與老子之教相通，更引用了老子化胡說以助成其說。關於老子化胡說的創作者，有學者認為是早期的佛門人士企圖攀附道教

<sup>⑬</sup> 《三國志》卷三十，裴松之注。見易培基《三國志補注》，（台北，藝文印書館，民國四十四年，初版），頁526上。

<sup>⑭</sup> 中村元著，余萬居譯《中國佛教發展史》上冊，頁10。又任繼愈主編的《中國佛教史》對這一問題也有論述。

門牆所編造出來的故事<sup>⑤5</sup>。但也有學者認為是出於道士的捏造<sup>⑤6</sup>。筆者以為老子化胡說比較可能是出於黃老道家的說法。蓋漢朝本來崇尚黃老清靜無爲的思想，漢武帝「罷黜百家，獨尊儒術」之後，黃老之學並未因此銷聲匿跡，轉而以重視養生修道的姿態，成為東漢時代的重要信仰之一。黃老信仰在容受初傳入的佛教時，雖然未見激烈的抗拒動作<sup>⑤7</sup>，但是要求定黃老於一尊，以此融攝佛教的心情，是可以理解的。在這種情結之下，於是產生了老子化胡說，這樣的思想在後來的《老子化胡經》中依然明顯的表現出來<sup>⑤8</sup>。而早期的佛教人士面對這一說法，一方面為了增加傳教的便利，另一方面為了減少來自中國固有宗教的阻力，於是因利承便，順水推舟，並沒有加以嚴正的還擊。直到東晉六朝時代，佛道日益形成對立，老子化胡說才成為道教攻擊佛教的重要說辭。

有關東漢時期佛教信仰的另一項可信史實，是楚王英奉佛的故事。楚王英佛、道不分的信仰模式，正是東漢佛教的一個重要特色，《後漢書·楚王英傳》有這樣的記載：

<sup>⑤5</sup> 同註<sup>④5</sup>，頁21。

<sup>⑤6</sup> 同註<sup>④4</sup>，頁287–298。

<sup>⑤7</sup> 唐·道宣《集古今佛道論衡》中記載了漢明帝時佛道鬥法的故事，但學界一般認為並不可信。

<sup>⑤8</sup> 《老子化胡經》：「摩尼之後，年垂五九，金氣將興，我法當盛，西方聖象，衣彩自然，來入中洲，是效也。當此之時，黃白氣合，三教混齊，同歸於我（老子）。……中洲道士，廣說因緣，為世舟航，大弘法事，動植含氣，普皆救度，是名總攝一切法門。」（大正五十四，No.2139，P1267b）此段經文充分顯示了站在道教的立場統攝儒、佛兩家的意圖。

《老子化胡經》雖是晉道士王浮的作品，但是老子化胡說在東漢已經一直流傳，王浮之作，應有所承，以道教統攝儒佛二家，尤其是佛家的意圖，從後漢至東晉應該是一脈相承的。

英少時好游俠，交通賓客，晚節更喜黃老，學爲浮屠齋戒祭祀。八年，詔令天下死罪皆入縗贖。英遣郎中令奉黃縗白紩三十四詣國相曰：「託在蕃輔，過惡累積，歡喜大恩，奉道縗帛，以贖愆罪。」國相以聞。詔報曰：「楚王誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠，絜齋三月，與神爲誓，何嫌何疑，當有悔吝？其還贖，以助伊蒲塞桑門之盛饌。」因以班示諸國中傅。英後遂大交通方士，作金龜玉鶴，刻文字以爲符瑞。<sup>⑥9</sup>

楚王英的活動年代大概是西元五十年至七十年之間，相距漢哀帝元壽元年（2B.C.），博士弟子景盧從大月氏國王使者伊存口授浮屠經已大概有五十多年的時間。從本傳中得知，在楚王英的信仰中，是黃老、浮屠並祀的。他對於佛教的信仰，只是把佛教視為黃老方術的一種，兩者同時奉祀，並不認為有何不妥，更不認為佛教與黃老方術有何不同。這樣的信仰模式，一直到西元一五〇至一七〇年的桓帝時代，似乎依然沒有太大的改變，延熹九年（166A.D.）襄楷上書桓帝，說：

又聞宮中立黃老、浮屠之祠，此道清虛，貴尚無爲，好生惡殺，省慾去奢。今陛下嗜欲不去，殺罰過理，既乖其道，豈獲其祚哉！或言老子入夷狄爲浮屠。浮屠不三宿桑下，不欲久生恩愛，精之至也。天神遺以好女，浮屠曰：「此但革囊盛血。」遂不晒之，其守一如此，今陛下姪女艷婦，極天下麗，甘肥飲美，單天下之味，奈何欲如黃老乎？<sup>⑦0</sup>

襄楷上書勸諫桓帝省慾去奢，減輕殺罰，認為如果桓帝能夠學習黃老、浮屠清虛無爲，好生惡殺的精神，才能夠真正得到福佑。書中

<sup>⑥9</sup> 《後漢書》卷四十二〈楚王英傳〉。

<sup>⑦0</sup> 《後漢書》卷三十下〈襄楷傳〉。

言及「宮中立黃老、浮屠之祠」，可見桓帝依然是延續著楚王英黃老、浮屠並祀的信仰模式，並沒有把佛教與黃老道術加以區隔。而在襄楷的心目中，佛教也與黃老是一樣的，都是「此道清虛、貴尚無爲，好生惡殺，省慾去奢」的。這種視佛教等同黃老的風氣，正是東漢人對於佛教的理解，當時的中國人，就是如此的接受佛教，但是對於佛教的教理並沒有更深入的瞭解。

從伊存口授浮屠經（2B.C.），到楚王英（約50B.C.～70B.C.）、桓帝（147B.C.～168B.C.在位）的奉佛，約一百七十年的時間，中國人都是佛、道混同，視佛教為黃老道術的一種。對於佛教教義的理解，也不外是省慾清虛、守一無爲、好生惡殺，大概與老子經相出入，這就是東漢末年，中國人對初傳入的佛教的信仰模式。

## （2）漢晉之間般若經、論的翻譯概況

從東漢桓帝初年安世高來華到西晉末年，這一段時間，是鳩摩羅什來華之前，佛典翻譯的重要時期。佛教在東漢末年傳入我國之初，佛經翻譯的事業並不發達，佛教教義也並不顯著，至使早期的佛教信徒，視佛法與黃老方術同流。直到東漢桓靈之世，安世高來華，才正式開啓有組織的譯經工作。而安世高也成為中國譯經史上的第一人，意義非常重大。

據梁·慧皎《高僧傳》所載，安世高在東漢桓帝初年來到中國，並於建和二年（148A.D.），至靈帝建寧中（169A.D.），二十餘年，譯出三十餘部經<sup>⑦</sup>。但是，安世高所學偏於小乘，「尤精阿

<sup>⑦</sup> 見梁·慧皎《高僧傳》〈安世高傳〉。又據鎌田茂雄的研究：安世高在漢桓帝（一四七～一六七在位）之初，亦即公元一四七年左右來中國，從桓帝建和二年（一四八）到靈帝（一六八～一八九在位）建寧二年（一六九）

毘曇學，諷持禪經」<sup>⑦</sup>，今觀其所譯經典內容，也以禪觀、法數兩類居多，其中並未見有般若類經典的傳譯<sup>⑧</sup>。

至於般若經的始譯，則必須推功於支婁迦讖。支婁迦讖與安世高同樣在東漢末年來華，並於靈帝光和中年間（178—190A.D.）翻譯佛經，他所翻的經典屬於大乘佛教系統，其中以《般若道行品經》（即《小品般若經》，或稱《道行般若經》）尤為重要。至此，中土才開始有般若經典的流傳。其後，魏文帝時在吳地活動的支謙，晉武帝時的無羅叉、竺法護，晉惠帝時的竺叔蘭，晉簡文帝時竺佛念等，又陸續譯出般若經典。現在根據《出三藏記集》，按照所出經典的時代先後次序，把漢晉之間、鳩摩羅什來華之前所譯出的般若經，表列如下<sup>⑨</sup>：

譯師	譯經時間	經典名稱
竺朔佛	漢靈帝時(168A.D.~190A.D.在位)	《道行經》一卷
支婁迦讖	漢靈帝光和二年(179A.D.)十月八日出	《般若道行品經》十卷（或云《摩訶般若波羅經》，或八卷。）

的二十二年之間，翻譯經典。見鎌田茂雄著・關世謙譯《中國佛教通史》，頁139。（台灣・高雄，佛光出版社，民國八十三年一月初版四刷）。

⑦ 梁・慧皎《高僧傳》：「安清字世高，安息國王正后之太子也，……博曉經藏，尤精阿毘曇學，諷持禪經，略盡其妙，既而遊方弘化，遍歷諸國，以漢桓之初，始到中夏，才悟機，敏一聞能達，……出安般守意、陰持入、大小十二門及百六十品，……其先後所出經論，凡三十九部，義理明析。」大正五十册，No.2059，P323b。

⑧ 安世高所譯經典，見於梁・僧祐撰《出三藏記集》卷二，大正五十五册，No.2145，P5c。

⑨ 根據梁・僧祐《出三藏記集》，並參考鎌田茂雄《中國佛教通史》、及湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》。

支謙	魏文帝時，支謙以吳主孫權黃武初(222A.D.)至孫亮建興中(252-253A.D.)	《維摩詰經》二卷(闕) 《明度經》四卷(或云《大明度無極經》)
康僧會	魏明帝時，以吳主孫權孫亮世所譯出	《吳品》五卷(凡有有品，今闕)
竺法護	晉太康七年(286A.D.)十一月二十五日出	《光讚經》十卷 《維摩詰經》一卷(一本云《維摩詰名解》)
竺叔蘭	晉元康元年(291A.D.)出	《異維摩詰經》三卷
無羅叉	晉元康元年(291A.D.)五月十五日出	《放光般若經》二十卷(有九十品，一名舊小品，闕)
衛士度	晉惠帝(290A.D.7A.D.在位)時	《摩訶般若波羅蜜道行經》二卷(眾錄並云《道行經》二卷，衛士度略出，今闕)
支敏度	晉惠帝(290A.D.7A.D.在位)時	《合維摩詰經》五卷(合支謙、竺法護、竺叔蘭所出《維摩》三本合為一部)
曇摩婢執胡本，竺佛念譯出	偽秦符堅建元十八年(382 A.D.)出	《摩訶訶羅若波羅蜜經抄》五卷(一名《長安品經》或云《摩訶般若波羅蜜經》)

如果以西元前二年為佛法始傳之漸，則安世高之來華翻譯佛經，已經是一百五十年之後的事。而安世高所出的經典，均屬小乘，大乘般若經的譯出，則必待東漢桓帝末年支婁迦讖和竺朔佛等來華從事佛典翻譯的活動，此時上距佛法始傳的年代，已有一百八十年之久了。

從般若經系列的翻譯概況，我們可以知道有關般若思想的經典，除了《般若經》之外，最重要的就是《維摩詰經》了，此經自支謙以來，到竺法護、竺叔蘭，總共經過三次翻譯，到晉惠帝時的支敏度，又把支謙、竺法護、竺叔蘭三種譯本集合起來，成為《合維摩詰經》五卷。從這本經的一再被翻譯的過程，我們便不難看出此經在般若思想中舉足輕重的地位了<sup>⑥</sup>。

以上表列的，就是鳩摩羅什來華之前，中土流行的《般若經》。在當時流傳而又最重要的是：《道行般若經》、《放光般若經》、《光讚般若經》和《維摩詰經》。這些都是般若思想的重要典籍，鳩摩羅什來華之前，中土大致上已經具備，但是一方面可能是翻譯未能完全傳達般若思想，另一方面是中觀系列的論典完全未有翻譯，致使國人在理解般若中觀思想時，產生某種程度的障礙，而此一問題，則必須要等到鳩摩羅什的進一步傳譯，才能得到的解決。

據《出三藏記集》的記載，《道行般若經》、《放光般若經》和《光讚般若經》，這三本經都是同本異譯<sup>⑦</sup>，而《道行般若經》和《光讚般若經》的譯文均未盡善<sup>⑧</sup>。事實上，《般若經》自東漢

<sup>⑤</sup> 同註<sup>③</sup>。

<sup>⑥</sup> 梁·僧祐《出三藏記集》卷二：「支謙出般若道行品十卷。……竺佛朔（即竺朔佛）出道行經一卷，道行者，般若抄也。朱士行出般若放光經二十卷，一名舊小品。竺法護更出小品經七卷。衛士度抄摩訶般若波羅蜜道行經二卷。曇摩訥出摩訥波羅若波羅蜜經五卷，一名長安品經。鳩摩羅什出新大品二十四卷，小品七卷。右一經七人異出。」（大正五十五，No.2145，P14a。）

<sup>⑦</sup> 鳩摩羅什來華重譯《般若經》之前，中土流行的《般若經》，翻譯水準並不是太高，如道安對竺朔佛《道行經》一卷的評價是：「因本順旨，轉音如已，敬順聖言，了不加飾也。然經既抄撮，合成章指，音殊俗異，譯人口傳，自非三達，胡能一一得本緣故乎？由是道行頗有首尾隱者，古賢論

末年支婁迦讖至晉，歷代均有翻譯，但由於印度與中國文制不同，在翻譯的過程中，便出現了所謂「五失本」、「三不易」等困難和問題<sup>⑧</sup>，譯者如果稍欠嚴謹，般若深理便蘊而不暢，遂使追尋般若性空之理者，有愈加鑽研便愈覺迷茫之感。

在這樣的情況下，東晉佛教義學高僧們由於對般若思想的不同

---

之，往往有滯。」（道安《道行經序》，見《出三藏記集》卷七，大正五十五，No.2145，P47a。）

對支婁迦讖譯《般若道行品經》十卷的評價是：「支讖全本其亦應然，何者？抄經冊削，所害必多，委本從聖，乃佛之至戒也。安不量未學，庶幾斯心，載詠載玩，未墜于地，撿其所出事本終始，猶令析傷玷缺，厭然無際。」（道安《合放光光讚略解序》，見《出三藏記集》卷七，大正五十五，No.2145，P48a。）

對竺法護譯《光讚般若經》的評價是：「言准天竺，事不加飾。悉則悉矣，而辭質勝文也。每至事首，輒多不使，諸反覆相明，又不顯灼。考其所出，事事周密耳，互相補益，所悟實多。」（道安《合放光光讚略解序》，見《出三藏記集》卷七，大正五十五，No.2145，P48a。）

<sup>⑧</sup> 有關梵漢文制的差異，翻譯時的困難以及翻譯者宜尊守的一些規範，道安提出了「五失本」和「三不易」的說法，他在《摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序》中說：「譯胡爲秦，有五失本也：一者，胡語盡倒而使從秦，一失本也。二者，胡經尚質，秦人好文，傳可衆心非文不合，斯二失本也。三者，胡經委悉至於嘆詠，丁寧反覆，或三或四，不嫌其煩，而今裁斥，三失本也。四者，胡有義記，正似亂辭，尋說向語文無以異，或千五百刈而不存，四失本也。五者，事已全成，將更傍及，反騰前辭已乃後說而悉除，此五失本也。然般若經，三達之心覆面所演，聖必因時，時俗有易，刪雅古以適今時，一不易也。愚智天隔，聖人迥階，乃欲以千歲之上微言，傳使合百王之下末俗，二不易也。阿難出經去佛未久，尊者大迦葉令五百六通迭察迭書，今離千年而以近意量截，復阿羅漢乃兢兢若此，此生死人而平平若此，豈將不知法者勇乎？斯三不易也。茲五失經三不易，譯胡爲秦，詎可不慎乎！」（《出三藏記集》卷八，大正五十五，No.2145，P52b-c。）

理解，就產生了所謂的「六家七宗」<sup>⑦</sup>。他們基於各自的學歷背景及對經義的不同解讀，就「色即是空」的般若深義提出了不同的解釋，一時形成了衆說紛紜，莫衷一是的局面。道安(312A.D.~385A.D.)在這樣的佛學環境下，博覽群經，以《道行般若經》、《光讚般若經》和《放光般若經》互相對比，並製作經序，使義理顯發，般若深義至道安才算開始漸趨明朗<sup>⑧</sup>，道俗研討般若思想的風潮也快速的漫延開來。鳩摩羅什就是在這種般若學研究極為盛行的學術氛圍中，於後秦弘始三年(401A.D.)來到長安。

鳩摩羅什到達長安後，後秦國主姚興待之以國師之禮。姚興少年即信奉佛法，深感佛法自東漢至魏晉，雖然經典翻譯漸多，但支婁迦讖、竺法護等所出經典，大多滯文格義，未達深理。於是在鳩摩羅什到達長安後，便請羅什入逍遙園翻譯佛經，並派遣僧肇、僧略、僧邈等八百多人作為羅什譯經的助手。鳩摩羅什在閱覽舊譯佛經之後，認為舊譯頗多乖謬，與胡本經義並不相應，於是決志重新

<sup>⑦</sup> 最早言及東晉時代的般若學家的是僧肇的〈不眞空論〉。所不同的，在於〈不眞空論〉中只提到心無宗、即色宗和本無宗三家。與僧肇同為鳩摩羅什弟子的僧叡在《毘摩羅詰提經義疏序》中說到：「六家偏而不即」(《出三藏記集》，大正五十五，No.2145，P59a)，最早提出「六家」一詞。到劉宋曇濟著《七宗論》，除了僧肇所說的三家外，又說到本無異宗、識含宗、幻化宗、緣會宗，總共七宗。(曇濟《七宗論》見吉藏《中觀論疏》所引，大正四十二，No.1824，P29a-b。)後人常以六家和七宗並提，就成為了「六家七宗」。

<sup>⑧</sup> 《高僧傳·釋道安傳》：「初，經出已久，而舊譯時謬，致使深義隱沒未通。每至講說，唯敘大意，轉讀而已。安窮覽經典，鉤深致遠。其所注般若、道行、密跡、安般諸經，並尋文比句，為起盡之義，乃析疑甄解，凡二十二卷。序致淵富，妙盡深旨，條貫既修，文理會通，經義克明，自安始也。」(大正五十，No.2059，P352a。)

翻譯佛典，先後出《大品般若經》、《小品般若經》、《金剛般若經》、《維摩詰經》、《大智度論》、《中論》、《百論》、《十二門論》等三十五部二百九十四卷<sup>①</sup>，成為唐代玄奘之前，最偉大的佛經翻譯家。

鳩摩羅什所出的經典，除了般若類的經、論之外，尚有禪法類的經典，如《首楞嚴經》、《禪法要》、《禪經》；彌勒信仰類的，如《彌勒下生經》、《彌勒成佛經》；戒律類的，有《十誦律》、《十誦比丘戒本》；淨土信仰類的，有《無量壽經》、《十二因緣觀經》；菩薩十住類的，有《十住經》、《十住論》等<sup>②</sup>。總之，鳩摩羅什所出經論的內容是廣泛的，但是，影響最大、最具歷史意義的，則必須首推般若經、論類的譯作。日本學者鎌田茂雄按照時代先後，把鳩摩羅什所出經典作了一番考察，現在謹按般若經、論類的譯出時間先後，以表列的方式稍作整理如下<sup>③</sup>：

① 《出三藏記集》卷十四《鳩摩羅什傳》：「什既至長安，待以國師之禮，甚見優寵。自大法東被始於漢明，歷涉魏晉，經論漸多，而支竺所出，多滯文格義。興少崇三寶，銳志講集。什既至止，乃請入西明閣造遙園譯出衆經。什率多闇誦，無不究達，轉能晉言，音譯流利。既覽舊經，義多乖謬，皆由先譯失旨，不與胡本相應，於是興使沙門僧肇、僧略、僧邈等八百餘人諮受什旨，更令出大品，……續出小品、金剛、般若、十住、法華……中百十二門諸論，三十二部，三百餘卷。」（大正五十五，No.2145，P101b）。案：有關羅什出經的數目，本傳是三十二部三百餘卷，但在《出三藏記集》卷二《新集經律論錄》（大正五十五，No.2145，P10c - 11a）中，則載有鳩摩羅什所出經凡三十五部二百九十四卷，今從《新集經律論錄》。

② 詳《出三藏記集》卷二《新集經律論錄》（大正五十五，No.2145，P10c - 11a）。

③ 參考鎌田茂雄《中國佛教通史》第二冊，頁272~273。

出經時間	經、論名稱
弘始六年(404A.D.)四月廿三日	《新大品經》廿四卷（即《摩訶般若波羅蜜經》）
弘始六年(404A.D.)	《百論》二卷
弘始七年(405A.D.)	十二月廿七日《大智度論》百卷
弘始八年(406A.D.)	《新維摩詰經》三卷
弘始十年(408A.D.)四月廿日	《新小品經》七卷（即《小品般若經》）
弘始十一年(409A.D.)	《中論》四卷
弘始十一年(409A.D.)	《十二門論》一卷

從鳩摩羅什有關般若系列佛典的翻譯觀察，我們發現他把舊譯的大、小品《般若經》都重新加以翻譯了，為了與舊譯作一區隔，鳩摩羅什所翻者，統統加上一個「新」字，如《新大品經》、《新小品經》、《新維摩詰經》等<sup>84</sup>。鳩摩羅什在重新翻譯這些經典時，都與舊譯作了一番對照的工作，因此新譯修改了舊譯的很多錯誤，提供了更為精確的經本，這一點對於以漢譯佛經來理解般若思想的中國僧人來講，意義是非常重大的。另一方面，有關中觀學的論典，在鳩摩羅什之前，完全沒有翻譯，《中論》、《百論》、《十二門論》以及《大智度論》的譯出，也為中國佛教學者提供了理解般若思想的重要參考依據。

從上文的論述可知，從支婁迦讖以來，到鳩摩羅什，《般若

<sup>84</sup> 有關鳩摩羅什翻譯般若經、論的過程，於拙作〈漢魏兩晉般若學經、論翻譯的考察〉一文中，有比較詳細的論述，同註35。

經》翻譯都一直在進行著，大量的《般若經》的譯出及流傳，加上般若空義與玄學義理的某種程度的契應，於是促成了般若學的盛行，也為玄學與般若學的交會提供了經典的依據。

## 二、中國漢魏之際學風的蛻變

在中國歷史上，魏晉南北朝的三四百年間，政治局勢和社會民生是動盪不安的，然而，在中國文化史上，卻是一段輝煌的年代。此一時代，無論在經學、史學、哲學、文學、藝術，以及宗教方面，都表現出與漢代迥然不同的面貌，可以說是中國歷史上的第一次文化大革新<sup>⑮</sup>。

就魏晉二百年的思想發展而言，最為顯著的，就是玄學的興起與流行。玄學在學說思想上，無論是天道觀、性命說、性情說、名言論或名教論等方面，都迥異於漢代的學術思想<sup>⑯</sup>，與漢代天人感應以及氣化的宇宙論比較，魏晉玄學顯然是帶有一種清新雋永的姿態出現的。這種學術思想的蛻變，不僅是中國思想從古典的秦漢王朝進展到新型態的隋唐王朝的過渡階段<sup>⑰</sup>，更是接引佛教般若學思想的重要時期。

一時代之學術風潮的改變，咸與社會政治有著密切的關係。秦漢之際，經歷了秦朝末年的戰亂，和歷史上的改朝換代，社會經濟

<sup>⑮</sup> 沈剛伯〈論文化蛻變兼述我國歷史上的第一次文化大革新〉，《中山學術文化集刊》第一集，頁 501~518。

<sup>⑯</sup> 參考方立天〈漢代經學與魏晉玄學〉，《哲學研究》1980 年第 3 期，頁 48~55。

<sup>⑰</sup> 同註<sup>⑮</sup>，頁 9。

凋弊，人民困苦，於是漢初採用了黃老之治，與民休息。黃老之學得到了王室的支持，社會上流行著清靜無爲的思潮。及至漢武帝「罷黜百家，獨尊儒術」，置五經博士，儒學取代了漢初黃老之學，成為了漢代的思想主流。加上漢代以孝廉取士，於是社會上極為重視名節道德，儒家的道德價值便成為了維繫整個社會倫理結構的支柱。但是，東漢末年，王室失去了統領天下的實力，曹操盤據北方，與蜀、吳形成三國爭霸的局面。在這樣的社會環境下，儒家的仁義道德，並不能在短期內富國強兵，完成爭霸的事業。於是法家刑名之術便得到了曹操的重視，他在《求賢令》中說：

今天下尚未定，此特求賢之急時也。若必廉士而後可用，則齊桓何以霸世？今天下得無有被褐懷玉，而釣於渭濱者乎？又得無盜嫂受金而未遇無知者乎？二三子其佐明揚仄陋，唯才是舉，吾而用之。<sup>⑧8</sup>

曹操認為：當前天下大亂，正是急需求才的時候。如果還要按照漢朝孝廉舉士的原則運用人才，則齊桓公也不能成其霸業了。因此，曹操推翻了漢朝的用人標準，而認為只要有才能，即使是盜嫂受金、「不仁不孝，而有治國用兵之術」的人，也一律加以重用<sup>⑧9</sup>。曹操一而再地發佈這樣的求賢令，對社會人心的影響力是非常深遠的。不仁不孝卻有治國用兵之才的人，一律加以重用，這無疑是昭告天下說：一個人的「才能」才是最重要的，至於人格「道德」卻是次要的。魏晉時代所談的人「性」，大都是指「才性」而非「德性」，筆者以為未嘗不是受到操曹重視治國用兵之才，而輕視儒學道德的作風影響的，在這樣的社會氛圍下，實加速了儒家倫理道德

<sup>⑧8</sup> 《魏武帝集》

<sup>⑧9</sup> 《魏武帝集》

的進一步衰落。

曹操之後，曹丕繼位成為魏文帝，曹丕是一個嚮慕通達的文人君主，在文學上表現為風流文雅，在治理國政上，則崇尚黃老道家之學，他所下的《息兵詔》、《輕刑詔》、《禁復讎詔》、《薄稅詔》等等重要的命令，無非是採取道家的無為思想，想少用刑罰，與民休息<sup>⑩</sup>。所謂上有好者，下必甚焉，君主的喜好與提倡，對於道家思潮的推展起著重大的作用，劉大杰先生就說：「荀粲、夏侯玄、何晏、王弼他們的崇尚老學，並不是什麼偶然的事。一個愛好文學尊奉黃老精神的皇帝，給與當代士大夫的影響，自然會產生那種玄學和曠達的風氣」<sup>⑪</sup>。總之，漢魏之際，政權的更迭，社會風尚的轉變，在在都促成了儒家名教的衰落，和道家自由風氣的興盛。

除了政治社會等外在因素之外，魏晉時代儒學衰落的另一個內在原因，就是來自於經學的墮落。漢武之世，罷黜百家而獨尊儒學，置五經博士，設館授徒，供給俸祿，利祿之途既開，競逐之風日熾，一時儒學大盛，《漢書·儒林傳》有這樣的記載：

自武帝立五經博士，開弟子員，設科射策，勸以官祿，訖於元始，百有餘年，傳業者寢盛，支葉蕃滋，一經說至百餘萬言，大師眾至千餘人，蓋祿利之路然也。<sup>⑫</sup>

自漢武帝置五經博士始，至元始年間，一百多年，經學博士往往徒

<sup>⑩</sup> 劉大杰《魏晉思想論》，收於《魏晉思想》甲編三種，（台北，里仁書局，民國八十四年，初版），頁6。

<sup>⑪</sup> 同前註。

<sup>⑫</sup> 《漢書》卷八十八〈儒林傳〉，見《新校漢書集注》，（台北，世界書局），頁3620~3621。

衆上千<sup>⑧</sup>，儒學著述，也汗牛充棟，甚至一經說至百餘萬言，張蓓蓓老師對當時經說繁密的原因，作了這樣的說明：「諸儒說經，為了爭立學官，必須力求本身經說的獨特與詳密；……為求獨特與詳密，自然必須牽引證據，敷衍文字，把本身經說儘量組織成一體系，不能再靠疏闊的口授大義」<sup>⑨</sup>。可見利祿之途固然促成儒學的極盛，然而，經說的繁瑣，也正是儒學衰落之兆，一經說至百餘萬言，未必皆是確鑿之言，反而流為賣弄才學之作，儒學失去了內在的精神，流於餽飣訓詁。《漢書·藝文志》說：

後世經傳，既已乖離，博學者又不思多聞闕疑之義，而務碎義逃難，便辭巧說，破壞形體。說五字之文，至於二三萬言，後進彌以馳遂，故幼童守一藝，白首而後能言。安其所習，毀所不見，終以自敝，此學者之大患也。<sup>⑩</sup>

解釋經典的五個字，竟然說至二、三萬字，後學為了與前賢爭勝，只能愈益增加，最後，便成了「一經說至百餘萬言」了。這樣冗長龐雜的經學，難怪當時的讀書人，自幼童時期開始學習一經，卻至老年方能熟習了。這樣的治學方式，不但失去了儒學的內在生命力，更使學者茫茫然不知所歸，儒學的衰微，已經是無可挽回的事實了。

漢魏之際的學術潮流，一方面是儒學的式微，另一方面是黃老道家之學的慢慢復興，誠如林麗真老師所說：「政治腐敗，內亂外

<sup>⑧</sup> 張蓓蓓老師《東漢士風及其轉變》一書，曾統計《後漢書》中教授諸生超過千人的學者，至少有二、三十人之多，（台北，國立台灣大學出版委員會，民國七十四年，初版），頁42。

<sup>⑨</sup> 同前註，頁52。

<sup>⑩</sup> 《漢書》卷三十〈藝文志〉，同註92，頁1723。

患交織，作為漢代精神基礎的天人之學更是漸失屏障，《老》、《莊》思想的勢力便逐日從潛存中默長，猶如一道伏流漸漸呈現大地。於是求原理、尚簡化的思想，便應運而生」<sup>96</sup>。

一時代學風的改變，首先是治學方法的改易，接下來的，才進一步帶動學問型態的蛻變。深察名號是漢代注經的重要方式之一，而其學問的內容，就是吸收了陰陽五行學說、易學象數和氣化的宇宙論等要素，而建構出來的一套天人感應的繁瑣哲學。漢代的正統儒家學說，前有董仲舒的《春秋繁露》，後有《白虎通義》，這兩本書實可代表有漢一代儒家經學的治學方法和學說的具體內容<sup>97</sup>：

治天下之端，在審辨大；辨大之端，在深察名號。（《春秋繁露·深察名號》）

名者，大理之首章也。……名號之正，取之天地；天地為名號之大義也。……是故事各順於名，名各順於天，天人之際，合而為一。（同上）

深察「王」號之大意，其中有五科：皇科、方科、匡科、黃科、往科，合此五科以一言謂之「王」。王者皇也，王者方也，王者匡也，王者黃也，王者往也。是故王意不普大而皇，則道不能正直而方；道不能正直而方，則德不能匡運周遍；德不能匡運周遍，則美不能黃；美不能黃，則四方不能往；四方不能往，則不全於王。（同上）

天有五行：一曰木，二曰火，三曰土，四曰金，五曰水。木，五行之始也；水，五行之終也；土，五行之中也。此其天次之

<sup>96</sup> 同註38，頁10~11。

<sup>97</sup> 參考馮芝生、梁啟雄等編《中國哲學史資料選輯》（兩漢之部），（台北九思出版社，民國六十七年，初版），頁7。

序也。木生火，火生土，土生金，金生水，水生木，此其父子也。……聖人知之，故多其愛而少嚴，厚養生而謹送終，就天之制也。以子而迎成養，如火之樂木也；喪父，如水之剋金也；事君，若土之敬天也；可謂有行人矣。（《春秋繁露·五行之義》）<sup>98</sup>

五行者何謂也？謂金木水火土也，言行者，欲言爲天行氣之義也。地之承天，猶妻之事夫，臣之事君也。（《白虎通義》）子順父，妻順夫，臣順君何法？法地順天也。……臣有功歸功於君何法？法歸明於日也。臣諫君何法？法金正木也。子諫父何法？法火揉直木也。臣諫君不從則去何法？法水潤下，達於上也。（《白虎通義》）<sup>99</sup>

董仲舒認爲「名」是取之於天地之正，是「事各順於名」，而「名各順於天」的。因此，他視每一個「名」都是天意的顯示，所以人要窺見天意，就必須深微地考察名號的意蘊。董仲舒的這種治學方法，也成爲了漢代經學的主要治學方法之一。而所謂的「深察名號」，也就是根據一個字的音義，作許多的串連，並按照這樣的串連說出一套道理。然後又在這一套理論中，加入了氣化的宇宙論，以事象比附，使得所有的人倫秩序都賦予了一種天命的意義，於是乎君臣、父子、夫婦、兄弟等尊卑貴賤的倫理等級，便成爲了天下間不可違逆的法則，而其終極的目的，就是要爲君主集權制提出合理化的解釋，所以，難怪漢代經學被認爲是爲了「君權神授」製造根據了。<sup>100</sup>

<sup>98</sup> 董仲舒《春秋繁露》，同註97。

<sup>99</sup> 《白虎通義》，同註97。

<sup>100</sup> 參見方立天〈漢代經學與魏晉玄學〉，《哲學研究》1980年第3期，頁48~59。

漢儒「深察名號」、「事象比附」的治學方式，顯然有其穿鑿附會的不合理之處，錢穆先生就曾經批評漢學的治學方法，說：「在思想方法上，……西漢學風，轉入拘牽迂怪，以經典注釋來代替思想，以事象比附來代替證據，這是一大病害」<sup>101</sup>。而這樣的迂怪學風，在東漢時期，就有王充《論衡》，出而「疾虛忘」。而從方法論上，提出根本的懷疑者，乃在魏初太和（227~233A.D.）年間，荀粲與諸兄之間展開「言是否可以盡意」的論辯時<sup>102</sup>，實已碰觸到了治學方法論的問題了。其後，正始（240~249A.D.）年間的王弼（226~249A.D.），提出了「忘言忘象以得意」的方法，認為言、象只不過是表達意義的工具，但是本身卻不等於所要表達的意義，所以，只要能透過言、象把握到意義，那麼，就可以把言、象放開。如果一味地執著言、象的表面意義，反而無法把握到言、象背後所要傳達的更深微的意義，所以把握深微的意義的方法，就是「得意在忘象，得象在忘言」<sup>103</sup>。

<sup>101</sup> 錢穆《中國思想史》，（台灣，學生書局，民國七十七年，六刷），頁113。

<sup>102</sup> 《三國志·魏書·荀彧傳》裴松之注引：「粲諸兄並以儒術論議，而粲獨好言道，常以為子貢稱夫子之言性與天道，不可得聞，然則六籍雖存，固聖人之糠粃。粲兄侯難曰：『《易》亦云聖人立象以盡意，繫辭焉以盡言，則微言胡為不可得而聞見哉？』粲答曰：『蓋理之微者，非物象之所舉也。今稱立象以盡意，此非通於象外者也，繫辭焉以盡言，此非言乎繫表者也。斯則象外之意，繫表之言，固蘊而不出矣。』及當時能言者不能屈也。」

<sup>103</sup> 王弼《周易略例·明象》：「夫象者，出意者也。言者，明象者也。盡意莫若象，盡象莫若言，故可尋言以觀象。象生於意，故可尋象以觀意。意以象盡，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言。象者所以存意，得意而忘象。猶蹄者所以在兔，得兔而忘蹄。筌者所以在魚，得魚而忘筌也。」

王弼不但提出了「忘言忘象以得意」的方法，而且更把這樣的方法用在經典的注疏上。而這樣的方法的使用，也使得他展現出與漢學完全不同的學問面貌。如果我們把《周易·繫辭》「大衍之數五十，其用四十有九」一段的王弼注，與馬融注作一比較，便可以很清楚地看出作為魏晉新學<sup>⑩</sup>的王弼《易》注，與代表漢學之一的馬融《易》注之間的重大差異：

易有太極，謂北辰也。太極生兩儀，兩儀生日月，日月生四時，四時生五行，五行生十二月，十二月生二十四氣。北辰居位不動，其餘四十九轉運而用也。（馬融《易》注）<sup>⑪</sup>

演天地之數，所賴者五十也。其用四十有九，則其一不用也。不用而用以之通，非數而數以之成，斯易之太極也。四十有九，數之極也。夫無不可以無明，必因於有，故常於有物之極，而必明其所由之宗也。（王弼《易》注）<sup>⑫</sup>

馬融把易之太極，理解為北斗星，又把五行象數之學，與《易·繫辭》「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」<sup>⑬</sup>一段配

---

然則，言者，象之蹄也。象者，意之筌也。是故，存言者，非得象者也。存象者，非得意者也。象生於意而存象焉，則所存者乃非其象也。言生於象而存言者乃非其言也。然則，忘象者乃得意者也，忘言者乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。」

<sup>⑩</sup> 「魏晉新學」一詞，首見於湯用彤先生《魏晉玄學論稿》，收於《魏晉思想》乙編三種，（台北，里仁書局，民國八十四年，初版），頁126。張曼壽〈魏晉新學與佛教思想的問題〉一文，亦曾沿用，見《華岡佛學學報》，1973年第3期，頁1。

<sup>⑪</sup> 馬融《易注》，孔穎達《周易正義》卷七引。見《景印阮刻周易正義》，（醉芬閣藏版，啓明書局印行），頁80上～中。

<sup>⑫</sup> 王弼《周易注》，樓宇烈《王弼集校釋》，頁547～548。

<sup>⑬</sup> 《易·繫辭上》。

合，說太極生兩儀，兩儀生日月，日月生四時，四時生五行，五行生十二月，十二月生二十四氣，從太極到二十四氣，完成一套宇宙生成的理論，又把「其一不用」的「一」解釋成「北辰居位不動」，其餘四十九轉運而用。

反觀王弼的《易》注，一掃象數學的陰霾，而從本（不用之一）末（有用之四十九）、有無、體用的角度，說明「一」與「四十九」的關係。這與馬融《易》注比較，無疑是更加具有形上的思辨意味的。而王弼的《周易注》和《老子注》的出現，也決定了魏晉時代的哲學思潮是以本體論的討論，取代了漢代的宇宙生成論的鋪陳。

總之，魏晉玄學與漢代經學，無論是學術潮流、治學方法和學問型態等方面，都有著不同的面貌。漢代重視儒家經學，以深察名號為方法，講天人感應的宇宙生成論；魏晉玄學重道家之學，以《老子》、《莊子》和《周易》為根據，以「忘言忘象以得意」或「得意忘言」為方法，講本末、有無、體用的本體之學。

魏晉之際的學風轉變，正好為佛教般若學的接受，提供了容受的文化母體，不但為中國人理解般若思想提供了一種媒介，同時也因著般若學與玄學某種程度的相似，而使得般若學在東晉以後，大大地流行起來。關於般若學乘老莊玄學之便而大為流行的文化現象，東晉高僧道安曾經在《鼻奈耶序》中一語道破：

經流秦地，有自來矣，……以斯邦人莊老教行，與方等經兼忘相似，故因風易行也。<sup>108</sup>

《般若經》的傳入，早在公元二世紀末的支婁迦讖就已經開始譯出了，但是漢末流行的是儒家經學和黃老方術之學，當時的中國人視

<sup>108</sup> 道安《鼻奈耶序》，大正二十四，No.1464，P851a。

佛教是黃老方術的一種，因此，般若思想並沒有得到特別的重視。及至魏晉玄學的興起與流行，般若思想才逐漸受到佛教界乃至玄學界的注目，可見，般若思想在中國的接受與流行，無不是與魏晉玄學有著密切的關係的。

### 三、《老》、《莊》道家與般若學之牽合

上文已經說到玄學的本體論問題，實即討論「本」、「末」，「有」、「無」之關係的哲學，因此，「有」、「無」可以說是玄學中一對非常重要的哲學概念，它指向於本體論的研究範疇。同樣的，「空」、「有」也是印度佛學中本體論的討論範疇。在早期譯出的《般若經》中，曾經以道家哲學中的「無」翻譯《般若經》的「空」，於是在魏晉般若學的發展中，玄學與般若學之間便結下了不解之緣。也因此在玄學盛行的年代，般若學連帶得到思想界的重視而得以壯大、流行。以下僅從兩晉時代的般若學家或名士的學歷背景，說明在玄學與般若學邂逅的歷史時刻中，中國學人兼善《老》、《莊》玄學與般若學，並透過玄學理解般若學的歷史狀況。

佛教在初傳時期，即已被視為與黃老同道，如楚王英、漢桓帝都是黃老浮屠並祀的。然而，部份漢末的奉佛土人，已經意識到佛教與黃老思想的差異，而把黃老神仙之說與佛教區隔開來，而認為佛教與《老》、《莊》思想相合<sup>109</sup>；直至兩晉時期的佛徒，也常常以《老》、《莊》的思想理解佛教，如孫綽《喻道論》就認為佛是

<sup>109</sup> 牟子《理惑論》常以佛教與《老》、《莊》相牽合，如說：「沙門持二百五十戒，……終日竟夜，講道誦經，不預世事，《老子》曰：『孔德之容，唯道是從』，其斯之謂也。」又說：「道之言導也，導人致於無爲。牽之

體道者<sup>⑩</sup>；而周剗也說「道也與佛，逗極無二，寂然不動」，認為佛道在終極理趣上並無二致，都是體認到寂然不動的道體的<sup>⑪</sup>。

可見，從初傳到兩晉時期，中國士人似乎都一直把佛教和《老》、《莊》道家牽合在一起。而奉佛的士人，也多是兼善《老》、《莊》思想者。尤其是到了東晉時期，玄學盛行，當代名士，無不精通《老》、《莊》，即使是專攻般若學的義學高僧，也多擅長於《老》、《莊》玄談，例如：康僧淵雖然是生於長安的西域人，治《放光般若經》、《道行般若經》，但是，殷浩卻曾經與他辯論玄學中的性情問題<sup>⑫</sup>。

竺法深，曾講《法華經》、《大品般若經》，但據《高僧傳》所載，竺法深「或暢方等（指《般若經》），或釋《老》、《莊》」<sup>⑬</sup>，則竺法深不僅精於《般若》，更擅長《老》、《莊》玄學了。

至於支道林，則更是東晉時期的重要般若學家，擅長《道行般

---

無前，引之無後，舉之無上，抑之無下，視之無形，聽之無聲，四表爲大，蜿蜒其外，毫釐爲細，間關其內，故謂之道。」（收於《弘明集》，大正五十二，N2102，P2a），大把佛教的道視為與《老子》的道相同。又有關牟子《理惑論》的年代問題，有些學者並不承認其爲後漢末年的作品，認爲是兩晉六朝人所偽作，如梁啓超先生著《牟子理惑論辨偽》；呂澂《中國佛學源流略講》；但也有認爲牟子《理惑論》是後漢末年作品的，如周叔迦〈梁任公牟子辨偽之商榷〉；湯用彤先生《漢魏晉南北朝佛教史》。筆者以爲：牟子《理惑論》之佛陀觀，與初傳時期的記載頗爲相似，故暫且採周叔迦、湯用彤之說，視牟子《理惑論》爲東漢末年的佛徒作品。

<sup>⑩</sup> 孫綽《喻道論》（收於《弘明集》，大正五十二，No2102，P16b）。

<sup>⑪</sup> 見《弘明集》，大正五十二，No.2102，P38c。

<sup>⑫</sup> 梁・慧皎《高僧傳・康僧淵傳》：「殷浩……始問佛經深遠之理，卻辯俗書性情之義，自畫至曛，浩不能屈。」大正五十，No.2059，P346c～347a。

<sup>⑬</sup> 梁・慧皎《高僧傳・竺潛傳》，大正五十，No.2059，P347c8a。

若經》，曾講《道行般若經》和《維摩詰經》，名士與之交往的，有謝安、王洽、劉惔、殷浩、許詢、郗超、孫綽、桓彥表、王脩、何充、王坦之、謝長遐、袁宏、王濛、蔡子叔、謝萬、王羲之等<sup>114</sup>。支道林除了精於般若學之外，又擅長《老》《莊》之說，他曾經與劉系之、馮懷等人談《莊子》的〈逍遙遊〉，後來又注〈逍遙遊〉，一時名士莫不歎服<sup>115</sup>。可見支道林也是精通《老》、《莊》玄義，和般若空理的學者。

除了佛教的義學高僧之外，殷浩也一位兼通般若學和《老》、《莊》玄理的名士，他曾經與王導通宵達旦清談玄理，被譽為有「正始之音」<sup>116</sup>。但是，除了《老》、《莊》玄理之外，他又鍾愛佛教的般若學，如《世說新語·文學篇》說：殷浩讀《小品般若經》，「下二百籤，皆是精微，世之幽滯」，又說：殷浩被廢東陽時，「始看佛經，初視《維摩詰》，疑《般若波羅密》太多，後見《小品》，恨此語少」，又說：「殷中軍（浩）見佛經，云：『理亦應阿堵上』」<sup>117</sup>，可見，殷浩對般若思想是非常鍾愛的，對般若空義也有相當程度的瞭解，而且，在他看來，佛教義理的確是比老莊玄學還要優勝的。

<sup>114</sup> 梁·慧皎《高僧傳·支遁傳》，大正五十，No.2059，P349a。

<sup>115</sup> 《高僧傳·支遁傳》。余嘉錫《世說新語箋註·文學篇》三十二條，（台北，華正書局，民國八十二年，初版），頁220。

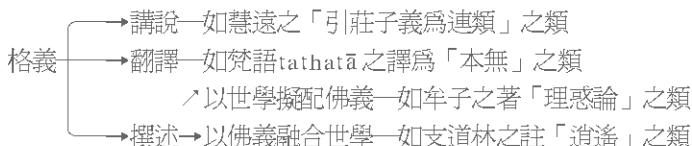
<sup>116</sup> 《世說新語·文學篇》二十二條：「殷中軍爲庾公長史，下都，王丞相爲之集，……語殷曰：『身今日當與君共談析理。』既共清言，遂達三更。丞相與殷共相往反，其餘諸賢，略無所關。既彼我相盡，丞相乃歎曰：『向來語，乃竟未知理源所歸，至於辭踈不相負。正始之音，正當爾耳。』」！同前註，頁212。

<sup>117</sup> 《世說新語·文學篇》四十三條、五十條、二十三條，同註115，頁234、229、220。

除了以上所說的幾位以外，諸如道安、慧遠、僧肇、道生等，都是兼通《老》、《莊》玄學與般若學的高僧。總之，東晉高僧或名士，兼通般若學和玄學者，可以說是比比皆是。即使是竺法雅、康法朗等所創的「格義」之法，也不是只限於「以佛家法數與儒家德目比附」的方法<sup>18</sup>，而更及於般若學的《老》、《莊》化的解釋<sup>19</sup>，如《慧遠傳》便有這樣的記載：「釋慧遠……少為諸生，博綜六經，尤善《莊》、《老》，……年二十四，便就講說。嘗有客聽講，難賓相

<sup>18</sup> 參考梁·慧皎《高僧傳·竺法雅傳》：「時依廬門徒，並世典有功，未善佛理，雅乃與康法朗等，以經中事數，擬配外書，為生解之例，謂之『格義』。」（大正五十，No.2059，P347a）。《世說新語·文學篇》：「事數，謂若五陰，十二入，四諦，十二因緣，五根，五力，七覺之屬」。也就是說佛教的基本範疇。至於擬配外書之例，《魏書》卷一〈釋老志〉有這樣的記載：「佛法僧，謂之三歸，若君子之三畏也。又有五戒，去殺、盜、婬、妄言、飲酒，大意與仁、義、禮、智、信同，名為異耳」。又如《顏氏家訓》卷五〈歸心篇〉說：「內外兩教，本為一體。漸極為異，深淺不同。內典初門設五種禁，外典仁、義、禮、智、信，皆與之符。仁者不殺之禁也，義者不盜之禁也，禮者不邪之禁也，智者不飲之禁也，信者不妄之禁也。」

<sup>19</sup> 「格義」之說，實有廣義及狹義的區分，狹義的「格義」，乃指竺法雅等人所創，「以經中事數，擬配外書」的方法；而廣義的「格義」，則更及於以老莊思想解釋佛義，或以佛教僧徒比附名士，甚至在翻譯經典時，使用道家的術語等，都算是廣義的「格義」。林傳芳便把格義的可能形式，歸納為以下三類：



見林傳芳〈格義佛教思想之史的開展〉一文（《華岡佛學學報》第二期，1972年8月），頁60。

義，往復移時，彌增疑昧，遠乃引《莊子》義爲連類，於是惑者曉然」<sup>⑩</sup>。可見，如果不依附《老》、《莊》玄學，而直接講說般若「空」義，在當時的環境中，是不容易被理解的，在這樣的情況下，以《老》、《莊》思想解釋佛經，似乎是不得不然的一種方法，不過，我們也必須注意到：慧遠並不是不知道佛教義理與《老》、《莊》思想的區隔，他之所以引《莊子》爲連類，只是爲了講說的方便，使對方易於掌握而已。

在魏晉佛教歷史中，除了以《老》、《莊》理解、解釋佛家思想之外，甚至連經典的翻譯上，也有使用道家的觀念傳譯佛經的，例如梵文「tathatā」一字，本來是「如」的意思，但是，在《道行般若經》、《放光般若經》和《大明度經》中，都借用了道家的觀念，譯爲「本無」，直到鳴摩羅什所譯的《大品般若經》和《小品般若經》，才譯爲「如」。此外，又譯nirvāṇa（涅槃）爲「無爲」，譯dhyāna爲「守一」等，也都被視爲格義的一種廣義的形式<sup>⑪</sup>。

總之，自佛教初傳一直到兩晉時期，佛教似乎都與道家思想結下了不解之緣。而接受佛教般若學的義學高僧或名士，其初皆好善《老》、《莊》，及與般若學邂逅，則又在《老》、《莊》之外，鍾愛般若學說。故東晉高僧道安便說般若思想的流行，完全是因爲魏晉盛行《老》、《莊》玄學的原故<sup>⑫</sup>。佛教學者張曼濤也說：「這時探討佛教的人士，不用說，都受著時代思潮的影響，以理解道家的意識形態來理解佛教。……也正因爲如此，佛教也就遭受了此一時代的影響，斬喪了它在印度的本來精神，它已經不是實踐兼

<sup>⑩</sup> 《高僧傳·釋慧遠傳》，大正五十，No.2059，P358a。

<sup>⑪</sup> 任繼愈主編《中國佛教史》，頁201。

<sup>⑫</sup> 同註<sup>⑩</sup>。

具智慧的解脫宗教，而是給予知識階層遊神玄想的清談助資。出家的學人，雖然不是以清談為目的，但也脫不了時代之風，僅止於以玄學為輝映的一面而發揮」了<sup>22</sup>。

然而，儘管佛教般若學之傳入與流行，都與《老》、《莊》玄學的盛行有關，但是，東晉高僧道安，在他晚年的時候，對於以《老》、《莊》思想理解般若學的「格義」之法，已經意識到「先舊格義，於理多違」，並禁止徒衆使用《老》、《莊》的觀念來解釋佛經<sup>23</sup>。那麼，我們今天面對兩晉玄學與般若學交會的這一段歷史，以及前人對此問題的批評與反省，我們畢竟要問這樣的問題：《老》、《莊》與佛教，尤其是般若學之間，到底存在著一種怎麼樣的關係呢？如果《老》、《莊》思想與般若思想完全不同，那麼，東晉般若學家如慧遠之流，何以會使用《老》、《莊》思想來解釋般若性空之理呢？如果《老》、《莊》思想與般若思想相一致，則道安何故反對「格義」，說「先舊格義，於理多違」呢？既然般若學家們曾經使用《老》、《莊》思想來解釋般若思想，則般若學與《老》、《莊》之間，一定存在著某種相似性；然而，道安意識到「先舊格義，於理多違」，則《老》、《莊》思想與般若學說之間，也一定存在著某些根本的差異。那麼，到底《老》、《莊》思想與般若學之間，存在著那些相似之處呢？它們之間又有那些根本上的差異？我們也知道《老》、《莊》思想是接引佛教般若學的重要橋樑，那麼，《老》、《莊》思想的那些成份，提供了作為容受般若學的文化母體呢？凡此種種，都是本文在第二章以下所要討論和探索的問題。

<sup>22</sup> 同註<sup>24</sup>。

<sup>23</sup> 參見《高僧傳》〈釋僧先傳〉及〈釋慧遠傳〉，大正五十，No.2059，P355a、358a。

## 第二章 印度佛教中實有論的形成

### 第一節：佛教基本範疇的確定

佛教在佛滅後一百一十年前後，大約公元前三七〇年左右，因為「十事非法」<sup>①</sup>的戒律問題，僧團分裂為「上座部」和「大眾部」兩派<sup>②</sup>。自從(1)「上座部」和(2)「大眾部」根本分裂之後，上

① 《彌沙塞部和醯五分律》卷三十「七百集法」：「佛泥洹後百歲，毘舍離諸跋耆比丘始起十非法：一、鹽薑合共宿淨，二、兩指抄食食淨，三、復坐食淨，四、越聚落食淨，五、酥油蜜石蜜和酪淨，六、飲闍樓伽酒淨，七、作坐具隨意大小淨，八、習先所習淨，九、求聽淨，十、受畜金銀錢淨。」(大正二十二，No.1421，P192a~b)。

② 在佛滅一百一十年前後，東方吠舍離的跋耆族比丘，在生活行為上，出現了違反戒律的情形。佛陀規定佛弟子不能接受信衆的金錢供養，手不得觸摸銀錢，而跋耆族的比丘卻接受在家人的金錢供養，當時西方摩偷羅的比丘知道此事後，約集一批長老到達東方，舉行了一次結集，確定經、律的內容，這就是佛教歷史上的「第二次結集」。由於參加結集的人，據說有七百人，所以又稱為「七百結集」。在「第二次結集」中，上座七丘議決東方跋耆族比丘有十件事是違反戒律的，史稱「十事非法」。但是，對於這次決議，大多數的人都不同意，持反對意見的人，聚集在另一處，也用集誦的方式，訂正經、律，據說參加的人上萬，史稱「大結集」。一般認為這是上座、大眾兩派的公開分裂，如呂澂《印度佛學思想概論》就是這樣的主張。但是印順法師的《印度佛教思想史》，卻不認為「七百結集」是造成部派分裂的原因，他認為「七百結集」之後，僧團歸於暫時的和

座部又分出(3)犢子部和(4)化地部。犢子部後來又分出(5)賢胄部、(6)法上部、(7)正量部、和(8)密林山部。化地部又分成(9)說一切有部、(10)飲光部、(11)說轉部、(12)法藏部、和(13)雪山部。大衆部後來又分出(14)制多山部、(15)西山住部、(16)北山住部（即南案達羅部）、(17)雞亂部和(18)多聞部。

從公元前三七〇年佛教開始分裂，到公元一五〇年初期大乘佛教興起的時代，前後約五百年間，佛教分裂成十八部之多，此一時期的佛教，通稱為「部派佛教」<sup>③</sup>。而其中對佛教的「法相」（即「本母」）進行精密論究的，就是上座部。他們論究「法相」的論書，稱為「阿毘達磨」（abhidharma）。abhidharma（阿毘達磨）就是「對法」的意思<sup>④</sup>，因此，「阿毘達磨」就是針對「法相」的一種分別論究、解釋整理和條理化的一種討論。而「阿毘達磨」（即「論藏」）也與「經藏」和「律藏」一起，共同組成佛教經、律、論的「三藏」內容。

佛弟子之間對於佛所說的一一「法」分別論究的做法，稱為「法相分別」。「法相分別」與印度佛教中實有論的形成，可說有著直接的關係。而「法相分別」又是根據原始佛教所確定的基本範疇（即佛所說的法）來進行，因此，在探討印度佛教實有論形成之前，首先應該論述的，就是原始佛教的基本範疇與內容，作為進一步討論的基礎。

---

合，但是，東、西方僧團的各自發展，距離越來越大，才終於造成二部的分裂。參考呂澂《印度佛學思想概論》，頁28。印順《印度佛教思想史》，頁33。

③有關部派分裂的過程和部名，乃根據呂澂《印度佛學思想概論》，頁27～40。

④荻原雲來博士編《梵和大辭典》，頁102。

## 一、經典的口傳與本母 (mātrka) 的形成

《雜阿含經》 (samyuktāgama)<sup>⑤</sup>是佛教的根本聖典，代表了釋迦牟尼佛一生所宣說的法教的記錄，應該是屬於所有佛經當中，最早結集的經典。然而，佛陀在成道後，從事宣教的事業四十五年（或說四十九年），在這四十多年的說教生涯中，佛陀並沒有以著書立說的方式來說明自己所證悟的真理，佛弟子按照佛陀所說的教法精勤修行，也沒有以文字的方式把佛陀的教說記錄下來。

佛所說的法或所制定的戒律，在佛陀的時代，佛弟子之間，是以口誦的方式傳誦憶持的。佛陀的教示，是隨機說教，除事制戒的，因此，所說的法和戒律就相當的多，佛弟子不可能人人都能全部誦持佛所說的法和戒律，於是，在僧團內就產生了一種分工合作的方式，來記誦佛所說的法和戒律。印順法師就說：「佛弟子有領悟力特強的，成為法義的論說者，名為「持法者」 (Dharma - dhāraka)，「論法者」 (Dharma - kāthika)。還有記憶力很好的，「多聞者」 (Bahu śravaka)」<sup>⑥</sup>。為了憶持佛陀所說的法和戒律，因此，除了背誦佛所說的法的「持法者」或「持經者」 (sūtra - dharāka) 之外，又有專門背誦戒律的「持律者」 (vinaya - dhāraka) 的出現。及佛滅後，佛弟子因感念佛陀去世，深恐佛法不能久住於世，於是在王舍城舉行

<sup>⑤</sup> 《阿含經》有四本，分別是《雜阿含》、《中阿含》、《長阿含》和《增一阿含》。在古代的傳說中，認為四種《阿含經》是同時結集的。但是，這種說法現在已經不為一般學術界所承認，而認為只有《雜阿含經》才是代表佛教的根本聖典。參考印順法師《雜阿含經論會編》（上），頁7。

<sup>⑥</sup> 印順《原始佛教聖典之集成》，（作者自印版，民國六十七年，再版），頁12。

了第一次結集 (Samgīti)，結集佛陀生前所說的「法」和「律」。由於這一次結集，有五百位阿羅漢 (arhant) 參與，因此，歷史上也稱此次結集為「五百結集」。關於這一次結集，《摩訶僧祇律》卷三十二〈明雜跋渠法〉之十，有這樣的記載：

五百比丘集法藏者，……時尊者大迦葉……即語諸比丘言：  
「長老！世尊舍利非我等事，國王、長者、婆羅門、居士眾，  
求福之人，自當供養。我等事者，宜應先結集法藏，勿令佛法  
速滅。」尋復議言：「我等宜應何處結集法藏？」……時大迦  
葉作是言：「應向王舍城結集法藏……。」時尊者大迦葉問眾  
坐言：「今欲先集何藏？」眾人咸言：「先集法藏。」復問  
言：「誰應集者？」比丘言：「長老阿難。」阿難言：「不  
爾，更有餘長老比丘。」又言：「雖有餘長老比丘，但世尊記  
汝多聞第一，汝應結集。」阿難言：「諸長老若使我集者，如  
法者隨喜；不如法者應遮；若不相應應遮。勿見尊重而不遮，  
是義非義願見告語。」眾皆言：「長老阿難，汝但集法藏，如  
法者隨喜，非法者臨時當知。」<sup>⑦</sup>

從以上的引文可知：第一次結集的起緣，乃是因為佛陀去世之後，大迦葉意識到必須儘快結集佛陀生前所說的「法教」，以免佛法隨著佛陀的去世而迅速銷散；參與這一次結集的人數是五百比丘；結集的地點是在王舍城；結集的經典有「經藏」和「律藏」。有關「經藏」的結集，由於佛陀生前曾經說阿難是「多聞第一」，因此，「經藏」便由阿難誦出。阿難誦出「經」後，經與會的五百比丘認可，才能確定為「佛說」，如果衆人有異議，則視為「非佛

<sup>⑦</sup> 《摩訶僧祇律》卷三十二〈明雜跋渠法〉之十，大正二十二，No.1425，  
P489c~491b。

說」。因此，結集便有了確定「佛說」，辨別真偽的意思了<sup>⑧</sup>。

但是，必須注意的一點是，「第一次結集」並不是確定佛經的文字版本，而只是確定口誦佛經的內容而已。事實上，「結集」的梵文 *samgīti*，本來就含有「一起誦出」、「合誦」的意思，直到阿育王時代之前，佛經都是以口口相傳的方式傳誦著的。為了方便佛弟子的憶持背誦，又有了「本母」( *mātrka* )的產生。所謂 *mātrka* ( 本母，或音譯為「摩得勒伽」、「摩室里迦」、「摩呪履迦」等 )，就是「母親」的意思。因此，經的「本母」(「經母」)或律的「本母」(「律母」)，就是經或律的「母體」的意思<sup>⑨</sup>。佛弟子就是根據這些「經母」或「律母」來背誦「經」和「律」。在《中阿含經》卷五十二《周那經》中，就有「持經者」、「持律者」、和「持母者」的記載：

於中若有比丘持經、持律、持母者，此比丘共住至彼。<sup>⑩</sup>  
可見，「持經者」、「持律者」、和「持母者」的分工，是早已存

⑧ 同註6，頁629。

⑨ 「本母」是佛典中很古老的體裁，《中阿含經》〈周那經〉中，便提到了「持母者」。「持母者」又分為「持經(法)母者」和「持律母者」兩類。「律母」是指戒律的綱目；而「經母」的內容，根據《根本說一切有部毘奈耶雜事》所說，應該就是我們現在所稱的「法數」或「法相」，《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷四十說：「摩室里迦，……所謂四念處、四正勤、四神足、五根、五力、七菩提分、八聖道分、四無畏、四無礙解、四沙門果……如是總名摩室里迦」(大正二十四，頁408b)。可見，所謂「本母」，其實就是現在所稱的「法相」或「法數」。有關「本母」的論述，乃參考印順《原始佛教聖典之集成》頁251~272；印順《說一切有部爲主的論書與論師之研究》(台北，正聞出版社，民國八十一年，七版)，頁27~32；及黃俊威《早期部派佛教阿毘達磨思想起源的研究——以《阿毘達磨品類足論》的「五位六十二法」形成爲中心》，(八十七學年度國科會計劃案)頁122~126。

⑩ 《中阿含經》卷五十二，196 《周那經》，大正一，No.26，P755a。

在的事實。因此，在「第一次結集」中，除了結集「經」和「律」之外，又確定了「經母」和「律母」，黃俊威研究當時的結集狀況，指出：「在第一次結集當中，首先當然是由『持經者』的阿難和『持律者』的優婆離，負責誦出經中的『修多羅』部份和律中的條文內容。後來，為了要讓後世的佛弟子，方便憶持經中和律中的綱目，於是便由『持母者』之間，負責誦出有關經中的『經母』和律中的『律母』」<sup>⑪</sup>。可見「經母」或「律母」是經文或戒律條目的標示，可能有點類似「標題」的類型。

但是，除了有「本母」或「經母」的標示之外，還要按照一定的次序把經文編排起來，漢譯《雜阿含經》二十一卷中，其中五卷保留了「攝頌」的原始形式，而根據「攝頌」的次第，可以對應出經文的次序，可見，「攝頌」是被用作經文的組織安排上的，如《雜阿含經》〈五陰誦〉中，在一至十經之後，有這樣的攝頌：

無常及苦空，非我正思惟，無知等四種，及於色喜樂。<sup>⑫</sup>

如果對照《雜阿含經》〈五陰誦〉的經文，我們可以發現第一經是說「五陰（或五蘊）無常」的；第二至第四經說「苦、空、非我」；第五經說「正思惟」；第六至第九經說「四種無知」；第十經則說「於色喜樂」。可見佛弟子之間，曾經使用「攝頌」的方式來確定經文的次序編排。因此，「攝頌」就有點像「口訣」的作用。

雖然，現存漢譯的《雜阿含經》是屬於說一切有部所持的經本，未必就是「第一次結集」時的原始型態，但是，經印順法師的

<sup>⑪</sup> 黃俊威《早期部派佛教阿毘達磨思想起源的研究——以《阿毘達磨品類足論》的「五位六十七法」形成為中心》，頁124。

<sup>⑫</sup> 同註5，頁10。又本文有關《雜阿含經》的對照，乃根據印順法師所編的《雜阿含經論會經》。

考究，認為「就現存經律來看，越是古典的，就越是有（攝頌）的」<sup>⑬</sup>，因此，他深信說一切有部的《雜阿含經》淵源甚早。

從以上的論述，可知佛弟子間為了適應佛經的口傳方式，於是產生了「本母」、「攝頌」等形式，以方便記誦和憶持。而在佛學的條理和論理建構上，「本母」（又稱「法相」）尤其是起著重要的作用。因為「本母」是經文內容的標示，「本母」的全體便代表了佛法的整體內容，對於這些「本母」的深入瞭解，也就意味著對於原始佛教的基本範疇的掌握。所以，從《舍利弗阿毘曇論》以來的阿毘達磨的發展，都是建立在「本母」的論究上的。那麼，《雜阿含經》「本母」的基本內容的確定，就成為了非常重要的工作了。以下本文將根據前人研究的結果，稍作整理和說明。

## 二、《雜阿含經》「本母」的基本架構

在「第一次結集」時，除了阿難誦出經文、優波離誦出戒律條目之外，很有可能還有「經母」和「律母」的結集，事實上，漢譯佛典中屬於說一切有部的《薩婆多部毘尼摩得勒伽》，和屬於雪山部的《毘尼母經》，都是屬於戒律(vinaya，音譯為「毘尼」)方面的「本母經」<sup>⑭</sup>。在經的本母方面，現在雖然沒有獨立的「本母經」流存，但是，在《長阿含經》中的〈衆集經〉、〈十上經〉、〈增一經〉和〈三聚經〉等，其實都是屬於典型的「本母經」(mātrka-sūtra)<sup>⑮</sup>。

<sup>⑬</sup> 同註6，頁17。

<sup>⑭</sup> 同註6，頁253~278。

<sup>⑮</sup> 同註11，頁125。

《長阿含經》中的〈衆集經〉，傳說是在佛陀的晚年，「智慧第一」的舍利弗 (Sāriputra)，有感於耆那教教主尼乾子去世之後，徒衆分裂，互相攻擊，教團勢力迅速消滅，於是為了統一佛教的教說，避免教團的紛爭，於是舍利弗首先倡導結集佛所說的經法，以為防護，而這也可能成佛教「本母」的最早起源。以下簡單節錄〈衆集經〉中的「本母」部份，以說明「本母」的形式：

時舍利弗告諸比丘：……

諸比丘，如來說「一正法」：「一切眾生皆仰食存」；如來所說復有一法：「一切眾生皆由行往」。是為一法如來所說。……  
諸比丘，如來說「二正法」：一「名」，二「色」；復有二法：一「癡」，二「愛」；……

諸比丘，如來說「三正法」，謂「三不善根」：一者「貪欲」、二者「瞋恚」、三者「愚癡」；……

諸比丘，如來說「四正法」，謂「口四惡行」：一者「妄語」、二者「兩舌」、三者「惡口」、四者「綺語」；  
復有四法，謂「口四善行」：一者「實語」、二者「軟語」、三者「不綺語」、四者「不兩舌」；……

復有四法，謂「四念處」：於是比丘(1)內身、身觀，精勤不懈，憶念不忘，捨世貪憂、(2)外身、身觀，精勤不懈，憶念不忘，捨世貪憂、(3)內外身、身觀，精勤不懈，憶念不忘，捨世貪憂(4)受、意法觀亦復如是。

復有四法，謂「四意斷」：於是比丘(1)未起惡法，方便使不起、(2)已起惡法，方便使滅、(3)未起善法，方便使起、(4)已起善法，方便思惟，使其增廣。

復有四法，謂「四神足」：於是比丘(1)思惟欲定、(2)滅行成

就、(3)精進定意定、(4)思惟定，亦復如是。……

又諸比丘，如來說「五正法」，謂「五入」：(1)眼一色、(2)耳一聲、(3)鼻一香、(4)舌一味、(5)身一觸；

復有五法，謂「五受陰」：(1)色受陰、(2)受、(3)想、(4)行、(5)識受陰；……

復有五法，謂「五根」：(1)信根、(2)精進根、(3)念根、(4)定根、(5)慧根；

復有五法，謂「五力」：(1)信力、(2)精進力、(3)念力、(4)定力、(5)慧力；……

又諸比丘，如來說「六正法」，謂「內六入」：(1)眼入、(2)耳入、(3)鼻入、(4)舌入、(5)身入、(6)意入；

復有六法，謂「外六入」：(1)色入、(2)聲入、(3)香入、(4)味入、(5)觸入、(6)法入；……

諸比丘，如來說「七正法」，謂「七非法」：(1)無信、(2)無慚、(3)無愧、(4)少聞、(5)懈怠、(6)多忘、(7)無智；……

復有七法，謂「七覺意」：(1)念覺意、(2)法覺意、(3)精進覺意、(4)喜覺意、(5)猗覺意、(6)定覺意、(7)護覺意；……

諸比丘，如來說「八正法」，……復有八法，謂「八聖道」：  
(1)正見、(2)正志、(3)正語、(4)正業、(5)正命、(6)正方便、(7)正念、(8)正定；……

諸比丘，如來說「九正法」，所謂「九眾生居」：(1)或有眾生若干種身，若干種想，天及人是，是初眾生居、……(9)復有眾生住有想、無想處，是九眾生居；

諸比丘，如來說「十正法」，所謂「十無學法」：無學(1)正見、(2)正思(志)、(3)正語、(4)正業、(5)正命、(6)正念、(7)正

方便、(8)正定、(9)正智、(10)正解脫。

是爲如來所說正法，當共撰集，以防諍訟，使梵行久立。<sup>⑯</sup>在〈衆集經〉中，「一正法」中的「一切衆生皆仰食存」、「一切衆生皆由行往」；「二正法」中的「名，色」、「癡、愛」等；「三正法」中的「三不善根」等；「四正法」中的「口四惡行」、「口四善行」、「四念處」、「四意斷」、「四神足」等；「五正法」中的「五入」、「五受陰」、「五根」、「五力」等；「六正法」中的「內六入」、「外六外」等；「七正法」中的「七非法」、「七覺意」等；「八正法」中的「八聖道」等；「九正法」中的「九衆生居」；「十正法」中的「十無學法」，這些就是所謂的「本母」。

舉例來說，只要說到「四意斷」這個「本母」，就知道「四意斷」包：「(1)未起惡法，方便使不起、(2)已起惡法，方便使滅、(3)未起善法，方便使起、(4)已起善法，方便思惟，使其增廣」等四個項目，或者，換一個角度說，「四意斷」就是這四個項目的「標題」或「標示」。其他「本母」的作用也是如此。從〈衆集經〉的「本母」排列方式，可知「本母」是與數字結合的，如「三不善根」、「四念處」、「五入」、「內六入」、「七覺意」、「八聖道」等。與數字結合的「本母」，就稱爲「法數」，而沒有加上數字的「本母」，又可以稱爲「法相」。

以上就是《長阿含經》〈衆集經〉所編集的「本母」，但問題是：〈衆集經〉的這些「本母」，是否即是「第一次結集」中，最先結集的《雜阿含經》的「本母」呢？答案可能是否定的。而現存

---

<sup>⑯</sup> 《長阿含經》〈衆集經〉，大正一，No.1，P49b~52c。

漢譯的《雜阿含經》或南傳的《相應部》，都是部派佛教所傳的經本，並不能代表最早的《雜阿含經》的原始型態。那麼，原始的《雜阿含經》「本母」的基本內容又有那些呢？由於原始的《雜阿含經》只存在於佛經口傳的時代，文字化之後的《雜阿含經》，均是部派所傳，所以要確定原始《雜阿含經》「本母」的基本範疇是非常困難的。因此，目前我們只能夠透過對比南傳的《相應部》和北傳漢譯的《雜阿含經》，來推測《雜阿含經》的原始面貌了。

在進行《相應部》和《雜阿含經》對比之前，首先又遇到一個困難，那就是漢譯《雜阿含經》的編排次第已經散失，今存《大正藏》的《雜阿含經》的編排是非常混亂的。幸好近代佛教學者呂澂先生在研讀《瑜伽師地論》〈攝事分〉時，發現了漢譯《雜阿含經》的「本母」。根據〈攝事分〉的「本母」，與《雜阿含經》對照，發現內容和次第完全相合。當代印順法師，根據《瑜伽師地論》〈攝事分〉，與《雜阿含經》對照，編成《雜阿含經論會編》，還原了《雜阿含經》的編目次第。筆者以《雜阿含經論會編》與南傳《相應部》對比，發現除了編排次第不同之外，基本內容幾乎是完全相合的。現在把《雜阿含經論會編》的目次，僅錄如下：

五陰誦第一：(1)陰相應 178 經。

六入處誦第二：(2)入處相應 285 經。

雜因誦第三：(3)因緣相應 78 經、(4)諦相應 150 經、(5)界相應 37 經、(6)受相應 31 經。

道品誦第四：(7)念處相應 54 經、(8)正斷相應（佚）、(9)如意足相應（佚）、(10)根相應 27 經、(11)力相應 60 經、(12)覺支相應 67 經、(13)聖道分相應 114 經、(14)安那般那念相應 22 經、(15)學相應 32 經、(16)不壞淨相

應29經。

八眾誦第五：(17)比丘相應22經、(18)魔相應20經、(19)帝釋相應22經、(20)刹利相應21經、(21)婆羅門相應38經、(22)梵天相應10經、(23)比丘尼相應10經、(24)婆耆舍相應16經、(25)諸天相應108經、(26)夜叉相應考12經、(27)林相應32經。

弟子所說誦第六：(28)舍利弗相應81經、(29)目犍連相應53經、(30)阿那律相應11經、(31)大迦旃延相應10經、(32)阿難相應11經、(33)質多羅相應10經。

如來所說誦第七：(34)羅陀相應133經、(35)見相應93經、(36)斷知相應10996經、(37)天相應48經、(38)修證相應70經、(39)入界陰相應182經、(40)不壞淨相應62經、(41)大迦葉相應11經、(42)聚落主相應10經、(43)馬相應10經、(44)摩訶男相應10經、(45)無始相應20經、(46)婆蹉出家相應9經、(47)外道出家相應15經、(48)雜相應18經、(49)譬喻相應19經、(50)病相應20經、(51)業報相應35經。⑯

從《雜阿含經》的目次，可知《雜阿含經》由七個部份組成，即：「五陰誦」、「六入處誦」、「雜因誦」、「道品誦」、「八衆誦」、「弟子所說誦」、「如來所說誦」等七個部份。而「八衆誦」主要是記述諸天及夜叉等對於佛陀的讚嘆，多數不是僧伽內部的傳誦，而是來自民間的傳說，因此，這一部份雖然是屬於早期結集的，但是卻不可能是最早的⑰。至於「弟子所說誦」，則主要記

⑯ 印順編《雜阿含經論會編》〈總目次〉，頁2~6。

⑰ 同註6，頁13。

載舍利弗、目犍連、大迦旃延、阿難等幾位大弟子的行誼和說教，可能也不屬於最早的結集。而「如來所說誦」部份內容可以與「五陰誦」、「六入處誦」、「雜因誦」和「道品誦」相呼應，主要記述佛陀對弟子及信徒的教示，可能是在原始結集之後，逐漸編入，以作為原始結集的補充的。

當確定了《雜阿含經》的早期和稍後期兩部份之後，我們接下來便可以透過對比南傳《相應部》和北傳漢譯《雜阿含經》，找出兩者的共通點，以此作為初期結集的內容，雖然不一定能夠完全附合當時的實際狀況，但是，畢竟是一個可以嘗試的方向。

經過筆者的對照，發現南傳《相應部》與北傳《雜阿含經》在〈陰相應〉、〈入處相應〉、〈因緣相應〉、〈諦相應〉、〈界相應〉、〈受相應〉、〈念處相應〉、〈正斷相應〉、〈如意足相應〉、〈根相應〉、〈力相應〉、〈覺支相應〉、〈聖道分相應〉等部份，都有相應的經文，那麼，我們或許可以說「五陰」、「十二處」、「十八界」、「十二緣起」、「四聖諦」、「三受」、「四念處」、「四正斷」、「四如意足」、「五根」、「五力」、「七覺支」、「八正道」等「法數」，很有可能就是代表了早期佛法的基本範疇，尤其是「道品誦」中所記的「三十七道品」<sup>⑯</sup>，更是被視為最早集出的基本範疇<sup>⑰</sup>。以下根據《雜阿含經》〈五陰誦〉、〈六入處誦〉、〈雜因誦〉、〈道品誦〉，分別說明《雜阿含經》

<sup>⑯</sup> 「三十七道品」的名目，不見於《雜阿含經》，而始見於《增一阿含經》和《大般涅槃經》。可能是佛弟子把《雜阿含經》〈道品誦〉所記載的四念處、四正斷、四神足、五根、五力、七菩提分、八正道等，集合為一類，稱為「三十七道品」。

<sup>⑰</sup> 同註11，頁124。

「本母」（即「法相」或「法數」）的基本範疇和內容：

(I) 「五陰」(pañca-skandhāḥ，或譯為「五蘊」)，是指吾人的五種身心要素，《雜阿含經》有關「五陰」的論述，見〈五陰誦第一・陰相應〉，相當於《相應部》的〈犍度篇・蘊相應〉<sup>②</sup>，「五陰」的內容包括：

- (1)色陰(rūpa-skandha)：指吾人的肉體；
- (2)受陰(vedanā-skandha)：指吾人的認識作用中的感受作用；
- (3)想陰(samjñā-skandha)：指伴隨著感受而有的知覺作用；
- (4)行陰(samskāra-skandha)：指伴隨著受和想而來的同時的造作，如好惡等的意志作用。
- (5)識陰(vijñāna-skandha)：指完成對對象的認識作用。

以上五種，「色」指吾人的肉體要素；「受」、「想」、「行」、「識」指吾人的心理要素。因此，「五陰」（或「五蘊」）就分別代表了吾人的身、心要素。

(II) 「六入處」(śaḍāyatana)：「六入處」實指吾人認識活動所依的認識器官。但是，在《雜阿含經》〈六入處誦第二・入處相應〉中所談及的，實不只限於認識器官而已，而包括了認識的對象。但是，當討論到認識的問題時，除了認識的主體、認識的對象之外，同時也牽涉到意識的活動。以佛教的術語來講，就是「六根」（六種認識器官）和「六塵」（六種認識對象）所組成的「十二

<sup>②</sup> 以下的《雜阿含經》乃根據印順編《雜阿含經論會編》。《相應部》則根據《漢譯南傳大藏經》十三冊～十八冊，（台灣，元亨寺，妙林出版社，民國八十二年，出版）。以下不再註明。

處」，加上「六識」（六種意識的活動），就是所謂的「十八界」。然而，在《雜阿含經》〈六入處誦〉中，並沒有討論「十八界」的問題，「十八界」的討論，《雜阿含經》見於〈雜因誦第三・界相應〉。「六根」、「六塵」、「六識」的討論，在《相應部》中見於〈犍度篇・入相應〉、〈六處篇・六處相應〉和〈因緣篇・界相應〉等。以下根據相關文獻，把「六根」、「六塵」、「十二處」、「十八界」放在一起，以表列的方式，說明「六根」、「六塵」、「六識」的關係：



- (1)眼根 (cakṣurindriya) — (7)色塵 (rūpa) —→ (13)眼識 (cakṣurvijñāna)
- (2)耳根 (śrotrendriya) — (8)聲塵 (śabda) —→ (14)耳識 (śrotravijñāna)
- (3)鼻根 (ghrāṇendriya) — (9)香塵 (gandha) —→ (15)鼻識 (ghrāṇavijñāna)
- (4)舌根 (jihvendriya) — (10)味塵 (rasa) —→ (16)舌識 (jihvavijñāna)
- (5)身根 (kāyendriya) — (11)觸塵 (spraṣṭavya) —→ (17)身識 (kāyavijñāna)
- (6)意根 (manendriya) — (12)法塵 (dharma) —→ (18)意識 (manavijñāna)

在以上的「十二處」中，「六根」中的(1)眼根、(2)耳根、(3)鼻根、(4)舌根、(5)身根，是指吾人的認識器官；「六塵」中的(6)色塵、(7)聲塵、(8)香塵、(9)味塵、(10)觸塵，則是指認識的對象，這十種包括了吾人的肉體乃至於外在對象的整個物質世界。「六根」中的「意根」，是指吾人的意識；「六塵」中的「法塵」，則是指意識所認識

的對象，如我們腦海中的概念、印象等。在「十二處」之外，加上「六識」就是「十八界」，「六識」中的(1)眼識、(2)耳識、(3)鼻識、(4)舌識、(5)身識、(6)意識，則是指吾人的六種意識作用。

「五陰」（或「五蘊」）是吾人身、心要素及認識活動的縱向分析；而「十二處」、「十八界」則是吾人的身、心要素以及認識作用的平面分析。因此，「五蘊」、「十二處」、「十八界」，便完全包括了吾人的身、心的活動場域，其中(1)眼、(2)耳、(3)鼻、(4)舌、(5)身、(6)色、(7)聲、(8)香、(9)味、(10)觸，更概括了現象世界的一切物質現象，而佛教有關「存有論」的探討，也就是在這個範疇內討論的。

(Ⅲ)「十二緣起」(dvādaśāṅga - pratītya - samudpādāni，或譯為「十二因緣」)，乃是針對吾人流轉生死的實況的分析。有關「十二緣起」的論述，《雜阿含經》見於〈雜因誦第三・因緣相應〉，相當於《相應部》的〈因緣篇・因緣相應〉。「十二緣起」的內容包括：

- (1)無明 (avidyā)：指一種沒有智慧的狀態；
- (2)行 (saṃskāra)：在沒有智慧的狀態之下的意志作用；
- (3)識 (vijñāna)：在意志作用下所產生的意識；
- (4)名色 (nāmarūpa)：在意識入胎之後，逐漸產生的身（色）、心（名）作用。
- (5)六（入）處 (ṣaḍāyatana)：在生起身、心的作用後，逐漸產生眼、耳、鼻、舌、身、意的六種認識器官。
- (6)觸 (sparśa)：有了認識器官之後，便產生了與外界的接觸。
- (7)受 (vedanā)：接觸產生感受。
- (8)愛 (trṣṇā)：因感受而產生愛。

- (9)取 (upādāna)：因為愛而對對象產生取著。
- (10)有 (bhāva)：因為取著而有生命體的存有。
- (11)生 (jāti)：因為生命的存有而有「生」。
- (12)老死 (jarāmarana)：因為有「生」便有了老、病、死的生命歷程。

以上就是「十二緣起」，是針對吾人生命輪迴的實況分析。在以上的敘述中可見原始佛教所說的「十二緣起」並沒有本體論的意味。本體論意味的「因緣說」乃是部派佛教時代的產物（詳下文）。

（IV）「四聖諦」(catvāri -ārya -satyāni，或簡稱「四諦」)：指四種真實的聖道。有關「四聖諦」的論述，《雜阿含經》主要見於〈雜因誦第三・諦相應〉，《相應部》見於〈大篇・諦相應〉。「四聖諦」的內容包括：

- (1)苦聖諦 (duḥkha -satya)：「人生是苦」是佛教的基本人生觀，這些苦包括：(a)生苦、(b)老苦、(c)病苦、(d)死苦、(e)愛別離苦、(f)怨憎會苦、(g)求不得苦、(h)五陰熾盛苦等八種苦。
- (2)集聖諦 (samudaya -satya)：「苦聖諦」是人生苦痛的真相，而「集聖諦」則是指造成痛苦的原因。佛教認為無明煩惱是造成痛苦的原因，這些無明煩惱包括：無明（沒有智慧）、貪（婪）、瞋（恨）、（愚）癡、（憍）慢、對真理的疑（惑）等。
- (3)滅聖諦 (nirodha -satya)：指痛苦消除、煩惱止息的狀態。在佛教思想中，「滅聖諦」指向於「涅槃」(nirvāṇa)。
- (4)道聖諦 (mārga -satya)：指趨向「涅槃」的方法和道路。通常指「八正道」和「三十七道品」（詳下文）。

(V) 「三受」(tri-vedanā)：指三種感受。有關「三受」的討論，《雜阿含經》見於〈雜因誦第三・受相應〉，相當的內容見於《相應部》〈六處篇・受相應〉。「三受」的內容分別是：

- (1)苦受 (duḥkha-vedanā)：痛苦的感受；
- (2)樂受 (sukha-vedanā)：快樂的感受；
- (3)不苦不樂受 (upekṣā-vedanā)：不苦不樂的感受。

(VI) 「三十七道品」(saptatrimśat-bodhipakṣīya-dharmā)，或譯為「三十七菩提分法」)：是指佛教修道的重要步驟和條件，分別有「四念處」+「四正斷」+「四如意足」+「五根」+「五力」+「七覺支」+「八聖道」=「三十七道品」。以下分別根據《雜阿含經》〈道品誦第四〉的內容加以說明：

(一) 「四念處」(catvāri smṛtyūpasthā，又譯為「四念住」)：「四念處」的內容，《雜阿含經》見於〈道品誦第四・念處相應〉，《相應部》見於〈大篇・念處相應〉。「四念處」的內容包括：

- (1)身念處：觀察身體乃由食之因緣集合而住，無食之因緣則滅。如是觀則於身乃至世間永無所取。
- (2)受念處：觀一切受皆因觸之因緣集合而有，觸之因緣滅則受滅。如是隨受之因緣觀察受之集起、暫住和受滅，則於世間都無所取。
- (3)心念處：觀察心乃由名、色之因緣集合而有心之生起，名因滅則心沒。如是觀察由名、色集起而心生，色、色滅而心沒，則於世間無所取。
- (4)法念處：觀察由憶念而有法(指法處)的生起，憶念滅則法沒。如是觀察由憶念之因緣而有法的生起，由憶念滅而有沒，則於世間無所取。

佛教認為透過「四念處」的分別觀察，能令衆生清淨，超越憂悲苦惱，現證涅槃。

(二) 四正斷 (catvāri - smṛtyūpastha，又譯為「四正勤」)：有關「四正斷」的記述，應該見於《雜阿含經》〈道品誦第四・正斷相應〉，但今本《雜阿含經》〈道品誦第四・正斷相應〉已經散失，相當的內容，《相應部》見於〈大篇・正勤相應〉，「四正斷」的內容，分別是：

- (1)未起惡法，方便使不起：在禪定中，對於尚未生起的惡念，使其不生起。
- (2)已起惡法，方便使滅：已經生起的惡念，令其斷滅。
- (3)未起善法，方便使起：未生起的善念，使其生起。
- (4)已起善法，方便思惟，使其增廣：已經生起的善念，使其更加增廣。

佛教認為勤修「四正斷」，可以斷除一切不善法，又令善法增益，趣向涅槃，最終可以證入涅槃。

(三) 「四如意足」(catvāriṛddhi - pādā，又譯為「四神足」)：「四如意足」的內容，應該見於《雜阿含經》〈道品誦第四・如意足相應〉，但是今本《雜阿含經》〈道品誦第四・如意足相應〉已經散佚，相當記述，《相應部》見於〈大篇・神足相應〉。以下根據《相應部》〈大篇・神足相應〉，並參考《舍利弗阿毘曇論》卷十三〈非問分・神足品〉，對「四神足」(即「四如意足」)的內容稍作說明：

- (1)欲神足：在禪定中發起欲解脫、欲證悟的欲望，修習成就，是名「欲神足」。
- (2)定神足：攝心一處，心住正定，修習成就，是名「定神足」。

(3)勤行神足：心住正定，勤力精進，發起出離心，捨惡不善法，是名「斷行神足」。

(4)觀神足：欲神足、定神足、勤行神足，一時共起，生起智慧光明，是名「觀神足」。

佛教認為修習「四神足」，是幫助行者由此岸到彼岸的重要資糧，所以應該多多修習。

(四)「五根」(pañcendriyāni)：有關「五根」的論述，《雜阿含經》中見於〈道品誦第四・根相應〉，《相應部》見於〈大篇・根相應〉。「五根」的內容，分別是：

(1)信根(śraddhā)：指佛弟子對於佛陀及佛陀所說的法，生起堅固的信心。

(2)精進根(vīrya)：指精勤修習「四正斷」（詳上文）。

(3)念根(smṛti)：指修習「四念處」（詳上文）。

(4)定根(samādhi)：具體內容是指「四禪」，即修行者離欲惡不善法，有覺、有觀，離生喜樂，乃至得第四禪具足。

(5)慧根(prajñā)：指佛弟子應如實知「四聖諦」的內容（詳上文）。

以上五種，佛教認為是修行佛道的根本。

(五)「五力」(pañca - balāni)：以上「五根」堅固，發生力量，就是「五力」。《雜阿含經》中有關「五力」的記述，見於〈道品誦第四・力相應〉，在〈道品誦第四・力相應〉中所記述的「力」，有「四力」、「五力」、「六力」、乃至「十力」，但是，組成「三十七道品」的，則是「五力」。有關「五力」的記述，《相應部》見於〈大篇・力相應〉。「五力」的內容分別是：

(1)信力(śraddhā)：透過「信」的力量，對佛、法、僧及戒

律生起清淨的信心。

- (2) 精進力 (vīrya)：透過「精進」的力量，了知「四正斷」。
- (3) 念力 (smṛti)：透過「念」的力量，了知「四念處」。
- (4) 定力 (samādhi)：透過「定」的力量，了知「四禪」。
- (5) 慧力 (prajñā)：透過「慧」的力量，了知「四聖諦」。

(六) 七覺支 (sapta - bodhyavagāni)，是在修行過程中的次第和覺受。有關「七覺支」的記述，《雜阿含經》中見於〈道品誦第四・覺支相應〉，相當於《相應部》〈大篇・覺支相應〉。「七覺支」的內容分別是：

- (1) 念覺支 (smṛti - sambodhyaṅga)：即時刻憶念正法。
- (2) 擇法覺支 (dharma - pravicaya - sambodhyaṅga)：思惟、分別、抉擇善法、不善法。
- (3) 精進覺支 (vīrya - sambodhyaṅga)：在憶念正法、抉擇善法、不善法的基礎上，努力不懈。
- (4) 喜覺支 (prīti - sambodhyaṅga)：精進不懈，離諸不善法而生喜樂。
- (5) 猶覺支 (praśrabdhi - sambodhyaṅga)：即「輕安覺支」，去除身心粗重煩惱，而得輕安快樂。
- (6) 定覺支 (samādhi - sambodhyaṅga)：身心輕安之後，心唯一境，而不散亂。
- (7) 捨覺支 (upekṣā - sambodhyaṅga)：心唯一境，而不散亂，則捨除貪憂煩惱。

佛教認為修習以上七種法，可以使得修行廣大。

(七) 「八正道」 (aṣṭāṅga - mārga - nāmāni)：即八種正確的道路和方法。有關「八正道」的記述，《雜阿含經》中見於〈道

品誦第四・聖道分相應》，《相應部》見於〈大篇・道相應〉，內容分別是：

- (1)正見 (samyag - dr̥ṣṭi)：正確的知見
- (2)正志 (samyak - samkalpa，或譯「正思惟」)：正確的思想。
- (3)正語 (samyag - vāk)：正確的說話
- (4)正業 (samyak - karmānta)：正確的行為。
- (5)正命 (samyag - ājīva)：正確的生活方式。
- (6)正方便 (samyag - vyāyāma，或譯「正精進」)：正確的努力方向。
- (7)正念 (samyak - śmṛti)。正確的念力。
- (8)正定 (samyak - samādhi)：正確的禪定。

以上「四念處」、「四正斷」、「四如意足」、「五根」、「五力」、「七覺支」、「八正道」，合稱「三十七道品」（或稱「三十七菩提分」），是佛法中修行的重要次第和方法。佛教認為只要透過這三十七種方法和次第的修習，便可以自淨其心，開發智慧，引發無上菩提。

（VII）「安那般那」(ānāpanā)：「安那」(āna)是「入息」的意思，即吸氣；「般那」(apānā)是「出息」的意思，即呼氣。是透過專注於出入息，使心神集中的意志訓練。有關「安那般那」的記述，《雜阿含經》中見於〈道品誦第四・安那般那念相應〉，《相應部》見於〈大篇・入出息相應〉。

從以上的論述中可知，「五陰」（或「五蘊」）、「十二處」、「十八界」、「十二緣起」、「四聖諦」、「三受」、「三十七道品」、「安那般那」等「本母」，很有可能就是初期佛法的基本範疇。

和內容，因為這些「本母」是與數字結合起來使用的，所以「本母」又稱為「法數」。而事實上，後世佛學的發展，無論是說「空」、論「有」，都是圍繞著這些初期佛法的「本母」的基本範疇和內容而展開的。為了清晰起見，筆者把以上的法數的內容，表列如下：

法 數	內 容		
五陰	1. 色陰，2. 受陰，3. 想陰，4. 行陰，5. 識陰		
十 八 界	六根	1. 眼根，2. 耳根，3. 鼻根，4. 舌根，5. 身根，6. 意根	
	六塵	1. 色塵，2. 聲塵，3. 香塵，4. 味塵，5. 觸塵，6. 法塵	
	六識	1. 眼識，2. 耳識，3. 鼻識，4. 舌識，5. 身識，6. 意識	
十二緣起	1. 無明，2. 行，3. 識，4. 名色，5. 六入，6. 觸，7. 受，8. 愛，9. 取，10. 有，11. 生，12. 老死		
四聖諦	1. 苦聖諦，2. 集聖諦，3. 滅聖諦，4. 道聖諦		
三受	1. 苦受，2. 樂受，3. 不苦不樂受		
三 十 七 道 品	四念處	1. 身念處，2. 受念處，3. 心念處，4. 法念處	
	四正斷	1. 未起惡念不起，2. 已起惡念滅，3. 未起善令起，4. 已起善令增益	
	四如意足	1. 欲神足，2. 定神足，3. 勤行神足，4. 觀神足	
	五根	1. 信根，2. 精進根，3. 念根，4. 定根，5. 慧根	
	五力	1. 信力，2. 精進力，3. 念力，4. 定力，5. 慧力	
	七覺支	1. 念覺支，2. 摩法覺支，3. 精進覺支，4. 喜覺支，5. 猗覺支，6. 定覺支，7. 捨覺支	
	八正道	1. 正見，2. 正志，3. 正語，4. 正業，5. 正命，6. 正方便，7. 正念，8. 正定	
安那般那	出息、入息		

以上就是《雜阿含經》法數的基本內容，此外，我們對比北傳漢譯《雜阿含經》和南傳《相應部》，除了以上所介紹的「法數」，完全吻合，很有可能是原始佛教的基本範疇之外，〈八衆誦〉的內容，南、北傳都有相應的記述，所以〈八衆誦〉的集出，在時代上也可能極早，但是，卻應該不是最早的。至於〈弟子所說誦〉和〈如來所說誦〉的內容，南、北傳也有部份相應，但也有不同的部份，因此，這兩部份的集出時代可能便比較晚。所以，我們討論原始佛教的基本內容和範疇，還是以「五陰」、「十二處」、「十八界」、「十二緣起」、「四聖諦」、「三受」、「三十七道品」、「安那般那」等，作為原始佛教的基本內容和範疇，是比較穩當的。

## 第二節：「如實觀」與「實有論」

雖然佛教各宗各派都曾經發展出極為高深的哲學，然而佛教畢竟不是一門純粹思辨的學問，它更是一個強調修行解脫的教派。事實上，在佛教中所有的高深理論，其初都是從修行實踐中發展出來的。以部派佛教的「實有論」來說，最早就是從《雜阿含經》中的「如實觀」所發展出來的，因為要如實的觀察一切法，所以發展出「法相分別」的學風，在「法相」分別論究的過程中，形成了「自性」的觀念。所以「實有論」的提出，與原始佛教中「如實觀」的修行方式，是密切相關的。

對於世間是苦的體認，以及追求離苦得樂，是佛教修行的原始動機，因此，對於「苦」的深切體察，便是「四聖諦」中的第一聖諦——「苦聖諦」。因此，初期佛教的修行態度是厭離生死，欣求

涅槃的，如《雜阿含經》〈五陰誦・陰相應〉的15經說：

世尊告諸比丘：「色無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所；如是觀者，名真實正觀。如是受、想、行、識無常，無常即苦，苦即非我，非我亦非我所；如是觀者，名真實正觀。聖弟子如是觀者，厭於色，厭受、想、行、識。厭故不樂，不樂故得解脫，解脫者真實智生：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」<sup>②2</sup>

早期佛教的修行，是從觀察吾人的身、心要素的無常開始的，上引的這一段經文就是說，修行者先觀察吾人的肉體（色）是無常的，無常就是苦，苦即「非我」（nir-ātman，不是我）。當修行者如是觀察時，知道肉體不是我，也不是屬於我所有的東西，如是觀察就名為「真實正觀」。在觀察完「色無常」之後，修行者進一步觀察吾人的心理因素（受、想、行、識）也是無常的，無常故苦，苦即「非我」，非我者亦非我所。修行者如是觀察吾人的身、心要素，覺知吾人的身、心要素都是無常，是苦，不是我，也不是屬於我的東西，如是觀察之後，對於吾人的身、心產生厭離，厭離故不樂，不樂故得解脫，自知：我的生死輪迴已經結束（我生已盡），修行已經成就（梵行已立），所要做的事已經做完（所作已作），自己證知不再有後一期的生命存有（自知不受後有）。「不受後有」，就是結束生死輪迴的「涅槃」（nirvāṇa）。這種價值取向是厭離生死，欣求涅槃的。

除了觀察吾人的身、心要素的無常、苦、非我、非我所之外，佛教又對於修行的原因、方法和目標，提出了一整套的說明，也就

---

<sup>②2</sup> 同註5，頁13。

是所謂的「四聖諦」。佛教把世間的苦視為一種真實的道理，稱為「苦聖諦」；又探討造成苦的原因，稱為「集聖諦」；脫離這些苦的方法，就是「道聖諦」；以及脫離苦之後的境界，稱為「滅聖諦」。早期佛教認為於「四聖諦」必須深切的修行和證知，才能夠得到解脫，如《雜阿含經》〈雜因誦・四諦相應〉5 經說：

世尊告諸比丘：「有四聖諦，何等為四？謂苦聖諦，苦集聖諦，苦滅聖諦，苦滅道跡聖諦。若比丘於苦聖諦已知、已解，於苦集聖諦已知、已斷，於苦滅聖諦已知、已證，於苦滅道跡聖諦已知、已修，如是比丘，則斷愛欲，轉去諸結，於慢無間等，究竟苦邊。」<sup>②3</sup>

修行者若於「苦聖諦」已經有了深切的認知和瞭解，於「苦集聖諦」（苦的原因）已經知道和斷除，於「苦滅聖諦」（即「滅聖諦」，指「涅槃」）已經知道和證悟，於「苦滅道跡聖諦」（即「道聖諦」，指「八正道」，詳下文）已經知道和修習，如是便能斷除愛欲、煩惱，究竟離苦得樂。

從以上兩段經文，我們發現：無論是觀察吾人身、心要素的無常，還是「四聖諦」的觀修方式，都是建立在對於客觀世界或觀修對象的真實認知上的，這種真實的認知，佛教稱為「如實知」，或「如實觀」，《雜阿含經》在說到「七處善」和「三種觀義」時，就明確的提出了「如實知」的觀念，《雜阿含經》〈五陰誦・陰相應〉154 經說：

如是我聞：一時，佛住舍衛國，祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：『有「七處善」，「三種觀義」，……云何比丘「七

<sup>②3</sup> 《雜阿含經》〈雜因誦・四諦相應〉5 經，同註5，頁3。

處善」？比丘！如實知色，色集，色滅，色滅道跡，色味，色患，色離，如實知。如是受、想、行、識，識集，識滅，識滅道跡，識味，識患，識離，如實知。……云何「三種觀義」？比丘！若於空閑、樹下、露地，觀察「陰」、「界」、「入」，正方便思惟其義，是名比丘「三種觀義」。……』<sup>24)</sup>

本經說佛陀向諸比丘講說「七處善」和「三種觀義」的觀法，所謂「七處善」就是：

(一) 如實知：(1)色、(2)色集、(3)色滅、(4)色滅道跡、(5)色味、(6)色患、(7)色離；

(二) 如實知：(1)受、(2)受集、(3)受滅、(4)受滅道跡、(5)受味、(6)受患、(7)受離；

(三) 如實知：(1)想、(2)想集、(3)想滅、(4)想滅道跡、(5)想味、(6)想患、(7)想離；

(四) 如實知：(1)行、(2)行集、(3)行滅、(4)行滅道跡、(5)行味、(6)行患、(7)行離；

(五) 如實知：(1)識、(2)識集、(3)識滅、(4)識滅道跡、(5)識味、(6)識患、(7)識離。

從「七處善」的排列來看，我們知道所謂「七處善」就是以色、受、想、行、識的「五蘊」配合「四聖諦」（苦、集、滅、道），再加上「味」、「患」、「離」三組而成立的。

而所謂的「三種觀義」就是觀察「陰」、「界」、「入」（即蘊、處、界），至於如何觀察，本經沒有詳細說明，可能與「七處善」的觀察方式一樣，就是以蘊、處、界分別配合「四聖諦」，再

<sup>24)</sup> 《雜阿含經論會編》〈五陰誦・陰相應〉154 經，同註5，頁151～152。

加上「味」、「患」、「離」等三處觀察。果真如此，則以「四聖諦」、「味」、「患」、「離」如實觀察「五蘊」、「十二處」、「十八界」，就是所謂的「七處善」和「三種觀義」了。由於「七處善」或「三種觀義」的觀修方法，都是同一模式的重覆運作，因此，本文只就「色蘊」的觀察，稍作說明，其餘「四蘊」或「十二處」、「十八界」的觀法，暫且從略。有關「色蘊」的七處觀察，《雜阿含經》〈五陰誦・陰相應〉154 經有這樣的記載：

云何色如實知？諸所有色，一切四大及四大造色，是名爲色，如是色如實知。

(2) 云何色集如實知？愛喜，是名色集，如是色集如實知。

(3) 云何色滅如實知？愛喜滅，是名色滅，如是色滅如實知。

(4) 云何色滅道跡如實知？謂八聖道：正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定，是名色滅道跡，如是色滅道跡如實知。

(5) 云何色味如實知？謂色因緣生喜樂，是名色味，如是色味如實知。

(6) 云何色患如實知？若色無常、苦、變易法，是名色患，如是色患如實知。

(7) 云何色離如實知？謂於色調伏欲貪，斷欲貪，越欲貪，是名色離，如是色離如實知。……

是名比丘「七處善」、「三種觀義」，盡於此法，得漏盡，得無漏心解脫，慧解脫，現法自知，作證具足住：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。<sup>②5</sup>

---

<sup>②5</sup> 同前註。

(1)什麼是「色如實知」呢？就是如實的觀察所有色法，一切皆是地、水、火、風四大，及四大所造色，是名「色如實知」。

(2)什麼是「色集如實知」呢？就是如實的觀察「愛喜」，是名「色集如實知」。

(3)什麼是「色滅如實知」呢？就是如實的觀察「愛喜滅」，是名「色滅如實知」。

(4)什麼是「色滅道跡如實知」呢？就是如實的觀察「八正道」，是名「色滅道跡如實知」。

(5)什麼是「色味如實知」呢？就是如實的觀察綠色而生喜樂，是名「色味如實知」。

(6)什麼是「色患如實知」呢？就是如實的觀察色無常、苦、是變易法，即如實觀「色無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所」<sup>26</sup>，知色爲患，是名「色患如實知」。

(7)什麼是「色離如實知」呢？就是透過如實的觀察色、色集、色滅、色滅道跡、色味、色患，而於色調伏欲貪，斷欲貪，越欲貪，是名「色離如實知」。

本經認爲透過「七處善」，如實觀察「五蘊」、「十二處」、「十八界」，便能得到解脫，自證：「我生已盡、梵行已立，所作已作，自知不受後有」，證得超脫輪迴，永斷業苦的主觀境界。

從《雜阿含經》〈五陰誦・陰相應〉154經有關「如實知」的觀修方式的記述中，我們可以比較清晰的瞭解到，「如實知」的觀法（又稱爲「如實觀」），並不是要求修行者專心一意於無思無慮的修行方式，而是一種要求修行者在禪觀中分析事物真相的觀法，

<sup>26</sup> 《雜阿含經》〈五陰誦・陰相應〉15經，同註5，頁13。

如觀察什麼是「色」呢？分析的結果，知道地、水、火、風四大元素和四大所造的物質，稱為「色」，這就是對「色」的如實知。又如觀察何謂「色集」？觀察的結果，發現「愛喜」就是「色集」，這就是對「色集」的如實知。這種分析何謂「色」、「色集」乃至「色離」的方法，事實上，已經具備了後來「阿毘達磨論書」分別諸法「自相」的雛型了。

「如實觀」的方法，是偏重於分析的，這種對於一一法的如實觀察、分析的方法，對於印度佛教中「實有論」的形成，可以說有著直接的關係。如《阿毘達磨法蘊足論》〈聖諦品〉就在界定「四聖諦」之餘，明確的肯定苦、集、滅、道是真實不虛的真理。是真、是實，若佛出世，若不出世，都是超越時空限制而真實存在的理性<sup>②</sup>。

<sup>②</sup> 《阿毘達磨法蘊足論》〈聖諦品〉：「云何「苦諦」？謂生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎會苦、愛別離苦、求不得苦、略說一切五取蘊苦，……如是諸苦，名苦諦者，謂此名無常、真實，是無常，此名爲苦。真實是苦，若佛出世，若不出世，如是苦法，法住法界。一切如來，自然通達，等覺宣說，施設建立，分別開示，令其顯了，謂：此是無常、此是苦，此是無常性、此是苦，是真、是實，是諦是如，非妄非虛，非倒非異，故名「苦諦」。……

云何「苦集聖諦」？謂所有諸愛。……如是愛等，名集諦者，謂此名愛等真實，是愛等，此名爲集，真實是集。若佛出世，若不出世，如是集法，法住法界。一切如來，自然通達，等覺宣說，施設建立，分別開示，令其顯了，謂：此是愛等，此是集，此是愛等性，此是集性，是真、是實，是諦是如，非妄非虛，非倒非異，故名集諦。……

云何「苦滅聖諦」？謂即諸愛……無餘永斷。……如是斷等，名滅諦者，謂此名涅槃真實，是涅槃，此名爲滅，真實是滅。若佛出世，若不出世，如是滅法，法住法界。……謂：此是涅槃，此是滅，此是涅槃性，此是滅性，是真、是實、是諦是如，非妄非虛，非倒非異，故名滅諦。……

在「如實觀」的觀照下，無常是真實的無常，苦是真實的苦，故要求於無常、苦、空、無我的「五蘊」、「十二處」、「十八界」中出離，要求厭於「五蘊」乃至「十八界」，厭故不樂，不樂故得解脫。這種厭離的精神，可以說是原始佛教乃至上座部 (Sthavira) 佛教的共同特徵，而說一切有部 (Sarvāstivādin) 更進一步根據「如實觀」，發展出「一切法實有」的存有論和修行方法。而當說一切有部用「一切法實有」的思想，作為「存有論」的說明的時候，已經與「如實觀」的修行實踐脫鉤，成為了純粹存有論的議題了。

又「一切法實有」，實包括了「有爲法」和「無爲法」的實有。「有爲法」指世間的一切；而「無爲法」則最主要是指「涅槃」，是佛教的聖人所證入的境界。以上座部佛教，尤其是說一切有部的思維模式來說，世間的一切都是實實在在的無常、苦、空、無我；而「涅槃」則是實在的、出世間的滅、靜、妙、離，是不再流轉生死的永恆之境。這樣，就把「世間」與「出世間」對立起來，「世間」是無常、苦、空的，所以要厭離捨棄；「出世間」是超越的，是寂靜微妙的，所以要殷切追求。

在原始佛教和部派佛教中，阿羅漢 (arhat) 的捨壽，進入「無餘依涅槃」，是修行的終極目標。而所謂的「無餘依涅槃」，就是指修行成就者捨棄肉體，乃至一切的生命現象，且不再輪轉生死，與世間的一切不再發生任何關係的解脫狀態。這種思維模式無

---

云何「趣苦滅道聖諦」？謂若道，若聖行，於過去、未來、現在，苦能永斷。……如是聖行，名道諦者，謂此名聖行真實，是聖行，此名爲道，真實是道。若佛出世，若不出世，如是道法，法住法界，……謂此是聖行，此是道，此是聖行性，此是道性，是真、是實，是諦是如，非妄非虛，非倒非異，故名道諦。」（大正二十六，No1537，P480a~482a。）

疑的是把「世間」與「出世間」斷為兩截，以「世間」的全體就是痛苦，而以「出世間」為解脫的終極歸趣。

### 第三節：佛教說一切有部的實有論

#### 一、「自性」(svabhāva)觀念的形成

「自性」(svabhāva)觀念的形成，乃源於佛教上座部「阿毘達磨論書」對於「法數」或「法相」（即「本母」）的分析論究。而這種分析的作風，實導源於原始佛教的「如實觀」——因為要如實的了知所觀的對象，所以發展成為對法的分析論究。

佛教在佛滅後的一百多年後，從公元前三七〇年到公元一五〇年，之間，佛教分裂成十八個部派。各部派都曾經對佛所說的「法」進行「法相分別」的分析論究，但是，在各部派中，上座部在這方面的表現是最為突出的。因為上座部在「法相分別」方面表現突出，所以上座部的「阿毘達磨論書」也就特別發達了。從南傳錫蘭的上座部——銅鑠部，與北傳罽賓的上座部——說一切有部，都分別以七本論書作為自宗的根本「論藏」，可見不管是南傳還是北傳的上座部，都是非常重視「阿毘達磨論書」的。

屬於南傳銅鑠部的七部「阿毘達磨論」，分別是：(1)《法集論》(Dhammasaṅgaṇi); (2)分別論(Vibhaṅga); (3)界論(Dhātukathā); (4)《人施設論》(Puggalapaññatti); (5)雙論(Yamaka); (6)發趣論(Patṭhāna); (7)論事(Kathāvatthu)㊲。

㊲ 根據印順《說一切說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁19~20。

北傳說一切有部也有七部「阿毘達磨論」，稱為「六足一身」，「六足」分別是：(1)《阿毘達磨法蘊足論》；(2)《阿毘達磨集異門足論》；(3)《阿毘達磨施設足論》；(4)《阿毘達磨品類足論》；(5)《阿毘達磨界身足論》；(6)《阿毘達磨識身足論》。「一身」是(7)《阿毘達磨發智論》<sup>㉙</sup>。

南傳銅鑄部與北傳說一切有部在歷史時空中，並沒有甚麼關連性，然而，卻都以七種「阿毘達磨論」作為建立自宗教義的根據，而這並不是偶然的，而是在南、北傳之間有其共同的淵源<sup>㉚</sup>。而這個共同的源頭，就是《舍利弗阿毘曇論》。不但南傳銅鑄部和北傳說一切有部與《舍利弗阿毘曇論》有密切的淵源，在其他的部派中，如犢子部、正量部、密林山部、賢胄部、法上部、法藏部、雪山部等，都是以《舍利弗阿毘曇論》為本論的<sup>㉛</sup>。

《舍利弗阿毘曇論》既然是「阿毘達磨」論書的共同根源，則《舍利弗阿毘曇論》的方法論，對後世「阿毘達磨論」實有著深遠的影響。那麼，《舍利弗阿毘曇論》的方法論是甚麼呢？簡單的說，就是「分別法」<sup>㉜</sup>。但是，這並不是《舍利弗阿毘曇論》所獨創的方法，早在佛陀的時代，佛陀就曾經說過：「獸歸林藪，鳥歸

<sup>㉙</sup> 同前註，頁20。

<sup>㉚</sup> 參考印順《說一切說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁20。黃俊威《早期部派佛教阿毘達磨思想起源的研究——以《阿毘達磨品類足論》的「五位六十七法」形成為中心》，頁166。

<sup>㉛</sup> 同註28，頁20~21。

<sup>㉜</sup> 《舍利弗阿毘曇論》的方法，若仔細的劃分，又可以分為「法數分別」、「論門分別」和「章門分別」等。參見黃俊威《早期部派佛教阿毘達磨思想起源的研究——以《阿毘達磨品類足論》的「五位六十七法」形成為中心》，頁167。

虛空，聖歸涅槃，法歸分別」<sup>⑬</sup>。可見「分別法」實為佛教的傳統方法，而這一方法不僅影響了《舍利弗阿毘曇論》，同時也成為了「阿毘達磨論書」方法論的特色。

既然「分別法」是「阿毘達磨論書」的方法論特色，那麼，所謂的「分別法」又是分別什麼「法」呢？那就是針對佛所說的法進行分別。佛所說的法，就是本章第一節所論述初期佛教的「本母」或「法數」的基本範疇和內容，因此，「分別法」就是針對這些「五蘊」、「十二處」、「十八界」乃至「三十七道品」等「法數」進行分別論究。事實上，「分別法」的方法，實淵源自古老的傳統的，《中阿含經》的〈牛角娑羅林經〉、〈支離爾梨經〉<sup>⑭</sup>都有關於「論阿毘達磨論」的記錄，而佛弟子之間的「論阿毘達磨論」，正是「阿毘達磨」論書的最早根源<sup>⑮</sup>。而傳說與「智慧第

<sup>⑬</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷二八引「契經」，大正二十七，No.1545，P145c。

<sup>⑭</sup> 《中阿含經》卷四十八，〈牛角娑羅林經〉：「尊者舍梨子復問曰：『賢者迦旃延，賢者阿那律陀，比丘已說隨所知，我今復問賢者迦旃延，此牛角沙羅林甚可愛樂，夜有明月，諸娑羅樹皆敷妙香，猶若天花，賢者迦旃延，何等比丘起發牛角娑羅林？』尊者大迦旃延答曰：『尊者舍梨子，猶二比丘法師，共論甚深阿毘曇，彼所問事，善解悉知，答察無礙，說法辯捷，尊者舍梨子，如是比丘起發牛角娑羅林。』」（大正一，No.26，P27b。）

《中阿含經》卷二十，〈支離爾梨經〉：「我聞如是，一時佛遊王舍城，在竹林加蘭多園。爾時衆多比丘，於中食後，少有所爲，集坐講堂，欲斷靜事，謂論此法律，此佛之教。」（大正一，No.26，P557c），所謂「論此法律」，就是「論阿毘達磨論」的意思。

<sup>⑮</sup> 有關「論阿毘達磨論」的原始根源，詳細論述請參考參印順《說一切說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁43~62。黃俊威《早期部派佛教阿毘達磨思想起源的研究——以《阿毘達磨品類足論》的「五位六十七法」形成為中心》，頁1~107。

一」的舍利弗有著密切的關係的，就是《舍利弗阿毘曇論》。

「如實觀」的修行方式，本來就是比較重視對於法的分析的，佛陀也說過「法歸分別」，可見「分別法」本來就是佛教的傳統方法，到了「阿毘達磨論書」，更進一步以初期佛教「法數」的基本內容，作自相、共相、相攝、相應、因緣的論究<sup>㉙</sup>，而在佛法中，「性」「相」同義，「自相」即是「自性」，所以對「自相」、「共相」等五門的論究，可以說直接促成「自性」觀念的形成。以下根據《舍利弗阿毘曇論》，以「五陰」（即「五蘊」），尤其是「色蘊」為例，說明「自性」的觀念，如何從「分別法」或「法相分別」的論究中產生：

問曰：幾陰？答曰：五陰。

（問曰：）何等五？（答曰：）色陰、受陰、想陰、行陰、識陰。<sup>㉚</sup>

《舍利弗阿毘曇論》〈問分・陰品〉，顧名思義就知道這一品所討論的是「五陰」的問題，所以本品一開始便問「幾陰」？答案是「五陰」。再問「何等五」，是哪幾陰呢？答案是：色陰、受陰、想陰、行陰、識陰等五陰。本品開宗明義就說明了「五陰」的內容是色陰、受陰、想陰、行陰、識陰，接下來便是按照「五陰」的內容和次序，逐一分別論究，如對於「色陰」的討論是：

云何「色陰」？若色法是名「色陰」。

云何色陰？四大，若四大所造色，是名「色陰」。……

云何「四大」？地大、水大、火大、風大，是名「四大」。

云何「四大所造色」？眼、耳、鼻、舌、身，色、聲、香、味。

<sup>㉙</sup> 同註28，頁65。

<sup>㉚</sup> 《舍利弗阿毘曇論》卷三〈問分・陰品〉，大正二十八，No.543a。

身口非戒無教；有漏身口戒無教；有漏身進、有漏身除。正語、正業、正命、正身進、正身除，是名「四大所造色」。<sup>⑧</sup>

色陰 (*rūpa-skandha*) 指吾人的肉體，乃至外在物質世界的一切。《舍利弗阿毘曇論》〈問分・陰品〉對「色陰」是這樣論究的，問：什麼是「色陰」呢？答：色法就是「色陰」。再問：什麼是「色陰」？再答：「四大」及「四大所造色」是名「色陰」。如是從不同的角度解說、界定「色陰」。在討論完「什麼是色陰？」之後，又根據前面所出現過的專有名詞，作進一步的討論。如問：什麼是四大？答：地大、水大、火大、風大，是名「四大」。又問：什麼是「四大所造色」呢？答：吾人眼、耳、鼻、舌、身的肉體，乃至色、聲、香、味的外在世界，都是四大所造色，可見物質世界的一切都是屬於「色陰」的。不僅如此，《舍利弗阿毘曇論》認為存在於吾人腦海中的印象或概念，都是屬於「色陰」，他們與物質世界的不同點，在於物質世界是有表象的，所以稱為「表色」；而印象或概念是沒有表象的，所以稱為「無表色」或稱「無教（色）」。所以吾人身、口所作的一切行為，不管合乎戒律，還是不合乎戒律，都會在腦海中留下影像，而這些影像就是「無表色」，而這些「無表色」也都是由物質性的「四大」所造作的。從以上關於「色陰」的論究模式中，我們可以發現「阿毘達磨」論書的論究方式，是採取環環相扣的相互對論方式，使得論究變得極其嚴密。

在討論完「色陰」之後，接下來就是討論「受陰」：

云何「受陰」？一受、受陰，若心受，是名「受陰」。

云何「受陰」？二受、受陰，身受、心受。

<sup>⑧</sup> 《舍利弗阿毘曇論》卷三〈問分・陰品〉，大正二十八，No.1548，P543a。

云何受陰？三受、受陰，樂受、苦受、非苦非樂受。……<sup>⑨</sup>

受陰 (vedanā-skandha) 指吾人認識作用中的感受作用，《舍利弗阿毘曇論》〈問分・陰品〉對「受陰」是這樣論究的，問：什麼是「受陰」？回答與「色陰」稍有不同，從「一受、受陰」、「二受、受陰」、「三受、受陰」乃至「百八受、受陰」。為了節省篇幅，本文只說到「三受、受陰」而已。「一受、受陰」，就是指心的感受能力（心受）；若說「二受、受陰」，則是指身體和心的感受能力；「三受、受陰」則包括樂的感受、苦的感受、不苦不樂的感受三種。如是乃至一百零八受、受陰，皆詳加論列。

在討論完「受陰」之後，接下來討論的就是「想陰」：

云何「想陰」？一想、想陰，若想、識想、究竟識想，是名想陰。

云何「想陰」？二想、想陰，身受相應想，心受相應想，是名想陰。

云何「想陰」？三想、想陰，樂受相應想，苦受、非苦非樂受相應想。……<sup>⑩</sup>

想陰 (samjñā-skandha) 指伴隨著感受而有的知覺作用，《舍利弗阿毘曇論》〈問分・陰品〉對「想陰」是這樣論究的，問：什麼是「想陰」呢？回答也是從「一想、想陰」、「二想、想陰」、「三想、想陰」乃至「百八想、想陰」的詳細論列，本文只討論前面的三個。所謂「一想、想陰」，就是指識想或想或究竟識想。「二想、想陰」就是指與身體的感受相應的「想」，和與心的感受相應的「想」。「三想、想陰」就是指伴隨著苦受、樂受或不苦不

<sup>⑨</sup> 同前註，P543b。

<sup>⑩</sup> 同註38，P544b~c。

樂受所相應的「想」。如是乃至一百零八想，皆詳細論列。

在討論完「想陰」之後，接下來就是討論「行陰」：

云何「行陰」？除受陰、想陰、識陰，餘法非色、有爲，是名「行陰」。思觸、思惟、覺、觀、見、慧、解脫、無貪、無恚、無癡、順信、悔、不悔、悅、喜、心進、心除、信、欲、不放逸、念、定、心捨、疑、怖、煩、惱、使、生、老、死、命、結、無想定、得果、滅盡定，是名「行陰」。<sup>④1</sup>

行陰 (samskāra-skandha)，一般是指伴隨著感受和知覺而來的好惡作用，但是《舍利弗阿毘曇論》〈問分·陰品〉對「行陰」的論究，顯然不僅止於此，而是取「samskāra」一起造作的意思，問：什麼是「行陰」呢？答：除了受陰、想陰、識陰的其他法，只要不是色法的一切有爲法，都可以名爲「行陰」。以實際的例子來說，《舍利弗阿毘曇論》認爲思觸、思惟、覺、觀乃至煩、惱、使、結等認知作用和心理作用都可以稱爲「行陰」，又生、老、死、命等生命的流轉現象屬於「行陰」，此外，無想定、得果、滅盡定等主觀境界也是屬於「行陰」。可見「行陰」所涵蓋的範圍非常廣，除了受陰、想陰、識陰之外的一切心理範疇，幾乎都是屬於「行陰」。

討論完「行陰」之後，接下來就是討論「識陰」：

云何「識陰」？意入是名「識陰」。

云何「識陰」？意根是名「識陰」。

云何「識陰」？若心、意、識，六識身、七識界，是名識陰。……

云何「六識身」？眼識、耳、鼻、舌、身、意識身。

---

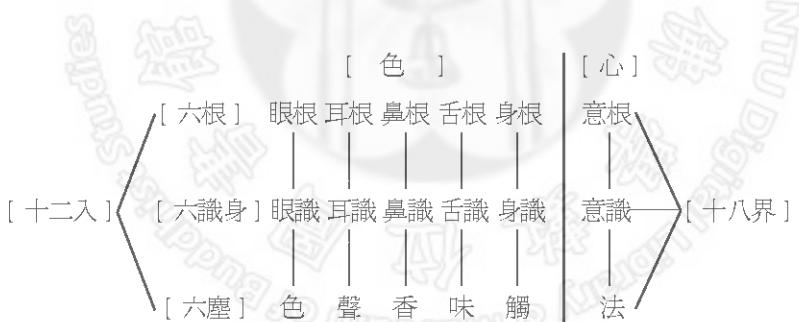
<sup>④1</sup> 同註38，P 545b。

云何「眼識身」？緣眼、緣色、緣明、緣思惟，以此四緣，識已生、今生、當生不定，是名「眼識身」。

云何「耳、鼻、舌、身、意識身」？緣意、緣法、緣思惟，以此三緣，識已生、今生、當生不定，是名意識身，是名六識身。

云何「七識界」？眼識界、耳、鼻、舌、身識界，意界，意識界。……<sup>④2</sup>

識陰 (vijñāna-skandha)，指完成對對象的認識作用所得到的意識，在《舍利弗阿毘曇論》〈問分・陰品〉的論究中，「識陰」實包括了「十二入（處）」中的「意入」，「六根」中的「意根」，以及「心、意、識」，「六識身」、「七識界」等，為了說明的方便，僅以圖示的方式說明如下<sup>④3</sup>：



《舍利弗阿毘曇論》〈問分・陰品〉問：云何「識陰」？答曰：「十二入」中的「意入」是名「識陰」。又問「云何識陰」？答曰：「六根」中的「意根」是名「識陰」。又問：「云何識陰」？答曰：與色

<sup>④2</sup> 同前註。

<sup>④3</sup> 同註11，頁176。

相對的「心」，「六根」中的「意」，「六識」中的「意識」，「六識身」、「七識界」等，都是「識陰」。接著又問：什麼是「六識身」？答云：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，是名「六識身」。接著又逐一追問：什麼是「眼識身」？答曰：有眼睛、對象、光線、和認識作用等四種條件，所產生的認識，是名「眼識身」。接著又問：什麼是「耳、鼻、舌、身、意識身」？答曰：在意根、對象、認識作用的三個條件下所生起的認識，是名「六識身」。在解釋完「六識身」之後，又問：云何「七識界」？答曰：在「十八界」中的眼識界、耳識界、鼻識界、舌識界、身識界、意界（即「六根」中的意根）、意識界，就是「七識界」。

《舍利弗阿毘曇論》〈問分・陰品〉就是這樣以環環相扣，相互問答的方式，就「五陰」的內容進行精密的論究。透過對「色陰」、「受陰」、「想陰」、「行陰」、「識陰」的分別論究，對於「色陰」、「受陰」、「想陰」、「行陰」、「識陰」的個別內容進行了明確的界定，而這個界定，到了〈攝相應分〉時，便形成了各個法的「自性」的概念了。

《舍利弗阿毘曇論》〈問分・陰品〉在分別討論完「色陰」、「受陰」、「想陰」、「行陰」、「識陰」的之後，接下來便是就「五陰」進行討論，如對「五陰」幾色，幾非色的討論是這樣的：

「五陰」幾色，幾非色？一色，四非色。

云何「一色」？「色陰」是名「一色」。

云何「四非色」？「受陰」、「想陰」、「行陰」、「識陰」，是名「四非色」。<sup>④</sup>

---

<sup>④</sup> 同註38，P 545c。

問：「五陰」有幾陰是屬於物質性的「色法」？答曰：有一陰是物質性的「色法」，有四陰不是屬於物質性的「色法」。又問：什麼是「一色」？答曰：「色陰」就是屬於物質性的那一個「色法」。又問：什麼是「四非色」？答曰：「受陰」、「想陰」、「行陰」、「識陰」是四個不屬於物質性的「四非色法」。

《舍利弗阿毘曇論》的〈問分〉和〈非問分〉，就是這樣對於《雜阿含經》中的「五陰」、「十八界」、「十二入」、「四聖諦」、「三十七道品」等基本範疇進行了明確的界定。在界定完這些法的「自相」、「共相」之後，《舍利弗阿毘曇論》在〈攝相應分〉中，進一步討論了「法相」與「法相」之間的相攝和相應的關係<sup>④5</sup>，而且在〈攝相應分・攝品〉的討論中，第一次出現了「自性」的觀念，如〈攝相應分・攝品〉說：

一切攝非攝法，當知若立攝門便知；陰、界、入攝一切法；  
陰、界、入不攝一切法；陰、界、入如事攝一切法少分；陰、  
界、入不攝一切法少分。自性自性攝，自性非他性攝，自性繫  
於自性，自性非他性繫，亦攝非攝，亦非攝非不攝。<sup>④6</sup>

〈攝相應分・攝品〉就是討論陰、界、入與一切法之間的攝和非攝的關係。而在討論攝、非攝的一個原則，就是：自性攝自性，他性不能攝自性，自性繫於自性，自性非他性所能繫。一切攝、非攝，乃至非攝非不攝的關係，都是在這個原則下進行的。因此，在討論

<sup>④5</sup> 有關《舍利弗阿毘曇論》〈問分〉、〈非問分〉、〈攝相應分〉、〈緒分〉的不同的方法問題，詳細請參閱黃俊威《早期部派佛教阿毘達磨思想起源的研究——以《阿毘達磨品類足論》的「五位六十七法」形成為中心》，頁166~171。

<sup>④6</sup> 《舍利弗阿毘曇論》卷二十一〈攝相應分・攝品〉，大正二十八，No1548，P661a。

攝非攝之前，《舍利弗阿毘曇論》〈攝相應分・攝品〉又再一次對各個「法相」進行了清楚的界定，如對「色陰」的界定是：

何謂「色陰法」？若十色入，及法入色，是名「色陰法」。何

謂「非色陰法」？除色陰若餘法，是名「非色陰法」。<sup>④7</sup>

在這裡明確界定了「色陰法」就是指眼根、耳根、鼻根、舌根、身根和色、聲、香、味、觸等「十色入」和「法入色」。因此，「十色入」和「法入色」就是「色陰法」的「自性」。而除去「色陰法」之外的一切法，就是「非色陰法」。如是對每一法作清楚的界定後，便以每一法與陰、界、入進行攝、非攝的論究，本文僅欲說明「自性」觀念的形成，至於攝相應的問題，暫時從略。

從上文的討論中，我們瞭解到：「自性」觀念的形成，乃導源於上座部系統的「阿毘達磨論書」，對於「法相」的精密論究。然而，我們也發現早期的「自性」觀念，只是針對每一法的性質、內容，作明確的界定而已。因此，早期的「自性」觀念，其實只是屬於分類學上的概念，把相同性質的法放在一起，成立一個「自性」，所以，此時期的「自性」觀念，其實並未牽涉到實有論的討論。

## 二、《品類足論》「五位六十七法」的確立

在早期的「阿毘達磨論書」，如《舍利弗阿毘曇論》中，是以五蘊、十二處、十八界（即陰、界、入）來作為當時佛教的範疇基礎，但是，到了《阿毘達磨品類足論》，便正式提出了新的範疇論來統攝一切法，也就是《阿毘達磨品類足論》〈辨五事品〉所成立

<sup>④7</sup> 同前註，P663c。

的「五位六十七法」<sup>⑭</sup>。

《阿毘達磨品類足論》〈辨五事品〉「五位六十七法」的成立，在佛教範疇論的發展中，可以說是對於「蘊、處、界」攝一切法的「舊義」的一種發展，從〈辨五事品〉開始，佛教界除了「蘊、處、界」攝一切法的分類方式之外，又有把一切法分為五類的分類方式。「五位」分別是：(一)色法，(二)心法，(三)心所法，(四)心不相應行法，(五)無爲法。這五類的內容，在《阿毘達磨品類足論》〈辨五事品〉中有詳細的論述，以下根據〈辨五事品〉整理如下：

色法：色有「四大種」及「大種所造色」兩類。「四大種」分別是 1. 地 2. 水 3. 火 4. 風。「大種所造色」分別是：5. 眼根 6. 耳根 7. 鼻根 8. 舌根 9. 身根 10. 色 11. 聲 12. 香 13. 味 14. 所觸一分 15. 無表色。

心法：謂心、意、識，即所謂六識身，包括：16. 眼識 17. 耳識 18. 鼻識 19. 舌識 20. 身識 21. 意識。

心所法：謂與心相應的諸法，包括：22. 受 23. 想 24. 思 25. 觸 26. 作意 27. 欲 28. 勝解 29. 念 30. 定 31. 慧 32. 信 33. 勤 34. 尋 35. 犔 36. 放逸 37. 不放逸 38. 善根 39. 不善根 40. 無記根 41. 一切結 42. 紛 43. 隨眠 44. 隨煩惱 45. 纏 46. 諸所有智 47. 諸所有見 48. 諸所有現觀。

心不相應行法：謂不與心相應的諸法，包括：49. 得 50. 無想定 51. 滅盡定 52. 無想事 53. 命根 54. 罪同分 55. 依得 56.

<sup>⑭</sup> 從「蘊、處、界」統攝一切法的「古義」，進展到「五位六十七法」統攝一切法的「新義」的原因和思想發展，請參閱黃俊威《早期部派佛教阿毘達磨思想起源的研究——以《阿毘達磨品類足論》的「五位六十七法」形成為中心》，頁270~277。

事得 57. 處得 58. 生 59. 老 60. 住 61. 無常性 62. 名身 63. 句身 64. 文身。

無爲法：有三無爲，分別是 65. 虛空 66. 非擇滅 67. 擇滅。<sup>④9</sup>

《阿毘達磨品類足論》〈辨五事品〉就是以上述的「五位六十七法」統攝一切法，因此，這「五位六十七法」實際上是一種新的分類方式，這種分類方式，比起「蘊、處、界」攝一切法的分類方式來說，顯然在「心法」、「心所法」和「心不相應行法」等方面的分析，是來得更為細密，也更為精緻的。「五位六十七法」的劃分，也可以視為五類六十七種「自性」，然而《阿毘達磨品類足論》的「自性」觀念，主要仍然是根據每一法的特質，分門別類，把一切法分成五類六十七種，這種劃分方式，依然是屬於分類學上的劃分。

然而，不管是《舍利弗阿毘曇論》「蘊、處、界」的分類，或是《阿毘達磨品類足論》「五位六十七法」的劃分，都是根據實存世界的諸法，以及吾人的心理狀況來作分析的，因此，諸法「自性」的分別，除了分類學上的劃分之外，每一法的成立，理論上與現實世界都是有一種對應的關係的。尤其是《阿毘達磨品類足論》的「五位六十七法」更可以視為一張萬有的質素表，世間萬有都只不過是這五類六十七種法的組合而已。不過，「五位六十七法」是否實有，在《阿毘達磨品類足論》中並沒有明確的說明，「實有論」的真正提出，還是必須要等到《阿毘達磨大毘婆沙論》才正式確立。

<sup>④9</sup> 「五位六十七法」的內容是根據世友造《阿毘達磨品類足論》〈辨五事品〉整理而成，大正二十六，No.1542，P.692b~c。另參考印順《說一切說一切有部為主的論書與論斤之研究》，頁158~159。

### 三、《大毘婆沙論》的「實有論」與「極微論」

誠如《阿毘達磨大毘婆沙論序》所說：「分別諸法自相、共相，是阿毘達磨」<sup>⑤0</sup>，可見分別諸法的「自相」、「共相」，是「阿毘達磨論書」的共同特色。在古代的「阿毘達磨論書」中，不管是《舍利弗阿毘曇論》以「蘊、處、界」攝一切法，還是《阿毘達磨品類足論》以「五位六十七法」分析一切法，所探討的，都是諸法的「自相」（即「自性」）、「共相」以及法與法之間「相攝」、「相應」等問題。

本來，不管是《舍利弗阿毘曇論》「蘊、處、界」的分類，或是《阿毘達磨品類足論》「五位六十七法」的劃分，都是針對著實存世界所作的分析，應該都具備了「實有論」的型態，然而，早期論書的「自性」觀念，更多的是著重一切諸存有的本質的分析，屬於分類學上的分析，勝過存有論的探討，因此，「實有論」的意味並不明顯，頂多只能說是具備了「實有論」的雛型而已。

呂澂先生認為說一切有部的實體論，始於對佛陀「無我」論的論證<sup>⑤1</sup>。「無我」是佛陀的重要教誡，《舍利弗阿毘曇論》以「蘊、處、界」攝一切法，在諸法的分析中，只有蘊、處、界的存在，而沒有「我」的主體存在；同樣《阿毘達磨品類足論》把諸法歸納為「五位六十七法」的思維模式，也是在於分析諸法，發現一切諸法可以分為色法、心法、心所法、心不相應行法及無爲法等五類，在這五類法中，都沒有一法是屬於吾人的主體，吾人的現實生

<sup>⑤0</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論序》，大正二十七，No.1545，P1c。

<sup>⑤1</sup> 呂澂《印度佛學思想概論》，頁56。

命只不過是這「五位六十七法」的組合而已。可見，不管是「蘊、處、界攝一切法」或是「五位六十七法」，都可以說是爲了要論證「無我」論而發展出來的論證。然而，在早期論書中，對於諸法「自性」的論究，與其說是「實有論」的型態，不如說是分類學上的範疇劃分。

在早期論書「自性」的分析基礎上，進一步確立一切法「自性」皆是實有的「實有論」學說的，就是說一切有部的《阿毘達磨大毘婆沙論》。《阿毘達磨大毘婆沙論》繼承佛陀「無我」的思想及早期「阿毘達曇論書」分別諸法「自相」、「共相」的傳統，認爲人 (pudgala) 無我 (即補特伽羅無我)，但法 (dharma) 却有我，而「法我」概念的提出，更是標誌著實有論型態的「自性」觀念的正式確立：

問：善說法者，亦說諸法常有實體、性相、我事而非惡見。何故外道說有實我，便是惡見？

答：我有二種：一者「法我」；二者「補特伽羅我」。善說法者，唯說實有法我，法性實有，如實見故，不名惡見。外道亦說實有補特伽羅我。補特伽羅非實有性，虛妄見故，名爲惡見。<sup>⑤2</sup>

站在佛教的立場而言，說實有「我」的主體，是外道的惡見。但是，問者說，在佛教中，善於說法的人，也說諸法恆常，有實體、性相、我等義，但是卻不是惡見，爲什麼外道說實有「我」，就是惡見呢？《阿毘達磨大毘婆沙論》的回答是：所謂「我」有二種，一種是「法我」，另外一種是「補特伽羅我」（即「人我」），善

<sup>⑤2</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論序》〈雜蘊・世第一法納息〉，大正二十七，No.1545，P41a。

於說法的人，只說實有「法我」，因為如實知見法性是實有的，所以不是惡見。但是外道所說的，是實有「人我」，而「人我」是不真實的，所以外道說實有「人我」，是虛妄不實的惡見。

分析說一切有部的思想，我們可以發現說一切有部把「法我」和「人我」分開。「法」就是指從《雜阿含經》、《舍利弗阿毘曇論》及《阿毘達磨品類足論》以來，所分別、論究的一切「本母」或「法相」，因此，所謂「法我」，用現代的語言來說，就相當於「諸法的實體」；「人我」就是指吾人生命的主體或輪迴的主體。所以，所謂的「法我」乃是取「實體」義，而「人我」則是取「主體」義。說一切有部認為諸法的「實體」是確實存在的，可是吾人生命的「主體」卻是不實在的。吾人所謂的「我」，只不過是「五蘊」（或譯為「五陰」）等身、心要素的積聚組合而已，《阿毘達磨大毘婆沙論》〈雜蘊第・世第一法納息〉說：

諸有者，有說二種：一、實物有，謂蘊、界等。二、施設有，謂男、女等。<sup>⑤3</sup>

所謂「實物有」(dravya - sati)，即實體的有，說一切有部認為「五蘊」、「十二處」、「十八界」是實體的存有。「五蘊」是構成一切生命的身、心要素，「十二處」、「十八界」則是一切生命認知活動的場域<sup>⑤4</sup>。所謂「施設有」(prajñapti - sati)，即吾人的具體生命，如男、女等。「施設」的梵文是prajñapti，意謂假

<sup>⑤3</sup> 同前註，P42a～b。

<sup>⑤4</sup> 蘊、處、界是佛教的基本範疇。在佛教的哲學體系中，蘊、處、界實涵蓋了吾人的身心要素及認知活動的所有範疇，故我們在佛教的文獻中常常可以看到「蘊、處、界攝一切法」的說法。詳見本章第一節中「《雜阿含經》「本母」的基本架構」一節的論述。

立、虛假、假名、言說等意思<sup>55</sup>。說一切有部認為，吾人的具體生命只不過是假立名號的存有，而不是真實的存有，真實的存有是「五蘊」、「十二處」、「十八界」。吾人的具體生命只不過是「五蘊」（色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊）和合的假有而已，但是，「五蘊」卻是「和合假（有）」所依的實體<sup>56</sup>，這就是說一切有部「和合假，假依實」的思想。

在佛教的基本範疇中，「五蘊」指吾人的身、心要素；「十二處」則是指吾人的認識主體和認識的客觀世界；「十八界」則是除了吾人的主、客觀世界之外，又加上了吾人的一切認識作用，因此，可以說：「五蘊」、「十二處」、「十八界」實涵蓋了吾人的身、心要素、客觀環和意識的所有領域，換言之，佛教中的「五蘊」、「十二處」、「十八界」實涵蓋了整個存有論的所有範疇。

蘊、處、界的劃分，早在《雜阿含經》就有了，但是，《雜阿含經》只是為了斷煩惱而說蘊、處、界的分別，並沒有說蘊、處、界是實有的。但是，隨著部派佛教的逐漸分化，在佛說的解釋和理解上，也出現了種種異說，而說一切有部認為蘊、處、界實有，就等於說整個存有都是實有的，因為一切法都是建立在實有的蘊、處、界的基礎上，所以說一切有部認為一切法都是實有的。

說一切有部不但認為一切法實有，而且「因、緣」(hetu-pratyaya)也是實有的，如《阿毘達磨大毘婆沙論》〈雜蘊第・智納息〉說：

有作是說：有執因緣非實有物，如譬喻者。為止彼意，顯示因

<sup>55</sup> 同註4，P823。

<sup>56</sup> 有關有部「和合假、假依實」的詳細論證，請參考黃俊威《無我與輪迴》（桃園，圓光出版社，民國八十四年，初版），頁81~94。

緣，若性若相，皆是實有。<sup>57</sup>

從本文的論述中，我們可以知道原始佛教所說的「十二因緣」，只是描述吾人流轉生死的生命實況，本來不是存有論的說明。但是，隨著阿育王時期，佛教成為了全印度的國教。成為國教之後的佛教，與原始佛教時期的修成團佛教，在性質上已經完全不同。作為修行團的佛教，只需要說明煩惱的生起以及斷除煩惱的方法就足夠了。但是，成為國教之後的佛教，他已經不僅僅是一個修行團體而已，他還是一個全國性的宗教信仰。

作為一個信仰的宗教，光是說明煩惱的生起以及斷除煩惱的方法是不夠的，他對於生命從何而來？世界從何而有？等等的問題都必須交待清楚。也就是對整個世界以及生命的起源問題，必須提出一套完整的說明。

為了因應時代的需求，阿育王時代的佛教，一方面努力從事於世俗宗教教義的建構，架構起一套佛教式的世界圖像。《阿毘達磨施設論》就是因應此一時代要求而發展出來的佛教神學系統。例如《阿毘達磨施設論》說人類起源於天使的墮落<sup>58</sup>，並非不由於梵天的創造，這就是針對婆羅門教「梵天創世說」而說的。

除了世俗宗教的神學系統之外，另一方面，在哲學的思辨上，也必須配合此一時代的要求。因此，這時期的佛教，不但以佛說的

---

<sup>57</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》，〈雜蘊第・智納息〉，大正二十七，No.1545，P79a。

<sup>58</sup> 《阿毘達磨施設論》認為人類的起源，乃是由於光音天的天人在世界的大災難之後，來到閻浮提人間，因為對於閻浮提人間的水以及食物，逐漸起了愛著的心，於是一步一步的墮落，最後失到了天人的所人特徵，而成為了凡俗的人類。關於佛教的宇宙圖像的建構，可參考《阿毘達磨施設論》，大正二十六，No.1538。

「緣起法則」(pratītya-samutpāda)，作為吾人生命實況的說明，更以「因緣法則」(hetu-pratyaya)作為本體論的說明。

在部派佛教之間，雖然存在著學說上的差異，但是，基本上都承認世間一切事物都必須在具備各種主要條件(因，hetu)和輔助條件(緣，pratyaya)的情況下才能生起。因為部派學說的不同，在佛教史上又形成了不同的因緣學說。

不同部派對於「因緣」是否實有，也有不同的看法，如某些部派的譬喻師就認為「因緣」不是實有的。而說一切有部與其他部派的差異，就在於說一切有部認為「六因四緣」體性皆是實有的。而「六因四緣」所涵蓋的範圍，又比蘊、處、界更為寬廣，事實上，佛教中的所有範疇，都可以納入因、緣的討論之中，所以，說因、緣實有，就等於說蘊、處、界、四聖諦、十二因緣、三十七道品等所有一切法，都是實有的，其中涵蓋了存有論、工夫論和境界論等不同的範疇。

說一切有部不但認為一切「有爲法」(即經驗世界的諸存有)，若因若緣皆是實有，即使は「無爲法」(即超越經驗世界的諸法)，也是實有的，如《阿毘達磨大毘婆沙論》〈雜蘊・愛敬納息〉說：

或有執：擇滅、非擇滅、無常滅，非實有體，如譬喻者。爲遮彼執，顯三種滅皆有實體。<sup>59</sup>

「擇滅」、「非擇滅」、「無常滅」相當於《阿毘達磨品類足論》〈辨五事品〉「五位六十七法」中的三種「無爲法」，所不同的是《阿毘達磨品類足論》以「擇滅」、「非擇滅」、「虛空」為「無爲法」；而《阿毘達磨大毘婆沙論》則以「擇滅」、「非擇滅」為

<sup>59</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》，〈雜蘊・愛敬納息〉，大正二十七，No.1545，

「無爲法」，以「無常滅」爲「有爲法」。

所謂「擇滅」，即「諸法滅，亦得離繫」；所謂「非擇滅」，即「諸法滅得不離繫」；而「無常滅」即指諸行的「散壞、破沒、亡退」<sup>⑥0</sup>。在佛教的各部派中，有的部派認爲三種滅「非實有體」，但是說一切有部卻批評這種見解，認爲「三種滅，皆有實體」。這樣一來，不僅「有爲法」是「皆有實體」的「自性恆有」，「無爲法」也是「皆有實體」的。因爲「無爲法」中的「擇滅無爲」就是指「涅槃」，因此，說一切有部認爲「無爲法」有實體的思想，也就是說他們肯定「涅槃」是有實體的。

說一切有部不但說蘊、處、界實有；因緣實有；一切有爲法、無爲法「體皆實有」，更進一步說一切法過去、現在、未來，三世皆是實有，如《阿毘達磨大毘婆沙論》〈雜蘊・補特伽羅納息〉說：

問：何故作此論？答：爲止他宗，顯正義故，謂或爲執過去、未來，體非實有，現在雖有而是無爲。爲止彼宗顯過去、未來，體是實有，現在是有爲，世所攝故。<sup>⑥1</sup>

對於過去、現在、未來三世的論究，在部派佛教中，有不同的意見，有的部派如大衆部 (Mahāsaṅghika) 的分別說系 (vibhājyavādin) 認爲過去已經過去了，所以不是實有，未來還沒有來，所以未來亦非

<sup>⑥0</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》〈雜蘊・愛敬納息〉：「云何擇滅？答：諸滅是離繫，謂諸法滅亦得離繫。得離繫，得是名擇滅。云何非擇滅？答：諸滅非離繫。謂諸法滅得不離繫，不得離繫，得名非擇滅。云何無常滅？答：諸行散壞、破沒、亡退是謂無常滅。此中散壞、破沒、亡退，文字雖有差別，而同顯無常滅。」大正二十七，No.1545，P161a。

<sup>⑥1</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》〈雜蘊・補特伽羅納息〉，大正二十七，No.1545，P116c。

實有，可以說爲實有的，只有現在的一剎那<sup>⑥2</sup>。說一切有部反對這種見解，認爲過去、現在、未來都是「體皆實有」的。並且以「三世實有」作爲自宗的學說特色，如果自認爲說一切有部，就必須認同「三世實有」見解，如《阿毘達磨俱舍論》〈分別隨眠品〉說：

若自謂是說一切有宗，決定應許實有去、來世，以說三世皆定實有故。<sup>⑥3</sup>

說一切有部認爲：如果自認爲是說一切有部的學者，就必須堅持過去、現在、未來「三世皆定實有」的主張。而事實上，說一切有部之所以名爲「說一切有部」，也正是因爲他們堅持「三世實有」的學說，他們並且以「三世皆定實有」的主張，作爲與其他部派的區隔，如說：「唯說有如是法故，許彼是說一切有宗。餘則不然，有增減故」<sup>⑥4</sup>，可見「三世實有」確實可以視爲說一切有部的學說標誌<sup>⑥5</sup>。

總之，一切有爲法、無爲法皆是實有，三世皆是實有，是說一切

<sup>⑥2</sup> 演培著《印度部派佛教思想觀》，（台北，天華出版社，民國八十年，一版二刷），頁128。

<sup>⑥3</sup> 《阿毘達磨俱舍論》卷二十〈分別隨眠品〉，大正二十九，No.1558，P105a。

<sup>⑥4</sup> 《阿毘達磨順正理論》卷五十一〈辯隨眠品〉，大正二十九，No.1562，P630c。

<sup>⑥5</sup> 《阿毘達磨順正理論》：「信有如前所辯三世，及有眞實三種無爲，方可自稱說一切有，以唯說有如是法故，許彼是說一切有宗。餘則不然，有增減故：增益論者，說有補特伽羅及前諸法。分別論者，唯說有現，及過去世未與果業。剎那論者，唯說有現一剎那中十二處體。假有論者說現在世所有諸法亦唯假有。都無論者，說一切法都無自性，皆似空花。此等皆非說一切有。」（《阿毘達磨順正理論》卷五十一〈辯隨眠品〉，大正二十九，No.1562，P630c）。另外，有關部派佛教的時間觀，也可參考演培法師著《印度部派佛教思想觀》，頁128。

有部的學說標誌。說一切有部在早期論書分別諸法的自相、共相的基礎上，肯定早期論書所建立的諸法，無論是蘊、處、界，或「五位六十七法」都是實有的，這些法都是組合成其他一切法的元素。組合而成的法是和合的假施設有，而組合的元素卻是實有的，這些元素是一切和合的假有的根本或本體，所以稱為「法體」。以「人」(pudgala)為例，說一切有部堅持「人無我」的立場，認為並沒有所謂「人」的實體，所謂的「人」，只不過是蘊、處、界或「五位六十七法」中的各種法的和合體而已。所以「人」的實體是沒有的，但是蘊、處、界或「五位六十七法」等「自性」卻是有實體的。

因為一切法都是「蘊」、「處」、「界」或「五位六十七法」的組合，一切和合的法皆是假施設有，而「蘊」、「處」、「界」或「五位六十七法」卻是自有、實在的「自性」，所以這些「自性」是一切法的本體，故稱為「法體」。而「自性」或「法體」之所以是實有的基礎，則又是建立在「極微」的實有上。那麼，什麼是「極微」呢？說一切有部對物質進行分析，分析到最後所得到的物質的最小單位，就是「極微」，所謂「色之極少，謂一極微」、「極微是最細色」<sup>66</sup>，都是說「極微」是物質的最小單位，類似西洋哲學「原子論」中的「原子」。《阿毘達磨大毘婆沙論》把一切法「體皆實有」的基礎建立在「自性」的實有上，而「自性」的實有，又是因為「極微」的體性實有，〈結蘊・十門納息〉討論了「極微」與「色蘊」的關係，說：

已說「自性」，所以今當說：問：何故名「蘊」，「蘊」是何義？答：聚義是「蘊」義。合義是「蘊」義。積義是「蘊」

<sup>66</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》〈大種蘊・具見納息〉，大正二十七，No.1545，P701a、702a。

義。……

問：……爲有一極微，名「色蘊」不？（答：）有作是說：非一極微可立「色蘊」，若立「色蘊」要多極微。……乃至「識蘊」一一剎那問答亦爾。<sup>⑥7</sup>

《阿毘達磨大毘婆沙論》〈結蘊・十門納息〉一如早期論書一樣，首先分別諸法的「自性」，如以「諸所有色，皆是四大種及四大種所造」爲「色蘊」的「自性」；以「六受身」（眼觸所生受，乃至意觸所生受）爲「受蘊」的「自性」；以「六想身」（眼觸所生想，乃至意觸所生想）爲「想蘊」的「自性」；以「六思身」（眼觸所生思，乃至意觸所生思）、「心相應行」和「心不相應行」爲「行蘊」的「自性」；以「六識身」（眼識乃至意識）爲「識蘊」的「自性」<sup>⑥8</sup>。

在討論完「色蘊」、「受蘊」、「想蘊」、「行蘊」、「識蘊」的「自性」之後，進一步討論何謂「蘊」，這就相當於「五蘊」的「共相」的討論。問：「蘊」是什麼意思呢？《阿毘達磨大毘婆沙論》認爲「蘊」有積、聚、合等義。若「蘊」是積聚義，那麼，一個「極微」可否稱爲「色蘊」呢？答案是：一個「極微」不可能稱爲「色蘊」，要衆多「極微」積聚才可以成立「色蘊」，所謂「諸四大種立爲色蘊」<sup>⑥9</sup>，就是說地、水、火、風等四大種「極微」所積聚集合才能成立「色蘊」。「受蘊」、「想蘊」、「行蘊」、「識蘊」亦復如是，皆是一一剎那的心所差別，集合而成

<sup>⑥7</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》〈結蘊・十門納息〉，大正二十七，No.1545，P384a。

<sup>⑥8</sup> 同前註，P383b~c。

<sup>⑥9</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》〈大種蘊・大造納息〉，大正二十七，No.1545，P662a。

受、想、行、識等蘊，或說「諸心差別，有名爲受、有名爲想、有名爲思（即「行」）、有名爲識，立爲四蘊」<sup>⑦</sup>。簡單的說，「色蘊」就是四大種「極微」的積聚集合體；「受蘊」、「想蘊」、「行蘊」、「識蘊」就是一一剎那心所的積聚集合體。

從上文的論述，可知在早期的「阿毘達磨」論書中，對諸法「自相」、「共相」的分別論究，《舍利弗阿毘曇論》最早成立了「自性」的觀念，到《阿毘達磨品類足論》建立了新的範疇論，但是「自相」、「共相」的討究，依然是「阿毘達磨」論書的傳統。早期的「自性」觀念，雖然是從分析諸法所得來，其中應該含有實有論的意涵，但是，早期「自性」的觀念，卻更多的是屬於一種分類學上的劃分，分析一切存有的諸法，把分析得到的不同性質分成一一的法，「自性」即是一一法的內在本質，因此，早期論書對於諸法「自性」的論究，只能說針對著諸存有作細密分析，與存有論的探討尚有一段距離。但是，從《阿毘達磨發智論》開始，成立了「大種蘊」，到《阿毘達磨大毘婆沙論》更進一步就「四大種」的地、水、火、風四大「極微」(anu)進行論究，把色法「自性」的實有建立在地、水、火、風的四大「極微」之上，換言之，整個物質世界的實有，都是安立在「極微」的基礎上的。而這樣的論究，「自性」已經脫離了早期論書分類學上的意義，而成為了「存有論」的議題了。

#### 四、「極微」——不可認識的形上實有

從上文的論述中，我們知道，上座部佛教從原始佛教的「如實

---

<sup>⑦</sup> 同前註。

觀」出發，開始著重一一法自相、共相的分析，從分析中，得到一法的「自性」。本來，在討論色法的時候，從《雜阿含經》、《舍利弗阿毘曇論》到《阿毘達磨品類足論》，都是以地、水、火、風四大種及四大所造的眼、耳、鼻、舌、身，色、聲、香、味、法（觀念、印象等「無表色」）為「色法」的，但是，地、水、火、風四大是指堅、濕、緩、動等四種性質呢？還是指地、水、火、風四種實體呢？我們從《舍利弗阿毘曇論》到《阿毘達磨品類足論》有關「四大」的論述中，可以現發，早期「阿毘達磨論書」的「四大」，並沒有牽涉到實體的問題，而是指堅、濕、緩、動等四種特質<sup>⑦</sup>。

到了《阿毘達磨發智論》成立了「大種蘊」，《阿毘達磨大毘婆沙論》確立了四大種就是地、水、火、風等四大「極微」，並且以四大「極微」作為整個物質世界及至觀念世界（無表色）的本

⑦ 《舍利弗阿毘曇論》〈問分・大品〉：「問曰：幾大？答曰：四。何等四？地、水、火、風大。云何『地大』？二地大，內地大，外地大。云何內地大？若身內別堅、受堅，……云何外地大？外非受堅……。云何『水大』？二水大，內水大，外水大。云何內水大？身內受，水膩涎陰。……及餘身內受水潤等，名內水。云何外水大？若外水膩非受，……及餘外水膩非受，名外水大。云何『火大』？二火大，內火大，外火大。云何內火大？身內火受熱，若熱能令熱，身熱內熑，……名內火大。云何外火大？外火非受熱，火熱、日熱……及餘外火熱非受，名外火大。……云何『風大』？二風大，內風大，外風大。云何內風大？身受風，……出息、入息風，餘內別受風，名內風大。云何外風大？外風非受，東風、南風……旋崖風，動地風，及餘外風非受，名外風大。」（大正二八，No.1548，P572c～573a。）《阿毘達磨品類足論》〈辯五事品〉：「地界云何？謂堅性。水界云何？謂濕性。火界云何？謂風緩性。風界云何？謂輕等動性。」（大正二十六，No.1542，P692c）。

體。四大「極微」是物質世界的「能造因」，是組合成其它萬物的元素，而本身是不被組合、不待因緣的，在《阿毘達磨大毘婆沙論》中，對「四大種」就有這樣的描述：

問何故大種非所造耶？答：能造、所造性各別故，因果異故，能成、所成性各別故。

問：「大種」、「造色」相別云何？尊者世友作如是說：因是「大種」，果是「造色」。能生是「大種」，所生是「造色」。所依是「大種」，能依是「造色」。能相是「大種」，所相是「造色」。和合是「大種」，和合所生是「造色」。能建立是「大種」，所建立是「造色」。<sup>⑦</sup>

從這兩段文字裡，可以知道「大種」是「因、能生、所依、能相、和合、能建立」；「所造色」是「果、所生、能依、所相、和合所生、所建立」。也就是說「大種」的組合或積聚就形成「大種所造色」。「大種」是組合或積聚的元素，所以有「因」、「能生」等義；「所造色」是組合的結果，所以有「果」、「所生」等義。「所造色」是組合所成的結果，是因、緣和合的產物。「大種」是能生的因，本身並不需要其他條件的組合，它們是自己存有，自己生起的，正如《阿毘達磨大毘婆沙論》所說的，「大種」是「與大積聚造色為依，令壞令成」，但本身卻是「非所造」的<sup>⑧</sup>。

「四大種」就是指地、水、火、風四大，四大之體皆是「極

<sup>⑦</sup> 同註70，P664b~c。

<sup>⑧</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》：「問此四云何成大事業？答與大積聚造色為依，令壞令成，是大事業，由此唯四不減不增。」P663上。又說：「問何故大種非所造耶？答能造所造性各別故。因果異故。能成所成性各別故。」（大正二十七，No.1545，P664b）。

微」(apu) ④。然而，「極微」的形態又是如何呢？它是否具有延展性呢？是否可以直接認知呢？如果「極微」是不可以感官認知的話，那麼，它是「有」還是「無」呢？關於這些問題的討論，可以見於《阿毘達磨大毘婆沙論》的〈雜蘊・智納息〉：

問：爲有一青極微不？答：有。但非眼識所取。若一極微非青者，眾微聚集亦應非青。黃等亦爾。

問：爲有長等形極微不？答：有。但非眼識所取。若一極微非長等形者，眾微聚集亦應非長等形。⑤

〈大種蘊・具見納息〉中又說：

問：彼極微量復云何知？答：應知極微是最細色，不可斷截、破壞、貫穿、不可取捨、乘履、搏擊。非長非短、非方非圓、非正不正、非高非下。無有細分，不可分析。不可睹見，不可聽聞，不可嗅嘗，不可摩觸，故說極微。是最細色，此七極微成一微塵，是眼、眼識所取色中最微細者。⑥

以上兩段資料，表面上看起來好像有點矛盾，既說「極微」有顏色和形狀，又說「極微」不是眼睛所認知的對象，是非長非短、非方非圓，不可見聞知覺。其實這兩段資料並沒有矛盾衝突之處，說「極微」有青、黃等色和長等形，並不是基於「眼識所取」的直接認知，而是出自「若一極微非青者，眾微聚集亦應非青」及「若一極微非長

④ 《阿毘達磨大毘婆沙論》：「問何故於此先立章後作問耶？答：如造舍法故，如欲造舍，先立基走法故，先立章，如結構法故，後作門。……如瑜伽師先立大種及所造色，後以極微剎那分析。尊者亦爾，如立大種及所造色故，先立章，如以極微剎那分析故，後作門。」（大正二十七，No.1545，P237）。

⑤ 同註57，P64a。

⑥ 同註67，P702a。

等形者，衆微聚集亦應非長等形」的推論，換言之，說「極微」有顏色形狀是出自「比量」（推理）而不是「現量」（直接認知）。而「不可睹見、不可聽聞、不可嗅嘗、不可摩觸」是說「極微」不可以感官直覺認知，是「非現量所得」的。因為「極微」之不可認知性，故說「非眼識所取」、「非長非短、非方非圓、非正不正、非高非下」。因為「極微」是分析的最後的單位，故說「無有細分，不可分析」、「極微是最細色，不可斷截、破壞、貫穿、不可取捨、乘履、搏擊」。總而言之，「極微」在說一切有部的思想中，是極其微細，不可再分割，不可以感官直接認知，但是仍然有形有色的實體。

印度哲學中，主張「極微論」的另一個學派是勝論派 (*Vaiśeṣika*)，如果我們能以勝論派的「極微論」，與說一切有部的「極微論」，作一對照，那麼，將使我們對於「極微論」有更精確的把握。

勝論派分析萬有，歸納為「六句義」，認為「六句義」可以涵蓋萬有的各種狀況<sup>⑦</sup>。在「六句義」中，萬有的本體是「實句義」

<sup>⑦</sup> 勝論 (*Vaiśeṣika*) 的起源時代雖然不明，但是在佛涅槃後三百年時，佛教學者迦旃延子曾經在理論上與勝論抗衡，可知勝論的起源必不晚於西元前二世紀，但他的成熟則是在西元後五、六百年的時代。勝論派的特色，是把萬有的成立要素分為六個範疇，即所謂的六句義，分別是：(一)實句義：指實體，包括地、水、火、風、空、時、方、我、意等九種。(二)德句義：指屬性，包括色、味、香、觸、數、量等二十四種。(三)業句義：指運動，包括取、捨、屈、伸、行等五種。(四)同句義：指萬有的共通點，其中最高的念是「有就是存在」。(五)異句義：指萬有的差別點。(六)和合句義：指實德、能所、全體與部份之間的關係。其中實句義中的地、水、火、風是四種極微細的物質，稱為極微，是物質界的本體。極微是不可見，不可分析的，他是造作別的物質的原因，而不是被造作的，它是無始無終、不滅不變的實體。勝論認為萬有都是六句的全部或部分的和合所產生的結果。（參考黃櫞華《印度哲學史綱》台北，真善美出版社，民國64年，再版，頁67-84）

(dravya)。由於本文的討論重點是本體思想，因此，下文專就勝論派的「實句義」加以論述，其餘的五句義，則不在此討論。「實句義」包括九種實體，它們分別是1. 地、2. 水、3. 火、4. 風、5. 空、6. 時、7. 方、8. 我、9. 意，這九種實體，是萬有的根源，《成唯識論述記》分別從五個方面考察：

- 一、……一多分別：實句一種亦一亦多，空、時、方、我、意五是一物，地、水、火、風四是多物。
- 二、……常、無常分別：九種實中五是常。四分別，地、水、火、風非所作者，常，父母極微，非所作故。所作者，無常，子微以去皆無常故。餘五是常。……
- 三、有質礙、無質礙分別：……實句九中四無質礙，謂空、時、方、我。餘五有礙。說意是微，如二微果許大而亦有礙。……
- 四、現量境、非現量境分別：……實句之中地、水、火、風父母極微，非現量得。子微以上是現量得。……餘空、方、時、我、意，亦無文說，今解非現量得。
- 五、常、無常中生果、不生果分別：……實中四種：地、水、火、風父母極微，常，能生果。……空、時、方、我、意五實，雖常，不能生果。<sup>⑦8</sup>
- (一) 從一多觀察：實句義可以分成兩類，空(間)、時(間)、方(位)、我、意五種，它們各自分別是不可分割的整體，所以是一。地、水、火、風是四類極微，極微數量衆多，所以是多。

<sup>⑦8</sup> 《成唯識論述記》，大正四十三，No.1830，P257a~c。

- (二) 從常、無常觀察：九種實體中，空（間）、時（間）、方（位）、我、意五種，是永恆常住。地、水、火、風四種則分成兩類，一類是常，一類是無常。作為組合其他萬有的元素，本身不待其他原因而自有的四大極微，漢譯稱為「父母極微」，這一類地、水、火、風的極微，是單粒的原子，是物質世界的原質，是自有而不待其他元素組合的，所以是「常」。但是，當兩個「父母極微」（單粒原子）結合而產生的「子微」（複合粒子），這樣的「子微」由於是四大極微「所作」的，本身不是自有的，所以是「無常」。簡單地說，作為「能作」的「父母極微」（單粒原子）的四大，是永恆常住的。但是作為「所生」的「子微」（複合粒子）的地、水、火、風四種複合物，是無常變易的。
- (三) 從有質礙性與無質礙性觀察：地、水、火、風是物質的基本元素，當然是有質礙性的。但是，值得我們注意的是，勝論派認為「意（念）」也是有粒子的，大小如兩個極微那麼大，所以「意」也是有質礙性的。空（間）、時（間）、方（位）、我四種不是極微，所以沒有質礙性。
- (四) 從直接的認知與非直接的認知觀察：地、水、火、風父母極微（單粒原子）非常微細，不是眼睛直接認知的對象，所以是「非現量得」。但是，當兩個或以上的單粒原子結合成「子微」（複合粒子）時，由於體積比較大，眼睛可以直接認知，所以說「子微以上是現量得」。其餘的空（間）、時（間）、方（位）、我、意，由於勝論派的漢譯本典《勝宗十句義》中沒有說，《成唯識論述記》推測應該是不可以直接認知的。

(五) 從常、無常及能生果及不能生果觀察：地、水、火、風的父母極微（單粒原子）是「常」，並且能生萬有（眾）。空（間）、時（間）、方（位）、我、意五種實體也是「常」，但是不能生萬有（眾）。

從以上五個方向的觀察中，我們可以發現：(一) 物質世界的真正基礎是地、水、火、風四大。(二) 四大是以極微的形態存在的，這些極微是物質分析到最後、不可再分割的單一粒子，是不待其他原因、恆常不變的物質基礎。(三) 單一粒子的極微，是不可被直接認知的，只有透過推知得知。但是，組合的複合粒子卻是可以直接認知的。(四) 物質世界是透過這些極微的積聚而形成的，如衆多的地大極微積聚而形成土地，衆多的水、火、風極微同類積聚而形成我們可以直接認知的水、火、風。地、水、火、風以不同的比例積聚，就形成萬有。這就是勝論派的「極微論」。

說一切有部對「極微」的描述，與勝論派對「極微」的描述基本上是一致的。印度哲學從佛陀時代的六師外道以降，就表現了強烈的「極微論」的趨勢<sup>⑦9</sup>。雖然耆那教的「極微論」，由於文獻不足徵，不能清楚瞭解之外，歸納說一切有部和勝論派的「極微論」，我們可以比較清晰地描繪出「極微論」的圖像，那就是：

一、「極微論」者大致上都採取「積聚說」來說明萬有的存在原理。

二、「極微」是物質分析到最後，不可再分割的物質原子。

三、「極微」不是感官認知的對象，或者說它是超認知的，但

<sup>⑦9</sup> 有關六師外道的思想，參考Chatterjee、Datta著，伍先林等譯《印度哲學概論》（台北，黎明出版社，民國八十二年，初版）。黃懶華《印度哲學史綱》（台北，真善美出版社，民國六十四年，再版）。

是，透過推理可以肯定有「極微」的存在。

四、雖然「極微」不是感官認知的對象，或者說，它是超認知的，但是，在印度哲學家的思想中，卻肯定它是具有質礙性的實體存在。

五、「極微」是萬法的本體，換言之，萬法是「以（實）有（sat）為本」的。

從佛世的時代的六師外道到中觀學派興起的時代，「極微積聚說」是印度哲學中頗為流行的的本體論思想。這種「以實有為本」的本體論與魏晉玄學「有生於無」的本體論思想是完全不同的。在印度思想中，「無」(asat) 是「有」(sat) 的否定的一種狀態，本身並沒有獨立的意義。「有」(sat) 就是「存有」，exist；「無」(asat) 就是「不存在」（或「非存有」），non-exist。 「有」(sat) 「無」(asat) 是一個存有論的命題，而不是一個認識論的命題，因為印度人並不是從認識論的角度來談「有」「無」的。更簡單一點來說，「極微」或構成宇宙萬物的各種元素，它們都是超出我們的感官認識範圍的不可知、不可見的東西，但是，印度人認為它們都是「有」，因為non-exist的「無」(asat)，不管如何積聚，都不能產生具體的現象世界。所以從六師外道到佛教的說一切有部、乃至勝論派等，他們在談論「有」「無」問題時，都不是從可否認知的角度來處理，而是以存有與否來討論的。更進一步，在本體論中所談論的「有」，又不止是現象的存有(sat, exist)而已，而是指向著「實體的存有」。

反觀魏晉玄學「有生於無」的命題，我們當然知道這裡的「無」絕對不是「不存在」(non-exist)，而是指超越我們感官認知、無有方所、沒有限制的「道」體。在這裡已經顯示出印度哲學

與魏晉玄學在討論「有」「無」問題上思維模式的差異了。這一點，將在下文作更詳細的討論。

## 第四節：實有論在佛教思想史上的意義

### 一、「實有論」促成了中觀學派的興起

說一切有部自從公元前三世紀，在阿育王時代，與化地部分裂以來，到了公元一世紀的貴霜王朝，特別得到迦膩色迦王（78~102 A.D.）的支持，得到了極大的發展。《阿毘達磨大毘婆沙論》的編纂，更使說一切有部東方師的教團勢力發展到極盛的階段。

說一切有部最重要的學說是一切法「法體實有」，但是，「法體實有」的教義，並不見於佛陀的教說。甚至可以說說一切有部「法體實有」的宣示是違背佛說的聖言量的（詳第三章）。因此，說一切有部的極盛，同時也促成了它的反對者中觀學派的建立，呂澂在《印度佛學思想概論》中說：「有部的保守思想很濃，堅持一往之談，一邊倒，非常頑固。……同時，他們所說的一切有，不是指人類宇宙的一切事物，只是如後來他們在《阿毘達磨品類足論》中所肯定的五事六十七法的範圍。……說一切有部後來構成了印度佛家四大宗之一的婆沙宗，具有很大的勢力，同時並促成了它的反對者中觀宗的建立。中觀宗就是反對婆沙論這種對概念實在的極端論而形成的。中觀後來得到極大的發展，可說與婆沙的議論走向極端有關。」<sup>⑧0</sup>可見，中觀學

---

<sup>⑧0</sup> 同註51，頁68。

派的興起，主要是針對著說一切有部，尤其是他一切有的哲學基礎——「自性」的觀念而提出的。中觀學派對說一切有部的「自性」的觀念，展開了強烈的抨擊，而提出了「諸法無自性」<sup>⑧1</sup>的「空」理。

說一切有部的思想也曾經傳入中國，在後漢桓帝初年來華的安世高，就是屬於說一切有部的僧人，他所譯出的《陰持入經》，就是主要談論蘊、處、界及「三十七道品」等佛教的基本範疇，鎌田茂雄對《陰持入經》作了簡括的說明：「有關說法數的經典，認為確實是安世高譯的《陰持入經》中說有：色、聲、香、味、細滑、邪念五陰；眼、耳、鼻、舌、身、心六體；眼、色、耳、聲、鼻、香、舌、味、身、樂十現色入；眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、心識六識；苦、集、滅、道四諦；四意止、四意斷、四神足、五根、五力、七覺意，八種道行三十七道品，信根、精進根、念根、定根、慧根五根；信、精進、念、定、慧的五德；欲瘡、見結瘡、戒願瘡，身結行瘡四瘡；欲界、色界、無色界三界等法數」<sup>⑧2</sup>。從這些「法數」看來，《陰持入經》的確保留了「阿毘達磨」論書的本色。

安世高除了《陰持入經》的「法數」翻譯之外，有關禪法經典的翻譯有《安般守意經》，本經主要是講禪修的次第和方法的，「十黠」是《安般守意經》的重要內容，《安般守意經》卷一說：「安般守意有十黠，謂：數息、相隨、止、觀、還、淨、四諦，是為十黠戒」<sup>⑧3</sup>。「數息」等為主的禪法，帶給中國佛教很大的影響，尤其類似黃老道家的吐納說或胎息法，予中國人接納異國之教的佛教，以

<sup>⑧1</sup> 《中論》〈觀因緣品〉，大正三十，No.1564，P3b。

<sup>⑧2</sup> 鎌田茂雄著，關世謙譯《中國佛教通史》（第一卷），頁150~151。

<sup>⑧3</sup> 《佛說大安般守意經》，大正十五，No.602，164a。

莫大的幫助<sup>84</sup>。此外，「十黠」中的前「六黠」，影響到後來天台宗的智顥大師，以「六黠」的內容組織成《小止觀》的內容，對中國禪學有著深遠的影響。又據呂澂先生的研究指出：這種一面講「法數」，一面講「禪觀」的「阿毘達磨」學風，在中國形成了所謂的「禪數學」，這一學說在中國佛學中有相當的影響<sup>85</sup>。

總之，說一切有部的學說，在印度佛教中，直接刺激了中觀學派的成立，使佛教義理從「實有論」為主的學說，轉變成以「空性」為主的學說。在中國佛教中，以「數息觀」為主的禪法，因著與黃老道家吐納之法相接近的特點，最早吸引中國人的注意，使佛教順利地被中國人所吸收。此外，由「禪學」與「法數」結合而成的「禪數學」，在日後的天台宗和禪宗中，都發揮著重要的影響力。可見說一切有部的思想無論在印度，或是在中國，他的直接或間接的影響力都是十分重大的。

## 二、「實有論」與玄學本質上大異之處

有關說一切有部「實有論」學說與玄學本質上大異之處，筆者擬就學問的方法和內容兩方面略作比較和說明。

首先在方法論上，在上文的論述中，我們已經知道，「實有論」的形成與「法相分別」的治學方式有著直接的關係，他們所使用的是「詮名定實」、「區別義類」的方法，這種治學方法是重分析、重歸納的。然而，玄學的治學方式，不管是王弼所提出的「忘言忘象以得意」的方式，或是郭象所使用的「寄言出意」方式，這

<sup>84</sup> 同註85。

<sup>85</sup> 同註51，頁67。

些方式都不是走分析歸納的方向，而是重在以直觀的洞察把握超理性的本體。因此，在治學的方法論上，印度部派佛教中的「實有論」，與魏晉玄學有著根本上的差異。

其次在學問的內容方面，玄學在哲學上的核心議題是本末、有無的本體論議題，對應到現實上的問題，則是魏晉時代所面臨的「名教與自然」之辯的問題。首先在本體論的討論上，何晏、王弼的「貴無說」，倡「以無為本」，以「無」作為天地萬物之「本」。在這一點上，說一切有部以「有」為本的實有論，可說與玄學「貴無派」的思想全不相應。

至於郭象的「自生獨化說」，強調萬物之自生、無待、獨化、自然、自爾、自己而然。大陸學者杜繼文就認為說一切有部「自性」的觀念，恰好是與向、郭玄學中「性」、「分」觀念相共鳴之處，他在〈泛說佛教毘曇學與玄學崇有派〉一文就曾經指出：「『性』、『分』是兩晉莊學的用語，《白黑論》所謂『老、莊陶風，謹守性分而已』，可視作對向秀、郭象《莊子注》的概括，也正是毘曇學與之共鳴的重要地帶」<sup>86</sup>。換言之，杜氏以為說一切有部實有論中的「自性」觀念，與郭象玄學中的「性」、「分」說是相應的，並且認為毘曇學參與了創建魏晉時期安分守己的人生哲學<sup>87</sup>。

然而，筆者以為：若只就「性」或「自性」一點，以說一切有部與郭象的思想作簡單的比較，那麼，說一切有部的「自性」觀念，與郭象玄學的「性分」說，或許存在著表面形式的相近之處。但是，如果我們以「名教與自然之辯」的議題來檢查，就不難發現

<sup>86</sup> 杜繼文〈泛說佛教毘曇學與玄學崇有派〉，《中華佛學學報》第12期，1999年7月，頁339～351。

<sup>87</sup> 同前註。

說一切有部的「自性」觀念與郭象的「性分」說，相去甚遠。因為，說一切有部的「自性」乃是指向於存有論的說明，以及吾人身、心要素和佛教的修行方法的分析；而郭象玄學的「性分」觀念，卻不僅僅侷限於存有論的說明，更滑動到一切人為造作，乃至於名教制度的說明<sup>88</sup>。基於「性分」的範圍的延伸與擴大，最後郭象便提出了「名教即自然」主張<sup>89</sup>，從根本處調和了「名教」與「自然」的對立關係。

反觀說一切有部的「自性」觀念，卻強化了「世間」與「出世間」的對立（詳上文），以「出世間」為終極的價值和目標，世間的一切，都確確實實是無常、苦、空、無我的。在這種思維模式下的「自性」觀念無法為玄學提供調和「自然與名教之爭」的方向。

此外，更重要的一點是，說一切有部視一切法實有的實體論，是玄學中從來不具備的，這正是說一切有部「實有論」與魏晉玄學，尤其是郭象玄學的大異之處。而中觀學派的「空」，也正是針對著以說一切有部為主的實有論者而發的。然而，在魏晉玄學中，缺乏像說一切有部那樣的實體觀念。而由於此一中印文化上的差異，使得東晉般若學家，對於般若學「無實體」的「空」義的理解，也發生困難。

<sup>88</sup> 郭象《莊子·齊物論注》：「臣妾之才，而不安臣妾之任，則失矣。故知君臣上下，手足外內，乃天理自然，豈眞人之所為哉。夫臣妾但各當其分耳，未為不足以相治也。」

《莊子·秋水注》：「人之生也，可不服牛乘馬乎？服牛乘馬，可不穿落之乎？牛馬不辭穿落者，天命之固當也。苟當乎天命，則雖寄之人事，而本在乎天也。」

<sup>89</sup> 盧桂珍〈郭象《莊子注》中「玄冥之境」的弔詭性——有與無的辯證〉，《華梵大學第五次儒佛會通學術研討會》（民國九十年五月，華梵大學哲學系出版），頁201~223。

## 第三章 印度般若中觀學派 的「空」義

在佛經中，以說「空」(*śūnyatā*，空性)為中心主旨的經典，是《般若經》(Prajñāpāramitā-sūtra)；而發揮、論證《般若經》的「空」義的，是「中觀學派」(Mādhyamika)。中觀學派與《般若經》，有著非常緊密的關係，因此，筆者把兩者合起來，稱為「般若中觀學派」。

然而，《般若經》與「中觀學派」的關係儘管非常密切，但是，兩者無論是在流傳或是傳譯的時代上，都是有先後的，如《般若經》最早成立的時代，可以上推到公元前五〇年前後<sup>①</sup>，但是，由龍樹(Nāgārjuna)所創立的「中觀學派」，卻是發生在公元二、三世紀之間的事情；又如《般若經》的傳入中國，比中觀系列的論典早了兩百多年——早在公元一七九年，支婁迦讖就譯出了《道行般若經》，但是，中觀系列論典的翻譯，卻遲至公元四〇〇年初，鳩摩羅什來華之後，才開始翻譯。

因此，要討論魏晉人士對般若思想的接受情形，筆者以為必須

① 印順認為《道行般若經》中的〈道行品〉是《般若經》最早成立的部分，這部分在公元前五〇年，就已經成立了。參考印順《空之探究》，(台北，正聞出版社，民國七十四年，初版)，頁139。

要把《般若經》與中觀分開來觀察，才能夠比較完整的瞭解魏晉人士對般若思想的理解過程，以及在這個過程中，所反映出來的中國佛教的特色。所以，本章在討論般若中觀學派的「空」義時，是分別就「《般若經》的『空』義」、「《大智度論》中的無實體的『空』義」和「《中論·觀有無品》中無自性的『空』義」等幾個方面來論述的。

又《般若經》所討論的「空」(śūnyatā；空性)，並不是一個純粹的哲學思辨概念，而是在甚深的禪定境界中，所直觀到的「諸法實相」或「宇宙存在的真實性」。因此，《般若經》所說的「空」義，在方法論上，是所謂的「依禪出教」或「從證出教」，而不是一種在教義上的純粹分析論究<sup>②</sup>。所以，本文在討論《般若經》的「空」義之前，首先從「空三昧」開始談起，以此導入《般若經》之「空」義的探討。

## 第一節：「空三昧」與「空（性）」

「空」(Śūnyatā；空性)是《般若經》的中心思想，但是，當我們在討論《般若經》的思想之前，首先必須面對的第一個問題就是：《般若經》是在什麼時代出現的呢？

根據中國佛教徒的傳統說法，他們認為：「所有佛經都是釋迦牟尼佛一生所說的」，其中最顯著的例子就是天臺宗智者大師「五時八教」的判教方式。他們把所有佛經都視為佛陀一生所說，並按照時間先後，把一切經典分為五類，認為是佛陀在不同時間所說

<sup>②</sup> 同前註，頁245。

的：

- (1) 第一是華嚴時，謂佛初成道時，首先對慧根人說《華嚴經》「圓頓」之教，令速悟入；
- (2) 第二鹿苑時，謂佛以初學者為對象，說小乘四《阿含》；
- (3) 第三方等時，謂佛對有小乘基礎的人宣說大乘《方等》類經典；
- (4) 第四般若時，謂佛為顯示中道實相，大乘空宗教理而說《般若》類經典；
- (5) 第五涅槃時，佛說《法華》、《涅槃》③。

這就是著名的「五時八教」中的「五時」判教說。按照這樣的判教方式，《般若經》是佛陀成道後，在「第四般若時」所宣說的經典。但是，這種說法，現在已經不為一般學術界所採信。

根據學界的研究，認為《般若經》的思想，是從部派佛教的發展中形成的，尤其與大衆部 (Mahāsaṃghika) 有著極其密切的關係④，而這一結論，可以說幾乎成為了學術界的定論。這一研究成果，確定了《般若經》並非成立於佛陀時代，而可能出現於公元前後的一個世紀之間⑤。然而，這一說法，並非意謂著《般若經》的

③ 有關天臺宗判教的方式，參考杜繼文、任繼愈編《佛教史》，(台北，曉園出版社，1995年，初版)，頁268~269。

④ 參考印順《空之探究》，頁128~134。呂澂《印度佛學思想概論》，頁79。平川彰《初期大乘佛教の研究》(東京，春秋社，昭和四十三年，第一刷)，頁10~52。中村元《インドの佛教》(東京，大藏出版株式會社，昭和五十七年，改訂五版)，頁1360。

⑤ 參考印順《空之探究》，頁139。呂澂《印度佛學思想概論》，頁93。梶山雄一等著，許洋主譯《般若思想》，(台北，法爾出版社，民國七十八年，初版)，頁44。

思想與佛陀的教說毫無關係，事實上，《般若經》的「空（性）」思想，與早期佛教的「空三昧」，可說有著血脉相連的關係，「空性」的思想，很有可能就是從「空三昧」發展出來的<sup>⑥</sup>。

什麼叫「三昧」呢？「三昧」的梵文是samādhi，是「禪定、深的瞑想」的意思<sup>⑦</sup>，因此，「空三昧」就是佛教衆多禪定中的一種，在早期的文獻中，「空三昧」與「無相三昧」、「無所有三昧」是一組的，後來把「無所有三昧」換成「無願三昧」，合稱為「三三昧」，或「三解脫門」，而「空三昧」則為「三三昧」之首<sup>⑧</sup>。在原始佛教時期，「空三昧」被尊稱為「上座禪住」<sup>⑨</sup>，可見「空三昧」在佛教禪定中的重要地位。有關「空三昧」或「三三昧」，在《雜阿含經》中有這樣的記載：

爾時，世尊告諸比丘：「……若有比丘作是說：我於空三昧未有所得，而起無相、無所有、離慢知見者，莫作是說！所以者何？若於空未得者，而言我得無相、無所有，離慢知見者，無有是處。若有比丘作是說：我得空，能起無相、無所有、離慢

<sup>⑥</sup> 有關《般若經》與「空三昧」的關係，請參考印順《空之探究竟》一書的論述。

<sup>⑦</sup> 萩原雲來編《梵和大辭典》，P1419。

<sup>⑧</sup> 《雜阿含經》〈五陰誦〉第一，〈137 經〉：「我於空三昧未有所得，而起無相、無所有，離慢知見者，莫作是說。所以者何？若於空未得者，而言我得無相、無所有，離慢知見者，無有是處。」（印順編《雜阿含經會編》（上），頁127）。這裡的空、無相、無所有，後來把「無所有」換成「無願」，就是空、無相、無願的「三解脫門」或「三三昧」了。

<sup>⑨</sup> 《雜阿含經》〈六入處誦〉第二，〈131 經〉：「舍利弗白佛言：『世尊！我今於林中入空三昧禪住。』佛告舍利弗：『善哉！善哉！舍利弗！汝今入上座禪住而坐禪。』」（印順編《雜阿含經》（上），頁280～281）。

知見者，此則善說。所以者何？若得空已，能起無相、無所有、離慢知見者，斯有是處。」<sup>⑩</sup>

從這段文獻中，「三三昧」是有次第的，必須要先得「空三昧」，才能更進一步起「無相三昧」和「無所有三昧」，因此，「空三昧」是「無相三昧」和「無所有三昧」的基礎，沒有「空三昧」而說得「無相三昧」和「無所有三昧」是「無有是處」的。那麼，「空三昧」應該如何起禪觀呢？《雜阿含經》說：

若比丘於空閑處，樹下坐，善觀色無常，磨滅，離欲之法。如是觀察受、想、行、識，無常，磨滅，離欲之法。觀察彼陰無常，磨滅，不堅固，變易法，心樂清淨解脫，是名爲空。如是觀者，亦不能離慢知見清淨。<sup>⑪</sup>

「空三昧」就是觀吾人的身心要素：色、受、想、行、識等「五陰」（即「五蘊」），是無常、磨滅、不堅固的變易之法，所以要從吾人的身心中離欲，離欲故心樂清淨解脫，這就是「空三昧」。而觀「五陰」等無常的禪觀，之所以名爲「空三昧」，筆者以爲可能與《雜阿含經》所說的「無常、苦、空、非我」<sup>⑫</sup>有關，因爲，無常與苦、空、非我是緊密地連繫著的，所以觀「五陰」無常的禪

<sup>⑩</sup> 《雜阿含經》〈五陰誦〉137 經，見印順編《雜阿含經論會編》（上），頁127~128。

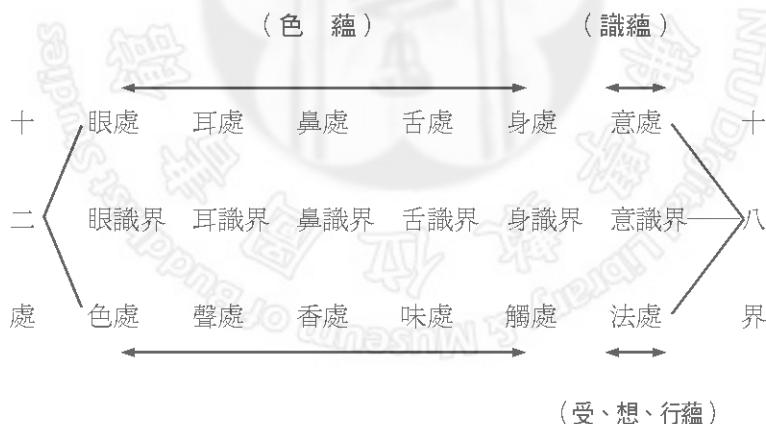
<sup>⑪</sup> 同前註。

<sup>⑫</sup> 《雜阿含經》〈五陰誦〉第一，〈42 經〉：「如是我聞：一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。爾時，尊者舍利弗，共摩訶拘絺羅，在耆闍崛山。……時摩訶拘絺羅問舍利弗言：『若比丘未得無間等法，欲求無間等法，云何方便求？思惟何等法？』舍利弗言：『若比丘未得無間等法，欲求無間等法，精勤思惟：五受陰如病，如癱，如刺，如殺，無常，苦，空，非我。』見印順編《雜阿含經論會編》（上），頁48。

觀，也就稱為「空三昧」了。然而，《雜阿含經》認為這樣的觀修「空三昧」，雖然可得「心樂清淨解脫」，但是猶「不能離慢知見清淨」。必須更進修「無相三昧」：

復有正思惟三昧，觀色相斷，聲、香、味、觸、法相斷，是名無相。如是觀者，猶未離慢知見清淨。<sup>⑬</sup>

色、受、想、行、識的「五蘊」，是屬於吾人主觀的身心要素，若以「五陰」與「十二處」配合，根據《舍利弗阿毘曇論》的整理，則「色蘊」包括了「十二處」中的眼處、耳處、鼻處、舌處、身處等吾人的肉體要素；「識蘊」則屬於「意處」；而「受蘊」、「想蘊」、「行蘊」則納入「法處」之中。因此，「五蘊」與「十二處」、「十八界」的關係，如下圖所示<sup>⑭</sup>：



<sup>⑬</sup> 同註<sup>⑩</sup>，頁128。

<sup>⑭</sup> 參考黃俊威《早期部派佛教阿毘達磨思想起源的研究——以《阿毘達磨品類足論》的「五位六十七法」形成為中心》，頁5。

從上圖可知：所謂的「無相三昧」，就是觀「十二處」中的色、聲、香、味、觸、法相斷。色、聲、香、味、觸、法是我們認知的對象，佛教認為客觀世界不外乎我們可以認知的六種對象，所以色、聲、香、味、觸、法，在佛教的學說體系中，實際上已經涵蓋了外在世界的一切現象，佛教之稱為「境」(artha)，即一切外在的境象。

然而，什麼是「色相斷，聲、香、味、觸、法相斷」呢？印順法師認為：「六境相斷，就是『於一切相不作意』的無相三昧」<sup>⑯</sup>。換言之，所謂「無相三昧」，就是於色、聲、香、味、觸、法等對象不起執著的禪法。但是，這樣的不執著，仍「未離慢知見清淨」，而必須進修「無所有三昧」：

復有正思惟三昧，觀察貪相斷，瞋恚、癡相斷，是名無所有。

如是觀者，猶未離慢知見清淨。<sup>⑰</sup>

「無所有三昧」並不是一無所有的意思，而是觀察貪、瞋、癡等無明煩惱，進而斷除貪、瞋、癡等無明煩惱的禪觀。但是，這樣的禪觀，猶「未離慢知見清淨」，而必須更進修「無我無我所」的禪觀：

(1)復有正思惟三昧，觀察我、我所從何而生？觀察我、我所，

從若見、若聞、若嗅、若嘗、若觸、若識而生。

(2)復作是觀察：若因、若緣而生識者，彼識因緣為常，為無

常？復作是思惟：若因、若緣而生識者，彼因、彼緣皆悉無常。

(3)復次、彼因、彼緣皆悉無常，彼所生識云何有常！無常者，

<sup>⑯</sup> 同註①，頁58。

<sup>⑰</sup> 同註⑩，頁128。

是有爲行，從緣起，是患法，滅法，離欲法，斷知法，是名聖法印知見清淨。<sup>⑯</sup>

有關「我、我所」（我、屬於我的東西）的觀察，經文分成三個層次來說明：

(1)首先，觀察所謂的「我、我所」從何而生呢？觀察的結果發現所謂的「我、我所」，是從見、聞、嗅、嘗、觸、識而生，亦即以主體對客體所得的認識的綜合體為「我、我所」，也就是「十八界」中的眼識界、耳識界、鼻識界、舌識界、身識界和意識界（見上圖）。佛教認為所謂的「我、我所」，只不過是這些意識作用的綜合體而已，並沒有一個獨立自存的實體可以名為「我」(ātman)。

(2)當分析「我、我所」只不過是各種認識的綜合體而已，之後，再作進一步的觀察：「認識」是由主、客觀接觸而產生的，那麼，認識也是因緣所生法了。接著便繼續觀察因、緣的常或無常，例如眼與色接觸，產生眼識；耳與聲接觸，產生耳識，那麼，眼、耳等因，與色、聲等緣，是常，還是無常呢？在佛教來說，觀一切法無常，是「正見」、「正觀」<sup>⑰</sup>，所以在這裡觀察「彼識因緣」的常或無常，它的答案當然是：「彼因、彼緣皆悉無常」了。

(3)當觀察到「彼因、彼緣皆悉無常」之後，禪修者瞭解到眼、耳等因；色、聲等緣既是無常的，則由眼、色等因緣所生的眼識，乃至意、法等因緣所生的意識，又怎麼可能是恆常的呢？既然眼識乃至意識等，皆是無常，可見所謂的「我、我所」皆是無常的有為

<sup>⑯</sup> 同前註。

<sup>⑰</sup> 《雜阿含經》〈五陰誦〉1 經：「爾時，世尊告諸比丘：當觀色無常，如是觀者，則為正見；……如是觀受、想、行、識無常，如是觀者，則為正見。」見印順編《雜阿含經》（上），頁2。

法，從緣起，是患法、滅法、離欲法、斷知法，於是離「我、我所」見，這就是「聖法印知見清淨」的觀法。

從上述「聖法印知見清淨經」的經文看來，這種觀法最主要是透過觀察認識活動的主觀因素和客觀因素的無常，進而觀察「認識作用」的無常，從「認識作用」的無常，從而體證到「無我、無我所」的真諦，可見在「無我、無我所」觀法上，對「無常」的觀察是最重要的關鍵。上文已經說過，所謂的「空三昧」，是透過觀察「五蘊」的無常，從而於「五蘊」中出離，故名為「空三昧」。因此，透過觀察「認識作用」的無常，而得到「無我、無我所」的體悟，筆者以為這種觀法，其實也是屬於「空三昧」的一種擴大運用而已。這種觀法與「色無常、無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所」<sup>⑯</sup>的觀法，其實是一致的，都是透過觀察「無常」而達到「無我、無我所」的體悟。所以印順法師便說：「無常故苦，無常苦故無我無我所，就是空，這是解脫的不二門。古人依無常、苦、無我，立三解脫門，可見空在定慧修證中的重要了」<sup>⑰</sup>！

又在《雜阿含經》有關「空三昧」的記述中，「空三昧」的修行者，並不是只有在禪定中修習「空三昧」而已，事實上，修習「空三昧」的修行者，還應該在日常生活之中實踐「空三昧」的精神，對外境不起執著和攀緣，使心境處於一種離欲清淨的狀態之中：

<sup>⑯</sup> 《雜阿含經》〈五陰誦〉15 經：「如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：『色無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所，如是觀者，名真實正觀。如是受、想、行、識無常，無常即苦，苦即非我，非我亦非我所，如是觀者，名真實正觀。』」見印順編《雜阿含經論會編》（上），頁13。

<sup>⑰</sup> 同註⑯，頁18。

爾時，尊者舍利弗，晨朝著衣持鉢，入舍衛城乞食。乞食已，……入林中晝日坐禪。時舍利弗從禪覺，詣世尊所，稽首禮足，退坐一面。

爾時，……佛告舍利弗：「今入何等禪住？」

舍利弗白佛言：「世尊！我今於林中入空三昧禪住」。

佛告舍利弗：「善哉善哉！舍利弗！汝今入上座禪住而坐禪。若諸比丘欲入上座禪者，當如是學。若入城時，若行乞食時，若出城時，當作是思惟：我今眼見色，頗起欲、恩愛、愛念、著不？舍利弗！比丘作如是觀時，若眼識於色有愛、念、染著者，彼比丘為斷惡不善故，當勤欲方便堪能，繫念修學。……若比丘觀察時，若於道路，若聚落中行乞食，若出聚落，於其中間，眼識於色無有愛、念、著者，彼比丘願以此喜樂善根，日夜精勤，繫念修習。是名比丘於行、住、坐、臥，淨除乞食，是故此經名清淨乞食住。<sup>②1</sup>

此經說舍利弗從「空三昧」的禪坐中出來，往詣佛所。佛陀告訴舍利弗說：比丘修習「空三昧」，若入城時，若行乞食時，若出城時，應當觀察自己對於外境是否生起愛欲、染著，若比丘對外境生起愛念、染著，便應該精勤方便，繫念修學，使心對外境不起執著。若比丘於道路中，若在聚落中乞食，若出聚落，觀察自己對外境並無愛念執著，便要以此善根，日夜精勤，繫念修習。這樣的比丘就能於行、住、坐、臥中實踐無所執著的「空三昧」的精神。可見，「空三昧」不僅要在禪觀中離「五蘊」乃至離「我、我所」執著，更要把這種離繫無執的禪慧，用在日常生活之中，實踐離欲清

<sup>②1</sup> 《雜阿含經》〈六入處誦〉131 經，見印順編《雜阿含經論會編》（上），頁280~281。

淨的精神。

由於「空三昧」乃至「三三昧」，能使修行者於吾人的身心執著中出離；從外境的執著中出離；從貪、瞋、癡等無明煩惱，乃至我、我所的執著中出離，所以「空三昧」乃至「三三昧」，「與離煩惱的清淨解脫，是不能分離的，……如徹底的貪空、瞋空、癡空，貪、瞋、癡永滅，也就顯示了出世間的涅槃」<sup>②</sup>了。因此，「空三昧」在工夫論上，表現為無執、離染和對一切法的不執著；而在境界論上，則表現為離欲清淨的涅槃寂靜之境。

「空三昧」或「三三昧」的修證方式，到了《般若經》便大大的宣揚起來，如《摩訶般若波羅蜜經》說：

菩薩摩訶薩從初發意，行六波羅蜜，住空、無相、無作法。

諸相應中，般若波羅蜜相應，為最第一，最尊，最勝，最妙，為無有上，何以故？是菩薩摩訶薩行般若波羅蜜相應，所謂空、無相、無作故。

菩薩摩訶薩於諸相應中，為最第一相應，所謂空相應，是空相應勝餘相應。<sup>③</sup>

菩薩從初發心，便開始修習空、無相、無作等「三三昧」，行「六波羅蜜」。有關「三三昧」的內容，《摩訶般若波羅蜜經》與《雜阿含經》所不同的，只是《雜阿含經》的「無所有」，《摩訶般若波羅蜜經》改為「無作」而已，但是基本內容相同。在《般若經》的思想中，菩薩修行與般若智慧相應，是最高無上的相應，而《摩訶般若波羅蜜經》稱菩薩行般若波羅蜜相應，就是所謂的「空、無

<sup>②</sup> 同註①，頁7~8。

<sup>③</sup> 《摩訶般若波羅蜜經》卷一〈習應品〉，大正八，No.223，P222b、224c、225a。

相、無作」相應。又在「三三昧」中，有的經文甚至更直接的稱「空相應」（即「空三昧」）為「最第一相應」。可見「空三昧」與般若波羅蜜有著密切的關係，或者更進一步說，「空相應」（或「空三昧」）就是「般若波羅蜜相應」，在《般若經》中，的確到處都顯現出這樣的思想，如《摩訶般若波羅蜜經》說「與般若波羅蜜相應」就是與「五蘊空」相應，乃至與「一切諸法空」相應<sup>㉔</sup>，可見，「般若波羅蜜相應」就是「空相應」。

「般若波羅蜜相應」（或「空相應」），在《般若經》中，與《雜阿含經》一樣，都具備了工夫論和境界論的兩重意義。首先是在工夫論上，《般若經》顯然與《雜阿含經》有著一種繼承的關係，如《雜阿含經》說：「色無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所，如是觀者，名真實正觀」<sup>㉕</sup>，又說：「五受陰如病，如癱，如刺，如殺，無常，苦，空，非我……若比丘於此五受陰精勤思惟，得須陀洹果證」<sup>㉖</sup>，《般若經》繼承了《雜阿含經》這種無常、苦、空、無我的觀法，說：

何等是般若波羅蜜？菩薩摩訶薩應薩婆若心，念色無常，念色苦，念色空，念色無我，念色如病，如敗癱瘍，如箭入身，痛惱衰壞，憂畏不安。以無所得故，受、想、行、識亦如是。<sup>㉗</sup>

<sup>㉔</sup> 《摩訶般若波羅蜜經》卷一〈習應品〉：「舍利弗白佛言：『世尊！菩薩摩訶薩云何習應般若波羅蜜，與般若波羅蜜相應？』佛告舍利弗：『菩薩摩訶薩習應色空，是名與般若波羅蜜相應。習應受、想、行、識空，是名與般若波羅蜜相應。……習應一切諸法空，若有為，若無為，是名與般若波羅蜜相應』」。（大正八，No.223，P222c）。

<sup>㉕</sup> 同註<sup>19</sup>。

<sup>㉖</sup> 同註<sup>20</sup>。

<sup>㉗</sup> 《摩訶般若波羅蜜經》卷七〈問住品〉，大正八，No.223，P273c。

什麼是般若波羅蜜呢？般若波羅蜜就是菩薩與一切智（sarvajñā，音譯為「薩婆若」）相應時，念色、受、想、行、識等「五蘊」，乃至一切法無常、苦、空、無我、如病、如癱、無所得。這與《雜阿含經》的觀法，可以說是完全一致的。

在上文的論述中可知，在《雜阿含經》中，修習「空三昧」的修行者，在行、住、坐、臥的日常生活中，應對外境不起愛染執著，《般若經》繼承了這種精神，而發展為「不住」或「無所住」的修行方法，如《摩訶般若波羅蜜經》說：

爾時，釋提桓因問須菩提：「云何般若波羅蜜中所不應住？」  
 須菩提言：「……菩薩摩訶薩不應色中住，以有所得故。不應受、想、行、識中住，以有所得故。不應眼中住，乃至不應意中住。不應色中住，乃至不應法中住。眼識乃至意識……不應住，以有所得故。……阿羅漢果、辟支佛道、菩薩道、佛道、一切種智中不應住。」<sup>28</sup>

《雜阿含經》說修行「空三昧」的比丘，在日常生活中，對於外境應離愛念、染著；《般若經》則說菩薩行般若波羅蜜時，不應於色、受、想、行、識等「五蘊」中住，不應於眼、耳、鼻、舌、身、意等「六根」中住，不應於色乃至於法等「六塵」中住，不應於眼識界乃至意識界等「十八界」中住。《般若經》以《雜阿含經》離愛念、染著的精神，與「五蘊」、「十二處」、「十八界」等佛教界所共認的範疇配合，就成為了以上這一段經文所說的修行

<sup>28</sup> 同前註，P274b。又《小品般若波羅蜜經》卷四〈歡淨品〉又說：「若菩薩不行色、不著相，即行般若般波羅蜜。……乃至薩婆若，亦不生著，何以故？過諸著故，名無礙薩婆若。須菩提，菩薩欲過諸著，應如是思惟般若波羅蜜。」大正八，No.227，P552b。

方法。但是，《般若經》不僅說不住於色、聲、香、味、觸、法，甚至連阿羅漢果——原始佛教認為解脫的聖者的果位、辟支佛道、菩薩道、佛道乃至於佛所證得了知一切法總相、別相的「一切種智」也不應住。《雜阿含經》雖然說不住於色、聲、香、味、觸、法等一切的外境，卻住於阿羅漢果乃至一切種智的。但是，在大眾部的《增一阿含經》中，已經有了「不著於涅槃，不起涅槃之想」的思想。《般若經》顯然是繼承了《增一阿含經》「不著於涅槃」的精神，不但不住於現象世界的「有爲法」之中，更由於救渡衆生的悲願，也不住於超越於現象世界的「無爲法」（指「涅槃」）之中，由於不住於「涅槃」，這就是「無住涅槃」的思想。

「不住」是菩薩修行般若波羅蜜時，離愛念染著的工夫說明，同時也顯示了清淨寂滅的主觀境界，這種境界就是一種無住、無著的「空」的境界，《般若經》便說菩薩修行般若波羅蜜時應住於「空」中，如說：

色、色空；受、想、行、識，受、想、行、識空；菩薩、菩薩空；是色空，菩薩空，不二不別；受、想、行、識空，菩薩空，不二不別，……菩薩摩訶薩般若波羅蜜中，應如是住。……一切種智，一切種智空；菩薩，菩薩空；一切種智空，菩薩空，不二不別，……菩薩摩訶薩般若波羅蜜中，應如是住。<sup>②9</sup>《般若經》認為色、受、想、行、識等「五蘊」是「空」的，菩薩也是「空」的。「五蘊」是組成菩薩的身、心要素，是菩薩在甚深禪定中所觀察的對象，「菩薩」則是由五蘊和合而成的生命體，是觀察「五蘊」的主體。「五蘊」是空的，「菩薩」也是空的，所以

<sup>②9</sup> 同註<sup>②7</sup>，P274b。

「五蘊空」與「菩薩空」是無二無別的。乃至「一切種智空，菩薩空」也是無二無別的。「一切種智」是菩薩所證得的「知一切法總相、別相的智慧」，《般若經》認為「菩薩」與菩薩所證得的一切法：如五蘊、十二處、十八界、乃至一切種智等，都是「空」的；菩薩是能證得一切法空的主體，「五蘊」等一切法空是菩薩所證得的諸法實相，菩薩是空的，一切法也是空的，菩薩空與一切法空是無二無別，混然為一、內外兼忘、主客泯然的。

從《摩訶般若波羅蜜經》這段有關「空住」的經文中可知，《般若經》所講的「空住」，已經超越了《雜阿含經》「空三昧」的範疇了。《雜阿含經》的「空三昧」乃是透過觀察「無常」，離愛念染著而得到離欲清淨，觀「無常」而名為「空三昧」；《般若經》雖然也有繼承這一部份，但是當說到「空住」時，則已經不僅僅是觀察「無常」了<sup>⑩</sup>，而是當下直觀一切法的「實相」——諸法空性。這就與《般若經》的「空性」思想接上頭了，下文便將進行《般若經》的「空性」思想的討論。

## 第二節：《般若經》的「空」義

從上文的論述中，我們知道《般若經》的思想，與「空三昧」有著密切的關聯，在《般若經》有關「空三昧」的經文中，我們可以分析出三層意義：

<sup>⑩</sup> 《摩訶般若波羅蜜經》卷四〈幻學品〉：「菩薩摩訶薩善知識者，說色無常亦不可得，……說色苦亦不可得，……說色空、無相、無作、寂滅、離亦不可得」。（大正八，No.223，P240c）。

- (1)首先是觀察一切法的無常、苦、空、非我，這顯示一切諸法的無常、虛幻不實，透過這樣的觀察，生起離欲清淨之心，這是繼承了早期佛教「空三昧」的意義的。
- (2)其次是不住一切法，因為不住，所以對一切法不起執著，不但不住於「五蘊」、「十二處」、「十八界」等一切有爲法，也不住於「佛十力」、「涅槃」等出世間的無爲法，這一方面顯示出一種離繫、不著的工夫歷程，同時也顯示出一種慈悲渡衆、無所繫累的「無住涅槃」的境界；不住、不著，在《雜阿含經》中也曾經說過，但是《雜阿含經》所說的，只是不著於色、聲、香、味、觸、法等外境，並沒有說不著、不住於涅槃。大衆部系的《增一阿含經》有了「不著於涅槃」的思想，對於《增一阿含經》這樣的思想，《般若經》顯然是有所繼承的。
- (3)透過「空住」，住於「空」中，了達能證的主體，與所證的對象的平等空寂。《般若經》已經不再從「無常、苦、空、非我」的層次看一切諸法，而是從當下的直觀中，顯示諸法的實相，這就與《般若經》對於諸法實相的看法聯繫著了。

那麼，《般若經》是如何看諸法實相呢？如果我們把它與說一切有部對於諸法實相的看法作一比較，便能夠比較清楚地瞭解《般若經》的法相觀了。

上座部佛教根據《雜阿含經》「如實觀」的思想，分析一切法的自相、共相，成立了一一法的「自性」；說一切有部更是在分析自相、共相的基礎上，確立了「法體」的觀念，認為現象界的事物是各種「法體」的和合或組合，是「假施設」(prajñapti)的存有。因此，和合或組合的假有是空的，這就是「分析空」。但是，

和合的「法體」卻是三世實有的，這就是說一切有部「和合假，假依實」和「三世實有，法體恆存」的思想，也是說一切有部對於諸法實相的看法（詳見第二章）。

因此，說「空」並不是《般若經》的專利，事實上，說一切有部也是說「空」的。但是，說一切有部所說的「空」與《般若經》所說的「空性」不同，尤其是在方法論上，說一切有部所說的「空」，是從「如實觀」發展為分析一一法的「自性」，發現一切事相雖然是假施設的、空的，但是，一一法的「自性」或「法體」，卻是實有的，這就是「分析空」的方法。以「人」(pudgala)為例，按照說一切有部的邏輯來說，「人」只不過是色、受、想、行、識等「五蘊」的身心要素的和合而已，並沒有獨立的「人」的主體，因此，「人」是空的，這種透過分析現象事物的方法而得到現象事物「空」的學說，稱為「分析空」。

《般若經》的方法，其初可能也是從分析、思擇的路徑下手，觀察一切法的無常、苦、空、非我。但是，當修行者真正達到了甚深的般若般羅蜜多的觀照時，顯然已經超越了分析的方法，而在當下的直觀中，照見諸法的「空性」，而這就是「涅槃」。

若從部派佛教的發展歷史來看，《般若經》與大眾部有著極為密切的思想關係，而大眾部在方法論上，是採取「一說」的態度的，所謂「一說」，就是認為「佛以一剎那智慧就能知一切法，而施設言說，故名『一說』」<sup>③1</sup>。《般若經》很有可能繼承了「空三昧」和大眾部「一說」的方法，從直觀中，照見諸法的實相，因此，《般若經》所說的「空」，並不是透過「法相分析」的論究而

<sup>③1</sup> 呂澂《印度佛學思想概論》，頁80。

得來的，而是從「一說」的神秘直觀中，照見一切諸法的「法性」是「空」的。以下本文分別從「諸法皆空」，「假名不眞」以及「如幻如夢」等幾方面，說明《般若經》的「空性」思想。

## 一、諸法皆「空」

上文已經說過，《般若經》的思想與「空三昧」有著極其密切的關係，《般若經》繼承了早期「空三昧」的思想，如觀一切法無常、苦、非我、如病、如癱；同時也在「空三昧」的基礎上，發展為不住一切法，乃至不住涅槃的思想；至於住於一切法空的「空住」的思想，則是《般若經》的獨到之處，它與《雜阿含經》所說的「苦、空、無常、無我」的「空」不同，《雜阿含經》的「空」是與「無常」關聯著的，但是，《般若經》的「空」，已經不是無常故空，而是「色無常亦不可得」、「色苦亦不可得」的不可得空，不可得空就是諸法實相——「空性」。

《般若經》認為「空性」並不是菩薩在甚深的觀法中所造作的主觀境界，而是在甚深的般若波羅蜜的觀法中，所直觀、照見的諸法真實相狀，如《摩訶般若波羅蜜經》說：

不以空色故，色空，色即是空，空即是色。受、想、行、識亦如是。……不以空四念處故，四念處空，四念處即是空，空即是四念處，乃至不以空十八不共法故，十八不共法空，十八不共法即是空，空即是十八不共法。<sup>②</sup>

「空色」就是以智慧思擇力空於色，就像上座部佛教分析一一法，得

<sup>②</sup> 《摩訶般若波羅蜜經》卷四〈幻學品〉，大正八，No.223，P240b~c。

到了「現象事物是空的，但是『自性』不空」的結論，這種「分析空」的方法，就是「空色」（空於色）。但是，《般若經》已經超過了這種「分析空」的方法，而是在甚深的般若波羅蜜當中，所直觀到的諸法「空性」——「色即是空」。不但「色即是空」，「五蘊」、「十二處」、「十八界」、「四念處」、「十八不共法」等一切法，都是「空」（śūnyatā）的。「空」不是由智慧思擇力而觀之為「空」，而是一切諸法本來就是「空」的，所以又稱為「自性空」（svabhāva śūnyatā）或「本性空」（prakṛti śūnyatā），如《大般若波羅蜜經》說：

無生無滅，自性皆空。

一切法等、平等之性，皆本性空，此本性空於一切法非能所作。<sup>⑬</sup>

上座部佛教由分析的方向，得到一一法的「自性」，這些「自性」是所有現象事物的本體，稱為「法體」。他們認為現象事物雖然是假施設的、空的，但是組合成現象事物的「法體」卻是「三世實有、法體恆存」的，因此，一切法的法性（諸法的「自性」），都是實有的。但是，《般若經》卻與此相反，認為一切法的自性都是「空」的，無生無滅，一切法平等之性，就是「本性空」。一切法雖然是「本性空」的，但是，卻不能視此「本性空」為諸法的本體，因為「本性空」非能造作一切法。

不但「本性空」非能造作一切法，一切法亦非能造作「本性空」。《般若經》中就說「本性空」（或「自性空」）是非菩薩所

<sup>⑬</sup> 《大般若波羅蜜經》卷四〇三〈觀照品〉、卷四七八〈空性品〉，大正七，No.220，P12b、425b。

作、亦非佛所造作，是有佛、無佛、其性常空的。因此，一切法的「自性」，就是「空性」，此「空性」是甚深奧義，它與寂滅、如、法性、涅槃，都是相通的：

此自性空，非聲聞作，非獨覺作，非菩薩作，非如來作，亦非餘作，有佛、無佛，其性常空，此即涅槃。（《大般若波羅蜜經》）

深奧處者，空是其義，無相、無作、無起、無生、無染，寂滅、離、如、法性、實際、涅槃。（《摩訶般若波羅蜜經》）<sup>④</sup>

《大般若波羅蜜經》說：「空性」是非一切所造作的，不是佛法的聲聞弟子作，不是獨覺行者所作，不是菩薩所作，也不是佛所作，更不是其他一切所作，在有佛出世，或是無佛出世的時代，一切法性都是空的，此「空性」即是「涅槃」。《摩訶般若波羅蜜經》也說：一切法的深奧處，就是「空」，「空」是無相、無作、無起、無生、無滅、無染，空就是寂滅、離、如、法性、實際、涅槃。所以，印順法師就說「空性」即是「涅槃」的異名了<sup>⑤</sup>。

討論到這裡，我們已經知道，《般若經》所說的「空性」，不是菩薩或佛所造作，它是一切諸法的本性——「自性空」。一切諸法的「空性」，同時也是甚深、寂滅的涅槃義。這樣，《般若經》就把一切法空會歸於涅槃空寂，但是，另一方面，又從涅槃空寂，顯示一切法的甚深義，如說：

須菩提白佛言：「世尊！但空乃至涅槃是深奧，非一切法深奧耶？」

<sup>④</sup> 1. 《大般若波羅蜜經》卷四七八〈空性品〉，大正七，No.220，P425c~426a。

2. 《摩訶般若波羅蜜經》卷十七〈深奧品〉，大正八，No.223，P344a。

<sup>⑤</sup> 同註①，頁142~147。

佛言：「一切法亦是深奧義。須菩提，色亦深奧，……四念處乃至阿耨多羅三藐三菩提亦深奧。」

「世尊！云何色深奧乃至阿耨多羅三藐三菩提亦深奧？」

佛言：色如深奧，故色深奧，受、想、行、識如乃至阿耨多羅三藐三菩提如深奧故，阿耨多羅三藐三菩提深奧。」<sup>⑬</sup>

須菩提問佛：只有空乃至涅槃是深奧，並非一切法都是深奧的嗎？佛言：一切法也是深奧的，色乃至四念處、阿耨多羅三藐三菩提也是深奧的。一切法之所以是深奧的，乃是因為一切法之「如」是深奧的，色、受、想、行、識「如」，乃至阿耨多羅三藐三菩提「如」是深奧的，故色乃至阿耨多羅三藐三菩提深奧。「如」的梵文是tathatā，是「如、如實、如其樣子」的意思<sup>⑭</sup>，因此，「如」就是指諸法的真實的相狀。一切法皆會歸於涅槃空寂，就是「色即是空」；一切法皆是涅槃空寂的顯現，這就是「空即是色」。

《般若經》認為一切法的真實相狀就是「空」，這個「空」是一切法的「本性」、「自性」，所謂自性皆空，「自性空」就是如、法性、實際、實相、真際。一切法的「空性」是甚深微妙、寂靜、離欲的，這就顯示了出世間的「涅槃」。「涅槃」是佛所自證的境界，既然「諸法實相」即是「涅槃」，所以《般若經》便說知一切法的實相是名爲佛：

知諸法實義故名爲佛。復次，得諸法實相故名爲佛。復次，通達實義故名爲佛。復次，如實知一切法故名爲佛。……空義是菩提義，如義、法性、實際義是菩提義。……諸法實相，不離

<sup>⑬</sup> 《摩訥般若波羅蜜經》卷十七〈深奧品〉，大正八，No.223，P334a。

<sup>⑭</sup> 同註⑦，頁522。

不異，是菩提義。<sup>⑧</sup>

在傳統的佛教中，認為釋迦牟尼佛是覺知到「十二支緣起」而成正覺的<sup>⑨</sup>。「十二支緣起」是吾人生命實況的說明，並未牽涉到存有論的討論。但是，在佛陀去世後將近二百年的阿育王時代，佛教成為了全印度的國教，「緣起」法則也不僅僅限於吾人生命實況的描述，而更作為存有論的說明。上座部佛教紛紛以「因緣」法則作為存有論的說明，如《舍利弗阿毘曇論》成立「十因三十三緣」說、《發趣論》有「二十四緣」說、《阿毘達磨大毘婆沙論》建立「六因四緣」說。說一切有部更在上座部分析諸法的自相、共相的傳統中，確立了「自性」學說，以《阿毘達磨品類足論》的「五位六十七法」或蘊、處、界所攝的一切法為實有，可見在部派佛教中，對於「法性」的討論，是越來越重要的。

《般若經》在這樣的氛圍下，也極重視對於「法性」的覺知，並且以知諸法實義、諸法實相名為佛；以如實知一切法空、如、法性、實際名為「菩提」( bodhi，覺悟)。這樣，「空(性)」除了顯示涅槃寂靜之外，更重要的是作為一存有論的命題而提出的，而不是只限於純粹的主觀境界而已，像萬金川《龍樹的語言概念》就說：「般若經典的根本思想，無疑的，乃是經中所再三強調的所謂『一切事物都是空的』這種主張。這顯然是一個具有『存有論意味』的宣稱，即般若經中的哲人認為一切事物的『存有的狀態』」<sup>⑩</sup>。可見，《般若

<sup>⑧</sup> 《摩訥般若波羅蜜經》卷二十二〈道行品〉，大正八，No.223，P379a。

<sup>⑨</sup> 《佛所行讚》卷三〈阿惟三菩提品〉：「正念內思惟，生死何從起，決定知老死，必由生所致，……衆生因緣起，正覺悉覺知，決定正覺已，生盡老死滅，……癡滅則行滅，大仙正覺成。」大正四，No.192，P27c~28a。

<sup>⑩</sup> 萬金川《龍樹的語言概念》，(台灣，南投，正觀出版社，民國八十四年，初版)，頁30。

經》的「空」義，除了是聖人自證的涅槃境界之外，同時，它也是以「存有論」的命題而被提出的。

## 二、假名不實

「假名」的思想，最早可以溯源到《雜阿含經》的「俗數法」。佛陀教誡弟子說：眼、耳、鼻、舌、身、意只是隨順世俗的說法，並不是真實的存在<sup>④1</sup>。這樣的思想，在各部派佛教乃至大乘佛教中，都是有所繼承的。如《舍利弗阿毘曇論》就說：「人有眼、耳、鼻、舌、身、意，假名爲人」<sup>④2</sup>。

《雜阿含經》「俗數法」的思想，目的是要說明一切法只是緣起的不真實。但是，在部派佛教的發展中，慢慢的形成了說一切有部「和合假、假依實」的思想。說一切有部對於「俗數法」或「假名」的思想，當然也有所繼承，如《阿毘達磨大毘婆沙論》就把一切存有分爲「實物有」(dravya-sati) 和「施設有」(prajñapti-sati) 兩

<sup>④1</sup> 《雜阿含經》〈六入處誦・入處相應〉278 經：「如是我聞：一時，佛住拘搜言調牛聚落。爾時，世尊告諸比丘：『我今當爲汝等說法，初、中、後善，善義、善味、純一潔淨，梵行清白，所謂第一義空經。……諸比丘！眼生時無有來處，滅時無有去處。如是眼，不實而生，生已盡滅，有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，除俗數法。耳、鼻、舌、身、意，亦如是說，除俗數法。俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起，如無明緣行，行緣識，廣說乃至純大苦聚集起。又復此無故彼無，此滅故彼滅，無明滅故行滅，行滅故識滅，如是廣說乃至純大苦聚滅。比丘！是名第一義空法經。』佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。」（印順編《雜阿含經論會編》上，頁414）。

<sup>④2</sup> 《舍利弗阿毘曇論》〈非問分・道品〉，大正二十八，No.1548，P626c。

種。所謂「施設有」，就是指「假名有」<sup>⑬</sup>。然而，「假名有」的基楚，卻是「實物有」。所謂「實物有」，就是指實有的蘊、處、界或《阿毘達磨品類足論》所歸納出來的「五位六十七法」。

與說一切有部「和合假，假依實」的思路不同，《般若經》的「假名觀」，仍繼承早期佛教諸法不真實的思想脈絡，說一切法「空」的「假名無實」。

從上文的討論中，我們知道「空」在《般若經》中有著多重的意義，若就工夫論而言，「空」代表了「不住」、「無著」的修行方式；若就境界論而言，「空」又是透過「空三昧」所呈現的涅槃寂靜之境；若就存有論而言，則「空」便是指向於一切諸法的「存有狀態」——「空性」。那麼，「空」或「空性」在字義上，又是甚麼意思呢？「空」的梵文是śūnya，是「空虛、荒廢、不存在、零」的意思<sup>⑭</sup>。「空性」的梵文是śūnyatā，tā是過去分詞，因此，「空性」(śūnyatā)就是指「空的狀態」。「一切法空」就是說：一切法都處於一種空的狀態的<sup>⑮</sup>。

《般若經》認為一切法都是處於「空」的狀態，是但有名字(prajñapti-nāma，即假名)的，如《放光般若經》卷一〈無見品〉說：

五陰則是空，空則是五陰，何以故？但字耳。以字故，名為道。以字故，名為菩薩。以字故，名為空。以字故，名為五

<sup>⑬</sup> 詳見本文第二章第三節中「《阿毘達磨大毘婆沙論》的「實有論」與「極微論」一節的論述。

<sup>⑭</sup> 同註<sup>⑦</sup>，頁1343。

<sup>⑮</sup> 參考霍智晦《佛學》，(香港，中文大學，1991年，初版八刷)，頁71 - 84。

陰。……但以空爲法立名，假號爲字耳。<sup>⑯</sup>

引文中的「五陰」，即是「五蘊」的異譯。五蘊就是空，空就是五蘊。因為「五蘊」的本性是「空」的，所以「五蘊」是只有名字而沒有與之對應的實體的。《般若經》認為：所謂「五蘊」（或「五陰」）、道、菩薩等，都只是假名，是但有名字而無實法的。不僅「五蘊」如此，「十二處」、「十八界」等，也是假名。就連「空」，也只是假名而已。不能執著「空」，以為是實有一法名爲「空」。因為「空」是破一切法的執著，但是，如果以爲空一切法，而仍有「空」的話，那麼，雖然去除了一切法的執著，卻又執著了「空」了。所以，《般若經》認為不但一切法空，空亦復空，這就是「空空」或「畢竟空」<sup>⑰</sup>。

「諸法皆空」，是一切法的實相；「但有假名」，則是對於一切現象事物的說明。那麼為什麼自性「空」的諸法，就一定是「但有假名」的呢？在有的經文中，《般若經》是以衆緣「和合故有」作為「諸法但有假名」的說明，如《摩訶般若波羅蜜經》說：

般若波羅蜜亦但有名字，名爲般若波羅蜜。菩薩、菩薩字亦但有名字。……譬如說「我」名，和合故有，是「我」名不生不滅，但以世間名字故說。……故說般若波羅蜜、菩薩、薩薩字亦如是，皆和合故有，是亦不生不滅，但以世間名字故說。……譬如色、受、想、行、識，亦和合故有，是亦不生不滅，但以世間名字故說。……譬如眼和合故有，是亦不生不滅，但以世間名字故說，……耳、鼻、舌、身、意，和合故有，是亦不生

<sup>⑯</sup> 《放光般若經》卷一〈無見品〉，大正八，No.221，P4c。

<sup>⑰</sup> 參考《大智度論》卷三十一〈十八空義〉，大正二十五，No.1509，P285~296。

不滅，但以世間名字故說。色乃至法亦如是。眼界和合故有，是亦不生不滅，但以世間名字故說，乃至意識界亦如是。……般若波羅蜜、菩薩、菩薩字亦如是，皆和合故有，是亦不生不滅，但以世間名字故說。<sup>⑧</sup>

《般若經》說一切法皆空，但有名字，甚至如般若波羅蜜、菩薩也是但有名字的。經文以「我」(ātman)這個名字作為說明，佛陀曾經說過「無我」(nirātman)，因此，認為「我」只是色、受、想、行、識等身心要素和合的假有，是大小乘佛教所共同承認的，「和合故有」的就是假名，是依世間名字所施設的。在上引經文中，認為色、受、想、行、識等「五蘊」；眼、耳、鼻、舌、身、意等「六根」；色、聲、香、味、觸、法等「六塵」；眼識界、耳識界、舌識界、身識界、意識界等「六識界」；乃至般若波羅蜜、菩薩、菩薩字等一切法都是「和合故有」的，「和合故有」便是不生不滅的，但以世間名字施假而說的。又在《般若經》中，「諸法空相」就是「不生不滅」<sup>⑨</sup>，因此，說和合故有是「不生不滅」，就等於說和合故有就是「諸法空相」，但是《般若經》似乎並沒有

<sup>⑧</sup> 《摩訶般若波羅蜜經》卷二〈三假品〉，大正八，No.223，P230c~231a。

<sup>⑨</sup> 《大般若波羅蜜多經》說：「甚深義處，謂空、無相、無願、無作、無生、無滅、寂靜、涅槃、真如、法界、法性、實際、如是等名甚深義處。善現當知，如是所說甚深義處種種增語，皆顯涅槃為甚深義。……如來甚奇，微妙方便，為不退轉地菩薩摩訶薩，遮遣諸色顯示涅槃。」（大正七，No.220，P269a~c），印順《空之探討》便據此說：空、無相、無願、無作、無生、無滅、寂靜、真如、法界、法性、實際等是「涅槃」的異名。同理，我們也可以說無相、無原、無作、無作、無生、無滅、寂靜、涅槃、真如、法界、法性、實際等，是「空」的異名，所以「不生不滅」其實就是指向著「空」或「諸法空性」的。

明確的說明，而且以「和合故有」作為「諸法性空，但有假名」的理由，在卷帙浩繁的《般若經》中，是非常少見的。而必須等到《大智度論》才明白的高舉「緣起即空」的旗幟。總之，《般若經》認為：因為諸法實相是「空」的，所以一切法都只有假施設的名字。

《般若經》認為一切法是只有名字，沒有與之相對應的實體的，這樣的思想，與上座部佛教，尤其是說一切有部的思想，是完全不同的。說一切有部也承認一切事物都是「法體」的因緣「和合故有」，和合而有的事物可以說是施設的假名空，但是「法體」卻是不空的，這樣，一切法便不是假名無實了，而是「和合假，假依實」的。這樣，名與實之間是一種完全對應的關係，如本文第二章第一節所歸納出來的《雜阿含經》的「法數」（即「本母」），在說一切有部的學說系統中，這些「法數」所指稱的一切法，都是恆常不變的實體，也就是所謂的「三世實有，法體恆存」。但是，這些「法數」，在《般若經》來說，只不過是一種假施設的名字，背後並沒有與之對應的實體存在，也就是說一切法都是「假名無實」的，這就是《般若經》所說的一切法「但有名字」的意思。

### 三、如幻如夢

諸法不真實，苦、空、無常、非我，如幻、如聚沫，是佛陀的重要教誡，在《雜阿含經》中早有記載<sup>50</sup>。佛陀的這種教說，也可

<sup>50</sup> 《雜阿含經》〈五陰誦・陰相應〉48 經：「如是我聞：一時，佛住阿毘陀處。恒河側。爾時，世尊告諸比丘：『譬如恒河大水暴起，隨流取沫。明目士夫，諦觀分別。諦觀分別時，無所有，無牢，無實，無有堅固。所以

以說是《般若經》一切法空，如夢、如幻的思想根源。不過，《般若經》比《雜阿含經》更推進一層，不但說五蘊等有爲法是如夢、如幻的，就連佛所證得的無上正等正覺也是如夢如幻的：

色不異幻，幻不異色，色即是幻，幻即是色。……受、想、行、識不異幻，幻不異受、想、行、識，識即是幻，幻即是識。……乃至阿耨多羅三藐三菩提不異幻，幻不異阿耨多羅三藐三菩提，阿耨多羅三藐三菩提即是幻，幻即是阿耨多羅三藐三菩提。<sup>⑤1</sup>

我說眾生如幻、如夢，……佛法亦如幻、如夢，說我（我說？）涅槃亦如幻、如夢，……設有法過於涅槃，我亦說如幻、如夢。……幻夢涅槃，無二無別。<sup>⑤2</sup>

「一切法空」就是說：一切法都處於一種空的狀態，而「空的狀態」就是「幻的狀態」。色、受、想、行、識就是「五蘊」。阿耨

---

者何？彼聚沫中無堅實故。如是諸所有色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若粗、若細，若好、若醜，若遠、若近，比丘諦觀思惟分別。（諦觀思惟分別時），無所有，無牢，無實，無有堅固；如病、如癱、如刺、如殺，無常、苦、空、非我。所以者？何色無堅實故。……

觀色如聚沫，受如水上泡。	想如春時燄，諸行如芭蕉。
諸識法如幻，目種姓尊說。	周匝諦思惟，正念善觀察。
無實不堅固，無有我我所。	於此苦陰身，大智分別說：
離於三法者，身爲成棄物。	壽、暖及諸識，離此餘身分。
永棄丘塚間，如木無識想。	此身常如是，幻僞誘愚夫。
如殺、如毒刺，無有堅固者。	比丘勤修習，觀察此陰身。
晝夜常專精，正智繫念住。	有爲行長息，永得清涼處。』

時諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。」（印順編《雜阿含經論會編》上，頁65 ~67）。

<sup>⑤1</sup> 同註<sup>⑤2</sup>，P239c。

<sup>⑤2</sup> 《小品般若波羅蜜經》卷一〈釋提桓因品〉，大正八，No.227，P540c。

多羅三藐三菩提 (anuttara - samyak - sambodhi) 是佛陀所證得的無上正等正覺，《般若經》認為從吾人身心要素的「五蘊」，到佛陀所證得的無上正等正覺（阿耨多羅三藐三菩提），都是與「幻」無異的。「幻」與「五蘊」乃至「阿耨多羅三藐三菩提」無異，更進一步，甚至可以說「五蘊」乃至「阿耨多羅三藐三菩提」即是「幻」，「幻」即是「五蘊」乃至「阿耨多羅三藐三菩提」。

一切法如幻，有時又說如夢，或如幻如夢，如《小品般若波羅蜜經》說衆生如幻如夢，佛法如幻如夢，涅槃也是如幻如夢的，即使有法勝過於涅槃，也是如幻如夢的。如幻如夢的一切法，與涅槃是無二無別的。而如幻如夢又是什麼意思呢？在《摩訶般若波羅蜜經》中，說：

譬如幻，無有實義，如焰、如響、如影，如佛所化，無有實義。<sup>⑤3</sup>

《般若經》認為一切法如幻、如夢，但是，為什麼一切法是如幻、如夢的呢？如幻、如夢又是什麼意思呢？根據上引的經文，可知如幻、如夢、如焰、如響、如影或如佛所變化等，《般若經》都是取「無有實義」說的，也就是說，一切法之所以是如幻如夢，是因為一切法是不真實的。不真實，故如幻如夢。

總之，一切法性空、但有假名、如幻如夢，是《般若經》的法相觀，也就是《般若經》關於存有論的說明。但是，關於存有論的說明，並不是來自於學說的分析，而是在甚深的禪定中，所直觀到的諸法實相，如《般若波羅蜜多心經》所說的「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空」<sup>⑤4</sup>，觀自在菩薩是在實踐甚深的

<sup>⑤3</sup> 《摩訶般若波羅蜜經》卷四〈句義品〉，大正八，No.223，P241c。

<sup>⑤4</sup> 《般若波羅蜜多心經》，大正八，No.251，P848c。

般若波羅蜜多的禪觀時，觀照到五蘊皆空。因為空是涅槃的異名<sup>55</sup>，所以照見諸法的實相——「諸法空相」，即見「涅槃」。

那麼，經過上文的論述，我們便可以發現到「空」或「空性」，在《般若經》中的多重意義：

首先，在工夫論方面，「空」代表了不住、不著的「空三昧」的實踐方法；

其次，在境界論方面，「空」代表了經由不住、不著的「空三昧」而證入的涅槃寂靜之境；

第三，在存有論方面，「空」代表了諸法的本性或自性，稱為「空性」、「諸法空性」，此「空性」就是諸法的實性、真如、實際、法界、涅槃。

在此，筆者發現，「空」在存有論和境界論方面，是緊密地連繫著的，在「空三昧」中所證入的清靜寂滅之境是涅槃，在甚深的般若波羅蜜多中，所照見的諸法「空性」，也是法性、真如、涅槃義。這樣，「空性」就與「涅槃」聯繫起來，諸法空性就是涅槃，涅槃就是諸法空性，或者說：本性空的一切諸法就是涅槃，涅槃就是本性空的一切諸法，這樣，一切諸法與涅槃之間的距離被取消了，涅槃即是一切諸法，一切諸法即是涅槃：

須菩提白佛言：世尊！……色與法性異不？色與如、實際異不？受、想、行、識乃至有為、無為法，世間、出世間，有漏、無漏異不？佛言：不也。色不異法性，不異如，不異實際。受、想行識乃至有漏無漏亦不異。<sup>56</sup>

色、受、想、行、識等「五蘊」，代表世間；法性、如、實際，代

<sup>55</sup> 同註①，頁142。

<sup>56</sup> 《摩訥可般若波羅蜜經》卷二十四〈四攝品〉，大正八，No.223，P397b。

表出世間。如果說世間的一切諸法是污染的，而出世間的涅槃是清靜的，那麼，在諸法性空、涅槃性空的前提下，世間與出世間的差別對立便得到消弭，世間即涅槃，世間與涅槃便是無二無別了。菩薩慈悲渡衆，不厭世間，不欣涅槃，世世長行菩薩道而不中道般涅槃的「無住涅槃」的精神境界<sup>⑦</sup>，便是建立在「涅槃與世間，無有少分別，世間與涅槃，亦無少分別」<sup>⑧</sup>的「世間即涅槃」、「涅槃即世間」的甚深體證上的。這種世間與出世間的界限的弭平，是佛教般若學能夠順利地在玄學盛行的環境氣氛中得到接受的重要因素（詳下文）。

### 第三節：《大智度論》中無實體的「空」義

諸法性空、但有假名、如幻、如夢是《般若經》的中心主旨。而一切法之所以是「但有假名」的原因，《般若經》說到衆緣和合的觀念，認為衆緣和合的一切法就是不生不滅的、性空的，「性空」故「但有假名」；在討論到一切法如幻、如夢時，《般若經》又說到一切法「無實義」的問題，把《般若經》的空性思想統貫起來，則有關「空性」的論證邏輯應該是：緣起故性空、性空故但有假名、假名無實義故如幻如夢。但是，因為《般若經》的「空」義，並不是透過法

<sup>⑦</sup> 《大般若經》卷五七四〈第七會・曼殊室利分〉：「修學甚深般若波羅蜜多，不爲厭離生死過失，不爲欣樂涅槃功德」。卷五七二〈第六會・顯德品〉：「菩薩爲如是事（指度化衆生），不厭生死，不欣涅槃，……若觀生死而起厭怖，欣樂涅槃，則墮非道，不能利樂一切有情，通達如來甚深境界」。（大正七，No.220，P965a、953b）。

<sup>⑧</sup> 《中論》卷四〈觀涅槃品〉，大正三十，No.1564，P36a。

義的分析而得到的概念，而是憑藉著甚深的禪定，從直觀中照見的諸法實相，所以有關「空性」的討論，《般若經》都是從直觀中流露出來的，並不重視邏輯的論證，因此，從緣起論證「空性」的文字是非常少的，印順法師《空之探究》一書就說：「緣起即空，可從統貫全經而抉發出來，不過，在文句繁廣的《般若經》中，這樣的緣起深義的明文，只是這樣的一點而已」<sup>59</sup>。

《般若經》的「空性」思想，是「依禪出教」的，本身並沒有對「空性」作嚴密的論證，而對「空性」思想作精密論究，建立大乘佛教的學說體系的，就是中觀學派的龍樹 (Nāgārjuna) 菩薩。

龍樹，一般認為是在公元一五〇～二五〇年之間的人<sup>60</sup>，他是大乘佛教學說的第一位建構者，他的論著，在漢譯中有：(1)《中論》：是論證「空性」、破斥部派佛教及外道的作品；(2)《十二門論》：是《中論》的入門書，《論》中引到了《七十空性論》；(3)《大智度論》：是《摩訶般若波羅蜜經》釋論；(4)《十住毘婆沙論》：是《華嚴經》〈十地品〉的解說；(5)《迴詮論》：主要是破斥外道正理派的作品。

在龍樹的衆多著述中，其中《大智度論》和《中論》是最為重要的作品。《大智度論》是《摩訶般若波羅蜜經》的釋論，是廣明菩薩大行的論典，在解釋《般若經》的「空性」思想時，明確的以「緣起」作為「空性」的說明。《中論》則是系統地論證了《般若經》的「空性」思想，並破斥了一切教內、教外的異見。以下首先討論《大智度論》的「空」義，說明《大智度論》如何解說《般若

<sup>59</sup> 同註①，頁224。

<sup>60</sup> 參考印順《印度佛教思想史》，頁119。佐佐木教悟等著，釋達和譯《印度佛教史概說》，（高雄，佛光出版社，民國八十四年，二版），頁85。

經》的「空性」思想。

## 一、緣起無自性的「空」義

《般若經》的「空性」思想，在方法論上是「依禪出教」的，因此，《般若經》並不重視「空性」的論證和解說。《大智度論》是《摩訶般若波羅蜜經》的釋論，因此，論證、解說《般若經》的「空性」思想，便成為了《大智度論》的最主要的任務。

「諸法皆空」是《般若經》的總綱，但是在不斷編集的過程中，又有種種空的類集，如「十四空」、「十六空」、「十八空」、「二十空」等<sup>⑥1</sup>。《大智度論》對於「空」的解釋，比較集中的見於《摩訶般若波羅蜜經》〈初品〉「十八空義」的釋論中。關於「空性」的解釋，《大智度論》〈十八空義〉有關「內空」的解釋，首先是依循《雜阿含經》以來的「苦、空、無常、無我」的教誡而解說的，如說：

內空者，內法，內法空。內法者，所謂「內六入」：眼、耳、鼻、舌、身、意。眼空，無我、無我所，無眼法。耳、鼻、舌、身、意亦如是。<sup>⑥2</sup>

論主首先界定何謂「內空」，「內」就是指「內法」，「內空」就是指「內法空」。什麼是「內法」呢？就是眼、耳、鼻、舌、身、意等「內六入」，或可稱為「六根」。《摩訶般若波羅蜜經》只說「內空」，而《大智度論》則以「無我、無我所」說明「內空」。「無我、無我所」在《雜阿含經》中，是依「色無常，無常即苦，

<sup>⑥1</sup> 同註①，頁155~164。

<sup>⑥2</sup> 《大智度論》卷三十一〈十八空義〉，大正二十五，No.1509，P285b。

苦即非我，非我者亦非我所」<sup>63</sup>而成立的。這種以「苦、空、無常、無我」說明「空」的方式，《般若經》也有繼承，如說「念色無常，念色苦、念色空、念色無我」<sup>64</sup>。但是，以「無常」、「無我、無我所」為「空」，只不過是般若「空」義中的其中之一，並不是《般若經》的思想重點。

《般若經》的「空性」思想，不是「無常故空」，不是「無我、無我所故空」，而是在甚深禪定中所照見的諸法實相——「本性空」、「自性空」。對於「自性空」或「本性空」的解說，《般若經》本來也有「衆緣和合」故諸法「但有假名」的解說，但是，「緣起即空」的深義，在《般若經》中是隱而未發的。本來，在《雜阿含經》中，就有以「緣起」說明無我、無我所的「空」義<sup>65</sup>，又有「諸法無實」的教誡<sup>66</sup>。到了《大智度論》，便緊握著

<sup>63</sup> 同註<sup>19</sup>，頁13。

<sup>64</sup> 同註<sup>27</sup>，P273c。

<sup>65</sup> 《雜阿含經》〈雜因誦・因緣相應〉11 經：「如是我聞：一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。爾時，世尊告異比丘：『我已度疑，離於猶豫，拔邪見刺，不復退轉。心無所著故，何處有我？』為彼比丘說法，為彼比丘說賢聖出世空相應緣起隨順法。所謂有是故是事有，是事有故是事起，所謂緣無明行，緣行識，緣識名色，緣名色六入處，緣六入處觸，緣觸受，緣受愛，緣愛取，緣取有，緣有生，緣生老死、憂悲惱苦，如是如是純大苦聚集。乃至如是純大苦聚滅。……」又〈雜因誦・因緣相應〉13 經說：「爾時，世尊告諸比丘：『此身非汝所有，亦非餘人所有，謂六觸入處，本修行願受得此身。云何為六？眼觸入處，耳、鼻、舌、身、意觸入處。很多聞聖弟子，於諸緣起，善正思惟觀察：有此六識身、……所謂此有故有當來生老病死、憂悲惱苦，如是如是純大苦聚集，是名有因、有緣世間集。謂此無故六識身無、……謂此無故無有當來生老病死、憂悲惱苦，如是如是純大苦聚滅。』（見印順編《雜阿含經論會編》中，頁25、33），這正是世尊以緣起說明無我、無我所的空義的經證。

《雜阿含經》所揭示的「緣起」和「諸法無實」的原則，以「緣起」法則作為《般若經》「空性」思想的說明。

又，代表傳統佛教的上座部系，由於分析一一法的「自相」、「共相」而成立了「自性」的觀念。在龍樹稍前的時代，約公元一五〇年前後，說一切有部的東方師在迦濕彌羅 (Kāśmira) 編集了《阿毘達磨大毘婆沙論》，確立了一一法「自性」皆有實體的觀念。龍樹在解說《般若經》的「空」義時，除了是以「緣起」作為「空」的說明之外，同時，更以「緣起故空」破斥了部派佛教的「自性」見，如說：

是內外法無有自性，何以故？和合生故。……。

問曰：……佛經中實有內外法，所謂內六情、外六塵。此云何無？

答曰：是內外法和合假有名字，如身、如舍。復次，略說有二種空：眾生空、法空。小乘弟子鈍根故為說眾生空；我、我所無故，不著餘法。大乘弟子利根故為說法空，即時知世間如涅槃。<sup>66</sup>

「內空」是指眼、耳、鼻、舌、身、意等「內六入空」；「外空」是指色、聲、香、味、觸、法等「外六入空」。《般若經》只說「內空」、「外空」，但是，為什麼是「內空」、「外空」呢？《般若經》並沒有說明。《大智度論》則說「內六入」和「外六入」之所以是「空」的原因，是因為此等內外法是「無有自性」的，為什麼是「無有自性」的呢？因為這些內外法都是「衆緣和

<sup>66</sup> 《雜阿含經》中有關「諸法無實」的教誡，見於〈第一義空經〉，詳見本章註50。

<sup>67</sup> 同註<sup>66</sup>，P287a～b。

合」而生的。

本文在第二章已經說過了，上座部佛教分析一一法的「自相」、「共相」，得到一一法的「自性」，這些「自性」，不論是《舍利弗阿毘曇論》所說的「蘊、處、界」，或《阿毘達磨品類足論》所歸納出來的「五位六十七法」，在說一切有部的學說來說，都是組合成其他一切法的元素，而本身是不待因緣而獨立自存的。這樣的「自性」觀念，顯然與「緣起」的法則，是互相違背的，所以《大智度論》以緣起「無有自性」作為「空」的說明時，便帶有了破斥「自性見」(svabhāva dṛṣṭi) 的意味了。說小乘弟子鈍根故，只說「衆生空」而不說「法空」；大乘弟子利根故，不但說「衆生空」，更說「法空」。

如果我們對照《阿毘達磨大毘婆沙論》〈雜蘊・世第一法納息〉有關「法我」和「補特伽羅我」的論述，便知道《大智度論》所說的「小乘弟子」，主要是指說一切有部的論師。因為《阿毘達磨大毘婆沙論》正是認為只有「法我」，而沒有「補特伽羅我」的<sup>⑥8</sup>。

「補特伽羅」(pudgala) 是「人、有情、衆生、我」的意思<sup>⑥9</sup>，「衆生」(sattva) 也是「人、有情、衆生、他」的意思<sup>⑦0</sup>。「補特伽羅」是指「我」的主體，「衆生」是指「他」(人)的主

<sup>⑥8</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》〈雜蘊・世第一法納息〉：「我有二種：一者「法我」；二者「補特伽羅我」。善說法者，唯說實有「法我」，法性實有，如實見故，不名惡見。……補特伽羅非實有性，虛妄見故，名為惡見。」(大正二十七, No.1545, P41a)。又詳細論述，請參見本文第二章第三節「《大毘婆沙論》的『實有論』與『極微論』」一節。

<sup>⑥9</sup> 同註<sup>⑦</sup>，P793。

<sup>⑦0</sup> 同前註，P1391。

體，兩者雖然在人稱的指涉上稍有不同，但是，基本意義卻是一致的，兩者都是指向吾人的「生命主體」。所以《阿毘達磨大毘婆沙論》的「補特伽羅」，與《大智度論》的「衆生」意思是相同的，都是指吾人的生命主體。

說一切有部認為「法我」是實有的，「法我」即是「自性」、「法體」；但是「補特伽羅我」卻不是實有的，所以「補特伽羅」是沒有的。因此，說一切有部認為吾人的生命主體是空的、沒有的，而一一法的「自性」才是實有的，此即《大智度論》所指「衆生空」，而「法」不空的思想。《大智度論》認為這種見解是鈍根的小乘弟子的說法，而這個「小乘弟子」，筆者認為就是指說一切有部的論師。說「衆生空」而「法不空」的，是小乘弟子的見解，但是，大乘弟子不僅說「衆生空」，更說「法空」。這就是從小乘佛教的「人無我、法有我」，到大乘佛教「人無我、法無我」的思想進展。而大乘佛教的人、法俱空的思想，比起小乘佛教的人空、法不空的思想來說，當然是更為深刻和澈底的。

## 二、如幻、無實的一切法

「自性」(svabhāva) 在《阿毘達磨大毘婆沙論》中，是有實體的，說一切有部論師分析色法所得到的最少單位就是「極微」(apu)，他們認為「極微」因為體積太小的關係，所以肉眼是看不到的，但是，它們卻是有體積的<sup>⑦</sup>實體、是「三世實有，法體恆

<sup>⑦</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷十三〈雜蘊・智納息〉：「問爲有長等形極微不？答：有。但非眼識所取。若一極微非長等形者，衆微聚集，亦應非長等形。」大正二十七，No.1545，P64a。

存」的。

《般若經》說一切法空，如幻如夢，雖然偶然也說到了「無實」，但是，卻沒有詳加說明和論證。到了《大智度論》便把握著「無實」的一點加以發揮，說「緣起故無實，無實故如幻」，一方面論證了《般若經》的「一切法如幻、如夢」，另一方面則是針對著「實體」觀念加以發揮，闡述「無實(體)」的「空」義。

《摩訶般若波羅蜜經》〈序品〉說：佛在王舍城耆闍崛山中說法，與會的大菩薩皆能「解了諸法如幻、如焰、如水中月、如虛空、如響、如犍闍婆城、如夢、如影、如鏡中像、如化」<sup>⑦</sup>，但是，為什麼諸法是如幻、如焰、如夢、如響的呢？《般若經》並沒有說明，《大智度論》則以「空無實法」一點，貫穿著「十喻」的說明，如對於「如幻」解釋說：

譬如幻化象馬及種種諸物，雖知無實，然色可見……是幻譬喻，示眾生：一切有為法空、不堅固。<sup>⑧</sup>

如幻化的象馬等種種物品，雖然可見可聞，但是，它們畢竟不是真實的物體，故《大智度論》認為《大品般若經》的「幻喻」，是要向衆生說明「一切有為法空、不堅固」的道理。「如幻」的譬喻，在《般若經》中，應該是在「本性空」的觀照下說的，但是《大智度論》卻不從「本性空」上解說，而是從一切有為法「不堅固」上說。有為法的無常、不堅固，在《雜阿含經》中曾譬喻為聚沫、水泡、野馬流動、芭蕉樹、幻，這些譬喻無非都是為了說明有為法的「無堅實」，是「無所有、無牢、無實、無有堅固、如病、如癱、

<sup>⑦</sup> 《摩訶般若波羅蜜經》，大正八冊，No.223，P217a。

<sup>⑧</sup> 《大智度論》卷六，〈十喻釋論〉，大正二十五冊，No.1509，P101c。

如刺、如殺，無常、苦、空、非我」的<sup>74</sup>。《大智度論》以「一切有為法空、不堅固」解說《般若經》的「性空如幻」，這就把《般若經》與《雜阿含經》連結起來了。

「無實」故「如幻」的思想，在「犍闡波城喻」的解釋中，《大智度論》作出了更清楚的解說：

如犍闡婆城者，日初出時見城門樓櫓宮殿，行人出入，日轉高轉滅，此城但可眼見而無有實，是名犍闡婆城。有人初不見犍闡婆城，晨朝東向見之，意謂實樂，疾行趣之，轉近轉失，日高轉滅。飢渴悶極，……無智人亦如是，空陰、界、入中見吾我及諸法，……若以智慧知無我、無實法者，是時顛倒願息。<sup>75</sup>

「犍達婆城」是一種海市蜃樓的現象，這種現象大部分發生在高溫高熱的沙漠，當海市蜃樓現象發生時，在荒蕪的沙漠中，突然出現城市或其他的景象，就連城市中的建築物和行人也看得清清楚楚。但是，隨著太陽的昇高，這種現象就會慢慢消失了。《大智度論》認為「犍闡婆城」雖然可以眼見，但是卻沒有實體，諸法實相亦如是。佛教以「陰（即蘊）、入（即處）、界」攝一切法。《大智度論》認為「陰、界、入皆空」，而無智慧的人卻於空陰、界、入中，執著有「我」、有「法」。若以智慧觀照，便知諸法無我、無實法體。

在「鏡中像喻」的解說中，《大智度論》更進一步以「因緣和合」說明一切法「空無實」的理由，如說：

如鏡中像者，如鏡中像，非鏡作，非面作，非執鏡者作，亦非自然作，亦非無因緣。……諸法亦如是，非自作，非彼作，非

<sup>74</sup> 同註50。

<sup>75</sup> 同註73，P103b。

共作，非無因緣。……復次，如鏡中像，實空，不生不滅，誑惑凡人眼。一切諸法亦復如是，空無實，不生不滅，誑惑凡夫人眼。……諸法從因緣生，無自性，如鏡中像。<sup>⑯</sup>

《大智度論》解釋諸法「如鏡中像」，分成兩個層次：一是「如鏡中像，非鏡作，非面作，非執鏡者作，亦非自然作，亦非無因緣」，而是從因緣生；二是「如鏡中像，實空，不生不滅，誑惑凡人眼」。

「如鏡中像，非鏡作，非面作，非執鏡者作，亦非自然作，亦非無因緣。……諸法亦如是，非自作，非彼作，非共作，非無因緣」一段，可以與《中論·觀因緣品》對照，〈觀因緣品〉第五偈說：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生」<sup>⑰</sup>。因此，要理解〈觀因緣品〉第五偈的意思，也可以參考《大智度論》有關這一段的解釋。《大智度論》認為如果面不去照鏡的話，那麼，鏡中就沒有像，故鏡中像，「非鏡作」。但是，如果有面而沒有鏡子，那麼，也沒有鏡中之像，所以鏡中像，也「非面作」。如果沒有面、也沒有鏡子，那麼也不會有鏡中之像，所以「非執鏡者作」。鏡中像也不是自然產生的，因為它要待鏡子和面才能出現，所以「亦非自然作」。如果一個東西是不待因緣而有的話，那麼，它應該是恆常存有的，因此，如果鏡中像是無因緣而常有的話，那麼，在拿走鏡子，或面離開之後，鏡中像也應該自己出現，但是，這是違反事實的，所以「亦非無因緣」。<sup>⑱</sup>《大智度論》以鏡中像「非鏡作，非面作，非執鏡者作，亦非自然作，亦非無因緣」的事例，說明「諸法亦如是，非自作，非彼作，非共作，非無

<sup>⑯</sup> 同註<sup>⑰</sup>，P140b。

<sup>⑰</sup> 《中論》〈觀因緣品〉，大正三十冊，No.1564，P2b。

<sup>⑱</sup> 同註<sup>⑯</sup>。

因緣」的道理。

其次，《大智度論》認為在「鏡中像喻」中，也說明了「實空」的道理，因為「鏡中像」只是一個影像，而不是一個獨立的實體。因此，「鏡中像喻」說明了一切法是從因緣生，無自性，空無實體的，空無實體，故如幻、如夢、如犍闡婆城、如鏡中像。

經過以上的論述，可知《大智度論》是把《般若經》的「空性」、「如幻」的思想，建立在「緣起無自性，無自性故空」的理論基礎上的，如說「若從因緣和合生，是法無自性，若無自性，即是空」<sup>⑦9</sup>。總之，《般若經》的「空性」思想，是「依禪出教」，而不是來自於理論的分析論究的，到了《大智度論》才論證了《般若經》的「空性」的思想，建立起「緣起故空」的理論架構來。

### 三、可見可聞的諸法「空」義

《大智度論》以「緣起無實體」說明諸法的「空性」，認為一切法性都是「空」的，因緣和合故有，是沒有實體的。我們也知道，認識活動緣於主體對客體的認知，因此，必須要肯定「客體」是「有」的，若「客體」是「空」的，我們又如何可以認識到客體呢？但是，般若中觀學派既然認為一切法是「空」的、沒有實體的，那麼，為甚麼我們覺得諸法是可見、可聞和可以捉摸的呢？不瞭解「空」義的人，或敵論者就針對這一點提出問難，在《大智度論》〈十喻品〉中，難者說：

<sup>⑦9</sup> 《大智度論》卷三十七〈釋習相應品〉，大正二十五，No.1509，P331b。

問曰：若一切諸法空如幻，何以故，諸法有可見、可聞、可嗅、可嘗、可觸、可識者？若實無所有，不應有可見乃至可識。

答曰：諸法相雖空，亦有分別可見、不可見，譬如幻化象馬及種種諸物，雖知無實，然色可見、聲可聞，與六情相對不相錯亂。諸法亦如是，雖空而可見、可聞不相錯亂。

復次，「空」不以不見爲空，以其無實用故，言「空」。<sup>⑧</sup>

《大智度論》「緣起無實」說明「空性」，但是，有人詰難說：如果諸法是空、如幻的話，爲甚麼諸法有可見、可聞、可嗅、可嘗、可觸和可認識呢？諸法既然是可以感官認識，那麼，諸法就是具體的實有；如果是實無所有的話，則應該不可以感官認知。

難者是站在「有體則有相；無體則無相」的角度發問的，認爲有實體才有現象所顯現的可知可識的形相；如果沒有實體，也就沒有現象所顯現的可知可識的形相。

針對難者的詰問，《大智度論》採取了「無體而有相」的思考模式作答，認爲即使沒有實體，也可以有現象所顯現的可知可識的「形相」或「行相」(ākāra)。在此必須稍作說明的是「諸法相雖空」一句中的「相」字，並不能理解爲現象所顯現的「形相」或「行相」，因爲，根據這一段引文的上下文理，「幻化象馬及種種諸物」應該才是指現象界的萬有。而「諸法相雖空」的「相」，實際上可以理解爲「體」或「性」，即指諸法的體性，這一點可以在《大智度論》的〈十八空義品〉中得到證實。〈十八空義品〉解釋《摩訶般若波羅蜜經》十八空義中的「性空」和「自相空」時，討

<sup>⑧</sup> 同註<sup>⑦</sup>，P101c、105b。

論了這個問題：

問曰：……性、相有何等異？

答曰：有人言：其「實」無異，「名」有差別。說性則為說相，說相則為說性。譬如說火性即是熱相，說熱相即是火性。

有人言：性相小有差別，性言其體，相言可識。……如見黃色為金相，而內是銅，火燒石磨，知非金性。……當知是諸相皆空，是名自相空。餘義如性空中說，性、相義同故。

問曰：何以不但說相空，而說自相空？

答曰：若說相空不說法體空，說自相空即法體空。<sup>⑧1</sup>

關於「性」、「相」有何差異的問題，〈十八空義品〉列舉了兩種說法。一種是認為：就其實體而言，性、相並沒有差異，但是名稱有所不同。「說性即是說相；說相即是說性」，這就像說「火性就是熱相；熱相就是火性」。

另外一種說法認為：「性」是就體說的；「相」是就體的可認識說的。例如，黃色是金子的可認識相，但是，如果它的體是銅的話，是耐不住火燒石磨的，因此知道不是金性。這裡的「性」其實就是「體」的意思。

在這兩種說法中，〈十八空義品〉採取了第一種說法，這從下文「性、相義同故」一句可以得到證明。又從「當知是諸相皆空，是名自相空」一句，可以知道〈十八空義品〉是以「相空」釋「自相空」的。並且把「自相空」指定為「法體空」，那麼，當然也可以把「相空」理解為「法體空」了。

現在回頭看上引〈十喻品〉一段，龍樹認為諸法實體雖然是

<sup>⑧1</sup> 同註<sup>⑧2</sup>，P293a – b。

「空」的，但是卻是可見可聞的。這就像幻化的象馬及種種諸物一樣，雖然並無實體，但是可見可聞。諸法與幻化的象馬及種種諸物一樣，也是實體雖「空」，但是，卻可見、可聞的。或者，可以更清楚的說，就是：「空」並不是以沒有形相、不可以認知為「空」；而是以無實體或無法體言「空」。因為「法體」這一概念，在佛教說一切有部中，是指「極微」，那麼，中觀學派對於法體的破斥，其實正可以視為對於「極微論」的否定<sup>⑧</sup>。

從佛教說一切有部與中觀學派的「空、有之爭」中，我們發現，說空、說有都不牽涉到認識論 (epistemology) 的問題。如說「空」的中觀學派，他們明白的說：「空」並不是以不能認知為「空」，而是以無實體為「空」；另一方面，即使是說有的說一切有部，他們肯定極微（或法體）是實有的，但是又認為極微是不可以直接認知的。換言之，在公元二、三世紀佛教的「空、有之辯」中，他們並不是站在認識論的角度來談問題的，而是站在存有論 (ontology) 的立場來討論這一個問題。

#### 第四節：《中論·觀有無品》中無 自性的「空」義

《般若經》是「依禪出教」，提出了「空性」的觀念；《大智度論》是《般若經》的釋論，雖然建立了「緣起即空」的理論架構，但是隨文釋義，討論的文字並不集中，論證也不夠嚴密。真正  
 ⑧ 參考黃俊威〈佛教的「極微論」與「反極微論」之諍——以說一切有部的「法體恆存論」與中觀學派的「無自性」觀念為中心〉，《華梵大學第一次儒佛會通學術研討會論文集》，1997年，頁15~27。

以專題形式討論「自性」之有無的，則是《中論》（Mūlamadhyamakakārikāḥ）的〈觀有無品〉（Svabhāvaparīkṣā nāma pañcadasamam prakaraṇam）。由於《中論》的寫作方式是「以破為立」的，它透過破斥教內各部派和外道的思想，來顯示自宗的學說，所以有關「空性」的討論，《中論》也是透過破斥「自性見」的方式來呈現的。

說一切有部與《般若經》的共同源頭都是原始佛教的《雜阿含經》。屬於上座部系統的說一切有部，從「如實觀」出發，根據「法相」的分析，而成立「一切法實有」的思想；從大眾部系統發展出來的《般若經》，則從「空三昧」出發，以直觀的方式，照見「諸法皆空」。

「諸法皆空」與「一切法實有」，雖然都是從同一個源頭發展出來的，但是，彼此卻形成了完全對立的兩種思想。開始的時候，兩者只是因著地域不同而各自發展，當初，應該是沒有對立意味的。但是，一旦兩者相遇之後，便成為了一種針鋒相對的緊張關係，而龍樹的《中論》就是站在《般若經》的立場，以《般若經》的「空性」觀念，廣破教內、教外的一切「自性」見者。

〈觀有無品〉的中心主旨是在於「自性」的破斥。但是，所破的「自性見者」，到底是指佛教內部，或教外的哪一些學派的學說呢？要瞭解龍樹所要破斥的對象，可以從他的另一本著作——《大智度論》中得到一些線索。在《大智度論》〈十八空義品〉中，有這樣的說法：

從本已來無有定實不空者，……如天造物始，及冥初微塵，是等皆空。<sup>83</sup>

<sup>83</sup> 同註<sup>62</sup>，P289c。

龍樹認為從本已來一切法都是無有實體的，無不是「空」的，就像婆羅門教所說，創造世界的「梵天」；以及教內、外的「極微論者」所說，組成世界的「微塵」（即「極微」）。這些被執為「本體」的概念，龍樹認為都是「空」的。

婆羅門教的「梵天創世說」是印度的傳統文化思想。但是，在公元前五、六世紀，釋迦牟尼佛的時代，印度傳統的婆羅門教思想失去了權威的地位。不少思想家對婆羅門教的「梵天創世說」，抱持著懷疑乃至否定的態度。釋迦牟尼佛以及當時的六師外道，正代表了反婆羅門教的時代思潮。

六師外道有些承認業報輪迴，有些主張苦行，有些則採取享樂主義的生活態度。他們的思想雖然各有不同，然而，他們的共同特點，就是他們都是反對婆羅門教的權威，都不相信「梵天創世說」。

「梵天創世說」以神話的形式對宇宙的來源、萬有的根本等本體論的問題，作了一些基本的描述。但是，六師外道對於「梵天創世說」既然採取了否定的態度，那麼，對於本體論的問題，勢必提出一套新的說法。我們歸納六師外道對於本體問題的討論，發現「極微論」正是這個時代的新思維方向<sup>84</sup>。

<sup>84</sup> 在六師外道中，命定論者末伽梨・拘舍梨 (Makkhali Gosāla) 認為宇宙萬物由地、水、火、風、空、苦、樂、生、死、得、失、命 (jīva，自我或靈魂) 等十二種基本元素構成，並視這些元素為實體。人的生命由這十二種元素積聚而成，當這十二種元素組成生命的有機體之後，人就必須按照命定的規律輪迴，必須經過八萬四千大劫 (kappa，印度的時間單位) 才能得到解脫，個人的努力毫無意義。是極端的命定論者。

阿耆多・翅舍欽婆羅 (Ajita Kesakambala) 是順世外道的先驅之一，認為四大：地、水、火、風是世界統一的物質基礎，真實存在，獨立常住。人受四大而生，命終之後，諸根敗壞，地大還歸地大，水大還歸水大，火

根據日本學者中村元的研究指出：在印度，原子論（即極微論）的首先明確化，是由耆那教徒提出的<sup>85</sup>。六師外道中的尼乾子・若提子 (Nigaṇṭha Nataputta) 就是耆那教的創始人婆達摩那 (Vardhamāna)，他在修行開悟後，被尊稱為「大雄」 (Mahāvīra，偉大的英雄)。關於本體論的問題，耆那教認為世界是由不同的實體組成的，這些實體可以分成「命」 (jīva) 和「非命」 (ajīva) 兩類。「命」相當於精神或靈魂的元素；「非命」相當於物質的元素，包括：法 (dharma，運動的條件)，非法 (adharma，靜止的條件)，空間 (ākāśa) 和物質 (pudgala，包括地、水、火、風四大) 四種。「非命」的四種實體，再加上「命」一種實體，就是「五種實體」 (pañca astikāya)。其中「命」並不是物質世界的本體，「非命」中的地、水、火、風四大「極微」才是物質世界的基本元素，它們是物質世界的本體，是不變的實體。<sup>86</sup>

---

大還歸火大，風大還歸風大。善、惡、智、愚都一樣，死後就解體了，是唯物論者。在印度一般稱之為「順世派」，佛教也稱之為「斷滅論者」。婆浮陀・伽旃那 (Pakudha Kaccayana) 認為生命是由地、水、火、風、苦、樂、命 (jīva) 七種元素積聚而成。這七種元素不是被創造的，也不能創造其他東西，因此，即使以利劍砍斷人的頭，也沒有殺人，而只是在這七種元素的空隙中通過而已。

（以上參考黃懶華《印度哲學史綱》、Chatterjee、Datta 著，伍先林等譯《印度哲學概論》）

以上三人的本體思想，有一個共同的特徵，就是他們都認為世界萬有是由不同元素積聚而成的。雖然我們並不能明確知道這些元素是否以「極微」的形式存在，但是，他們的學說，的確可以視為「極微論」的雛型。

<sup>85</sup> 水野弘元等著，許洋主譯《印度的佛教》，P23。

<sup>86</sup> 參考黃懶華《印度哲學史綱》、Chatterjee、Datta 著，伍先林等譯《印度哲學概論》。

「極微論」首先由耆那教明確地提出，其後，勝論派 (*Vaiśeṣika*) 和佛教的說一切有部 (*Sarvāstivādin*) 也吸收了這一學說，作為他們的本體論的基本架構<sup>87</sup>。六師外道乃至耆那教都起源於佛世（公元前五、六世紀），甚至更早的時代；佛教說一切有部是盛行於公元一、二世紀之間的佛教大學派；勝論派則興起於公元前二世紀之間，大成於公元五、六世紀之間。從公元前五、六世紀到公元五、六世紀，瓦綿一千多年，印度幾個重要的哲學流派，都不約而同地採取了「極微論」作為他們的本體論的說明，可見，「極微論」在印度哲學中有著重要影響力。

那麼，所謂「自性見者」，在「梵天創世說」方面，是指印度傳統文化中的婆羅門教；在「極微積聚說」方面，則有佛教內部的說一切有部，以及教外的勝論派 (*Vaiśeṣika*) 和數論學派 (*Sāṃkhya*) 等學派<sup>88</sup>，那麼，〈觀有無品〉所破的對象，很有可能就包括了佛教

<sup>87</sup> 同前註。

<sup>88</sup> 數論學派的宇宙論就是有名的「二元二十五諦」，二元是「神我」 (*puruṣa*)，和「自性」 (*prakṛti*)。「神我」 (*puruṣa*) 是精神原理，「自性」 (*prakṛti*) 是物質原理。由「自性」 (*prakṛti*) 生出「大」（或「覺」）、「我慢」、「五唯」（聲、觸、色、味、香）、「五大」（地、水、火、風、空）、「十一根」（十一根分別是：五知根：眼、耳、鼻、舌、皮。五作業根：語具、手、足、小便處、大便處。心根。）等二十三諦，加上「神我」 (*puruṣa*) 和「自性」 (*prakṛti*) 二諦，就是「二元二十五諦」。

「二十三諦」都是從「自性」 (*prakṛti*) 生出，也就是說物質世界的根本是「自性」 (*prakṛti*)。有關數論學派的思想，參考 Chatterjee , Datta 著，伍先林等譯《印度哲學概論》（台北，黎明出版社，民國八十二年，初版），頁277~295；黃懶華《印度哲學史綱》（台北，貞善美出版社，民國六十四年，再版），頁49~76。

的說一切有部和外道的婆羅門教、勝論派和數論派了<sup>⑧</sup>。但是，〈觀有無品〉所破的「自性」(svabhāva)，筆者以為比較可能是指部派佛教中的說一切有部的「自性說」(svabhāva-vāda)。理由是：

一、在印度哲學流派中，除了佛教說一切有部是持「自性見」之外，數論派(Saṃkhya)也是持「自性見」者。但是，數論的「自性」，在梵文中是使用prakṛti一字，而不是svabhāva。使用svabhāva一字的，是佛教的說一切有部。而在梵文《中論·觀有無品》的十一首偈頌中，從第1偈到第7偈，以及第10、11偈等九首偈頌，都是討論svabhāva可否成立的問題；只有第8、第9偈兩頌，才討論到prakṛti的問題。因此，筆者以為，〈觀有無品〉所要破斥的主要對象，應該是屬於說一切有部的「自性」(svabhāva)觀念<sup>⑨</sup>。

二、《中論·觀有無品》對於「自性」的破斥，最主要的理據是：「自性」(svabhāva)觀念與佛教的「因緣」(hetu-pratyaya)法則是相違的，如說「衆緣中有性，是事則不然，性從衆緣出，即名為作法」<sup>⑩</sup>。但是，數論派雖然說「自性」(prakṛti)，卻不說「緣起」，因此，如果以為龍樹此偈在破斥數論的「自性」(prakṛti)觀念，那麼，

<sup>⑧</sup> 關於〈觀有無品〉所破斥的對象，參考吉藏《中觀論疏》，大正四十二，No.1824，P36a；David J. Kalupahana Mūlamadhyamakārikā of Nāgārjuna，《The Philosophy of the Middle Way》，P1、2、233。

<sup>⑨</sup> 《中論·觀有無品》的梵文偈頌，乃根據三枝充德《中論——緣起·空·中の思想》(中)，(東京，第三文明社，1984年，初版)，頁400~413。

<sup>⑩</sup> 《中論·觀有無品》第1偈，見大正三十，No.1564，P19c。

在邏輯上其實是無效的。只有佛教的說一切有部，既說「自性」(svabhāva)，又說「因緣」(hetu-pratyaya)。如果鎖定〈觀有無品〉所破斥的主要對象，就是說一切有部的「自性說」，那麼，龍樹的破斥，便可謂一針見血，深中肯綮了。

三、破斥「自性見」，是中觀學派的使命和學說特色，然而，不同的論典，其所破的對象也有所不同。中國古德即相信《中論》最主要是要破教內異見的。如僧叡在《中論序》中便說：「《百論》治外以閑邪，斯文（指《中論》）祛內以流滯」<sup>⑨2</sup>。認為《百論》所破的對象主要是外道，而《中論》所破的對象，卻主要是教內的異見。僧叡是中觀學大師鳩摩羅什的高足，是鳩摩羅什翻譯佛典時的助譯，他的說法，相信乃來自於鳩摩羅什的傳授。那麼，《中論》破內的見解，恐怕也是相當古老的傳說。此亦可以作為〈觀有無品〉主要在破說一切有部「自性」思想的佐證。

基於以上種種理由，筆者以為《中論·觀有無品》所要論破的，很有可能就是以說一切有部的「自性說」(svabhāvavāda)為其主要對象。以下分別就「自性之否定」、「他性之否定」以及「非有非無的空義」等三個方面，說明《中論·觀有無品》「無自性空」的思想。

---

<sup>⑨2</sup> 僧叡《中論序》，見《出三藏記集》卷十一，大正五十五，No.2145，P77a。

## 一、「自性」(svabhāva)之否定

對於「自性見」的破斥，可以說是遍及整部《中論》的，但是，卻以〈觀有無品〉最為集中。本品的梵文名稱是 Sva bhāva parīkṣā nāma pañcadaśamam prakaraṇam，意思是「名為『自性的考察』的第十五章」。

從〈觀有無品〉的梵文意思，可知本品其實就是透過對「自性」的觀察，顯示「無自性」的「空」義的。由於《中論》的思想非常深奧難懂，而漢譯的意思與梵文原義也可能存在著一些差異，為了精確起見，本文在討論〈觀有無品〉的思想時，便附上梵文原文、鳩摩羅什譯本和筆者的試譯，試圖比較精確的呈現《中論·觀有無品》的思想。〈觀有無品〉的第一偈說：

梵文天城體： न संभवः स्वभावस्य युक्तः प्रत्ययहेतुभिः ।  
हेतुप्रत्ययसंभूतः स्वभावः कृतको भवेत् ॥ १ ॥<sup>⑧</sup>

羅馬拼音：na saṁbhavaḥ svabhāvasya yuktaḥ  
pratyayahetubhiḥ  
hetupratyaya saṁhutaḥ svabhāvaḥ kṛtako  
bhavet 。(1)

羅什譯：眾緣中有性，是事則不然，  
性從眾緣出，即名為作法。<sup>⑨</sup>

<sup>⑧</sup> 本文所引用《中論》之梵文偈頌，均根據 Louis de la Vallee Poussin Mūlamadhyamakārikās (Mādhyamikasūtras De Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti (台北，彌勒出版社印行)。以下不再一一作註。

<sup>⑨</sup> 鳩摩羅什的《中論》漢譯，乃出自《大正藏》三十卷，No.1564，以下不再一一作註。

筆者試譯：「自性」的生起，是不相應於「因」「緣」的，因緣所生的「自性」，它便將成為作法（造作物）了。（1）

這是〈觀有無品〉的第一首偈頌，在這一首偈頌中，有三個重要的觀念。第一個是「svabhāva」，鳩摩羅什譯為「自性」<sup>⑤</sup>，我國的佛經翻譯家，傳統上也使用「自性」一詞作為「svabhāva」的翻譯。基於這樣的關係，筆者也沿用了「自性」一詞。日本學者三枝充惠在翻譯《中論》時，受到中文翻譯的影響，也使用了「自性」一詞，但是，他卻把「svabhāva」理解為「固有的實體」<sup>⑥</sup>。而 David J. Kalupahana 則把「svabhāva」翻譯成「self-nature」<sup>⑦</sup>，我們可以理解為「自我的本質」、「自我的性質」。

那麼，到底「svabhāva」是甚麼意思呢？其實梵文「svabhāva」一字，是由兩個部份合成的，一部份是「sva」，另一部份是「bhāva」。「sva」是一個形容詞，是「自身的」、「自我的」、「自己的」的意思。「bhāva」是由動詞字根「bhū」變化而來的詞幹，可以作名詞使用。「bhū」有「發生、生起、存有、存在」的意思，那麼由「bhū」變化而來的「bhāva」也有「生起（這件事）、存

<sup>⑤</sup> 波羅頗蜜多羅的《中論》偈頌譯文，見《般若燈論釋》，頁93，《大正藏》三十卷，No.1566。

<sup>⑥</sup> 三枝充德《中論》中冊，頁401。

<sup>⑦</sup> David J. Kalupahana Mūlamadhyamakārikā of Nāgārjuna , The Philosophy of the Middle Way , ( Motilal Banarsi Dass Publishers Private Limited , Delhi , First Indian Edition : Delhi, 1991 ) , P228 。

在(這件事)」<sup>98</sup>的意思。因此，「svabhāva」就是指「自己存在」、「自己發生」、「自己生起」的這樣一個概念，楊惠南老師認為：這相當於「實體」(substance)或「物自體」(thing-in-itself)等名詞<sup>99</sup>，而鳩摩羅什則譯之為「自性」。

從本文第二章的討論中，我們知道，在部派佛教中，說一切有部是主張「自性」實有的學派。至於數論學派，他們雖然也講「自性」，但是，數論的「自性」的梵文是prakṛti，而不是svabhāva。而且，數論雖然講「自性」(prakṛti)，卻是不講「因緣」的，所以在「因緣」的前提下講「自性」(svabhāva)的，就只有說一切有部了。因此，筆者認為：〈觀有無品〉的第一偈，應該還是針對於說一切有部的「自性」學說所作的破斥<sup>100</sup>。

第一首偈頌的第二個重要觀念是「pratyaya - hetu」，這個字也是由兩個部份合成，那就是「pratyaya」和「hetu」。「hetu」譯為「因」，一般是指「事物得以生起的主要條件」。把這些條件加以歸納和整理，在佛教史上就有《舍利弗阿毘曇論》的「十因」、說一切有部所說的「六因」等<sup>101</sup>。而「pratyaya」譯為「緣」，指

<sup>98</sup> √ bhū 是動詞，主要是「生起」的意思，而 bhāva 却是作為名詞被使用，相當於英文的「~ness」，中文沒有相應的詞格，因此只能用(這件事)來表達名詞性的使用。

<sup>99</sup> 參考楊惠南《龍樹與中觀哲學》，頁1024，(台北，東大出版社，民國七十七年初版)。

<sup>100</sup> 主張《中論》〈觀有無品〉對於svabhāva 所破斥的對象，大部份學者都是認為龍樹是破斥說一切有部的，如David J. Kalupahana Mulamadhyamakakārikā of Nāgārjuna , The Philosophy of the Middle Way , P1~5。

<sup>101</sup> 參考印順著《中觀論頌講記》，頁47。

「事物得以生起的次要條件」。把這些次要條件加以歸納整理，在佛教史上就形成了《舍利弗阿毘曇論》的「十緣」、《發趣論》的「二十四緣」、和說一切有部所說的「四緣」等。

不過值得一提的是，「pratyaya - hetu」鳩摩羅什譯為「因緣」，但是另外一個字「pratītya - samutpāda」，本來應該譯為「緣起」，但是鳩摩羅什也同樣譯為「因緣」<sup>12</sup>。「緣起」(pratītya - samutpāda) 是佛說的，「因」(hetu)、「緣」(pratyaya) 却是弟子經過分析、整理佛說的緣起法則，所得到的一些主要條件（因），和次要條件（緣），如說《舍利弗阿毘曇論》的「十因十緣」或說一切有部的「六因四緣」等。

對於佛說的緣起法則，龍樹是讚嘆不已，歡喜奉行的。但是對於佛弟子所歸納出來的「因」和「緣」，尤其是以說一切有部為主的一些部派，視「因」、「緣」為實有法體，龍樹是極力反對的。但是鳩摩羅什卻把「pratyaya - hetu」和「pratītya - samutpāda」，都同樣譯為「因緣」，這樣就容易使人產生混淆，所以在《般若燈論釋》中，波羅頗蜜多羅便把「pratītya - samutpāda」譯為「緣起」，而把「pratyaya - hetu」譯為「緣」或「因緣」<sup>13</sup>。

因此，在這裡，我們首先要澄清的，就是：在這一首偈頌中，龍樹所說的，是「因」、「緣」(hetu - pratyaya)，也就是佛弟

<sup>12</sup> 《中論·觀因緣品》的般敬偈說：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。」其中「能說是因緣」的「因緣」，梵文是「pratītyasamutpāda」（緣起），並不是「pratyayahetu」（因緣），所以在《般若燈論釋》中，波羅頗蜜多羅便譯為「緣起戲論息，說者善滅故。」這樣便比較不會讓人把「緣起」(pratītyasamutpāda) 和「因緣」(pratyayahetu) 兩者混淆了。

<sup>13</sup> 見波羅頗蜜多羅《般若燈論釋》〈觀緣品〉和〈觀有無品〉。

子分析、歸納和整理所得的一些事物得以生起的主要條件和次要條件，並不是佛說的「緣起」(pratītya-samutpāda)。對於「因」、「緣」(hetu-pratyaya)和「緣起」(pratītya-samutpāda)的差異，吉藏在《中觀論疏》也作了區別，認為龍樹主張的是佛說的十二緣起，所破的是屬於部派佛教的「因」、「緣」學說，尤其是屬於有部的「四緣」說<sup>10</sup>。

在這一首偈頌中，第三個值得我們注意的觀念是 kṛtaka。kṛtaka 是由字根 √ kṛ 變化而來，有「造作、形成、構成、生成」的意思。√ kṛ + ta 便形成了過去分詞，有「已經造作」的意思，通常用以表達一種狀態。Kṛta + ka 就有「～的東西」或「～者」的意思，因此，kṛtaka 就是指「一種已經造作完成的東西」，簡單一點說就是「作物」，鳩摩羅什則譯為「作法」或「作者」。

就梵文 svabhāva 的意思來看，有「自己存在」、「自己生起」等意思，漢譯為「自性」。龍樹在第一首偈頌中指出：「自性」(svabhāva) 這樣的概念，是不相應「因」「緣」的學說的，因為在「因」「緣」的學說系統中，一切諸法都是依因待緣而有，不可能是「自己存在」、「自己生起」的。〈觀有無品〉的第二偈接著說：

梵文天城體： स्वभावः कृतको नाम भविष्यति पुनः कथं।

अकृतिमः स्वभावो हि निरपेक्षः परत्र च ॥२

羅馬拼音：svabhāvah kṛtako nāma bhaviṣyati punah katham，

<sup>10</sup> 吉藏《中觀論疏》在釋〈觀因緣品〉中認為〈觀因緣品〉的命名，是從本品破「四緣」和觀「十二因緣」而得名，他說：「問品題因緣，是何等因緣？答：總談論意因緣有三。一從下破四緣受名，以四緣攝生義盡，今破四緣欲釋八不畢竟無生，顯於中實，令因中發觀，故從所破受名，故以自品。……三者此品觀十二因緣，故云觀因緣品。」（《大正藏》四十二卷，《中觀論疏》No.1824，頁6。）

akṣṭrimaḥ svabhāvo hi nirapckṣah paratra ca。(2)

羅什譯：性若是作者，云何有此義，  
性名爲無作，不待異法成。

筆者試譯：復次，名爲「作法」的「自性」，將會是甚麼呢？

因爲，「自性」是「非造作」的，而且是不依賴其他（條件）的。(2)

首先，在文字上，鳩摩羅什在上一首偈所使用的「作法」一詞，和這一首偈的「作者」，梵文其實是同一個字，都是kṛtaka，同樣是指「已經造作完成的東西」。在邏輯上說，「自性」既然是「自己存有」「自己生起」，那麼，只要是「自性」，就不可能同時又是「作法」或「所造色」。「自性」是組合、造作其他諸法的元素，而本身是不被組合、不被造作的，把「自性」稱爲「作法」，是不能成立的。所以龍樹說：「性若是作者，云何有此義？性名爲無作，不待異法成（名爲『作法』的『自性』，將會是甚麼呢？因爲，「自性」是「非造作」的，而且是不依賴其他（條件）的。」

以上兩偈是龍樹對於「自性」的破斥，龍樹把握著「自性」的觀念，與「因緣」原理相違的一點，對「自性」說展開了攻擊：「因緣」的原理就是指一切事物都必須依因待緣才能生起，而「自性」卻是不需要任何條件、任何因緣而獨立自存的實體，因此，「自性」與「因緣」，兩者是相違的概念，所以，說「因緣」就不能夠說「自性」，說「自性」就不能說「因緣」。

## 二、「他性」(parabhāva)之否定

《中論》〈觀有無品〉的第一、第二偈，在破斥了「自性」的

觀念之後，接著在第三偈中，論主繼續觀察「他性」的觀念，看看一切諸法若無「自性」，那麼，是否有「他性」呢？〈觀有無品〉第三偈說：

梵文天城體： कुतः स्वभावस्याभावे परभावो भविष्यति ।

स्वभावः परभावस्य परभावो हि कथ्यते ॥३

羅馬拼音： kutaḥ svabhāvasyābhāve parabhāvo bhaviṣyati ,  
svabhāvah parabhāvasya parabhāvo hi kathyate 。

(3)

羅什譯：法若無自性，云何有他性，

自性於他性，亦名爲他性。

筆者試譯：爲甚麼在「自性」的不存在當中，將會有「他性」呢？

因爲，屬於「他性」的「自性」，(它)也可以稱爲「他性」。(3)

首先在文字上，在這一首偈頌中，比較重要的觀念是「parabhāva」，這個字是由兩部份組成，就是「para」和「bhāva」。「para」是「他、其他」的意思；「bhāva」是「存在、生起」等意思，合起來就是「其他的存在」、「其他的生起」，意指「依於其他（條件）的生起」或「依於其他（條件）的存在」，鳩摩羅什則譯爲「他性」。

從以上兩首偈頌的解讀中，我們可以知道所謂的「自性」，是指上座部分析諸法的「自相」所形成的「自性」觀念，如實有的蘊、處、界或《阿毘達磨品類足論》的「五位六十七法」等「自性」（詳見本文第二章）。那麼「他性」又是指甚麼呢？根據吉藏《中觀論疏》的說法，「他性」應該就是指說一切有部的「四緣」

的理論<sup>⑯</sup>。

根據《阿毘達磨大毘婆沙論》的思想，自性是組合的元素而本身是不被組合的。但是它們要產生作用，生成諸法時，卻不能單獨靠自身生起，而必須要依靠其他衆緣的力量才能生起諸法，《阿毘達磨大毘婆沙論》〈大種蘊・緣納息〉說：

爲顯諸有爲法自性羸劣，不能自起，必藉他緣，無實作用，無有自在故作斯論，此中自性謂法自體。或云此顯所生諸法自性羸劣，以羸劣故，有藉四緣、或三、或二，方得生起，尚無有法藉一緣生，況無所藉，如羸病者，必假若四、若三、若二所倚任緣而得起轉，尚無假一況全不假。或云此顯能生因緣自性羸劣，以羸劣故，或四、或三、或二相資方能生法，如羸劣者，或四、或三、或二相假能辦一事。<sup>⑰</sup>

可見，有部認爲「自性」作用羸劣，必須要藉四緣、三緣或二緣的

<sup>⑯</sup> 吉藏《中觀論疏》關於「他生」的解釋，他認爲：「自在天作名爲他生。毘曇人立所作因因果，一法生時萬法不障，萬法生時一法不障，亦是從他生義。成實云：學習頑境生於靈智亦是從他生。又二世有義，有果性，是自體生。二世無，無有果性，一向假緣是他生義。」這段文字中，「二世有」應該是指說一切有部的「三世實有，法體恆存」的思想。「二世無」則可能是指大衆部的思想。《成實論》時代晚於《中論》不太可以成爲《中論》所破的對象。「自在天作」應該屬於婆羅門教的思想，萬物由「自在天」所生，當然可以說是從他而生（他生），但是在「因」、「緣」的前題下談「自生」、「他生」的，筆者以爲還是應該只有說一切有部。按照吉藏的對有部思想的理解，「自生」是指有部的「四大種」的觀念，而「他性」則是指「四緣」中除「因緣」之外的其他「三緣」，即「次第緣」、「所緣緣」、「增上緣」。

<sup>⑰</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》〈大種蘊・緣納息〉，大正二十七，No.1545，P680c～681a。

助力才能生起諸法。「四緣」分別是「因緣」、「等無間緣」（又名「次第緣」）、「所緣緣」和「增上緣」。有部認為有些法是四緣具足的，如「心法」、「心所法」；有些則只具有三緣，如「色法」、「心不相應行法」；有些則是只有二緣的，如「無爲法」，但是卻絕對不能單靠一緣就能生起的<sup>⑩</sup>。既然四緣具足的法是「心、心所法」，現在我們就以「心、心所法」來說明有部的「四緣」論。《阿毘達磨大毘婆沙論》〈雜蘊・智納息〉這樣說：

一剎那心、心所法引起次後剎那同類心、心所故，立爲因緣；即此開避（闕？）次後剎那心、心所法令得生故，立爲等無間緣；即此能爲次後剎那心、心所法所取境故，立爲所緣緣；即此不障礙次後剎那心、心所法令得生故，立爲增上緣。此中因緣如種子法，等無間緣如開導法，所緣緣如任杖法，增上緣如不障法。如是等過去現在非最後心、心所法具四緣性。<sup>⑪</sup>

以「心、心所法」爲例，所謂的「因緣」，就是能引起次後一剎那的「心、心所法」的前第一剎那的「心、心所法」，在這一段文字中，把「因緣」比喻作「種子」，在〈雜蘊・補特伽羅納息〉中，《阿毘達磨大毘婆沙論》又舉了一個具體的例子作說明：一個外道因爲看見世間的怨憎會苦和愛別離苦，生起了厭離的念頭，於是出家修行，追求解脫的聖道。但是修行日久仍不得解脫，心生疑惑，

<sup>⑩</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》〈雜蘊・智納息〉：「一切法中有能作四緣者，如心、心所法。有能作三緣者，如色、心不相應行。以能作二緣者，如無爲法。」又說：「（如是等過去現在非最後）心、心所法具四緣性，餘有爲法有三緣性，三無爲法有二緣性。」（大正二十七，No.1545，P108c、109a）。

<sup>⑪</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》〈雜蘊・智納息〉，大正二十七，No.1545，P109a。

於是，便放棄了修行，而廣作佈施，修世間福報。外道所生起的「厭離的念頭」，就相當於能引起次後一剎那的「心、心所法」的第一個剎那的「心、心所法」。單簡的說，就是「因緣」。

所謂的「等無間緣」就是接續第一剎那的「因緣」，令次第二剎那的法得以生起的因素，在這段資料中，把「等無間緣」比喻為「開導法」，以外道的例子來說，就相當於「疑惑的念頭」。

所謂「所緣緣」，就是「心、心所法」的對象，以上引文稱之為「任杖法」，以外道的例子說明，就是所修的「道」。

不障礙前一剎那「心、心所法」生起次後一剎那「心、心所法」的，就是「增上緣」，以上引文稱之為「不障法」，以外道的例子來說，除了「厭離」（因緣）、「疑惑」（等無間緣）和所修之「道」（所緣緣）外，所有一切法都是「增上緣」<sup>109</sup>。

有部認為除了阿羅漢入滅盡定的最後心，不再有「心、心所法」生起之外，其餘一切過去、現在的「心、心所法」都具有四緣。

有部不但說「四緣」，而且認為「四緣」是有實體的，《阿毘

<sup>109</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》〈雜蘊・補特伽羅納息〉：「如諸外道厭世增減。復厭世間怨憎會苦愛別離苦。在家追迮猶如牢獄。而便出家。既出家已。為解脫故。受持種種非理苦行。執為清淨能證解脫。如如依止苦行邪道。如是如是聖道轉遠。遠聖道故不證解脫。便作是念。雖有解脫而無聖道。若當有者我何不得。我修如是難行苦行。經久不得故知無道。既謗道已捨所受持。作是思惟。修福業者。尚於生死不得如意自在快樂。況不修福。既思惟已。種種方便求諸財寶。設大施會因發願言。願我此福。能感大地內外物等。得作小王。或作大王或作輪王。統攝自在隨其所願皆得果遂。……彼相應俱有法等是彼因緣。疑等是彼等無間緣。聖道是彼所緣緣。除彼自體。餘一切法皆是彼增上緣。」大正二十七，No.1545，P 128b～c。

達磨大毘婆沙論》〈大種蘊・緣納息〉，在說明造論的理由時，就強調了「四緣」的實有性：

問何故作此論？答：欲止譬喻者所說故，彼說緣性非實有法。……

尊者亦說：緣是諸師假立號，體非實有。亦爲遮止如是所說，顯示諸緣體是實有。<sup>10</sup>

可見〈緣納息〉的造論因緣，就是爲了遮止「緣性不是實有」的說法，突顯出有部自身「諸緣體是實有」的理論。

「四緣」雖然是有實體的，但是有部認爲某一緣有時可以是攝其它三緣的。也就是說，有部認爲因著觀察點的不同，「四緣」的位置是可以互攝的：

(1) 問：若法是因緣，彼亦是等無間緣耶？

答：若法是等無間緣，彼亦是因緣。有法是因緣，彼非等無間緣，謂除過去現在非最後心、心所法，餘一切有爲法。

(2) 問：若法是因緣，彼亦是所緣緣耶？

答：若法是因緣，彼亦是所緣緣。有法是所緣緣，彼非因緣，謂無爲法。

(3) 問：若法是因緣，彼亦是增上緣耶？

答：若法是因緣，彼亦是增上緣。有法是增上緣，彼非因緣，謂無爲法。

(4) 問：若法是等無間緣，彼亦是所緣緣耶？

答：若法是等無間緣，彼亦是所緣緣。有法是所緣緣，彼非等無間緣，謂除過去現在非最後心、心所法，餘一切

<sup>10</sup> 同註<sup>10</sup>，P680b~c。

法。

(5)問：若法是等無間緣，彼亦是增上緣耶？

答：若法是等無間緣，彼亦是增上緣。有法是增上緣，彼非等無間緣，謂除過去現在非最後心、心所法，餘一切法。

(6)問若法是所緣緣，彼亦是增上緣耶？答如是。<sup>111</sup>

《阿毘達磨大毘婆沙論》的這一段引文，可以分為六個層次說明：

(1)若法是「等無間緣」，它也可以是「因緣」。但是有一類法，它是「因緣」卻不能是「等無間緣」，那就是「除過去、現在非最後心、心所法，餘一切有爲法」。所謂「最後心、心所法」是指阿羅漢入滅盡定的最後心，「非最後心、心所法」就是指不是阿羅漢入滅盡定的最後心，簡單的說，就是指凡夫的「相續心」。

因此，整句是可以理解為：所有過去、現在凡夫的相續心，若法是「等無間緣」，也可以是「因緣」，因為第一念的「心、心所法」引生第二念的「心、心所法」，第一念是「因緣」，第二念是「等無間緣」，但當第二念「心、心所法」引生第三念「心、心所法」時，第二念的「等無間緣」又成為了引生第三念的「因緣」，所以說「若法是等無間緣，彼亦是因緣」。除了「過去、現在凡夫的相續心」之外的一切有爲法，它們「是因緣，彼非等無間緣」。

(2)若法是「因緣」，它也可以是「所緣緣」。但有一類法它是「所緣緣」，卻不是「因緣」，那就是「無爲法」。與「無爲法」相對的，就是「有爲法」，根據說一切有部的思想，「有爲法」包括「四聖諦」（苦、集、滅、道）中的「苦、集、道諦」；「無爲

---

<sup>111</sup> 同註<sup>110</sup>。

法」則只有「滅諦」<sup>⑫</sup>。

因此，整句是可以理解為：「有爲法」是「因緣」，也可以是「所緣緣」，因為「有爲法」是有主客觀的能、所對立的。「無爲法」（滅諦）是修行所趨向的對象，但卻不會再生起世間的煩惱，所以「是所緣緣，彼非因緣」。

(3)若法是「因緣」，它也可以是「增上緣」。但有一類法，它是「增上緣」，卻不是「因緣」，那就是「無爲法」。「增上緣」有二義，一是「多勝義」，二是「不障礙義」<sup>⑬</sup>。

因此，整句是可以理解為：如果一「有爲法」是「因緣」，它即使不能使另一法愈益增勝，至少可以不障礙另一法的生起，所以說「若法是因緣，彼亦是增上緣」。「無爲法」可以是「增上緣」，但它卻不會再生起世間的煩惱，所以它不能是「因緣」。

(4)若法是「等無間緣」，它也可以是「所緣緣」。但有一類法是「所緣緣」，它卻不是「等無間緣」，那就是「除過去、現在非最後心、心所法，餘一切法」。所謂「最後心、心所法」是指阿羅漢入滅盡定的最後心，「非最後心、心所法」就是指不是阿羅漢入滅盡定的最後心，簡單說就是指凡夫的「相續心」。

因此，整句是可以理解為：所有過去、現在凡夫的相續心，若法是「等無間緣」，它也可以是「所緣緣」，因為「心所法」念念

<sup>⑫</sup> 《異部宗輪論》：「說一切有部本宗同義者，……有爲事有三種，無爲事亦有三種（擇滅、非擇滅、虛空）。三有爲相別有實體。三諦（苦、集、道）是有爲，一諦（滅）是無爲。」大正四十九，No.2031，P 16a~c。

<sup>⑬</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》〈雜蘊・智納息第二之十三〉：「能作因體即增上緣，俱一切法爲自性故，然義有異。謂多勝義是增上緣義」，頁104。〈雜蘊・智納息第二之十四〉：「即此不障礙次第剎那心、心所法令得生故，立爲增上緣。……增上緣如不障法。」P 109。

相續是「等無間緣」，它同時也是「心、意、識」所認識或攀緣的對象，所以也是「所緣緣」。除了「過去、現在凡夫的相續心」之外，所餘的一切法，它就是「所緣緣」而非「等無間緣」。

(5)若法是「等無間緣」，它也是「增上緣」。但有一類法是「增上緣」，但卻不是「等無間緣」，那就是「除過去、現在非最後心、心所法，餘一切法」。根據上文的論述，「過去、現在非最後心、心所法」是指「過去、現在凡夫的相續心」。

那麼，整句是可以理解為：就凡夫相續心而言，若法是「等無間緣」，它也可以是「增上緣」，因為前念引生後念，後念對前念而言是「等無間緣」，也是增勝義的「增上緣」；前念對後念言，是不障礙義的「增上緣」。但有一類法它是「增上緣」，卻不是「等無間緣」，那就是除了凡夫相續心之外，其餘的一切法，因為不相續，故不是「等無間緣」。

(6)「所緣緣」也可以是「增上緣」，因為一切的對象，即使不是增勝義的「增上緣」，至少都可以是不障礙義的「增上緣」。

從以上的六個層次的分析中，我們可以看到，這六種關係，其實就是「因緣」、「等無間緣」、「所緣緣」和「增上緣」等「四緣」的所有的排列組合。因此，排除了某些條件之外，我們可以說，「四緣」是可以互相含攝的。

現在回到在《中論》〈觀無有品〉來看，在本品的第一、第二首偈頌中，龍樹已經破斥了說一切有部「自性」觀念的合理性，在第三首偈頌中，龍樹更進一步否定了「他性」，按照吉藏的意見，這裡所說的「他性」應該就是指「四緣」。龍樹對於「四緣」的破斥，詳見於〈觀因緣品〉。〈觀無有品〉則是站在破斥法體實有的「自性見」的立場，順帶破除與「自性」相關的「四緣體皆實有」的觀點。

「法若無自性，云何有他性？」一句是說：如果「自性」是不能成立的話，為甚麼會有「他性」呢？龍樹以反詰的方式否定了「他性」的合理性，其理由是「自性於他性，亦名為他性」。

根據說一切有部對「四緣」的關係的論述，「四緣」其實是可以互攝的，例如，若法是「等無間緣」，它也可以是「因緣」。如此一來，站在「因緣」的角度說：「因緣」是「自性」；「等無間緣」便是「他性」。但若站在「等無間緣」的角度看：則「等無間緣」才是「自性」；「因緣」卻成為了「他性」。所以說「自性於他性，亦名為他性」，青目《中論釋》解釋本頌說：「云何言諸法從他性生？他性亦是自性故」<sup>111</sup>。龍樹就是這樣抓住說一切有部「四緣」可以互相含攝的特點，利用自、他相待的論點，破斥了「自性」、「他性」的理論，在〈觀因緣品〉中，也說：「以無自性故，他性亦復無」<sup>112</sup>。在《大智度論》〈十八空義〉中，也有類似的論證，如說：

問曰：「諸法不盡空，何以故？因、緣所生法空，而因、緣不空，譬如樑、椽，因、緣和合故名舍，舍空而樑、椽不應空。」

答曰：「因、緣亦空，因、緣不定故，譬如父子，父生故名為子，生子故名為父。」<sup>113</sup>

有人問：因、緣和合之法可以說「空」，但因、緣不應是「空」的，就如房舍是由樑、椽等材料組合而成，房舍可以說「空」，因為它是組合的成品，但樑、椽等材料不可以說是「空」的，因為它們是組合的元素。

<sup>111</sup> 鳩摩羅什譯、青目釋《中論》，大正三十，No.1564，P20a。

<sup>112</sup> 《中論》卷一〈觀因緣品〉，大正三十，No.1564，P2b。

<sup>113</sup> 《大智度論》，大正二十五，No.1509，P290a。

雖然《大智度論》沒有說明「問者」是誰，但是從他的論證中，我們可以推論：這裡所說的「問者」，極有可能就是代表說一切有部的意見，因為說一切有部也是認為：所和合的法是「空」的，但是能和合的元素卻是「不空」的。就以「人」(pudgala)為例，說一切有部認為：它只不過是色、受、想、行識等五蘊的組合，獨立實體的「人」是沒有的，雖然「人」是沒有實體的，但是五蘊卻是實在的，這也就是《大智度論》所批判的「衆生空」而「法不空」的理論<sup>⑯</sup>。在《大智度論》的這一段資料中，龍樹使用了和《中論》相同的論證，認為因、緣是一種相待的觀念，以父子為例，相對於生己的父來說，自己是「子」，但自己生子，自己就成了「父」，龍樹以這樣的譬喻說明因、緣是相待不定的關係，足可以與《中論》的論證互相發明。

### 三、非有非無的「空」義

在〈觀有無品〉中，龍樹說諸法無「自性」亦無「他性」，在〈觀因緣品〉中則說：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因」<sup>⑰</sup>，「自生」的梵文是svataḥ，指諸法存在的「自身的狀態」；「他生」的梵文是parataḥ，指諸法存在的「依他的狀態」；「不共不無因」，就是指諸法的存在狀態，不是「自生」、「他生」兩者的和合，也不是沒有原因的。〈觀因緣品〉的這一首偈，與〈觀

<sup>⑯</sup> 《大智度論》：「略說有二種空，衆生空、法空。小乘弟子鈍根故，為說衆生空。我、我所無故，則不著餘法。大乘弟子利根故為說法空。」大正二十五，No.1509，P287b。

<sup>⑰</sup> 《中論》卷一〈觀因緣品〉，大正三十，No.1564，P2b。

有無品〉諸法無「自性」，亦無「他性」的思想，是一致的。諸法的存在狀態既無「自性」，亦無「他性」，甚至亦無「自性」與「他性」兩者，但是，又不是「無因」的，那麼，諸法的存在狀態又是如何的呢？〈觀有無品〉的第六偈說諸法存在狀態是「非有非無」的：

梵文天城體： स्वभावं परभावं च भावं चाभावमेव व ।

ये पश्यन्ति न पश्यन्ति ते तत्त्वं बुद्धशासने ॥६

羅馬拼音：Svabhāvam parabhāvam ca bhāvam

cābhāvam eva ca ,

Ye paśyanti na paśyanti te tattvam

buddhaśāsane (6)

羅什譯：若人見有無，見自性他性，

如是則不見，佛法真實義。

筆者試譯：這些人看見「自性」和「他性」，乃至「存有」

(有) 和「非存有」(無)，

那些人沒有看見在佛陀教法中的真理。(6)

這首偈頌的四個重要觀念是「自性」(svabhāva)、「他性」(parabhāva)、「存有」(有, bhāva)、「非存有」(無, abhāva)。

「存有」和「非存有」在這裡並不是一個常識性的概念，而是建立在「自性」和「他性」基礎上的有實體的「存有」(有)和「非存有」(無)，佛教文獻中稱之為「實有」、「實無」或「定有」、「定無」。「實有」或「定有」屬於「常見」；「實無」或「定無」則屬於「斷見」。

在〈觀有無品〉的第四、第五首偈中，自性論者(敵論)提出反駁說：只有確認實有「自性」、「他性」，才能夠建立一切法，

若無「自性」、「他性」，則不能成立一切法。無「自性」不但不能成就一切法，就連「無」也不能成立，因為「無」是「有」的否定，所以，必須要有「有」，才能夠有「無」<sup>⑯</sup>。

龍樹認為那些執著有「自性」、「他性」、「存有」（有）、「非存有」（無）的意見，都沒有真正了解佛陀教誨的真義，並舉《雜阿含經》的經證，說明執著「實有」或「實無」的謬誤：

梵文天城體： कात्यायनावादे चास्तीति नास्तीति चोभयं।

प्रतिषिद्धं भगवता भावाभावविभाविना ॥७

羅馬拼音： Kātyāyanāvāvādē cāstīti nāstīti cobhayam

Pratiṣiddham bhaga vatā bhāvābhāvavibhāvinā (7)

羅什譯：佛能滅有無，如化迦旃延，

經中之所說，離有亦離無。

筆者試譯：在迦旃延（經）教示中，所說的「有」與「非有」兩者，

世尊遮撥作為「有」「非有」（無）的分別。(7)

根據印順法師所編的《雜阿含經論會編》，龍樹在本偈所引的經證，應該是屬於〈雜因誦〉第三的「因緣相應」的第19經。在這本經中，佛弟子迦旃延問佛陀：甚麼是有邊？甚麼是無邊？佛陀對他說：一般人見法生起，以為他是實有的，這就落於有邊？見法消滅，以為他是實無的，這就落於無邊。多聞聖弟子不如此，見世間集，因為理解諸法是隨緣而現起的，所以不落於無邊。見世間滅，知道諸法不是實有

<sup>⑯</sup> 《中論》卷三〈觀有無品〉：「離自性他性，何得更有法，若有自他性，諸法則得成。有若不成者，無云何可成，因有有法故，有壞名爲無」。大正三十，No.1564，P20a。

<sup>⑰</sup> 同註<sup>⑯</sup>，頁257。

的，所以不落於有邊<sup>10</sup>。如是離於有、無二邊，說於中道，即所謂「此有故彼有，此起故彼起」，最後，並歸結到十二支緣起<sup>11</sup>。龍樹引用經證，作為反駁實有論者的最有力的論點。

為什麼要離於有、無兩邊呢？龍樹以下面兩首偈頌，總結全品，破除一切關於「有」、「無」、「有性」、「無性」等的執著：

梵文天城體： अस्तीति शाश्वतग्राहो नास्तीत्युच्छेददर्शनं।

तस्मादस्तित्वनास्तित्वे नाश्रीयेत विचक्षणः ॥१॥

羅馬拼音： astīti śāśvata graho nāstītyucchedadarśanam

Tasmādastitvanāstītive nāśrīycta vicakṣaṇah ॥१॥

羅什譯：定有則著常，定無則著斷，

是故有智者，不應著有無。

筆者試譯：所謂的「有」是對於恆常的執著，「非有」（無）是斷滅的見解。

因此，智者不依止在「有性」（有的狀態）「無性」（非有的狀態）之中。 ॥१॥

首先，在文字上，這一首偈頌中，比較值得一提的是「astitva」—

<sup>10</sup> 印順編《雜阿含經論會編》〈雜因誦・因緣相應〉19 經：「如是我聞：一時，佛住那梨聚落深林中待賓舍。爾時，尊者刪陀迦旃延，詣佛所，……白佛言：『世尊！如世尊說下見，云何正見？云何世尊施設正見？』佛造刪陀迦旃延：『世間有二種依，若有、若無，為取所觸；取所觸故，或依有，或依無。若無此取者，心境繫著、使，不取、不住，不計我，苦生而生，苦滅而滅；於彼不疑、不惑，不由於他而自知，是名正見，是名如來所施設正見。所以者？何世間集，如實正知見，若世間無者不有：世間滅，如實正知見，若世間有者無有。是名離於二邊，說於中，道所謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，乃至純大苦聚集。無明滅故行滅，乃至純大苦聚滅。』佛說此經已，尊者刪陀迦旃延聞佛所說，不起諸漏，成阿羅漢。」

字，這個字是由「asti」和「tva」兩個部分組成，「asti」的字根是「as」，是「有、存有」的意思<sup>⑫</sup>；「tva」表示一種名詞化的抽象的概念，相當於英文字尾的「ness」<sup>⑬</sup>，中文沒有相應的詞格，勉強可以理解為對於某一種狀態的陳述。因此，「asti」和「tva」合在一起，就表示了一種「有」的概念，或「有」的狀態。

龍樹在這一首偈頌中宣說：所謂的「（實）有」是對於恆常的執著，也就是「常見」；所謂的「（定）無」是斷滅的見解（斷見），所以有智慧的人不應執著於「（實）有」（有的概念、有的狀態）和「（定）無」（無的概念、無的狀態）。

爲甚麼「有」是對於恆常的執著；「無」是斷滅的見解呢？在下面的一首偈頌中，龍樹進一步作出說明：

梵文天城體： अस्ति यद्धि स्वभावेन न तन्नास्तीति शाश्वतं।

नास्तीदानीमपूर्वमित्युच्छेदः प्रसज्यते ॥११

羅馬拼音：Asti yaddhi svabhāvena na tannāstīti śāśvataṁ

Nāstidānīmabhūtpūrvamityucchedah prasajyate (II)

羅什譯：若法有定性，非無（，）則是常，

先有而今無，是則爲斷滅。

筆者試譯：因爲，作爲「自性」的此「有」，就不是彼「非

有」（無），它便成爲了恆常，

先前曾經「有」而現今「非有」（無），它便成爲

了斷滅。(II)

<sup>⑫</sup> 同註⑦，頁163。

<sup>⑬</sup> 參考Arthur A. Macdonell 《A Sanskrit Grammar for Students》，頁164，Oxford University Press。（台北，歐語出版社，民國六十八年九月初版）。

「有」之所以成為對於恆常的執著；「無」之所以成為斷滅的見解，都是在「自性」的基礎上而言。因為，「自性」的特點，就是「自己存有」、「自己生起」，而且是過去、現在、未來三世實有的。因此，如果「自性」是「有」的話，它就不可能變成「無」，這樣就是常有、恆常；同樣的，在「自性」的基礎上，如果先前曾經是「有」，後來是「無」，這樣的「無」也是有自性的無，不可能再生起「有」，這就是斷滅的見解。

以上就是《中論·觀有無品》有關破斥「自性」(*svabhāva*)的內容。從本品的論辯中可知，龍樹對於「自性」(*svabhāva*)理論的破斥，主要是認為「自性」觀念一是違反了「因」、「緣」的理論架構；二是不合佛陀所宣說的「緣起」法則。從龍樹的破斥「自性」的理由來看，可知：這個「自性見者」，肯定是指教內的部派佛教的見解，因為說「因緣」的只有佛教，外道中的數論學派雖然也說「自性」(*prakti*)，但是，他們不說「因緣」；說「自性」而又說「因緣」的，只有上座部佛教中的幾個部派，如犢子部、說一切有部等，而尤其以說一切有部的「自性」說最具代表性。

最後，龍樹總括地論證「自性」的獨立恆存性，不是落於「常見」，就是落於「斷見」，不論是「常見」，還是「斷見」，都是兩種極端的見解，都不是諸法的實相。透過這樣論辯和批判，龍樹最後的結論，還是回歸到佛陀所宣說的「此生故彼生，此滅故彼滅」的「緣起」(*pratītya-samutpāda*)法則，這也就是龍樹所說的「空(性)」(*śūyatā*)，而「空(性)」就是「緣起」。

龍樹以「無自性空」(空性)否定了諸法的「自性」、「他性」、「實有」、「定無」，並不是要否定一切諸法，反而是要成

就一切法。他認為佛說的一切法都必須在「空性」（緣起或緣生）的條件下才能真正得以成立：

若一切不空，則無有生滅，如是則無有，四聖諦之法。

若不從緣生，云何當有苦？無常是苦義，定性無無常。

若苦有定性，何故從集生？是故無有集，以破空義故。

若苦有定性，則不應有滅，汝著定性故，即破於滅諦。

若苦有定性，則無有修道，若道可修習，即無有定性。

若無有苦諦，及無集滅諦，所可滅苦道，竟爲何所至？<sup>122</sup>

因爲「自性」是「自己存在」、「自己生起」，而且是恆存於過去、現在、未來三世的。龍樹認爲：像「四聖諦」（苦、集、滅、道）等佛說的一切法，都必須在「空」的基礎上才能建立。以「苦諦」來說，「無常」是「苦」的真義，但如果諸法有「自性」（定性）的話，那就是恆常不變，而不是「無常」的，「苦諦」便不能成立。又佛教認爲苦的原因是「集諦」，即貪、瞋、癡、慢、疑等煩惱，造成吾人流轉生死之苦。龍樹認爲，如果苦是有「自性」（定性）的話，它應該不需要「集諦」便會自己生起。若「苦諦」是自己生起，三世恆存的話，也就不可能有「苦的止息」的「滅諦」。既然沒有「苦諦」，又沒有「滅諦」的話，則修道變成不可能，如此「道諦」也就不能成立了。如果佛教的「苦、集、滅、道」「四聖諦」都不能成立的話，這將會使得佛所說的一切法都不能成立了，所以龍樹以「無自性空」破斥「自性」的執著，不僅不是破壞一切法，反倒是要成就一切法，所以他說：「以有空義故，一切法得成。若無空義者，一切則不成」<sup>123</sup>。

<sup>122</sup> 《中論》〈觀四諦品〉，大正三十，No.1564，P33b。

<sup>123</sup> 同前註，P33a。

龍樹不但以「空」破斥了「自性」，最後連「空」也要否定掉，他在《大智度論》的〈十八空品〉中說：「空，破一切法，唯有空在。空，破一切法已，空亦應捨，以是故，須是空空。」<sup>⑯</sup>因為「空」只是用來破斥一切「自性見」的工具，當「自性見」已經被否定之後，「空」也要放下，不可以在破除了「自性見」之後，又執著「空」為一實在的法，如果是這樣，就是捨棄了「有見」，轉而又執著了「空見」了，必須在破除了「自性見」之後，連「空見」也空掉，這樣才是《般若經》所說的「畢竟空」。類似的說法，在《大智度論》中，可以說是俯拾即是，如〈往生品〉說：「但為除諸法中愛著、邪見、顛倒故，說畢竟空。」又說：「畢竟空不遮生死、業、因緣。」之後，龍樹對「畢竟空」作了更詳細的說明：

佛法不著有，不著無，有無亦不著，非有非無亦不著，不著亦不著。……為眾生故，隨緣說法，自無所著，以是故，《中論》中說。<sup>⑰</sup>

「空」並不是要空掉生死、業、因緣等一切諸法，「空」只是破除執著的手段或方法，而不是目的，更明白的說，「空」就是「不著」，不但不執著「有」，不執著「無」，不執著「有、無」，乃至不執著「非有非無」，最後連「不執著」本身也要「不執著」，

<sup>⑯</sup> 《大智度論》卷三十〈善根供養義〉：「空，破一切法，唯有空在。空，破一切法已，空亦應捨。以是故，須是空空。復次，空緣一切法，空空但緣空。如一健兒破一切賊，復更有人，能破此健人，空空亦如是。又如服藥，藥能破病，病已得破，藥亦應出。若藥不出，則復是病。以空滅煩惱病，恐空復為患，是故以空捨空，是名空空。」大正二十五，No.1509，P282a。

<sup>⑰</sup> 《大智度論》卷三十八〈往生品〉，大正二十五，No.1509，P338b~c。

這就是「空空」或「畢竟空」。

從上述《般若經》的「空」義，到《大智度論》、《中論》的「空」義的討論中，我們可以發現「空」義從《般若經》到《大智度論》、《中論》的發展脈絡：

(一) 《般若經》的「空性」思想，是從「空三昧」發展出來的，因此，「空」有它工夫論的意義，稱為「空住」或「不住」；而在此工夫下所顯現的主觀境界，就是空寂的「涅槃」，這就是作為境界論意義的「空」義；但是，《般若經》更進一步認為「空」就是諸法的實相，諸法是「自性空」的，這就是諸法的「空性」，而且《般若經》認為「空性」並不是佛、菩薩的主觀境界造作，而是諸法的真如、實際、法性，這就是作為存有論意味的「空(性)」義。

(二) 《大智度論》是《般若經》的釋論，《般若經》的「空性」思想，《大智度論》基本上都是完全繼承的。但是，《般若經》是「依禪出教」的，所以對於「空性」的思想，並沒有論證。《大智度論》既然是《般若經》的釋論，因此，對於《般若經》「依禪出教」的「空性」思想，便需要作出理論上的論證。《大智度論》以「緣起無自性」，或「緣起無實(體)」作為「空性」的說明，正式確立了「緣起無自性，無自性故空」的理論架構。

(三) 《中論》是廣破教內、外異見的作品，因此，在方法的使用上，《中論》是以破為立的。《大智度論》建立了「緣起無自性，無自性故空」的架構，《中論》則是以邏輯論證的方式，說明在「因緣」的前提下，「自性」(*svabhāva*)的不可得，證成「緣起無自性，無自性故空」的定論。

從《般若經》的「空」義，到《大智度論》、《中論》所論證的

「空」義，我們發現，「自性空」變成了「無自性空」了。而「自性空」與「無自性空」是有所不同的。關於這一點，印順法師《空之探究竟》說：「《般若經》常說自性空。一切法無自性、無自性故空；經論師的大力宏揚，學者們似乎覺得《般若經》所說的自性空，就是一切法無自性空了。……但《般若經》所說的自性空，與無自性空，意義上是有些不同的」<sup>⑫</sup>。原來，「自性」有兩種，一種是世俗諦的「自性」，另外一種是勝義諦的「自性」，《大智度論》說：

自性有二種：一者，如世間地堅性等；二者，聖人知如、法性、實際。<sup>⑬</sup>

「自性」有兩種：一是世俗諦的「自性」，如地堅性、水濕性、火暖性、風動性，等四大的性質，在說一切有部的學說體系中，地、水、火、風四大是色法（物質）的基礎，是體性實有的「自性」。二是聖人所證知勝義諦的「自性」——真如、法性、實際等，也可以稱為「自性」。《般若經》所說的「自性空」是就聖人所證知的真如、法性、實際說的，真如、法性、實際是「空」的，故稱為「自性空」。但是，《大智度論》乃至《中論》所要論證的「無自性故空」，所要「無」的，是世俗諦的「自性」，即地堅性等的自性，透過化除世俗諦中地堅性等的「自性」，而顯示勝義諦的「空性」，這樣，《般若經》的「自性空」就是約勝義的自性說，是甚深的法性，是涅槃的異名了<sup>⑭</sup>；而《大智度論》乃至《中論》的「緣起無自性，無自性故空」，則是透過否定世俗諦的「自性」，而顯示勝義諦的「自性空」義的，所以，便帶有了辯證的意味了。

<sup>⑫</sup> 同註①，頁180。

<sup>⑬</sup> 《大智度論》卷四十六〈乘乘品〉，大正二十五，No.1509，P396b。

<sup>⑭</sup> 同註①，頁183。

## 第五節：般若「空」義在佛教史上的意義

### 一、「空」義在印度佛教史上的意義

佛說「無我」，說「緣起法」，佛滅之後的一百多年，佛教分裂為上座部和大衆部兩部。上座部從「如實觀」出發，走上分析的路線，對於佛所說的一切法，分析他們的自相、共相、相應、相攝、因緣，由這樣的分析而形成「自性」的觀念，主張「人無我」而「法有我」，認為「人」的主體是空的，但是，組合成「人」的身、心要素卻是有的。到了《阿毘達磨大毘婆沙論》，說一切有部更加確立了地、水、火、風四大是極微細的實體，稱為「極微」，並以四大「極微」作為物質世界的基礎，確立了「自性體皆實有」的學說，也就是認為「法體」實有。「法體」不但現在實有、過去和未來也是實有的。這樣的學說是不折不扣的實有論。

但是，說一切有部的學說，顯然與《雜阿含經》一切法「無實」、「不堅固」的思想是不合的，而且「自性」的獨立自存，也與佛說的「緣起」法則相違。《般若經》依「空三昧」，走上「一說」的道路，依禪出教，深觀一切法「自性空」，一方面顯示了一切法的無實和不堅固；另一方面，也顯示了勝義的「自性空」義。勝義的「自性空」即是涅槃。此外，《般若經》由「不住」一切法，而發展出「無住涅槃」的思想，也成為了菩薩行者「不厭生死，不欣求涅槃」，為衆生故，常在生死輪轉的最佳寫照。

《大智度論》和《中論》根據《般若經》的「空性」思想，一

方面以「緣起無自性，無自性故空」，論證了《般若經》的「空性」思想，把《雜阿含經》的「緣起」法則與《般若經》的「空性」思想，聯繫起來，闡發了「緣起」的深義，基於這樣的理由，印順法師便認為《中論》是《雜阿含經》的通論了，他說：「中論是阿含經的通論；是通論阿含經的根本思想，抉擇阿含經的本意所在」<sup>⑩</sup>；另一方面，《大智度論》乃至《中論》，又以「空性」破斥了部派佛教的「自性見」，指出「自性」的概念，與佛說的「緣起」法則的相違。

「空性」思想的闡發，使得中觀學派之後，印度佛教說一切有部的實有論日漸鬆動，到公元五、六世紀，唯識學說的出現，實有論便逐漸的走入歷史了。而大乘佛教無論是代表空宗的中觀學派，還是代表有宗的唯識學派，其學說的基礎，其實都是建立在勝義的「空性」思想上的，可見，《般若經》「空性」思想的提出，以及中觀學派的弘揚，在印度佛教史上，是一大轉捩點，前此的部派佛教，著重一切法的唯物論的分析，此後的大乘佛教，逐漸轉向唯心論的發展，最後成就了「一切唯識」、「萬法唯心」的學說型態。而從唯物論到唯心論的轉變，《般若經》以及中觀學派的出現，正是此一轉變的關鍵點。

## 二、「空」義提供玄、佛交會的可能性

東漢末年，佛教首先傳入中國的，是屬於說一切有部系統的論典，而不是屬於般若系統的經典，但是，在兩晉時期，受到中國士

<sup>⑩</sup> 同註①，頁210。

人熱烈討論的，卻是般若學。

般若學之所以受到中國人的喜愛，必然有其特殊的原因。本文第二章已經討論過印度佛教的實有論，發現實有論的思維模式，與魏晉玄學，可以說幾乎是完全不相應的。

反觀般若學以「空」為學說宗旨，而在早期所譯出的《般若經》中，如東漢支婁迦讖所翻譯的《道行般若經》、吳支謙重譯的《大明度經》，都把梵文tathatā（如）一詞，譯為「本無」。而「本無」正是魏晉玄學中的重要哲學概念。若暫時把般若學的「如」，與玄學的「無」的差異性放在一邊，早期翻譯家把「如」譯為「本無」，正透露了般若學與玄學可能有某種程度的相似性，而這種學說上的相似性，正是使般若學在玄學的氣氛環境下，大受歡迎的原因，湯用彤先生在《漢魏兩晉南北朝佛教史》中，就認為般若經的「空」和「真如」的思想，正好與玄學「本末」、「有無」之學相關合<sup>12</sup>。

此外，名教與自然之爭，是魏晉玄學所面臨的時代問題，玄學家們無不致力於調和、化解名教與自然之間的衝突矛盾。而《般若經》在勝義的「自性空」的觀照下，弭平世間與涅槃的界限，提出了「世間即涅槃」的宗教宣示，對解決玄學中的名教與自然的對立，提供了可供參考的思維方向。筆者以為：以上的這些因素，都是般若學能夠在玄學的學術環境之下，得以順利發展的重要原因。

至於般若學的「空」，與玄學的「無」，在學說思想上的差異性，以及玄學與般若學可以相容的可能性，本文將在第四、第五章再作深入的探討。

<sup>12</sup> 見湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁273。

## 第四章 玄學中的「有」 與「無」

「有」、「無」這一對哲學詞彙，在魏晉玄學中，除了指「貴無派」哲學中的「本無」（指「本體」）和「未有」（指「現象」）之外，更代表了在玄學發展史中，從「貴無派」，到「崇有派」和「自生派」的思想遞變。

「貴無派」以王弼哲學為代表，此派認為現象世界的「有」，皆以「無」為本，「本無」比「未有」更為重要，這種哲學，顯然是更加重視「無」的。所以「貴無派」便可以說是強調「無」的學派。

「崇有派」以裴徽為代表，而「自生派」卻以郭象為佼佼者。「崇有派」和「自生派」在學說上稍有不同（詳下文），但是，他們的存有論哲學，都有一個共同的特點，就是：認為存有本身不須要以「無」為本，存有的自身便是其存在的根據。與「貴無派」相反，「崇有派」和「自生派」，顯然是更加重視存在的一切現象事物的，這樣的學說，可以說都是強調「有」的學派。

所以，「有」、「無」這兩個哲學名詞，除了是指玄學「貴無派」哲學的本體與現象之外，更代表了玄學流派中的兩大陣營。或者，我們可以說，狹義的「有」與「無」，就是指玄學「貴無派」哲學中的「本無」和「未有」；而廣義的「有」與「無」，就是指在玄

學發展歷史中，從「貴無」到「崇有」和「自生」的思想遞變。

本文所要討論「玄學中的『有』與『無』」，並不是屬於狹義的「有」與「無」，而是採取廣義的「有」與「無」的定義。也就是說：本文所要探討的，並不是僅僅侷限於玄學「貴無派」的「有」、「無」關係，而是要探討「有」與「無」這一組存有論的哲學概念，在魏晉玄學中的發展和遞變。並以此作為與下一章般若中觀學「空」、「有」觀念比較的準備。

## 第一節：王弼「以無為本」的玄學

漢魏之際，代表漢代學術主流的儒學日漸式微，代之而起的是魏晉道家之學。此一學術潮流的此消彼長，使得儒、道二家思想，孰優孰劣的問題，便逐漸浮現。

魏正始（240~249A.D.）年間，是玄學的開創時期，以王弼為代表的玄學「貴無派」首先提出了以《老子》的「無」為本，以儒家的「有」為末的哲學思想，是玄學「本無未有」思想的首倡者。在整個玄學發展史上，王弼哲學有著極其重要的地位。

王弼，生於魏黃初七年（226A.D.），卒於魏正始十年（249A.D.），享年二十四歲。王弼的著述完整保存至今的，有《老子注》、《周易注》和《周易略例》等三種。此外，《老子指略》和《論語釋疑》，本來已經散失，但經後人輯佚，尚可略窺管豹<sup>①</sup>。以下分別就「道與無」、「以無為本」、「無——不可認知

<sup>①</sup> 今人整理王弼的著作，以樓宇烈的《王弼集校釋》，最為精嚴。

的形上實體」、「無與冲虛的玄德」、「無與滌除玄覽」和「應物而無累的聖人境界」等幾個方面，說明王弼的主要思想。

## 一、「道」與「無」

王弼的本體論思想，可以概括為一句話，那就是「以無為本」。《晉書·王衍傳》就說：「魏正始中，何晏、王弼等祖述《老》《莊》立論，天地萬物皆以無為本」<sup>②</sup>。《晉書·王衍傳》對王弼學說的概括，不但說明了王弼的學說特色，也說明了他學說的主要來源。

的確，王弼的本體論思想，應該是得自於《老子》的啟發。「道」是《老子》哲學中的核心觀念，是生成萬物的形上實體，如《老子》〈四十二章〉說：

道生一，一生二，二生三，三生萬物。<sup>③</sup>

〈五十一章〉又說：

道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德<sup>④</sup>。

「道」在《老子》的思想中，是宇宙未分化（「一」）之前，比「一」還要更背後的形上實體。從此「道」而有了未分化的「一」，「一」分化就是「二」，從「二」有「三」，從「三」而有萬物。這一宇宙分化派衍的過程，是從「道」一步一步的往下落，不但「一」是從「道」而來的，「二」、「三」，乃至於萬物，都是從

<sup>②</sup> 《晉書·王衍傳》。

<sup>③</sup> 《老子》〈四十二章〉。

<sup>④</sup> 《老子》〈五十一章〉。

「道」的分化而來。因此，萬物「莫不尊道而貴德」。可見「道」在《老子》思想中，是生成萬物、畜養萬物的形上實體。

「道」是生成萬物的形上實體，但是，作為萬物的根源的「道體」，在《老子》的思想中，卻是「視之不見」、「聽之不聞」、「搏之不得」的，如說：

視之不見，名曰夷。聽之不聞，名曰希。搏之不得，名曰微。

此三者不可致詰，故混而爲一。其上不皦，其下不昧，繩繩不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。迎之不見其首，隨之不見其後。⑤

〈二十一章〉又說：

道之爲物，惟恍惟惚，惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信。⑥

〈十四章〉的「視之不見」、「聽之不聞」、「搏之不得」，都是描述「道」的不可認知性的。「夷」、「希」、「微」三詞，是用來形容感官所不能把捉的「道」的⑦。因爲「道」是不可用我們的感官加以認知的，或者說，「道」是超認知的。而我們的一切認知活動和思維活動，都是囿限於有形有名的感官認知世界。「道」既然超越了吾人的認知，因此，它也就超越了我們所能理解的範圍，這就使得它成爲了不可思議的（不可致詰）對象了。

「道」雖然是不可認知的，但是，它卻是在恍惚有無之中，「其中有象」、「其中有物」、「其中有精」，而且是「其精甚

⑤ 《老子》〈十四章〉。

⑥ 《老子》〈二十一章〉。

⑦ 參考陳鼓應《老子今註今譯》（台灣，商務印書館，民國八十年五月修訂十四版），頁82。

眞」、「其中有信」的。可見，「道」雖然不可被認知，但是，它卻是非常真實的形上實體。

又，我們對萬物的命名，都是根據我們對於萬物的認知，即王弼所謂的「名必有所分，稱必有所由」，「名號生乎形狀，稱謂出乎涉求」<sup>⑧</sup>。有形可以認知的事物，可以命名，無形不可以認知的「道」，怎麼可能以一個名稱來指涉它呢？《老子》〈二十五章〉就指出了這個問題：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名，強字之曰「道」，強爲之名曰「大」。大曰「逝」，逝曰「遠」，遠曰「反」。<sup>⑨</sup>

「有物混成，先天地生」，是指「道」的先在性，也就是《莊子》〈大宗師〉所說的「自本自根，未有天地，自古以固存」<sup>⑩</sup>。《老》、《莊》的思想中，「道」是先在於萬物的，它是無聲無息，普遍存在，是天下萬物的根源，故云「可以爲天下母」。

生成萬物的這個形上根源，因爲它是無聲無形，不可認知的，故曰「吾不知其名」。雖然不知其名，但是，若要勉強的給它一個名稱，那麼，也可以勉強稱之爲「道」、爲「大」、爲「逝」、爲「遠」，爲「反」等。爲什麼要用這些「名」來指稱那形上的實體呢？《老子》並沒有說，王弼在《老子指略》中，對於「道」在《老子》中的不同名稱，提出了解說：

夫「道」也者，取乎萬物之所由也；「玄」也者，取乎幽冥之所出也；「深」也者，取乎探蹟而不可究也；「大」也者，取

<sup>⑧</sup> 王弼《老子指略》，見樓宇烈《王弼集校釋》，頁196、198。

<sup>⑨</sup> 《老子》〈二十五章〉。

<sup>⑩</sup> 《莊子》〈大宗師〉。

乎彌綸而不可極也；「遠」也者，取乎綿邈而不可及也；「微」也者，取乎幽微而不可睹也。然則，「道」、「玄」、「深」、「大」、「微」、「遠」之言，各有其義，未盡其極者也。<sup>⑪</sup>

既然那形上的實體，是不可認知，不可思議的，那為什麼稱之為「道」、「大」、「遠」等名呢？王弼認為：名之為「道」，是因為它是萬物之所由出的原故；名之為「玄」，是因為它出於幽冥的原故；名之為「深」，是因為它幽深不可窮究的原故；名之為「大」，是因為它充塞天地，不可窮極的原故；名之為「遠」，是因為它久遠不可及的原故；名之為「微」，是因為它幽微不可以睹視的原故。從王弼的解釋中，我們知道，不管以什麼名稱指示那形上的實體，都只是就其屬性上指稱的，並沒有辦法真正的指實它。所以，王弼便說「道」、「玄」、「深」、「大」、「微」、「遠」等名稱，雖然是各有其義，但是，卻都「未盡其極」的。

對於那「視之不見」、「聽之不聞」、「搏之不得」的超越感官認知的形上實體，《老子》稱之為「道」、「大」、「遠」、「玄」等名，但是，王弼認為雖然各有其義，但都「未盡其極」，於是他在《老子注》中，便正式稱之為「無」，如《論語釋疑》說：

道者，無之稱也。無不通也，無不由也，況之曰道，寂然無體，不可為象。<sup>⑫</sup>

在《老子》中，「道」只不過是那形上實體的名稱之一而已。而那形上實體，雖然是生成萬物的根本，但是，它卻是不可以感官認知

<sup>⑪</sup> 同註<sup>⑧</sup>，頁196。

<sup>⑫</sup> 王弼《論語釋疑》，見樓宇烈校釋《王弼集校釋》，頁624。

的。不可認知，則不可以名，故《老子》也說「吾不知其名」了。

不可認知，無有限定，不可思議的那個形上實體，應該如何指稱它呢？《老子》說過「天下萬物生於有，有生於無」<sup>⑬</sup>，又說「道隱無名」<sup>⑭</sup>。於是王弼便以「無」指稱那形上的實體。

在《老子》中，對於那不可以感官認知的形上實體，保留了「不知其名」的想像空間。到了王弼，便以「無」指稱那不可以感官認知的形上實體。於是「道」變成了「無」的稱謂，「無」才是那萬物無不經，無不由的形上本體。於是，王弼便正式提出了「以無為本」的學說主張了。

## 二、以「無」為本

「道」在《老子》的思想中，是無形無名的形上實體的稱謂之一。王弼因而便稱那形上實體為「無」，認為《老子》的「道」，也只不過是「無」的稱謂而已，「無」才是那生成萬物的形上實體。

王弼以「無」作為萬物的本體，正式成立了「以無為本，以有為末」的哲學，如《老子》〈四十章注〉說：

天下之物，皆以有為生，有之所始，以無為本。將欲全有，必反於無也。<sup>⑮</sup>

王弼認為天下萬物都是以「有」的狀態而存在，而「有」的存在根源，卻是「無」。「無」才是萬有之根本，而萬「有」則是末。

<sup>⑬</sup> 《老子》〈四十章〉。

<sup>⑭</sup> 《老子》〈四十一章〉。

<sup>⑮</sup> 王弼《老子注》，見樓宇烈校釋《王弼集校釋》，頁110。

「無」、「有」是體用、本末的關係。王弼認為：天下萬物，雖然動變紛紜，但是，最終都是要復歸於「無」的，如《周易》〈復卦·彖傳注〉說：

復者，反本之謂也。天地以本爲心者也。……天地雖大，富有萬物，雷動風行，渾化萬變，寂然至無，是其本矣。<sup>⑯</sup>

《周易》〈復卦·彖傳〉說：「復其見天地之心」，王弼〈注〉則以「反本」釋「復」，又以「本」釋「天地之心」。而所謂的「本」，王弼認為就是那「寂然至無」的本體。這樣，繁富殷盛，雷動風行，舜息萬變的天下萬物，最終都是要向那「寂然至無」的本體回歸的。

「無」既然是萬物之所歸，則萬物必須要以不違「本」、不失「本」、保有「本」的方式，才能使自身的存在價值得以實現，如《老子》〈三十七章〉說：「昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以爲天下貞。其致之。天無以清將恐裂，地無以寧將恐發，神無以靈將恐歇，谷無以盈將恐竭，萬物無以生將恐滅，侯王無以貴高將恐蹶」。

王弼〈注〉說：

物皆各得此一以成，既成而舍一以居成，居成則失其母，故皆裂、發、歇、竭、滅、蹶也。各以其一，致此清、寧、靈、盈、生、貞。用一以致清耳，非用清以清也。守一則清不失，用清則恐裂也，爲功之母不可舍也。……清不能爲清，盈不能爲盈，皆有其母，以存其形。<sup>⑰</sup>

這一段文字中的「一」，即《老子》〈四十二章〉所謂「道生一，

<sup>⑯</sup> 王弼《周易注》，見樓宇烈《王弼集校釋》，頁336~337。

<sup>⑰</sup> 同註<sup>⑯</sup>，頁105~106。

一生二，二生三，三生萬物」的「一」。這個「一」，在層次上，是在「道」之後，宇宙尚未分化的全體。「一」的分化，就成為「二」，所以王弼就說「一」是「數之始而物之極」<sup>⑯</sup>。但是，在上引的文字中，「一」並不是作為「道」的下一個層次而使用的，而是作為「道」的指涉代詞而被使用的。這樣，我們就知道，在王弼的這一段注文中，「一」就是本、母、道、無等的代詞。

王弼認為：萬物皆以得此「一」而成就其自身的價值。若萬物捨此「一」，而守其已成之具體形器<sup>⑰</sup>，則失其「本」、「母」。失「母」，則萬物自身的價值不能實現，故將裂、發、歇、竭、滅、蹶。可見，萬物得以清、寧、靈、盈、生、貞，並不是來自於萬物之自用，而是因為得「一」、用「一」的關係。萬物自用，則必將裂、竭、滅、蹶。所以說「為功之母不可舍」，又說「皆有其母，以存其形」。

以上就是王弼哲學中，本與末、母與子的關係。在《老子指略》中，王弼更明確的提出了「崇本以息末」的原則，如說：「崇本以息末，守母以存子」，又說：「《老子》之書，其幾乎可一言而蔽之。噫！崇本息末而已矣」<sup>⑲</sup>，這便是更進一步以「崇本息末」的原則，統攝《老子》全書的思想了。

什麼叫做「崇本息末」呢？根據林麗真老師的研究指出：「所謂『崇本』的『崇』，根本沒有出乎人為的推、尊、高、舉之意，而只有本乎自然的『不失』、『不違』、『不離』、『不捨』之

<sup>⑯</sup> 王弼《老子》〈三十九章注〉：「一，數之始而物之極也」。樓宇烈《王弼集校釋》，頁105。

<sup>⑰</sup> 參考見樓宇烈《王弼集校釋》〈校釋〉（三），頁107。

<sup>⑲</sup> 同註<sup>⑯</sup>。

意。」又說：「王弼……常以存末、舉末、盡末、全末等義以釋息末，進而說明崇本與息末之互依關係」<sup>②</sup>。可見，「崇本息末」並不是「推舉、高尚『本』，而止息、壓抑『末』」的意思，而是指：「不失本以全末、盡末，守母以存其子」的意思。

「無」是一切萬物的根本，是萬物的終極歸趣，也是萬物實現其自身價值的唯一條件，萬「有」必須要在不失本、不離本、不違本、順本、全本、盡本的先決條件之下，才能夠全末、盡末、存末、保末。這樣，雖然王弼沒有貴「無」而賤「有」的說法，但是，作為萬有的本體的「無」，在王弼的哲學體中，無疑是有著比「有」更為重要的地位。上述「將欲全有，必反於無」，與《老子指略》中所說的「崇本息末」、「守母以存子」，確實有更重視「無」的意涵。

### 三、「無」——不可認知的形上實體

王弼「以無為本」的思想，在我們的常識觀念中，是不可思議的，因為，我們一般所說的「無」，就是nothing、non-being，是「有」的相反詞，意指「有」的缺乏，是空無一物的「無」。因此，我們不禁要問：這個空無一物的「無」怎麼可能是萬有的本體呢？還是「無」在王弼的思想體系中，另有意涵呢？關於這一點，王弼的《老子指略》說：

- (1)夫物之所以生，功之所以成，必生乎無形，由乎無名，無形無名者，萬物之宗也。

<sup>②</sup> 林麗真《王弼老、易、論語三注分析》，頁50、53。

(2)不溫不涼，不宮不商，聽之不可得而聞，視之不可得而彰，體之不可得而知，味之不可得而嘗。故其爲物也則混成，爲象也則無形，爲音也則希聲，爲味也則無呈。故能爲品物之宗主，苞通天地，靡使不經也。

(3)若溫也則不能涼矣，宮也則不能商矣。形必有所分，聲必有所屬。故象而形者，非大象也。音而聲者，非大音也。<sup>㉒</sup>

以上的文字，本來是一氣呵成的，爲了清晰起見，筆者把它分成三段。現在爲了方便起見，以下先從第三段開始說明：

(1)第三段文字點出了一個很重要的觀念，就是「形必有所分，聲必有所屬」，在〈四十一章注〉中，王弼也說：「有聲則有分，有分則不宮則商矣。分則不能統衆，故有聲者，非大音也」，又說：「有形則有分，有分者，不溫則涼，不炎則寒。故象而形者，非大象也」<sup>㉓</sup>。王弼認爲：現象界事物的狀貌聲色都是有一定的分限的，他舉了溫、涼和宮、商爲例：溫的就不可能同時也是涼的；宮的音，就不可能同時也是商的音。因爲或溫或涼、或宮或商，這些都是現象界的事物，它們彼此之間是有分限和排拒性的。

反推回來，一個東西如果要既是溫的也是涼的，或者既是宮也是商的話，那麼，它一定不可能是原本的溫涼、宮商，而是要超越溫涼、宮商而又同時包含了溫涼、宮商的可能性。所以說「象而形者，非大象也，音而聲者，非大音也」，換言之，「大象」就不是「象而形者」，「大音」就不是「音而聲者」。那麼，甚麼是「象而形者」呢？溫、涼、方、圓等就是「象而形者」。然則，「大象」就不是溫、涼、方、圓等現象界的事物；甚麼是「音而聲者」

<sup>㉒</sup> 同註⑧，頁195。

<sup>㉓</sup> 王弼《老子》〈四十一章注〉，見樓宇烈《王弼集校釋》，頁113。

呢？宮、商、角、徵、羽等就是「音而聲者」。然則，「大音」就不是宮、商、角、徵、羽等的音符。

(2)「大象」不形，但卻包含了溫、涼、方、圓等一切的可能性；「大音」不聲，但卻包含了宮、商、角、徵、羽的一切可能。因此，第二段引文所說的「品物之宗主」之所以可能，正是因為它是「不溫不涼」的「大象」、「不宮不商」的「大音」，故能為「品物之宗主，苞通天地，靡使不經」。〈四十章注〉也說：「在象則為大象，而大象無形；在音則為大音，而大音希聲」<sup>㉔</sup>，故能苞通天地，物無所不由。

此外，在第二段引文中，還指出了一個重要的問題，那就是「無」或「道」的不可認知性，即所謂「聽之不可得而聞，視之不可得而彰，體之不可得而知，味之不可得而嘗」。溫、涼、宮、商等有形有名的現象界的事物，是我們可以認知的對象，但是，對於超越這些有形有名的形上實體，卻是無法用我們的感官直接認知的。因為「無」是大象不形、大音不聲，但卻包含一切有形有名的事物的可能性的形上本體，所以，它一定是超越我們的感官認知的。

(3)第二段引文的「大象」不形，或「大音」不聲，其實就是指第一段引文所說的「無形」。在王弼的思想中，「名」是指稱「形」的，所謂「名以定形」，所以「無形」也就「無名」了<sup>㉕</sup>。因此，「無形」「無名」都是指向那「品物之宗主，苞通天地，靡使不經」的「大象」「大音」，故云「物之所以生，功之所以成，必

<sup>㉔</sup> 同前註。

<sup>㉕</sup> 王弼《老子》〈二十五章注〉：「名以定形，混成無形，不可得而定，故曰「不知其名」也。」樓宇烈《王弼集校釋》，頁105，頁63。

生乎無形，由乎無名，無形無名者，萬物之宗也」。

經過以上的分析，我們可以確定王弼所說的「有之所始，以無爲本」的「無」，其實就是指那「無形無名」的「品物之宗主」。在《老子指略》及《老子》〈十四章注〉中，他都乾脆直接說「無形無名者，萬物之宗也」。

因此，「無」在王弼的哲學體系中，並不是一個與「有」相對的相反詞，而是指向一無形無名，不可以感官直接認知的形上「道體」。林麗貞老師曾經對王弼的「無」作過一番精闢的界定說：

「王弼既以『無』表無形無名的本體，相對於有形有名的萬有而言，則此『無』顯然具有形而上的意義。它絕不是空無一物的『零』，也不是邏輯上否定所指的『無』。而且，也與存在主義者所說的『虛無』，或佛家所說的無自性的『空』不同。……王弼所謂『以無爲本』的『無』，實是超越了『有』『無』相對的一種至高無上的『至無』，它是萬有『所以生』、『所以成』的本源和根據。雖就道相看，爲無形無名，但就道用言，則神妙無邊。……總之，此『無』實可視同『無限的有』，或『無限的妙用』。」<sup>26</sup>

王弼以「無」指示形而上的道體，經過以上的論述，我們可以歸納出「無」的兩個特點：

- 一、「無」不是「(存)有」的否定，而是存有的本體。
- 二、「無」是萬物所以生、所以成的無限的形上道體，王弼使用「無」一詞，更多的是要指示道體的「無限」。而道體的無限，正是由於這形上道體是一無形無名，不可言說，超越一切感官認知的「無」。

<sup>26</sup> 同註<sup>21</sup>，頁26~27。

#### 四、「無」與沖虛的「玄德」

上文是就「無」所指示的道體而言，若就「無」所指示的「道」的「玄德」而言，則「無」便與一沖虛無爲的境界相關合。牟宗三先生說：「此沖虛玄德之爲宗主，實非『存有型』，而乃『境界型』者。蓋必本於主觀修證所證之沖虛之境界，即由此沖虛境界，而起沖虛之觀照。此爲主觀修證所證之沖虛之無外之客觀地或絕對地廣被」<sup>②7</sup>。

然而，「玄」或「玄德」又是什麼意思呢？我們在王弼《老子注》的解說中，可見的「玄」或「玄德」，都有「幽冥」、「不可得而然」或「有德而無主」的意思，如：

玄者，冥默無有也，……眾妙皆從玄而出，故曰「眾妙之門」也。（《老子注·第一章》）

玄也者，取乎幽冥之所出也。（《老子指略》）

有德而無主，玄之德也。（《老子指略》）

從以上幾段文字中，我們可以知道：「玄」是指一種幽深冥默，有德而無主的狀態。道之玄德，就是指道雖然是萬有最幽冥深遠的根源，是生成萬物、長養萬物的主宰，但是，道的生養萬物卻是完全沒有宰控性的，相反的，它只是不塞、不禁，使物自生、自成的「不生之生」，王弼在注《老子》〈第十章〉：「生而不有，爲而不恃，長而不宰，是謂玄德」時，說：

不塞其原，則物自生，何功之有？不禁其性，則物自濟，何爲

<sup>②7</sup> 牟宗三《才性與玄理》（台灣，學生書局，民國八十二年修訂八版），頁141。

之恃？物自長足，不吾宰成。有德無主，非玄而何？凡言玄德，皆有德而不知其主，出乎幽冥。<sup>㉙</sup>

《老子》中「生而不有，爲而不恃，長而不宰」的「玄德」，如何可能呢？在《老子》中並沒有明確的說明。王弼《注》則認為：「道」生而不有，爲而不恃，長而不宰的「玄德」之所以可能，是因為「道」不塞萬物之原，使萬物自生，不禁萬物之性，使萬物自濟，使萬物自然長足，而不以一己之意志宰控萬物。不塞萬物之原，不禁萬物之性，這就是生而不有，爲而不恃，長而不宰的道之「玄德」。

## 五、「無」與「滌除玄覽」

「無」或「道」是生成萬物的本體，但是，「道」的生成萬物，是不佔有、不依恃、不宰制的「不生之生」，這就是「道」之「玄德」。而「道」之「玄德」，又是透過聖者清淨的心靈而顯現的，這樣，「玄」或「玄德」，便與滌除玄覽的聖者心靈相通，王弼在注《老子》〈第十章〉「滌除玄覽，能無疵乎？」，說：

玄，物之極也。言能滌除邪飾，至於極覽，能不以物介其明，疵其神乎？則終與玄同也。<sup>㉚</sup>

「玄」是萬物的根源，是玄遠幽深的道體。而滌除邪飾，至於極覽，心中無一物障礙其明覺朗照的聖者心靈，最終能與此玄遠幽深的道體通同。故當「無」指示那有德而無主的道的「玄德」時，另一方面就關聯著滌除玄覽、沖虛無爲的心靈境界，而本來作為形上

<sup>㉙</sup> 王弼《老子》〈第十章注〉，樓宇烈《王弼集校釋》，頁24。

<sup>㉚</sup> 同前註，頁23。

道體的「無」，也就帶有了境界型態的「無爲」的意味了。

如果我們仔細分析王弼的這一段文字，那麼，我們將會發現在這一段文字中，已經蘊含了王弼玄學中，存有論、工夫論和境界論的大部分內容了。以下，筆者把以上的文字，分成三個層次加以說明：

(一)「玄，物之極也」：「玄」，王弼在《老子》〈第一章注〉中說：「玄者，冥默無有也，……衆妙皆從玄而出，故曰『衆妙之門』」<sup>⑩</sup>，《老子指略》又說：「夫『道』也者，取乎萬物之所由也；『玄』也者，取乎幽冥之所出也」<sup>⑪</sup>。可見，「道」或「玄」，都是指向那萬物所由出的形上本體，所以〈第十章注〉便說：「玄，物之極也」。這種說法，與〈第一章注〉和《老子指略》的說法是一樣的。因此，「玄，物之極也」一句，就是指向存有論的討論。

(二)「滌除邪飾，至於極覽，能不以物介其明，疵其神乎？」一段，則是屬於工夫論的討論。在這一段短短的文字中，其實已經統攝了王弼有關工夫論的說明了。這段文字可以分為兩個層次說明：(1)「滌除邪飾」，(2)「至於極覽」。這二項基本上可以涵蓋王弼玄學中工夫論的所有內容和綱領。分別說明如下：

(1)「滌除邪飾」：「滌除邪飾」是順應《老子》「滌除玄覽」一句而說的。從「滌除邪飾，至於極覽」的文字分析，王弼把「滌除」和「玄覽」分開來注解：「滌除邪飾」是注「滌除」的；而「至於極覽」則是注「玄覽」的。若暫時不討論王弼《注》與《老子》原文的差異，單獨就王弼的「滌除邪飾」一句來說，則「滌除邪飾」就是指一種去除內心雜染，淨化心靈的一種修習方式。換言

<sup>⑩</sup> 王弼《老子》〈第一章注〉，樓宇烈《王弼集校釋》，頁2。

<sup>⑪</sup> 同註8，頁196。

之，這是「爲道日損」<sup>②</sup>的「損」的工夫；也是「欲反虛無」<sup>③</sup>的「虛」、「無」的工夫。

(2)「至於極覽」：當「滌除邪飾」的工夫越深越細，到達了虛、無至極的境地時，心中沒有絲毫的雜質可以傷害「神明」的作用。又據何劭《王弼傳》所載：王弼認為聖人與普通人的差別，就在於聖人的「神明」茂於一般的人，聖人的「神明茂」，故能「體沖和以通無」<sup>④</sup>。然則，「神明」是可以認識本體的「無」的官能。但是，一般人不能體「無」，並不是說一般人就沒有「神明」，而是他們的「神明」不茂，也就是說，他們的「神明」的認識能力不夠強。而聖人的「神明茂」，故能體證到本體的「無」。

但是，為什麼聖人的「神明」茂於一般人呢？筆者以為就是王弼在《老子》〈第十章注〉中所說的：聖人能滌除心中的邪飾矯僞，能不以物介其明，傷其神，故「神明」的朗照能力，可以發揮到極至，即所謂「滌除邪飾，至於極覽」。

當「神明」的覽照能，發揮到「極覽」的程度，就是《王弼傳》所說的「神明茂」。這種「至極的覽照」能力，使聖人能「體沖和以通無」。當聖人「體沖和以通無」時，他對於本體的「無」，除了是能夠體證認知之外，更重要的是，他最終是要與「無」通同

<sup>②</sup> 《老子》〈四十八章〉：「爲學日益，爲道日損。損之又損，以至於無爲，無爲而無不爲。」

<sup>③</sup> 王弼《老子》〈四十八章注〉「爲道日損」說：「務欲反虛無也」。見樓宇烈《王弼集校釋》，頁128。

<sup>④</sup> 何劭《王弼傳》：「何晏以爲聖人無喜怒哀樂，其論甚精。鍾會等述之。

弼與不同，以為：『聖人茂於人者神明也，同於人者五情也。神明茂，故能體沖和以通無；五情同，故不能無哀樂以應物。然則聖人之情，應物而無累於物者也。今以其無累，便謂不復應物，失之多矣』。」

的，也就是〈第十章注〉所說的「終與玄同」。此時，能體證的主體（聖人，或聖人之「神明」），與所體證的對象（道、無、玄等形上本體），泯然爲一，主客兼忘。

當聖人體證了「道」，「與道通同」時，聖人因體「道」、證「道」而成其爲聖，「道」則又需透過聖人而顯現。這樣的聖人，他在實際的政治運作上，便能夠不失本、不違本、不離本而全末、舉末了，王弼在《老子》〈三十八章注〉中，說：

載之以道，統之以母，……用夫無名，故名以篤焉；用夫無形，故形以成焉。守母以存其子，崇本以舉其末。<sup>㉓</sup>

聖人不用仁、義、禮治民，而以無名、無形之「道」治民，使物無所尚，志無所營，各用其誠，而仁德厚、行義正。這就是得其爲功之「母」。得「母」，則「萬物作焉而不辭」、「萬事存焉而不勞」<sup>㉔</sup>。透過這種「守母以存其子，崇本以舉其末」的方法，達到聖人「無爲而無不爲」的無爲之治的效果。

但是，「無爲」之治的先決條件，就是聖人必須體證了本體的「無」，與「無」同體，故能「己不勞焉而物無不理」<sup>㉕</sup>。這樣，「崇本以息末」或「守母以存子」，便必須要在聖人的「滌除邪飾，至於極覽」的心靈朗照下所圓成的。

## 六、「應物而無累」的聖人境界

能夠「滌除邪飾，至於極覽」，乃至「終與玄同」或「與道通

<sup>㉓</sup> 王弼《老子》〈三十八章注〉，見樓宇烈《王弼集校釋》，頁94。

<sup>㉔</sup> 同前註。

<sup>㉕</sup> 同註<sup>㉓</sup>。

同」，這固然是聖人與「道」同體的主觀境界。但是，與「道」同體的聖人，他在應接世事時，是否還有喜怒哀樂等五情之發動呢？有關聖人「有情」、「無情」的討論，見於何劭〈王弼傳〉：

何晏以爲聖人無喜怒哀樂，其論甚精，鍾會等述之。弼與不同，以爲聖人茂於人者神明也，同於人者五情也。神明茂，故能體沖和以通無；五情同，故不能無哀樂以應物。然則，聖人之情，應物而無累於物者也。今以其無累，便謂不復應物，失之多矣。<sup>㊱</sup>

從〈王弼傳〉的記載可知，「聖人應物而無累於物」是當時的玄學家所共同承認的前提。但是，聖人之「應物而無累於物」，如何可能呢？何晏、鍾會等人以爲聖人無喜、怒、哀、樂之情，故能「應物而無累」。湯用彤先生在〈王弼聖人有情義釋〉一文，就認爲「聖人無情乃漢魏間流行學說應有之結論」。又說：「漢學之中心主義所謂天人感應，亦言聖人則天之德，不過漢人之天道，究不離於有意志之天道，而未專以自然解釋。故漢代雖有順自然與法天道之說，而聖人無情一義，仍未見流行。及至漢魏之間，名家漸行，老莊漸興，當時之顯學均重自然天道。而有意志之天道觀，則經桓譚、王充之斥破而漸失其勢，因此，當時名士如何平叔、鍾士季等受當世學說之濡染而推究性情之理，自得聖人無情之結論」<sup>㊲</sup>。可見，聖人則天成化，純任自然之性而無情欲之動，是正始玄學中，解說「聖人應物而無累」的主要學說。

但是，王弼反對「聖人無情」的看法，認爲聖人與普通人一

<sup>㊱</sup> 《三國志·魏書·鍾會傳》裴松之注引何劭〈王弼傳〉，見《三國志集解》，（台北，藝文印書館），頁21~26。

<sup>㊲</sup> 湯用彤《魏晉玄學論稿》，見《魏晉思想》（乙編三種），頁76。

樣，都有喜、怒、哀、樂等五情之動，所不同的，是聖人的「神明」茂於一般人，故能「體沖和以通無」。五情同於人，故「不能無哀樂以應物」；聖人以五情應於物，而又「體沖和以通無」，故能「應物而無累於物」。

可見，「體沖和以通無」和「五情同於人」，是聖人「應物而無累於物」的重要條件。若以「性」、「情」關係來講，王弼則提出了「性其情」說：

不性其情，焉能久行其正，此是情之正也。若心好流蕩失真，此是情之邪也。若以情近性，故云性其情。情近性者，何妨是有欲。若逐欲遷，故云遠也。若欲而不遷，故曰近。<sup>④0</sup>

王弼認為：若任情流蕩，失其真性，則是「情之邪」。若使「情近性」，則不妨有欲，只要情不逐欲遷，依然不失為「情之正」。在這段文字中，王弼提到了兩個重要觀念，就是「性」和「情」。何謂「性」？何謂「情」呢？又何謂「情近性」或「性其情」呢？

要理解王弼的「性情說」，首先，我們必須瞭解王弼對於「性」的看法。王弼繼承道家的傳統，說「自然之性」，而不說儒家的「道德之性」。在王弼哲學中，「道」或「無」是萬物之所由的本體，而「道」則以「自然」為其本性，如《老子》〈二十五章注〉說「道不違自然，乃得其性」<sup>④1</sup>。「道」既是萬物的形上本體，萬物皆由「道」而得其「性」，所謂「德者，物之所得也，由之（指「道」）乃得，故不得不尊」<sup>④2</sup>。「道」既然以「自然」為

<sup>④0</sup> 王弼《論語釋疑》〈陽貨篇注〉，見樓宇烈《王弼集校釋》，頁631～632。

<sup>④1</sup> 同註<sup>④0</sup>，頁65。

<sup>④2</sup> 王弼《老子》〈五十一章注〉，見樓宇烈《王弼集校釋》，頁137。

性，則得之於「道」的萬物，當然也是以「自然爲性」了，如〈二十九章注〉就說「萬物以自然爲性」<sup>④3</sup>。可見，王弼所說的「自然之性」，或「以自然爲性」，就是指萬物得之於「道」的自然本性。

我們已經知道，在王弼哲學中，「性」是指「自然之性」。那麼，「情」又是指什麼呢？在〈王弼傳〉中記載了荀融去信王弼，討論《周易》「大衍之數」時，在王弼的回信中，說到了「性」、「情」的問題：

夫明足以尋極幽微，而不能去自然之性。顏子之量，孔父之所預在，然遇之不能無樂，喪之不能無哀。又常狹斯人，以爲未能以情從理者也，而今乃知自然之不可革。……故知尼父之於顏子，可以無大過矣。<sup>④4</sup>

在這段文字中，王弼認爲「自然之性」是不可去的。因爲人皆有「自然之性」，故即使是大聖孔子，也難免哀樂之情。可見哀樂之情，也是出於「自然之性」。因此，王弼認爲聖人也和普通人一樣，有喜、怒、哀、樂之情，所謂「同於人者五情也」。因爲聖人與普通人都有「情」，故「不能無哀樂以應物」。就以孔子之於顏淵來說，雖然孔子早就知道顏淵的氣稟了，但是，當他遇到顏淵時，仍然不免會感到快樂；當顏淵去世時，孔子也難掩哀傷之情。可見，這種喜、怒、哀、樂之情，也是出於不可改易的自然本性。

既然喜、怒、哀、樂情，乃發於「自然之性」，那麼，「情」便是「性」之發動，這樣的「情」也是「自然」的一部分，是不可去的。所以，聖人之所以能「應物而無累」的原因，並不是因爲聖

<sup>④3</sup> 王弼《老子》〈二十九章注〉，見樓宇烈《王弼集校釋》，頁76。

<sup>④4</sup> 同註<sup>③3</sup>。

人無情，而是因為聖人能夠「性其情」。而普通人之所以「應物而有累」的原因，並不是因為普通人的「情」與聖人不同，而是因為普通人不能夠「性其情」，反而任情逐欲的「情其性」。

何謂「性其情」和「情其性」呢？兩者之間的差異是什麼呢？所謂「性其情」，也就是「以情近性」，即指「性」使「情」依從於它而發用。因為，「性」具備了能使「情」的發用合乎自然之道的特質，所以，王弼又稱這種作用特質為「儀」和「靜」<sup>④5</sup>。「儀」和「靜」又是指什麼意思呢？根據林麗真老師的研究指出：「王弼的本意或許比較接近《莊子·天地篇》所謂：『流動而生物，物成生理，謂之形；形體保神，各有儀則，謂之性。』此之『儀則』，係指天道流動、生成萬物時的自然趨勢和規律」<sup>④6</sup>。然則，所謂的「儀」或「靜」就是道體流行，生發萬物時，萬物從道所得的自然沖虛的律則，此律則也就是「自然之性」。

若以動靜關係來說本末、性情的關係時，則「道」或「無」是沖虛寂靜的「本體」，萬物是變動不居的「末用」；若落在性情關係上說，則沖虛寂靜的「性」是「本」，「情」則是依「性」而發動的「末用」。因此，王弼說「性情說」，也是依本末、體用的關係來說的。

又因為王弼認為萬物雖然雷動風行，渾化萬變，但是，萬有最終都必然會向本體的「寂然至無」回歸，如說：

<sup>④5</sup> 王弼《論語釋疑》〈陽貨篇〉「性相近，習相遠也」，〈注〉云：「近性者正，而即性非正。雖即性非正，而能使之正。……能使之正者何？儀也、靜也」。見樓宇烈《王弼集校釋》，頁631。

<sup>④6</sup> 林麗真〈王弼「性其情」說析論〉，見《王叔岷先生八十壽慶論文集》，頁599~609。

凡有起於虛，動起於靜，故萬物雖並動作，卒復歸於虛靜，是物之極篤也。各返其所始也。歸根則靜，……靜則復命，……復命則得性命之常。<sup>⑦</sup>

一切變動的萬物，都起於虛靜的本體，最後，也必然回歸於虛靜的本體而得其性命之常。以「性」「情」關係來說，「性」是「情」的根本，「情」依於「性」而發用，這就是「以情近性」或「性其情」。「情」依於「性」而發用，無違其虛靜自然之「本」，這是「情之正」；若是「情」不依順清靜自然之「性」而發用，反而追逐欲念，心好流蕩，則失其自然之真「性」，這就是「不性其情」，或「情其性」，也就是所謂的「情之邪」。這裡所說的「情之正」或「情之邪」，王弼都是就「情」的發用是否能因順「自然之性」而說的，因順「自然之性」的「情」，就是「情之正」；不能因順「自然之性」的「情」，就是「情之邪」。

當對王弼的「性情說」稍有瞭解之後，我們就可以比較明白王弼是如何解釋「應物而無累於物」的聖人境界了，王弼認為：聖人之所以「無累」，並不是無「情」以應物。事實上，他認為聖人與一般人同樣都具備了喜、怒、哀、樂、怨等五情。因此，聖人之「無累於物」，與一般人的「有累於物」，並不是因為在「情」上有所不同，而是聖人神明茂於人，故能「體沖和以通無」，把握那沖虛無爲的本體。若落在性情的關係上說，聖人因為體證了沖虛自然的本性，故其五情之發動，莫不因順、無違於「自然之性」，這就是「以情近性」，或「性其情」。因為，五情之動，皆能因順「自然之性」，而不致逐欲流蕩，失其真性，故能以五情應物，而

<sup>⑦</sup> 王弼《老子》〈十六章注〉，見樓宇烈《王弼集校釋》，頁36。

不逐物遷。這就是聖人體證冲虛無爲的道體之後，「應物而無累於物」的境界。

綜觀王弼思想中的「無」，實可以概括為體、相、用三方面而言。若落在聖人的境界而言，則「道」或「無」，又同時成為了工夫論和境界論的陳述：

一、就「道體」而言，「無」不是「有」相反詞，它不是「有」的缺乏，而是萬物生成長養的根源。這個層次的「無」顯然不是指「不存有」或「不存在」，而是指示一無限的形上道體。

二、就「道相」而言，「無」是無形無名，不可以感官認知的。它的不可認知性，以及無形不可繫的特性，正是王弼稱之為「無」的理由。王弼《老子注·十四章》說：「欲言無邪，而物由以成。欲言有邪，而不見其形。故曰：『無狀之狀，無物之象』。」<sup>④8</sup>「欲言無邪，而物由以成」，正說明了「無」（或「道」）是萬物的形上本體；「欲言有邪，而不見其形」，則說明了「無」的無相和不可知見的特性。兩句加起來，正好是說明了「無」（或「道」）是「有體」而「無相」的。因此，王弼所說的「無」，並不是「存有型態」的「無」，而是「認識型態」的「無」。簡單地說，「無」並不是指示「道體」的存有與否，而是指「道相」的無形無名和不可認知的特性。

三、就「道用」而言，「無」指向「生而不有，爲而不恃，長而不宰」的道的「玄德」。

四、就工夫論而言，「無」便是指一種「無爲」的工夫。這種工夫就是「滌除邪飾，至於極覽」，「欲反虛無」或「損之又損」，

<sup>④8</sup> 王弼《老子》〈十四章注〉，見樓宇烈《王弼集校釋》，頁32。

以至於無爲」的「虛無」、「無爲」的工夫。

五、就境界論而言，透過「無爲」的工夫，開顯出來的，就是聖人「終與玄同」、「與道通同」的主觀境界。當聖人「體沖和以通無」時，便能與道同體，生化萬物。而道體的生化萬物，乃是一種不生之生的「玄德」。而聖人之生化萬物，也是透過因順無爲、不塞不禁的方式，以成全萬物。因此，道的「玄德」，正是在清虛無爲的聖人的心靈的朗照下所顯現的一種沖虛的境界。

六、體「無」的聖人，在應接世事時，因為他能因任、隨順本體虛無、無爲的自然律則，以情近性，故能「應物而無累於物」。

## 第二節：裴頠的《崇有論》思想

裴頠生於西晉武帝泰始三年(267A.D.)，於西晉惠帝永康元年(300A.D.)被害，享年三十四歲。著有《崇有論》和《貴無論》等作品，但《貴無論》今已亡佚，故現在要討論裴頠的思想，就只有根據《崇有論》了。

何晏、王弼之徒高舉貴無之論，但王弼崇本而不賤有，力主「崇本息末」、「守母以存子」。然而王弼等建立玄學的哲學架構，而阮籍、嵇康之徒，把《老》《莊》玄學的精神加以生活化，更進而高唱「越名教而任自然」。流風所至，西晉八達之流，走向極端，狂放不羈，甚則傷風敗俗。使得「名教」與「自然」的關係，更形對立，禮教廢弛。此時，出現了一批士大夫，認為不能再放任這種放誕不經的風氣，而主張維護「名教」的尊嚴。根據林麗真老師的研究，西晉時期，起而抨擊曠達玄風的有識之士，有劉

實、董養、龔壯、傅玄、王沈、蔡洪等，裴頠正是這一批士大夫之一。<sup>④9</sup>

《晉書·裴頠傳》說裴頠深患時俗放蕩，不尊儒術，何晏、阮籍之輩，口談浮華，不尊禮法，至王衍之徒，聲譽太盛，位高勢重，但不以物務自任，於是裴頠針對著這種社會風氣而著《崇有論》<sup>⑤0</sup>。在「有」、「無」的關係上，《崇有論》針對玄學貴無派的「以無為本」的思想，提出反對的意見，認為萬有不應該是「以無為本」的：

夫至無者，無以能生，故始生者，自生也。自生而必體有，則有遺而生虧矣。生以有為已分，則虛無是有之所謂遺者也。故養既化之有，非無用之所能全也。理既有之眾，非無為之所能循也。心非事也，而制事必由於心，然不可以制事以非事，謂心為無也；匠非器也，而制器必須於匠，然不可以制器以非器，謂匠非有也。……由此而觀，濟有者，皆有也，虛無奚益於已有之群生哉？<sup>⑤1</sup>

裴頠認為「無」不能生「有」，而萬物「自生」。戴璉璋先生認為裴頠的「自生」，應當是說：各類具體物在其所需條件俱備的情況下，自然生成<sup>⑤2</sup>。換言之，「無」在裴頠的思想中，已經不再是生養萬物的形上道體，而是空無一物的「無」，所以他認為「養既化之有，非無用之所能全也。理既有之眾，非無為之所能循也」。

<sup>④9</sup> 參考林麗貞《魏晉清談主題之研究》（民國六十六年，國立台灣大學，中文系博士論文），頁12。

<sup>⑤0</sup> 《晉書》卷三十五，〈裴頠傳〉。

<sup>⑤1</sup> 同前註。

<sup>⑤2</sup> 戴璉璋〈郭象的自生說與玄冥論〉，《中國文哲研究集刊》第七期，（1995年9月），頁13。

裴頠舉了兩個例子說明，第一個是「心」的例子，「心」有思考的官能，它不是一般有形的事物，制事必由於心，但不能因為心是「非事」，就說心是無。第二個是「工匠」的例子，裴頠認為工匠不是器具，而制器必須工匠，但不可以因為制器的工匠不是器具，就說工匠是「非有」。裴頠以這兩個例子說明「濟有者，皆有也」，認為虛無對於萬有的世界毫無助益。

在上引裴頠《崇有論》的文字中，裴頠建立他「濟有者，皆有」的理論關鍵，在於他對「無」的界定，與「貴無派」的界定完全不同。在「貴無派」的思想中，「無」不是「有」的缺乏，它不是「不存在」(non-being)，而是一無限、無形、無名、超越有無、不可以感官認知的形上道體。但是，在裴頠的思想中，「無」就是「有」的相反詞，是「有」的缺乏，即他所說的「虛無是有之所謂遺者也」。這個作為「有」的缺乏的「無」，它指示了一種「不存在」(non-being)的狀態。一個「不存在」(non-being)的「無」，當然不可能成為萬有的本體了。

以上是「貴無派」和「崇有派」關於「無」的不同界定。至於「有」，在「貴無派」中，「有」被視為「以無為本」的「未有」的，本體的「無」才是「有」的存在根據。而在《崇有論》的思想中，「有」不是「以無為本」的「未有」，而是以萬有的本身為根據的「有」。然而，儘管裴頠把存有的根據拉回萬有的本身，但是，「有」卻沒有被提高到形上本體的地位，因此，「有」就是指存有的萬物，「無」就是指不存有，兩者都只是就現象的有、無而言。

### 第三節：郭象的「自生獨化說」

郭象生於魏齊王曹芳嘉平四年(252A.D.)，卒於晉懷帝永嘉六年(312A.D.)，享年六十一歲。他最重要的著述是《莊子注》，此外，尚著有《論語體略》、《論語隱》等書，但均已亡佚。今存只有《莊子注》一書，此書成為研究郭象玄學思想的重要作品。

郭象與裴頤是同一時代的人，面對貴無派玄學的流弊，裴頤以「自生」和「濟有者，皆有也」的論點，反駁「以無為本」的貴無派思想，同樣，在郭象的學說中，有著極其類似的思想<sup>53</sup>。但是，郭象的「自生」說是聯繫著「獨化」、「玄冥」說而提出的，在哲學義涵上，就比裴頤的「自生」說深刻多了。

#### 一、「造物無主」與「自生」

在哲學上，當討論到存有的問題時，大都設想在現象世界的背後，有一形而上的本體，作為萬有的根源，稱為「道」、「無」、「造物主」等。但是，郭象一開始就否定了形而上的本體，認為現象世界的一切，都是自然存在，不必以形而上的「有」、「無」或「造物主」為其根本，如他在《莊子》〈齊物論注〉中說：

請問：夫造物者，有耶？無耶？無也，則胡能造物哉？有也，則不足以物眾形。故明眾形之自物而後始可與言造物耳。<sup>54</sup>

<sup>53</sup> 同前註。

<sup>54</sup> 郭象《莊子》〈齊物論注〉，見清·郭慶藩《莊子集釋》（台北，貫雅出版社，民國八十年，初版），頁111。

如果說「造物者」創造萬物的話，那麼，郭象便要問：「造物者」的存有狀態是「有」，還是「無」呢？如果「造物者」是「無」的話，「無」如何創造萬物呢？若「造物者」的是「有」的話，那麼，「造物者」也是有限定的存在，有限定的「造物者」，怎麼可以成為萬物萬形的創造者呢？

從以上這段引文中，我們可以知道，郭象對於「有」、「無」的界定，是以存在 (being) 與非存在 (non-being) 為標準，並不是以「可認知」與「不可認知」為標準。因此，在郭象的思想中，存在就是「有」，就是有形有名；非存在或不存在就是「無」。

「無」就是「有」的缺乏的「無」，而不是無形無名的「有」。郭象透過對「造物者」若「有」若「無」的兩面觀察，否定了萬物的背後，尚有一超越的「造物者」作為存有的根據。把萬物存在的根據，拉回萬物的自身，說「明衆形之自物而後始可與言造物」。

郭象不但否定了「『造物者』造物」的說法，即便連玄學「貴無派」「有生於無」和「以無為本」的說法，郭象也是不能承認的：

無既無矣，則不能生有。有之未生，又不能為生。然則生生者誰哉？塊然而自生耳。……自己而然，則謂之天然。天然耳，非為也，故以天言之。以天言之，所以明其自然也，豈蒼蒼之謂哉？

物之生也，莫不塊然而自生。<sup>55</sup>

郭象說：「無既無矣，則不能生有」，可見，在他的學說體系中，「無」並不是超越有無限定、不可認知的「本體」。在郭象看來，「無」就是「不存在」(non-being)，就是「空無」，就是「一

<sup>55</sup> 同前註，頁50、46。

無所有」。這樣的「無」，怎麼可能成為萬有的本體呢？所以郭象說「無既無矣，則不能生有」。

「無」既不能生萬有，那麼，「有」可否生萬有呢？郭象認為在萬物未生之時，「有」也未生，未生之「有」，如何生萬物呢？所以他說「有之未生，又不能爲生」。郭象不但否定了「造物主」的「創造說」，也否定了玄學「貴無派」的「有生於無」說，就連「有生於有」的假設，也一併的加以否定了。可見，在郭象哲學中，容不下任何形式的本體理論。

萬物既然不是任何超越的形上本體所生，則生萬有者，只是萬物的「塊然自生」而已。所謂的「塊然自生」，即所謂「自己而然」、「天然」、「自然」的意思。成玄英《莊子疏》說：

大塊者，造物之名，亦自然之稱也。言自然之理通生萬物，不知所以然而然。<sup>⑤6</sup>

然則，萬物天然本具，無爲無造，不知所以然而然的存在狀態，就是郭象所說的「自生」。因此，在郭象的學說體系中，萬物莫不是「外不待乎物」，而「內不資乎我」的自然完備：

道，無能也。此言得之於道，乃所以明其自得耳。自得耳，道不能使之得也；我之未得，又不能爲得也。然則凡得之者，外不資於道，內不由於己，掘然自得而獨化也。<sup>⑤7</sup>

「道」在《老》、《莊》的思想中，最少有兩重意義：

一、是生成萬物的根本：如《老子》〈四十二章〉說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」<sup>⑤8</sup>。又如《莊子》〈大宗師〉

<sup>⑤6</sup> 參考成玄英《莊子疏》，見清・郭慶藩《莊子集釋》，頁46。

<sup>⑤7</sup> 郭象《莊子》〈大宗師注〉，見清・郭慶藩《莊子集釋》，頁251。

<sup>⑤8</sup> 《老子》〈四十二章〉。

說：「夫道，有情有信，……自本自根，未有天地，自古以固存，神鬼神帝，生天生地」<sup>59</sup>。

二、是萬物的本質得以實現的依據，如《老子》〈三十九章〉說：「天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以為天下貞」<sup>60</sup>。《莊子》〈大宗師〉又說：「夫道，……豨韋氏得之，以挈天地；伏戲氏得之，以襲氣母；維斗得之，終古不忒；日月得之，終古不息」<sup>61</sup>。可見，在《老》、《莊》的思想中，「道」是真實不虛，生成萬物的形上道體。

但是，郭象在《莊子注》中，貫徹其否定任何形式的形上本體的思想，不但否定了作為本體意義的「造物主」、「無」，甚或是「有」。進而，就連《老》、《莊》思想中作為萬物根本的「道」，郭象也要取消其作為本體的意味。因此，郭象把《莊子》中的「得道」，說成「自得」，認為《莊子》中所說的「得道」，或「得於道」，都只是為了說明萬物之「自得」而已。在郭象《注》中，萬物都是自得、自然、自爾，「道」亦不能使之得的。不但「道」不能使之得，「我」也不能使之得。因此，一切萬物，都是在外不必資取於道，在內也不是憑藉自己生自己的，而是掘然自得而獨化的，或說是「塊然而自生」<sup>62</sup>的。

總之，郭象說萬物自然、自爾、自得、自生，意思都是一樣的，就是指：在否定任何形式的形上本體之後，萬物「自然而然」、「自己而然」、「不知所以然而然」的存在狀態。

<sup>59</sup> 《莊子》〈大宗師〉。

<sup>60</sup> 《老子》〈三十九章〉。

<sup>61</sup> 同註<sup>59</sup>。

<sup>62</sup> 同註<sup>59</sup>，頁46。

## 二、安於自然之「性分」

王弼以形上的道體，作為萬物的根源，又謂「道不違自然，乃得其性」，則「道」亦以「自然」為「性」。萬物既由「道」而生、而成，則亦應以「自然」為「性」，故王弼亦說順任自然，無違自然。但王弼所說的「自然之性」，乃是從本體的「道」而來。

郭象去掉萬物背後的任何本體或造物主的觀念，而把存在的根據拉回萬物的本身，則其所說的「自然之性」，便不是得之於任何的形上本體或造物主，而是來自於萬物不知所以然而然的自身的「性分」，如說：

不知其然而自然者，非性如何？（〈則陽注〉）

言自然則自然矣，人安能故有此自然哉？自然耳，故曰性。

（〈山木注〉）<sup>⑬</sup>

郭象不承認萬物生於形上的本體或造物主，則萬物之「性」，也不是來源於「道」或「無」或「造物主」。而是以萬物自生、自爾、自己而然的自然之質素，作為萬物之「性」。

萬物的自然之「性」，郭象有時又稱為「性分」、「分」等，如說「性各有分」，又說「各當其分」<sup>⑭</sup>。若嚴格的區分「性」和「分」的差別，則莊耀郎先生以為：「郭象所言的性是根據義，分是稟受及人生的實現義」<sup>⑮</sup>。但若不加嚴格區分的

<sup>⑬</sup> 郭象《莊子》〈則陽注〉、〈山木注〉，郭慶藩《莊子集釋》，頁881、694。

<sup>⑭</sup> 同註<sup>⑬</sup>，頁58、59。

<sup>⑮</sup> 莊耀郎《郭象玄學》，（台北，里仁書局，民國八十七年，初版），頁110。

話，「性」、「分」其實是可以相通的，兩者都是指萬物所稟受的「自然之質」：

夫質小者所資不待大，則質大者所用不得小矣。故理有至分，物有定極，各足稱事，其濟一也。（〈逍遙遊注〉）

夫物受氣不同，稟分各異，智則有明有暗，年則或短或長，……皆如年知，豈尚之所及哉！故知物性不同，不可強相希效也。（〈齊物論注〉）

夫物之生也，形氣不同，有天有壽。若以性分言之，無不自足。（〈齊物論注〉）<sup>66</sup>

萬物在自己而然的自生、自爾之中，稟受自然之氣，各有不同，故形成物與物之間的分際，這就是所謂的「分」。就像人有智愚，壽命有長短一樣，各有定分。此一定分，就是一物所稟受的天然素質，如斑鳩之小，就是斑鳩所受的天然素質；大鵬之大，就是大鵬所受的天然素質。萬物自爾、自生時，所稟受的形氣不同，就是使一物成為如此一物的「性」。可見，在郭象思想中，性、分、質等，都是指萬物稟受形氣而成的天然材質，也就是魏晉時期所說的「才性」。萬物萬形，稟賦不同，故萬物之「性分」也就千差萬別了。

郭象在消解了萬物背後的存在根據之後，萬物的存在根據，就是當下所稟受的自然「性分」。因此，「適性」、「足性」、「盡性」、「得性」，在郭象哲學中，便佔有著非常重要的地位了。正如福永光司博士所說：萬物的存在，是自己內在的存在根據，當萬物的存在就是其自身絕對的東西的時候，則萬物之「性」，也不得

<sup>66</sup> 郭象《莊子注》〈逍遙遊注〉、〈齊物論注〉，郭慶藩《莊子集釋》，頁

不是絕對的<sup>⑥7</sup>。因為萬物之「性」是絕對的，故郭象要求萬物皆應「足於其性」、「各安其性」<sup>⑥8</sup>，又說「萬物必以自然為正」：

天地以萬物為體，而萬物必以自然為正，自然者，不為而自然者也。故大鵬之能高，斥鶉之能下，椿木之能長，朝菌之能短，凡此皆自然之所能，非為之所能也。……各安其性，天機自張，受而不知，則吾所不能殊也。<sup>⑥9</sup>

郭象否定了「道」、「天」、「造物主」等任何形式的形上本體，認為萬物的整體，就是天地。他不承認天地生萬物，而認為萬物是自生、自爾的。每一物所稟受的「自然之素」<sup>⑦0</sup>，就是一物有別於其他萬物的「性分」。因此，每一物的「性分」，都有其無可取代性，故大鵬之高飛、斥鶉之低翔、椿木之長壽、朝菌之命促，凡此都是各物的自然本性。既是自然的稟賦，則大鵬之大，與斥鶉之小，皆是自然的性分所限，所謂「性各有極」、「各信一方」，不是跂尙之所能及，也未足以是非相傾。

大、小、長、短、賢、愚、窮、達、貧、富，乃至於吾人在社會結構中的地位等，在郭象哲學中，都是出於自然本性的分限，故不必跂尙，也不是跂尙所能及的，故只要「各安其性」、「各適其性」，才能圓成此自身天賦的「性分」。當「性分」得到完全的實

<sup>⑥7</sup> 福永光司〈僧肇と老莊思想——郭象と僧肇〉：「すべての存在するものが其の存在根據を自己の内にもち、萬物の存在がそれ自身絶對のものであるとする時、萬物の性——すべての存在するものの屬性——も亦絶對でなければならない。」收於塚本善隆編《肇論研究》（京都，法藏館，昭和三〇年發行），頁256。

<sup>⑥8</sup> 郭象《莊子注》〈逍遙遊注〉，郭慶藩《莊子集釋》，頁9、20。

<sup>⑥9</sup> 同前註，頁20。

<sup>⑦0</sup> 同註<sup>⑥8</sup>，頁16。

現時，就是個體生命的「逍遙」：

夫小大雖殊，而放於自得之場，則物任其性，事稱其能，逍遙一也，豈容勝負其間哉！

苟足於其性，則雖大鵬無以自貴於小鳥，小鳥無羨於天池，而榮願有餘矣，故小大雖殊，逍遙一也。<sup>⑦</sup>

萬物既然是以自然的稟賦為其自身的「性分」，則萬物必以得此自然之性為正，所謂「萬物必以自然為正」、「各止於其所能，乃最是也」<sup>⑧</sup>。郭象既然以萬物是否能得其自然之性、止於其自然之性分，作為唯一的價值標準，則其「適性逍遙」，當然也是以能否得此「自然之性」、「各安其性」、「各任其能」為前提的。只要「性分」得到充分的實現，當下就是逍遙之境。如「性分」適合為君者，為君；適合為臣者，為臣；適合為妾者，為妾，這就是適其性、盡其性、任其性，這就是逍遙。

若物不安於其自然之「性分」，則君臣上下不安其位，希幸之途既開，則以下冒上，物喪其真，秩序錯亂<sup>⑨</sup>。所以只要能「各安其性」，則不但能圓成個體的生命意義，也能使得天下回歸「天理自然」的理想秩序。

<sup>⑦</sup> 同註<sup>⑥</sup>，頁1、9。

<sup>⑧</sup> 郭象《莊子注》〈逍遙遊注〉、〈齊物論注〉，郭慶藩《莊子集釋》，頁20、83。

<sup>⑨</sup> 郭象《莊子》〈齊物論注〉：「若皆私之，則志過其分，上下相冒，而莫為臣妾矣。臣妾之才，而不安臣妾之任，則失矣。故知君臣上下，手足外內，乃天理自然，豈真人之所為哉！」又說：「夫時之所賢者為君，才不應世者為臣。若天之自高，地之自卑，首自在上，足自居下，豈有遞哉？」又說：「凡得眞性，用其自為者，雖復阜縗，猶不顧毀譽而自安其業。故知與不知，皆自若也。若乃開希幸之路，以下冒上，物喪其真，人忘其本，則毀譽之間，俯仰失錯也。」郭慶藩《莊子集釋》，頁58~59。

### 三、「獨化玄冥」與「玄同彼我」

在《老》、《莊》的學說中，有關存有論的討論，其實都帶有濃厚的境界論的意味，牟宗三先生就說《老子》的「道」或「道」之「玄德」，「實非『存有型』而乃『境界型』者」<sup>⑦</sup>。《老子》如此，《莊子》也是如此，承《莊子》而來的郭象《莊子注》，當然也是如此。戴璉璋先生在〈郭象的自生說與玄冥論〉一文中研究指出，郭象的「自生」說，必涵生之無主性。物之生化，自然能生、能化，此即物之自得、自成。在這裡不容於道之「使之」，也不容於己之「爲之」，更不容其他事物之虧之、益之、雜之、擾之，因此，郭氏的「自生」義，也涵有「獨化」義，而「獨化」又總是關聯著「玄冥」而說。<sup>⑧</sup>莊耀郎先生也有類似的說法：「郭象的自生說並非由客觀思辯的進路去把握自生對象之情狀，而是就主體修證所達於玄冥之境以觀照生之理的自爾如此」<sup>⑨</sup>。

因為郭象《莊子注》的「自生說」，並不是純粹思辨的存有論的型態，而是在主觀修證到達了「玄冥之境」時，所觀照到的萬物的自然、自爾、自得的情狀。所以，當我們談到郭象的「自生說」時，就必然聯繫著「獨化說」和「玄冥說」。那麼，何謂「獨化」？又何謂「玄冥」呢？以下先就「獨化」稍作討論，然後，再進一步探討「玄冥」或「獨化於玄冥」的問題。

<sup>⑦</sup> 同註<sup>②</sup>。

<sup>⑧</sup> 同註<sup>②</sup>，頁18。

<sup>⑨</sup> 同註<sup>⑤</sup>，頁288。

首先，「獨化」一詞，不見於《老子》和《莊子》。但是，在《莊子》中，除去了一般意義的「獨」字之外，在〈大宗師〉中，有「朝徹，而後能見獨。見獨，而後能無古無今」<sup>⑦</sup>的描述。這裡「見獨」的「獨」，顯然不是一個普通意義的用法，而是指向聖人所體證到的超越時空限制的「道體」。

但是，郭象不承認任何形式的形上道體，如說「道，無能也」，又說「得之於道，乃所以明其自得耳」<sup>⑧</sup>。基於這樣的思維模式，郭象所說的「獨化」，也與《莊子》的「見獨」的「獨」不同。

「見獨」的「獨」是指向那超越的「道體」的；而郭象的「獨化」，若根據其「得之於道，乃所以明其自得」的邏輯推論，則必然歸結到自然、自生、自爾。因此，郭象的「獨化」，就是說萬物無待而化的自然、自生、自爾、自得的自然生化：

世或謂罔兩待景，景待形，形待造物者。……故明眾形之自物而後始可與言造物耳。是以涉有物之域，雖復罔兩，未有不獨化於玄冥者也。（〈齊物論注〉）

自得耳，道不能使之得也。我之未得，又不能為得也。然則凡得之者，外不資於道，內不由於己，掘然自得而獨化也。（〈大宗師注〉）<sup>⑨</sup>

郭象以罔兩（影外微影）、影、形和造物者的關係，說明物之無待獨化的自然生化。從宇宙論或本體論的角度說，罔兩乃至造物者的系列關係應該是：造物者→形→影→罔兩，即造物者生形，形生

<sup>⑦</sup> 《莊子》〈大宗師〉，見郭慶潘《莊子集釋》，頁252。

<sup>⑧</sup> 同註<sup>⑦</sup>。

<sup>⑨</sup> 郭象《莊子》〈齊物論注〉、〈大宗師注〉，見郭慶潘《莊子集釋》，頁111、251。

影，影生罔兩。若從依待的關係而言，則罔兩乃至造物者的系列關係則變為：罔兩→影→形→造物者，即罔兩待影而有，影待形而有，形待造物者而有。

罔兩、影、形屬於形而下的物象，而形與造物者的關係，則屬於本體論或宇宙論的範疇。玄學「貴無派」認為萬有的本體是「無」，而萬有則是以無為本的「未有」。但是，郭象認為一無所有的「無」，不可能是萬有的造物者；而「有」，又是有形有名的現象的有，故「不足以物衆形」，所以，在郭象的學說體系中，「有」、「無」均不足以造物，而「物各自造」。

物各自造，則形不待造物者而自造。萬物萬形不待於造物者，而成為無本體的純粹現象，推至極致，則雖復罔兩，也不待影，影也不待形，而萬有皆獨化於玄冥之境。因此，「獨化」其實可以理解為「自得」、「無待」的意思，郭象在〈大宗師注〉中，就以「外不資於道，內不由於己」作為「自得」、「獨化」的寫照。

說到「獨化於玄冥之境」，則又與任獨、與物冥、玄同彼我等聖人的境界相關合，如：

夫唯與物冥而循大變者，為能無待而常通。（〈逍遙遊注〉）

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。（〈逍遙遊注〉）

夫任自然而忘是非者，其體中獨任天真而已，又何所有哉？（〈齊物論注〉）

知天人之所為者，皆自然也。則內放其身而外冥於物，與眾玄同，任之而無不至者也。（〈大宗師注〉）

夫真人同天人，齊萬致。……冥然無不在，而玄同彼我。（

〈大宗師注〉)⑧

「與物冥」、「外冥於物」、「與衆玄同」、「玄同彼我」，其實都是同一個意思，都是指向真人（或聖人）的境界。郭象認為真人與物冥合，玄同彼我，故能無待常通、群物不離、無所不至。那麼，我們畢竟要問，何謂「與物冥」或「玄同彼我」呢？

上文已經說過，在郭象的思想中，大、小、賢、愚、壽、夭各有性分之限，大不能為小，小也不能為大，賢不知愚，愚也不能及賢，壽不知夭，夭也不能慕壽。因此，大、小、賢、愚、壽、夭等，都是互相對待的觀念，不管自任為賢、愚、壽、夭，均與物有對，所謂「自任者對物」是也。

聖人順萬物之性而不自任，則與物無對，任萬物自然之性分，而忘懷是非，玄同彼我，於是與萬物冥合，故能同天人、齊萬致。所以福永光司博士便說：聖人的包容和超越個物的限定性的如何可能，在於郭象玄同的理論，摧破一切對立的相對性⑨。誠然，郭象所說的玄同彼我，或同天人，齊萬致，均是在聖人摧破一切對立的相對性的前提之下，所呈現的主觀境界。但是，我們還是要問這樣一個問題，就是：聖人是透過怎麼樣的工夫，才能達到「與物冥」、「與衆玄同」或「玄同彼我」的境界呢？郭象在〈齊物論注〉中，有一段關於「忘我」的描述，筆者以為：在郭象的玄同理論中，「忘我」與「無心」，正是聖人達到「與物冥」或「玄同彼我」的關鍵：

⑧ 郭象《莊子注》，見郭慶潘《莊子集釋》，頁20、24、44、224、240。

⑨ 福永光司〈僧肇と老莊思想——郭象と僧肇〉：「聖人が個物の限定性を  
包み越えるとは如何なる事か、郭象は先づ玄同の論理によつてすべての  
對立の相對性を破壊する。」同註67，頁258。

吾喪我，我自忘矣；我自忘矣，天下有何物足識哉！故都忘外內，然後超然俱得。<sup>⑧2</sup>

郭象在注解〈齊物論〉「吾喪我」一段時，以「我自忘」解說「吾喪我」。郭象認為：「我」是吾人最難放捨的執著，聖人既能自忘其我，則天下有何物足以繫累其心呢？所謂「人之所不能忘者，己也，己猶忘之，又奚識哉！斯乃不識不知而冥於自然」<sup>⑧3</sup>。故聖人內忘其我，外忘天下。都忘外內，然後超然內外俱得。這裡「我自忘」、「都忘外內」的工夫，也就是〈逍遙遊注〉所說的「遺彼忘我」的工夫：

物各有性，性各有極，皆如年知，豈跂尚之所及哉！自此已下至於列子，歷舉年知之大小，各信其一方，未有足以相傾者也。然後統以無待之人，遺彼忘我，冥此群異，異方同得而我無功名。<sup>⑧4</sup>

在郭象的思想中，萬物是自生、自爾的自然生化。萬物在自然生化的同時，所稟受的質素不同，就成為了萬物千差萬別的「性分」。而此千差萬別的「群異」，必須會歸於無待之聖人，才能「冥此群異」，而使萬物各得其所。然則，聖人如何能「冥此群異」呢？就在於聖人「遺彼忘我」。而「遺彼忘我」又必涵蘊著聖人「無心以順有」的主觀修養，如郭象在〈大宗師注〉中說：

聖人常遊外以冥內，無心以順有，故雖終日見形而神氣無變，俯仰萬機而淡然自若。<sup>⑧5</sup>

<sup>⑧2</sup> 同註<sup>⑤4</sup>，頁45。

<sup>⑧3</sup> 郭象《莊子》〈天地注〉，見郭慶潘《莊子集釋》，頁429。

<sup>⑧4</sup> 同註<sup>⑥8</sup>，頁11。

<sup>⑧5</sup> 同註<sup>⑦7</sup>，頁268。

聖人之「遊外以冥內」，在於他能「遺彼忘我」、「都忘外內」、「無心以順有」。聖人不以一己之意志，強加於萬物，順物之自然，使千差萬別的「群異」，各安其性，天機自張，而遊乎變化之塗<sup>⑥</sup>。

可見，在郭象的學說中，萬物雖然是自生、自爾自然生化，只要萬物能各適其自然之「性分」，則萬物一樣是逍遙的。但是，萬物是否能夠適其性、盡其性、足其性，則郭象除了要求萬物各安其性，莫生希幸之心外，更重要的一面，就是端賴於萬物是否能「統」於無待而順物自然的聖人。當然，所謂的「統」，並不是指一種操控式的統制、統御，而是以順物自然的方式，使萬物各安其性、各適其性、各盡其性。換言之，所謂「統」，其實就是一種「順」、「任」、「從」、「安」的不統之統。《世說新語》劉孝標〈注〉中，比較扼要的記述了郭象的〈逍遙義〉。從劉孝標的記述中，我們對郭象的自生說、適性逍遙說、玄冥說等各方面，或許能有比較整體的把握：

夫大鵬之上九萬，尺鶠之起榆枋，小大雖差，各任其性，苟當其分，逍遙一也。然物之芸芸，同資有待，得其所待，然後逍遙耳。唯聖人與物冥而循大變，爲能無待而常通，豈獨自通而已？

又從（順？）有待者不失其所待。不失，則同於大通矣。<sup>⑦</sup>

大鵬之上九萬里，尺鶠之起榆枋，都是物性不同，不可跂求，亦未足以是非相傾的。只要萬物能各任其性，各當其分，則萬物一樣可以得到逍遙。然而，萬物皆有所待，必須要得其所待，然後始得逍

<sup>⑥</sup> 同註<sup>⑤</sup>，頁20。

<sup>⑦</sup> 余嘉錫《世說新語箋疏》，（台北，華正書局，民國八十二年，初版），頁220。又郭慶潘《莊子集釋》〈逍遙遊集釋〉，頁1。

遙。那麼，萬物所待為何呢？筆者以為：萬物所待的，就是無心以順物的聖人，無為而順萬物之性，使萬物「各任其事而自當其責」（〈天道注〉），則萬物「各足其性」、「各適其性」和「各任其性」矣。因此，萬物之所以能夠「任其性」而「當其分」，就必須有待於玄同彼我、順物無心的聖人。

在遺彼忘我、無心以順物的工夫陶煉之下，聖人能玄同彼我，物我兼忘。與物萬冥合，無外無對，而順應變化之塗，故能無所待而常通。聖人不但自己常通而已，又順從萬物之「性分」，使萬物之「性分」都能得到完全的實現，即所謂「各安其性」、「各盡其性」。則萬物不失其所待，故同於大通，達物我逍遙的至境。

然則，郭象的「自生說」，其實並不是以純粹思辨的存有論的型態而提出的。而是在聖人玄同彼我，與物冥合的主觀心靈的觀照下，所呈現的萬物的自生、自爾的自然生化。而郭象的「適性逍遙說」，也不是孤立的談萬物的「適性逍遙」，而是連繫著聖人的「都忘內外」，「無心以順有」、「又順有待者，使不失其所待」而說的。換言之，萬物之自生、自化，與適性逍遙，都是在聖人的無待而常通的主觀心靈的朗照下而得以圓成的。

#### 四、「無為而無不為」的聖人境界

與物冥合、都忘內外，是聖人所證「玄同彼我」之境。此境界乃是透過「遺彼忘我」的工夫所達成的心靈狀態，故郭象也稱這種境界為「冥於內」。聖人內心遺彼忘我，與物冥合，而又順有待者，使不失其所待。放萬物於自得之場，使各足其性，各當其分，而物我同得逍遙。隨順萬物，使萬物不失所待，是聖人無私以任物

的工夫，這是扣著外在萬物而說的，故郭象也稱之為「遊外」。郭象認為能「遊外」之聖人，必能「冥於內」；能「冥於內」的聖人，也必能「遊於外」，而這就是聖人從「內聖」通向「外王」之途：

夫理有至極，外內相冥，未有極遊外之致而不冥於內者也，未有能冥於內而不遊於外者也。故聖人常遊外以冥內，無心以順有，故雖終日見形而神氣無變，俯仰萬機而淡然自若。<sup>88</sup>

「未有極遊外之致而不冥於內者」，就是說能任物自然，使萬物不失其所待的，必然是內心遺彼忘我，外內相冥，與萬物玄同合一的聖人。「未有能冥於內而不遊於外者」，就是說內心能遺彼忘我，外內相冥，與萬物玄同合一的聖人，必能遊於外物，使物不失其所待，而同得逍遙。總括言之，就是「遊外以冥內，無心以順有」。「無心」就是「冥內」；「順有」就是「遊外」。聖人遊外以冥內，無心以順有，故終日見形而神氣無變，俯仰萬機而淡然自若。

聖人端坐廟堂之上，戴黃屋，佩玉璽，終日見形、俯仰萬機，就是聖人遊於外的「跡」；聖人身在廟堂之上，而其心卻無異於山林之中，淡然自若、神氣無變，就是聖人無心而與物冥的內在境界，就是所謂的「冥」。郭象認為聖人之「跡」，雖在世俗生活之中日理萬機，而其心卻是無心而任物自化，不失「遊心絕冥之境」的逍遙：

夫堯之無用天下為，亦猶越人之無所用章甫耳。然遺天下者，固天下之所宗。天下雖宗堯，而堯未嘗有天下也。故窅然喪之，而嘗遊心於絕冥之境，雖寄坐萬物之上而未始不逍遙也。……夫堯

---

<sup>88</sup> 同註<sup>57</sup>，頁268。

實冥矣，其跡則堯也。自跡觀冥，內外異域，未足怪也。世徒見堯之爲堯，豈識其冥哉！<sup>⑧9</sup>

堯是古代的聖王，但是，在郭象的思想中，堯雖然富有萬物，統領天下，但他的内心卻是「無用天下爲」的。然而，他愈是遺忘天下，天下就愈是歸宗於他。這就是郭象「與物冥者，故群物所不能離」<sup>⑩0</sup>的思想。天下雖歸宗於堯，但是，堯未嘗佔有、宰控天下，而是遊心於絕冥之境。所謂「絕冥之境」，就是聖人遺彼忘我，都忘內外，與物冥合的境界。與物冥而無對於物，任物自然而無物不順，使萬物各適其性，各當其分，群才萬品，各任其事而自當其責，則無功不成，無事不可。可見，聖人「跡」似有爲，而內心實「冥」，故雖寄坐萬物之上，而內心未始不逍遙也，這就是聖人跡冥圓融、無入而不自得的境界。

聖人遊外以冥內，或跡冥圓融的境界，若落實在社會政治的運作上說，郭象則主張「無爲」：

夫無爲之體大矣，天下何所不（無）爲哉！故主上不爲冢宰之任，則伊呂靜而司尹矣；冢宰不爲百官之所執，則百官靜而御事矣；百官不爲萬民之所務，則萬民靜而安其業矣；萬民不易彼我之所能，則天下之彼我靜而自得矣。故自天子以下至於庶人，下及昆蟲，孰能有爲而成哉！是故彌無爲而彌尊也。<sup>⑩1</sup>

郭象認爲：不但君主無爲而無不爲，自家宰以至於萬民，皆是無爲而功成。主上無爲冢宰之任，則冢宰得以盡其性，任其能；冢宰不爲百官之任，則百官得盡其事；百官不爲萬民之務，則萬民各安其

<sup>⑧9</sup> 同註<sup>⑥8</sup>，頁34。

<sup>⑩0</sup> 同註<sup>⑥8</sup>，頁24。

<sup>⑩1</sup> 郭象《莊子》〈天道注〉，郭慶藩《莊子集釋》，頁461。

業；萬民各盡己之任，而不爲他人之事，則民各自得。故郭象說：自天子以至於庶人，下及昆蟲，皆以無爲而有成，故愈無爲而愈尊。

從以上的論述可知，「無爲」並不是什麼也不做，而是要求每一個人，尤其是在上位的君主，能去私、無心、忘我，順任萬物之性分，放萬物於自得之場，則物任其性，事稱其能，而天下治，這就是「無爲而無不爲」。若在上位者，自是任己，代物之勞而害物之性，則使群才失其任，而人主困於役。不但傷於萬物，更無益於治功：

夫在上者，患於不能無爲而代人臣之所司。使谷繇不得行其明斷，后稷不得施其播殖，則群才失其任而主上困於役矣。故冕旒垂目而付之天下，天下皆得其自爲，斯乃無爲而無不爲者也，故上下皆無爲矣。但上之無爲則用下，下之無爲則自用也。<sup>⑨2</sup>

在郭象的心目中，內聖外王的人君，是能夠去己無心，遺彼忘我，與物冥而順物自然的聖人。而所謂忘我、無心、與物冥等，若責實在君主所具備的德行而言，就是指君主不與臣下爭能，而使臣下得以發揮所長。如果君主代替臣下之所司，則將使群才失其任而君主困於役。若能無爲而治，用群臣之能，而不奪臣之任，則群臣各守所司，而天下治。郭象認爲：只要君主能夠做到無爲而不代臣之能，則天下皆自得，這就是「無爲而無不爲」的理想政治。

魏晉玄學之言《老》、《莊》的主觀境界時，並不只是說離塵遠垢的孤高心靈，而恆與現實社會的政治相適應，而說聖人的「內

<sup>⑨2</sup> 郭象《莊子》〈刻意注〉、〈天道注〉，見郭慶藩《莊子集釋》，頁538、

聖外王」之境。如王弼說「崇本以息末，守母以存子」<sup>⑨3</sup>，又說聖人「應物而無累於物」<sup>⑨4</sup>；而郭象〈莊子序〉也說：「通天地之統，序萬物之性，達死生之變，而明內聖外王之道」<sup>⑨5</sup>。可見，魏晉時代的玄學家，他們儘管好言高遠，但是，他們所關心的，依然是淑世的問題，也就是要討論理想之君主和理想之社會的問題。

在玄學家的心目中，理想的君主，應該內心具備忘己無爲的境界，而表現在政治施爲上，也是一個有能力治國安民的有道明君。這樣的君主，他雖然日理萬機，勤政愛民，但是，內心卻不爲俗務攖累，依然能保持其淡然自若的心境。這種境界，王弼稱爲「應物而無累於物」，而郭象則稱「無爲而無不爲」。兩者在文字上雖稍有不同，但是，希望聖人「外接世事，內不累俗」的要求，卻是一致的。事實上，王弼《老子注》也曾經以「無爲而無不爲」說明聖人的境界。可見，達成「無爲而無不爲」的理論基礎和工夫實踐，雖然王弼和郭象不同，但是，作爲目標意義的「無爲而無不爲」，卻是魏晉玄學家們所傾慕的聖者境界。

#### 第四節：魏晉玄學的特質

綜觀魏晉玄學的思想發展，乃是從漢代氣化的宇宙論，脫變爲本體論的討論。從王弼到裴頠、郭象的發展脈絡，則又是從「貴無說」到「崇有說」，到「自生說」的學說發展。總結整個玄學的思

<sup>⑨3</sup> 同註⑧。

<sup>⑨4</sup> 同註⑨3，頁21~26。

<sup>⑨5</sup> 郭象《莊子注》〈莊子序〉，見郭慶藩《莊子集釋》。

想特徵，我們可以歸納為存有論、境界論和工夫論等三個方面，分別說明。

(一) 在存有論方面：王弼「貴無」的學說，認為天下萬物皆是「無」為本。但是，「無」並不是nothing或non-being，而是指無形無名，不可以感官認知的形上本體。換言之，「無」並不是存有或不存有的問題，而是指此形上道體的不可認知性，是站在認識論的角度，稱之為「無」。筆者稱之為認知型態的「無」，而非存有型態的「無」。

至於「有」，在王弼的學說體系中，是指以「無」為本的現象世界的「未有」。「有」既然是指現象世界的萬物，因此，「有」當然是存有的，是有形有名，而且一定是可以認知的。但是，在王弼來說，「有」是以「無」為本的現象存有，本身並沒有於本體的「無」以外的獨立意義。

裴頠的「崇有說」和郭象的「自生說」，雖然否定了「無」作為形上本體的意義，而是根據常識的經驗，把「無」界定為nothing或non-being，不承認有所謂不可認識的形上實體的「無」。因此，在「崇有說」和「自生說」中，「無」是取存有型態的「無」義，即「沒有、有之缺乏、不存在」的意思。

但是，儘管「崇有說」和「自生說」取消了「無」作為形上本體的意義，但是，卻從來沒有賦予「有」作為形上實體的意義。在裴頠的思想中，「有」一直都是指現象界的萬有說的。郭象雖然消解了「無」作為的形上本體的意義，但是，「有」在郭象的學說體系中，仍然是指有形有名的現象世界中「有」，是「不足以物衆形」的「有」。可見在魏晉玄學中，無論是「貴無派」或是「崇有派」、「自生派」，從來都不把「有」提高到本體的地位。

由於「有」在魏晉玄學中的地位，一直都是處於未有、現象萬有的地位，從來沒有被提升到本體的地位。而後漢末年，由安世高傳入的小乘佛教，乃是屬於佛教說一切有部的學說。此派的學說，雖然認為現象世界的萬有都是因緣和合的，是不真實的（和合假），但是組合成萬有的「法體」卻是實有的（假依實），這就是說一切有部「和合假，假依實」的理論。由於組合現象事物的基礎是實有的「法體」，因著「法體」的實有，故現象事物也是實有的，這就是說一切有部「一切法實有」的思想。因此，說一切有部的思想，可以說是不折不扣的「實有論者」。在這樣的思想中，「有」（sat）顯然指向實有的「法體」。所以，說一切有部的思想，可以說是以「實有」為本的，而這樣的思想，與玄學是不相應的。

（二）在工夫論方面：在魏晉玄學中，有關存有論的討論，都不是獨立的談存有論的問題，而是與聖人的修道工夫及在此工夫陶煉之下，所顯現的聖者的境界相關連的。在王弼學說來講，是透過滌除邪飾至於極覽的工夫，體證到本體的「無」。在郭象的「自生說」來講，則是透過聖人遺彼忘我、內外兼忘的工夫，達到玄同彼我的境界時，所照見萬物的自生、自然、自爾的情狀。可見，王弼與郭象，雖然學說的理論基礎和工夫理論都不同，但是，兩人有關存有論的討論，都不是循客觀思辨的進路，探討客觀存有的抽象理性。而是透過聖人的工夫修證，所呈現的萬物存有的情狀。因此，我們可以說：魏晉玄學雖然從事於存有論的探討，但是，玄學的存有論乃屬境界型態的存有論，而不是思辨型態或分析型態的存有論。

反觀佛教說一切有部的存有論，在方法論上，是採取分析現象事物的方法。在分析吾人的身、心現象時，得到五蘊、十二處、十

八界等法，並視蘊、處、界為實有，認為現象世界都只是蘊、處、界的組合而已。蘊、處、界是組合成現象世界的元素，是世界的本體，故稱為「法體」。又在分析物質時，得到最少的物質單位，稱為「極微」（相當於原子），並以「極微」作為「法體」實有的基礎。說一切有部這種針對客觀世界作分析、思辨的存有論，與魏晉玄學境界型態的存有論，顯然是不同的。因此，當我們談論到玄學與佛學的交會問題時，很少人會以佛教說一切有部的實有論思想，作為玄佛交會的討論對象，原因即在於此。

（三）在境界論方面：玄學在境界論方面，王弼認為聖人透過滌除玄覽所達到的最高境界，就是「體沖和以通無」——體證那形而上的道體。不但體證到道體，更進一步，還要與道體合一，所謂「與道通同」、「終於玄同」，即是主客兼忘的聖人境界。在郭象方面，他認為聖人透過遺彼忘我、內外都忘的工夫，所達到的最高境界，就是「玄同彼我」、「與物冥合」的主觀境界。

王弼與郭象的玄學思想不同，到達聖人境界的理論基礎和修證工夫，亦不盡相同。但是，就「主客兼忘」的一點來說，兩者都是相通的。也就是說，兩者都以「消取能體證的主體，與所體證的客體的對待」，作為聖人的最高境界。

又在王弼和郭象的思想中，當聖人體證了「主客兼忘」的境界時，此境界並不是靜態的、不起作用的虛靜之境，而是可以在此境界中，發起無限的妙用的。如在王弼的思想中，體道的聖人，與道同體，故能不失本、不違本以順萬有。不塞物之原，不禁物之性，故能使萬物自生自成，這就是聖人「無為而無不為」的境界。又「體沖和以通無」的聖人，雖然與道同體，不為物累，但是，卻並不是取消五情的活動，故能以五情應物而無累於物，這就是聖人

「應物而無累於物」的境界。

在郭象的思想中，「玄同彼我」、「與物冥合」的聖人，在取消了主體與客體的對立關係之後，把自己的小我，化入全體的存有之中。己無爲而順任萬物之性，使萬物各足於性，各當其分，而功自成。這種無己而順物，己無爲而任物自爲的胸襟和境界，便足以成就聖人「無爲而無不爲」的化境。

觀察玄學的境界論，玄學家們雖然說高妙玄遠的境界，但是，基本上並沒有出世的意味，基本上，他們所關心的問題，仍然是現實社會中的治亂問題。如王弼強然以「無」爲本，以「有」爲末，但是，他最終所關注的問題，是如何「崇本以息末」、「守母以存子」。他認爲只有透過不失本、不離本的前提下，才能夠保全末。筆者認爲：王弼談「崇本息末」的真正用心，其實是要解決如何「存末」、「全末」的問題。可見，王弼等「貴無派」玄學家，雖然被維護名教之士，視爲不尊禮教的始作俑者，但是，在王弼的思想中，他其實並沒有蔑棄禮法的意思。

郭象《莊子注》在這方面表現得尤其明顯，舉凡《莊子》貶抑儒者的有爲之處，郭象皆以「寄言出意」或「宜忘言以尋其況」的方式，改變《莊子》的原意。如《莊子》〈逍遙遊〉以許由高於堯，而郭象則認爲能令天下治者，取於堯而足矣<sup>96</sup>。把堯的地位提

<sup>96</sup> 《莊子》〈逍遙遊〉：「堯讓天下於許由，曰：『日月出矣而爝火不息，其於光也，不亦難乎！時雨降矣而猶浸灌，其於澤也，不亦勞乎！大子立而天下治，而我猶尸之，吾自視缺然。請致天下。』許由曰：『子治天下，天下旣已治也。而我猶代子，吾將爲名乎？名者，實之賓也。吾將爲賓乎？鷦鷯巢於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹。歸休乎君，予無所用天下爲，庖人雖不治庖，尸祝不越樽俎而代之矣。』」

郭象《莊子》〈逍遙遊注〉：「夫能令天下治，不治天下者也。故堯以不

高，把許由的地位貶低。這些都可以證明，郭象所關心的，是現實社會的問題，而不僅僅是追求個人的清高脫俗而已。

總之，玄學家雖然好談玄遠，但是，在根本的價值取向上，他們不能說是出世的，事實上，他們所關心的問題，是非常淑世的。反觀佛教說一切有部，他們嚴格區分世間的有爲法，與出世間的涅槃的差異。認為世間是實實在在的苦的，所以對世間的態度是厭離的。這種厭離世間，欣求涅槃的態度，與玄學的價值取向，是不相應的。

以上從存有論、工夫論和境界論等三個方面，扼要的概括了魏晉玄學的特徵，並且與佛教說一切有部的思想，作了簡略的比較。我們發現，說一切有部的思想，無論在存有論、工夫論和境界論等各方面，與玄學都有一定的距離。

在我們談論兩種文化的交會時，當然不可能期望兩種文化完全相同，因為兩種在不同時空、不同文化背景所發展出來的文化，是不可能完全相同的。但是，也不能相差太遠，否則便無法會通，而造成文化容受上的困難。如此，外來的文化，又何以能在本土固有的文化圈中生根、發芽和成長？

後漢乃至魏晉時代，傳入中國的，有小乘佛教和大乘佛教兩支。小乘佛教以說一切有部爲主，而大乘佛教則以般若學爲大宗。說一切有部的思想既然與中國方面的玄學不相應，則我們不得不考

---

治治之，非治之而治者也。今許明既治，則無所代之。而治實由堯，故有子治之言，宜忘言以尋其所況。而或者遂云：治之而治者，堯也；不治而堯得以治者，許由也。斯失之遠矣。夫治之由乎不治，爲之出乎無爲也，取於堯而足，豈借之許由哉！若謂拱默乎山林之中而後得稱無爲者，此莊老之談所以見棄於當塗。當塗者自必於有爲之域而不反者，斯之由也。」（見郭慶藩《莊子集釋》，頁22~24）。

察般若學與玄學的關係，看看般若學是否與玄學比較相應。

有關玄學與般若學的交會問題，現代學術界已有基本的共識，一般認為：般若學與玄學有著比較接近的學說型態，玄學並且是接引般若學進入中國的關鍵。但是，般若學與玄學的學說型態有何差異？它們的共通點又在那裡呢？玄學如何提供中國人理解般若學的方便呢？中國人透過玄學所理解的般若學，與般若學的原意，是否有出入呢？中國人透過玄學理解般若學的方式，對日後的中國佛教的性格，又有那些深遠的影響呢？舉凡這些問題，都是本文以下幾章所要探討的。

# 第五章 「空、有」與「有、無」的比較

「有、無」問題是玄學的重要議題之一。而早期所翻譯的《般若經》，又往往把tathatā（如）一字，譯為《老》、《莊》哲學中的「無」或「本無」。加上《般若經》盛言「空」義，與《老》玄說「無」相似，故般若「空」義，遂與玄學相牽合，在兩晉時期，廣為士人和僧徒們所關注。而本章正是要圍繞著「有」、「無」問題的討論，展開對玄學與般若中觀學交會問題的探討。

## 第一節：玄學與中觀學「有」、「無」觀念的比較

兩晉時期的佛教般若學家，因為對《般若經》的「空」(śūyatā，空性)義，有不同的解說，因而形成了歷史上所謂的「六家七宗」。歷來對於「六家七宗」的批評，都是根據中觀學派(Mādhyamika)的思想作出評斷的。而最早評論「六家七宗」的，應該是鳩摩羅什的弟子群。如僧叡《毘摩羅詰堤經義疏序》說：「自慧風東扇，法言流

詠以來，雖曰講肄，格義迂而乖本，六家偏而不即」<sup>①</sup>，僧叡〈不眞空論〉又具體的批判了心無宗、即色宗和本無宗的思想。僧叡、僧肇乃是鳩摩羅什的弟子，鳩摩羅什是至力弘揚中觀學的大師。尤其鳩摩羅什曾經稱讚僧肇是「秦人解空第一」。然則，僧叡、僧肇等人對於「六家七宗」的批評，顯然是根據中觀學的思想而作評論的。

然而，在本文第三章的討論中，已經知道《般若經》與中觀學的思想，並不是完全相同的。由於中觀學派是根據《般若經》的思想，建構其學說體系的學派。因此，後人便以中觀學派「緣起無自性，無自性故空」的思想，作為解釋《般若經》「空」義的標準了。但是，事實上，《般若經》所說的「空」義，是「自性空」、「本性空」，與中觀學派所說的「無自性」故「空」是稍有所不同的，兩者之間的差異，詳細論述，可見本文第三章。

本章所要討論的，並不是在於「自性空」與「無自性空」的差異，而是在於玄學之「有」、「無」與般若中觀學之「空」、「有」問題的比較。既然我們知道《般若經》與中觀思想是不盡相同的，那麼，當我們要比較玄學的「有」、「無」與般若中觀學的「空」、「有」觀念時，筆者是把《般若經》與中觀思想分開來，分別與玄學作比較的。

因為歷來的佛教學者，都是以中觀學「緣起無自性，無自性故空」的思想，作為《般若經》的正義的。因此，本節便首先以中觀學派的「空」義，與玄學「有」、「無」觀念作一比較。

---

<sup>①</sup> 僧叡《毘摩羅詰堤經義疏序》，見《出三藏記集》，大正五十五，No.2145，P58c～59a。

## 一、「空」(śūyatā) 與「本無」的差異

根據《般若經》的「空性」思想，把《般若經》的思想加以系統化，並建立起自宗的理論架構的，就是龍樹菩薩所創立的「中觀學派」。而《大智度論》和《中論》就是「中觀學派」的重要論典之一。

《般若經》說「自性空」，《大智度論》和《中論》則依「緣起無自性，無自性故空」解說《般若經》的「空」義。「緣起無自性，無自性故空」，就是說一切法都是「緣起」的，「緣起」就是沒有永恆不變的實體。因此，所謂「空」，並不是以「空」為本體，而是說一切法是沒有實體的，是因緣和合故有的，如《大智度論》說：

色從種種因緣生，無有堅實。如水，波浪而成泡沫，暫見即滅。……因緣滅故，色亦俱滅。行無常道轉入空門。②

可見，中觀學派是從「因緣和合而無有堅實」的角度解說「空」義的。又，我們在第三章的論述中，已經知道中觀學派「緣起無自性，無自性故空」的思想，其實是具備了破斥教內、教外一切「自性見者」的作用的。

「自性」(svabhāva) 是什麼呢？根據svabhāva（漢譯為「自性」）的梵文字義，是「自己存有、自己生起」的意思。在哲學的討論中，指向能生起萬有，自己卻是不待其他條件而自己生起、自己存有的本體。在印度哲學中，傳統婆羅門教的「梵天」

② 《大智度論》卷三十一〈十八空義〉，大正二十五，No.1509，P287c。

(Brahma)，和六師哲學<sup>③</sup>中逐漸形成的「極微論」(aṇuvāda)，都是指能生起萬有，自己卻是不待其他條件而自己存有的本體，是真實的存有(sat)。而龍樹菩薩所說的「無自性空」，本來就具有破斥這些「本體」的意味（詳第三章第四節）。

中觀學派不但以「空」破本體之實有，更進一步，就連「空」也要破除，如說「一切法皆畢竟空，是畢竟空亦空」<sup>④</sup>。中觀學派以「空」破一切法之後，更以畢竟空破「空」。換言之，「空」只是為了破除本體的執著，並不是在以「空」破「有」之後，便執著「空」以為本體。而是要連「空」也要去除掉。可見，「空」在中觀學派來說，只是破除本體執著的一種方法。透過這種破執的方法，所要顯示的，就是佛說的「緣起」法則。因此，「空」是徹徹底底的破除任何形式的形上實體的概念。

在魏晉玄學中，極言「無」的，是以王弼為代表的玄學「貴無派」。此派的重要思想，就是認為：「天地萬物皆以無為本」。「無」在貴無派看來，不但不是 nothing 或 non-being，不是「有」的缺乏，也不是零，而是無形無名，無有限定的無限的「有」，是不可認知的形上實體。

透過對中觀學派的「空」，和玄學貴無派的「無」的分別考察，我們可以說：「空」(śūyatā)與「無」是完全不同的。中觀學派的「空」，是對於任何形式的形上實體概念的破除；而玄學貴無派的「無」，卻是萬物所生所成的形上本體。

③「六師哲學」，是指與佛陀稍前或同一時代的六個思想流派。

④ 同註②，P290a。

## 二、認識論型態的「有、無」與存有論型態的 「空、有」之辨

「空」與「無」既然是來自兩個完全不同的哲學體系，兩者的意涵又南轔北轍。但是，為什麼從漢末《般若經》傳入以來，一直到鳩摩羅什傳入中觀學為止，中國士人都一直把般若學和《老》、《莊》玄學牽合在一起<sup>⑤</sup>呢？為什麼在東晉「六家七宗」等般若學家中，對於般若「空」義的把握都那麼困難呢？

面對這樣的問題，我們可以說：在鳩摩羅什來華之前，中觀系列的論典尚未傳入，使得中國的僧徒無法把握中觀學派的「空」義。當然，這樣的說法是可以被充分理解和接受的。不過，我們畢竟還是要問一個更為深刻的問題，就是：中國僧徒為什麼在中觀系列論典傳入之前，要在《般若經》的義理中，自己抉擇出「緣起無自性」的「空」義，竟然是那麼困難呢？為什麼這一段時期的般若學家，那麼不容易跳脫玄學的影響呢？造成這些問題的原因，除了經典翻譯未臻完善，中觀系列的論典未見翻譯等外在的因素之外。筆者認為：魏晉玄學中，不具備印度哲學中「實有論」的型態，則是造成中國人無法瞭解「緣起無自性」的「空」義的內在因素。

如果以中觀學派「緣起無自性」的「空」義，視為《般若經》「空」義的正解。那麼，中觀學的「空」，與玄學貴無派的「無」的分別，除了「空」是破斥一切形上本體，而「無」卻是形上本體之外。我們發現「空」與「無」之間，還有一個思維模式上的重大

<sup>⑤</sup> 詳第一章第三節之三：「《老》、《莊》道家與般若學之牽合」一節的論述。

歧異，那就是：玄學貴無派認識論型態的「有」、「無」觀，與中觀學派存有論型態的「空」、「有」觀的歧異。

本文在第三章中已經討論過，中觀學派「緣起無自性」的「空」義，一方面是為了論證《般若經》的「空」義，另一方面又是針對著尤其是以說一切有部為代表的「自性論者」而發的。在印度佛學中，「自性論者」是說「有」的，認為一切法實有。而中觀學派卻是說「空」的，認為一切法「無自性」故「空」。但是，在印度佛學中，無論是談「空」，還是論「有」，似乎都未牽涉到認識的問題，而只是鎖定在存有論的層面來談論的。

在梵文中，最常用來表示「有」、「存有」的意思的，是sat和bhāva兩個字，它們分別是動詞字根 $\sqrt{as}$ 和 $\sqrt{bhū}$ 的現在分詞。 $\sqrt{as}$ 和 $\sqrt{bhū}$ 都是「有」、「存有」的意思<sup>⑥</sup>。這兩個詞，如果要嚴格區分的話， $\sqrt{as}$ 指單純的、抽象意義的存在，或靜的、絕對的存在，相當於英文的to be，exist； $\sqrt{bhū}$ 指變動的、具體意義的存在，或動的、相對的存在，相當於英文的becoming，being，existing<sup>⑦</sup>。但是，如果不加細分的話，這兩個詞幾乎可以說是一樣的，而且是常常可以互換使用的<sup>⑧</sup>。

梵文並沒有與中文「無」相當的獨立字根，而是透過對「有」的否定來表達「無」的意思。例如在sat和bhāva前面加上表示否定的a-，成為asat、abhāva，表示「不存在」、「沒有」、

⑥ 參考《梵和大辭典》，P163、P968。

⑦ M · Monier - Williams , A Sanskrit English Dictionary , ( Motilal Banarsi Dass Publishers Private Limited , DELHI ) , P117 , P754 。

⑧ 參考金克木的〈試論梵語中的「有——存在」〉，見《印度文化論集》（台北，淑馨出版社，民國七十九年出版），P8。

「無」的意思。「無」(a-sat 或 abhāva) 是「有」(sat 或 bhāva) 的否定，它本身沒有獨立的意義，而是必須依附在「有」的狀態之下始有意義的<sup>⑨</sup>。

「無」(asat 或 abhava) 在梵文中沒有獨立的字根，這一點也反映在印度哲學的本體論思想上。魏晉貴無派玄學以「無」為本，以「有」是末，與此相反，大部份的印度哲學都是偏向於「以有為本」的，如果我們對印度哲學的本體思想作一番簡略的省視，並不難得到這樣的認知（詳第三章第四節）。

在公元前五、六世紀，釋迦牟尼佛的時代，印度傳統的婆羅門教思想失去了權威的地位。不少思想家對婆羅門教的「梵天創世」說，抱持著懷疑乃至否定的態度。在這些思想家中，耆那教的創始人婆達摩那 (Vardhamāna) 最早提出「極微論」，以解釋世界生起的問題。認為地、水、火、風四大「極微」才是物質世界的基本元素，它們是物質世界的本體，是不變的實體。「極微論」首先由耆那教明確地提出，其後，勝論派 (Vaiśeṣika) 和佛教的說一切有部 (Sarvāstivādin) 也吸收了這一學說，作為他們的本體論的基本架構。

「極微」(aṇu)，說一切有部曾經對它有明確的定義，認為它是：分析物質世界所得到的最少單位，是不能以感官認知的微細物質。儘管「極微」是超認知的，但是，說一切有部卻肯定它們是有質礙性的實體，是真實的「有」，是不待因緣而自己存在的「自性」(svabhāva)。（詳見本文第二章）。

可見，「自性」在印度哲學中，是一個「存有論」的命題，而

---

⑨ 同前註，P5。

且是一切法實有的「實有論」。中觀學派以「緣起無自性，無自性故空」，來破斥「實有論者」的「自性」觀念。然則，「緣起無自性」的「空」義，也是一個「存有論」的命題。只不過，中觀學派在否定了實體之後，並不是以「空」為本體，而是認為：世界是沒有實體的，是純粹的現象，我們可以稱之為「現象論」。

在印度哲學中，不管是說「空」、談「有」，都是限定在存有論的範圍來談，並不牽涉認識論的問題。例如說一切有部說「極微」是極其極細、不可認知的物質；但是，仍然肯定「極微」是有質礙性的真實存有。並不會因為「極微」的超認知性，而稱之為「無」（詳見本文第二章）。

同樣的，中觀學派雖然破斥以說一切有部為代表的「自性論者」，說「無自性」的「空」義，但是，中觀學派也明白的說：「雖知無實，然色可見，聲可聞，與六情相對，不相錯亂。諸法亦如是，雖空而可見、可聞，不相錯亂」<sup>⑩</sup>，又說：「空，不以不見為空，以其無實用故，言『空』」<sup>⑪</sup>。可見，「空」並不是站在認識論的角度來作討論的。

從佛教說一切有部與中觀學派的「空、有之爭」中，我們發現：印度佛教說「空」、談「有」，都不牽涉到認識論的範疇。如說「空」的中觀學派，他們明白的說：「空」並不是以不能認知為「空」，而是以無實體為「空」；另一方面，說一切有部肯定「極微」是實有的，但是，又承認極微是不可識知的，如說「應知極微是最細色，……不可睹見，不可聽聞，不可嗅嘗，不可摩觸，故說

<sup>⑩</sup> 《大智度論》卷六〈十喻釋論〉，大正二十五，No.1509，P101c。

<sup>⑪</sup> 同前註，P105b。

極微」<sup>⑫</sup>。換言之，在公元二、三世紀佛教內部的「空、有之爭」，他們並不是站在認識論的角度來談這個問題，而是站在存有論的立場來討論「空」、「有」的問題的。

反觀魏晉玄學的「有、無之爭」，「有」，無論是在玄學貴無派、崇有派，還是自生派的思想中，都是指現象世界的諸存有物，從來沒有把「有」提升到本體的地位。玄學各派都肯定「有」，從來不會視現象世界為虛妄，但是，也沒有討論是否「實有」的問題。「有」，在玄學中，似乎一直都是處於現象萬有的層次，是屬於第二序的問題。如王弼說天下萬物皆以「無」為本，萬物只不過是以「無」為本的「未有」。即使郭象把存有的根據拉回萬物的自身，但是，在他的思想中，「有」依然是「不足以物衆形」的。而且，萬物之自生、自然、自爾，或各盡其自然之性，各適其自然之性，其實又都是在玄同彼我的聖人境界中，才能夠得以圓成的。所以，筆者認為，自生、自爾的萬有，在郭象的體系中，其實也並不具備特別高的地位。

「有」在玄學中，各派都肯定其為有形有名的現象的存有。至於「無」，在裴頤和郭象的思想中，幾乎完全沒有地位，只不過是指「有」的缺乏，是nothing 或 non-being。這種對「有」、「無」的看法，是從現象世界的經驗出發的。比較特殊的，是貴無派玄學，他們把「無」提升到本體的地位。

作為本體之「無」，在貴無派哲學中，當然不可能是指nothing 或 non-being，而是指「聽之不可得而聞，視之不可得而彰，體之

<sup>⑫</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一百三十六〈大種蘊・具見納息〉，大正二十七，No.1545，P702a。

不可得而知，味之不可得而嘗」<sup>⑬</sup>的超認知的、無形無名的形上本體。換言之，在王弼「貴無派」的思想中，關於「有」、「無」的討論，並不是從存有與否說的，而是從能否認知的角度立論的。也就是說：能夠認知的，就是「有」；不可認知的，就是「無」。因此，「無」並不是指道體的不存在，而是說道相的不可認知性。「無」雖然不可認知，但卻是無形無名，無有限定的無限的「有」，是「本」，是形上的實「體」。萬有是有形有名，是可以認知的形而下的「未有」。可見，在玄學貴無派的思想中，「無」並不是從存有與否的角度立論的，而是從能否認識的角度切入的，因此，筆者以為：玄學貴無派的「無」，乃是屬於認識論型態的「無」。

討論到這裡，如果我們以玄學貴無派的「無」，與中觀學派的「空」作一比較的話，那麼，兩者的差異，立刻就可以呈現出來了：玄學貴無派的「無」，是認識論型態的「無」；而中觀學派的「空」（或譯為「無」），是存有論型態的「無」。但是，中觀學派的「空」與玄學自生派的「無」又不同，玄學自生派的「無」，是從經驗出發的，現象的「無」；而中觀學派的「空」，卻是無掉形上實體的、無自性故空的「無」。

這樣，「無」，在玄學貴無派的思想中，是不可認知的形上本體，是聖人所體證的沖虛無爲的境界。但是，「空」，在中觀學派的思想中，是對任何形上實體的破斥，是萬物無實體的存在狀態。

「空」和「無」在思想上的分辨，可以說是非常微細，也非常重大的。微細，是因為兩者的分辨是不容易的；重大，是因為若把「空」誤認為是玄學的「無」的話，則對般若中觀學的理解，會發

<sup>⑬</sup> 王弼《老子指略》，見樓宇烈《王弼集校釋》，頁195。

生全盤的誤解。但是，在經典的翻譯中，譯經家卻又常常以「無」翻譯「空」，或以「無」、「本無」譯「如」(tathatā)。這的確會增加般若中觀學在理解上的困難的。東晉般若學「六家七宗」中的「本無異宗」和「心無宗」，都有混淆認識論型態的「無」義，和存有論型態的「空」義的傾向，因而便導致對於般若「空」義的不契（詳下文）。

基於中觀學派的「空」，與玄學貴無派的「無」，存在著這樣細微的差異。加上魏晉玄學對於「實體」或「實有」的觀念，似乎一直都沒有明顯的討論過。因此，在缺乏中觀學的思想背景，和思維模式迥異的兩大因素之下，在中觀論典尚未傳入的期間，中國僧人光是憑藉《般若經》的描述，要抉發出「緣起無自性，無自性故空」的義理，是非常困難的。加上早期的經典，常常以「無」作為「空」或「如」的翻譯，更加容易模糊了「空」與「無」的界限，而使得魏晉時代的般若學家更容易發生混淆。筆者認為：以上這些因素，都是中國僧徒為什麼在中觀系列論典傳入之前，一直很難跳脫玄學的影響，自己在《般若經》的義理中，抉發出「緣起無自性」的「空」義的原因。

### 三、「幻有」與「末有」、「自有」的同異

《般若經》說一切諸法「空」，如幻、如夢，《大智度論》則緊扣著「緣起無自性」的原則，說「無自性」的「空」義，又說「無實體」的「如幻如夢」義。所以，中觀學派在消解了任何形式的形上實體之後，認為萬有的存在狀態，是無實體的，是因緣和合故有的，是不堅固的。如說：「譬如幻化象馬及種種諸物，雖知無

實，……是幻譬喻，示衆生：一切有爲法空、不堅固」<sup>⑭</sup>。可見，「中觀學派」認為萬物是無實體的，是如幻、如夢的存在，或者，可以簡稱為「幻有」。

那麼，中觀學派的「幻有」，與玄學貴無派的「未有」，或自生派的「自生」或「自有」等觀念，又有什麼同、異呢？

首先，玄學貴無派認為：萬物是以「無」為本體的「未有」。因此，「有」與「無」是體用、本末的關係。但是，在「中觀學派」來說，「空」在否定了萬物背後的形上實體之後，萬物成為了無實體的存在，是如幻如夢的純粹現象的存有狀態。因此，「幻有」只是說明萬物的存有狀態是空的、無實的，並不能理解為：「幻有」是以「空」為本體的。所以，很明顯的，中觀學派的「幻有」，與玄學貴無派的「未有」，是兩個不能類比的觀念。

既然玄學貴無派「未有」的觀念，與中觀學派「幻有」的觀念不同。那麼，在玄學中，以郭象為代表的「自生派」所說的「自生」或「自有」的觀念，與中觀學派「幻有」的觀念，又是否比較接近呢？

中觀學派以《般若經》的「空」，破斥印度佛教內部和教外的「實有論者」，去掉了任何形式的形上實體的觀念。不僅否定「極微」的恆常自有，也破斥「梵天」的自在實有。我們也知道，在玄學自生派的學說中，同樣也是容不下任何形式的形上本體的，無論是貴無派的「無」或是「造物主」，自生派都一概否定其作為形上本體的地位。把萬物的存在根據，從高高在上的形上本體拉下來，拉回萬物的自身，說萬物的自生、自然、自爾。既然中觀學派的

---

<sup>⑭</sup> 同註<sup>⑩</sup>。

「幻有」，與玄學自生派的「自有」，都是在消解了形上本體之後，所面對的萬物自身的存有狀態。那麼，在「幻有」和「自有」之間，是否可以架設一道橋樑，把中觀學的思想，和玄學自生說的思想，貫通起來呢？關於這個問題，我們可以從學說的內容，和學說的形式兩方面說明。

在學說內容方面，郭象的「自生說」，是和聖人玄同彼我的主觀境界分不開的。所謂物之自生、自然、自爾，並不是針對客觀存有，作純粹思辨所提出存有論命題。而是在聖人玄同彼我的觀照下，觀照到萬物「外不資於道，內不由乎己」的自然、自爾的情態。「外不資於道，內不由乎己」，就是說明萬物的「無待而獨化」。因此，「自生」是說萬物不須依賴形上本體，也不須依賴任何內、外條件而掘然自得的存在情態。嚴格說來，郭象並不是要解釋萬物生起的問題，而只是要說明萬物的自得、自然、自爾的存在實況而已。所以他也常以「不知其所以然而然」來說明萬物的「自生」，如說：「物各自然，不知所以然而然」<sup>⑯</sup>，又說：「道在自然，非可言致者也」<sup>⑰</sup>。可見，所謂的「自生」，只是說萬物在聖人玄同彼我的觀照下，所呈現的不知其所以然而然的自然、自爾，無待而獨化的情態，並不是說萬物的自己生自己。

反觀佛教中觀學派，在去掉萬物背後的形上實體之後，萬物成了無實體的存在。無實體的存在，就是「空」，所謂「無自性故空」。但是，「空」並不是空無所有的意思，而是要回歸到佛陀所說的「緣起」法則。所謂「緣起」，就是《雜阿含經》所說的「此有故彼有，此無故彼無」，就是(1)無明緣(2)行，行緣(3)識，識緣(4)

<sup>⑯</sup> 郭象《莊子》〈齊物論注〉，見郭慶藩《莊子集釋》，頁55。

<sup>⑰</sup> 郭象《莊子》〈知北遊注〉，見郭慶藩《莊子集釋》，頁731。

名色，名色緣<sup>(5)</sup>六入，六入緣<sup>(6)</sup>觸，觸緣<sup>(7)</sup>受，受緣<sup>(8)</sup>愛，愛緣<sup>(9)</sup>取，取緣<sup>(10)</sup>有，有緣<sup>(11)</sup>生，生緣<sup>(12)</sup>老死等「十二支緣起」。「十二緣起」是環環相扣，互相依待的。中觀學派說「緣起無自性」的「空」義，也就是說一切現象事物都是依賴各種條件才能生起的，其中並沒有不變的實體。

郭象說萬物的自生、獨化，也說萬物的互相依存，如說「凡所有者，不可一日而相無」<sup>(13)</sup>。但是，郭象說萬物的相依，都只不過是就萬物在社會生活中的互相依賴的關係上說的，是屬於第二序的問題。而「自生」說，才是郭象哲學中第一序的問題，故〈大宗師注〉便說：「相因之功，莫若獨化之至」<sup>(14)</sup>了。可見，「自生說」是就萬物的自然獨化說的；「空」卻是就萬物的依因待緣說的，兩者是完全不同的。故莊耀郎先生說：「佛教和道家的不同，就在郭象的『獨化』、『無待』的理論中即有明顯的分別，『緣起』就是依待條件而生起，是絕對的有待。郭象的『獨化』就是絕對的無待，兩者的區別非常分明」<sup>(15)</sup>。

以上是中觀學派的「幻有」，與郭象的「自生說」，在學說內容上的差異。但是，若就學說的形式上說，則情況可能有所不同。中觀學派的出現，其始即在消解「自性論者」或「實有論者」對於實體觀念的執著的。「實體」的觀念，在部派佛教的說一切有部的學說中，實涵蓋了存有論、工夫論和境界論等各個領域的議題（詳見第二章第一節），但是，若只就存有論的角度而言，地、水、火、風等四大「極微」（四種實體），實際上就是整個質物世界的

<sup>(13)</sup> 郭象《莊子》〈大宗師注〉，見郭慶藩《莊子集釋》，頁225。

<sup>(14)</sup> 同前註，頁241。

<sup>(15)</sup> 莊耀郎《郭象玄學》，頁300。

基礎，相當於「本體」的概念。因此，中觀學派對於「自性」或「實體」的破斥，在存有論的討論中，實可以視為對於本體觀念的否定。再看郭象玄學的「自生說」，其目的也是在去掉萬物背後的本體。因此，玄學自生派與中觀學派，雖然在思想架構和學說內容上都有所不同，但是，兩者在思想發展的脈絡上，是有其相似之處的。

當然，玄學自生派與中觀學派，在學說形式上的一點點相似，未必就能因此而建構出溝通兩種思想的橋樑。筆者也無意認為這就是玄學與中觀學會通的要點。但是，如果回顧一下魏晉玄學興起的時代，並與兩晉般若學的流行時代作一比較，那麼，讓人驚訝的是：玄學自生說的流行，與般若學「六家七宗」的時代，竟然是如此的接近，這使得筆者對於玄學「自生派」，與般若中觀學的關係，不得不另眼相看。

《般若經》從東漢靈帝，公元178年始譯，此後，吳的支謙和康僧會，又陸續譯出般若系列的經典。到魏正始年間（226～249A.D.），魏晉玄學的興起。然而，正始玄學的興起，似乎對般若學的流行沒有太大的幫助。從魏正始年間到西晉永嘉年間（307～312A.D.），郭象玄學興起之前的七、八十年間，般若學似乎仍然停留在經典翻譯的階段。但是，一旦進入了永嘉玄學的時期，隨著郭象玄學的興盛，佛教般若學的討論也隨即熱絡起來。釋道安、支道林等人，紛紛投入般若學的討論中。這一段時期，討論般若學的，歷史上有所謂「六家七宗」之稱，一時盛況空前。

般若學的流行，與當時佛教的興盛當然有著密切的關係。在兩晉之際，尸梨密多羅、竺道潛、竺法義、竺法暢、支敏度、康僧淵等名僧，活躍一時。加上佛圖澄在北方弘化。佛法在當時大有席捲

大江南北之勢。般若學在這樣的時代背景下，當然比較容易流傳。但是，筆者認為，這些都只是外在的因素而已。內在的因素，應該是般若學與玄學自生派有其相呼應處，才能使得般若學在郭象玄學流行之際，乘勢而起，興盛一時。

不過，現在的問題是：玄學自生派與佛教中觀學派，在學問形式上，都是致力於本體的去除。難道這一點就是玄學與中觀學可以接通的地方嗎？筆者並不認為玄學與般若中觀學的交接處，就只有玄學自生派的「自生說」一點而已。但是，也不認為玄學自生派去除本體的思模維式，對般若中觀學的接受完全沒有幫助。起碼「自生說」把存有的根據拉回萬物的自身，使得哲學上的思維方向，不再一味地向形上本體的方向去思考。這一點，對中國的僧徒，擺脫用「以無為本」的思維模式，來理解《般若經》的「空」義，最少是有一定的幫助的。下文將就玄學與般若中觀學接軌的問題，再作比較詳細的檢討。

## 第二節：《般若經》與玄學相容的可能性

以上我們已經就中觀學派的思想中，可能與玄學相應的部分，與玄學作了一番比較。我們發現，中觀學與玄學，在重要的觀念上，其實都是不太相應的。唯一接近之處，就是中觀學與玄學自生派，都是致力於本體的消解。然而，此一學說形式上的相似，是否即是玄學與般若學接軌的地方呢？筆者認為：光是憑藉著學說形式上的一點點相似性，尚不足以談兩種文化的交流與會通。那麼，玄學與般若學的交會點又是在哪裡呢？

向來談般若中觀學者，都是以中觀學派的思想為準繩，但是，我們也知道，中觀學派對《般若經》的思想，是有繼承，也有發展的。而在公元一八〇年前後，至公元四〇四年之間的兩百年中，傳入中國的，是《般若經》而不是中觀學。換言之，《般若經》與魏晉玄學接觸了兩百多年之後，中觀學才傳入中國。大、小品《般若經》的翻譯，以及般若學引起廣泛的討論，都是在這兩百多年期間所發生的事情。那麼，我們就不得不思考這樣的一個問題：《般若經》的思想，與魏晉玄學，是否具備了一些非常相似的特質呢？否則，為什麼在魏晉玄學，尤其是玄學自生派流行的時代，《般若經》的思想，也隨之受到極大的關注呢？

以下，本文將以《般若經》可能與玄學相應的部分，提出來討論，以期對於玄學與般若學交會的問題，有一比較深入的瞭解。但是，必須注意的是，在討論兩種文化的交會時，並不能要求這兩種文化完全相同，才來談交會的問題。事實上，兩種在不同時空背景下所產生的文化，是不可以完全相同的。而兩種文化的交會，也不須要完全相同才能發生，只要它們有某種特質上的接近或類似，就可以進行交流和會通了。正如林傳芳先生所說的：外來的宗教，不假武力而能夠在一個不同類型的文化圈裡流傳生長，除了外來文化與本土文化，同時具備包融性之外，還有就是信受者不求深達，捨異求同的態度<sup>②</sup>。因此，本節所談《般若經》的「空」義，與玄學相容的可能性，筆者無意認為《般若經》的某些思想，與玄學完全相同。而只是說，《般若經》的某些思想，與玄學有著某種程度的相似性。而這些相似性，可能正是玄學與般若學交會的介面。

<sup>②</sup> 林傳芳〈格義佛教思想之史的開展〉，見《華岡佛學學報》，第二期，1972 年 8 月。

## 一、《般若經》中工夫論意味的「空」義與玄學相容的可能性

在本文第三章的論述中，我們知道《般若經》的「空性」思想，與《雜阿含經》的「空三昧」是有著密切關連的。根據《雜阿含經》的記載，欲修習「空三昧」的行者，應該在行、住、坐、臥的日常生活中，觀察自己眼對色、耳對聲、鼻對香、舌對味、身對觸，乃至意對法，是否產生愛念、染著，若對外境（外在對象）產生愛念、染著，便應該繫念攝心，使心於外境不生執著。若觀察自己對外境，已無愛念、染著，便應努力維持此一清明的心境，繼續修習<sup>㉑</sup>。

這種努力使內心於外境不起執著的修行方法，在《般若經》中得到了繼承和發展，如《放光般若經》說：

菩薩住於無所住，五陰空故，無有處所。乃至有爲、無爲亦無所住。<sup>㉒</sup>

菩薩修行般若波羅蜜，應不住於一切法，這種不住的修行方法，也可以稱為「住於無所住」。為什麼菩薩「住於無所住」呢？因為色、受、想、行、識等「五陰」（即「五蘊」）空故。「空」故無有處所，無處所故，菩薩住於無所住。如是，不但不住於五陰、乃至有爲法、無爲法亦無所住。這種的思想，在鳩摩羅什新譯的《摩訶般若波羅蜜經》中，有更詳盡的說法：

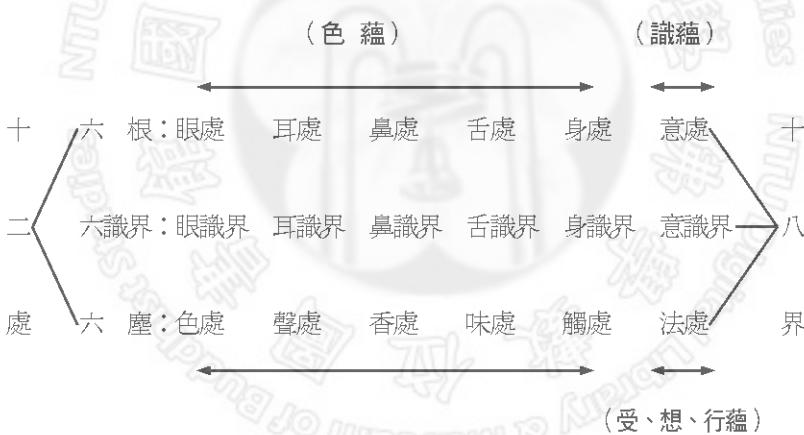
菩薩摩訶薩不應色中住，以有所得故。不應受、想、行、識中

<sup>㉑</sup> 《雜阿含經》〈入處相應・六入處誦〉131 經，見印順編《雜阿含經論會編》（上），頁280~281。詳細論述見本文第三章第一節。

<sup>㉒</sup> 《放光般若經》卷十八〈住二空品〉，大正八，No.221，P128a。

住，以有所得故。不應眼中住，乃至不應意中住。不應色中住，乃至不應法中住。眼識乃至意識……不應住，以有所得故。<sup>㉑</sup>

以上引文中的色、受、想、行、識就是「五蘊」的內容；眼、耳、鼻、舌、身、意就「六根」的內容；色、聲、香、味、觸、法就是「六塵」的內容。眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識就是「六識界」的內容。「六根」（六種認知官能）加「六塵」（六種認知的對象）就是「十二處」。「十二處」再加上「六識界」就是「十八界」。為了清晰起見，現在把「五蘊」、「十二處」、「十八界」的關係，以圖示如下<sup>㉒</sup>：



<sup>㉑</sup> 《摩訶般若波羅蜜經》卷七〈問住品〉，大正八，No.223，P274b。又《小品般若波羅蜜經》卷四〈歎淨品〉又說：「若菩薩不行色、不著相，即行般若般波羅蜜。……乃至薩婆若，亦不生著，何以故？過諸著故，名無礙薩婆若。須菩提，菩薩欲過諸著，應如是思惟般若波羅蜜。」大正八，No.227，P552b。

<sup>㉒</sup> 此圖乃參考黃俊威《早期部派佛教阿毘達磨思想起源的研究——以《阿毘達磨品類足論》的「五位六十七法」形成為中心》，頁5。

在佛教的學說體系中，「五蘊」、「十二處」、「十八界」已經涵攝了現象世界的所有存在範圍以及認知活動的所有面向。《般若經》認為菩薩修行，不應於「五蘊」、「十二處」、「十八界」中住。換言之，就是說菩薩修行，於現象世界的所有存在範圍以及認知活動的所有面向，都不應該執著。也就是於一切法都不應生起愛念染著的心。

在《般若經》的思想中，菩薩不但於現象世界的有為法不應執著，就連超越現象世界的無為法，如阿羅漢果、菩薩道、佛道乃至涅槃、佛的一切種智等，都不應執著，如說：「阿羅漢果、辟支佛道、菩薩道、佛道、一切種智中不應住」<sup>②5</sup>。

在小乘佛教的教義中，世間是真真實實的苦，是有為、無常、造作的世界；出世間是真真實實的離苦、清淨、無為、非造作的世界。這樣，修行的目標，就是要從苦難的世間出離，追求出世間的涅槃。這樣的思維模式，是厭離世間的有為，欣求出世間的無為的。

然而，在《般若經》看來，世間與出世間、有為與無為、染污與清淨，都是「自性空」的。在「空」的前提下，世間與出世間、有為與無為、染污與清淨，都是平等無二的。《般若經》把世間與出世間、有為與無為、染污與清淨的界限打通了。菩薩的修行也不再如小乘佛教那樣，以「厭離世間，欣求涅槃」作為修行的唯一目標；而是以慈悲度眾為職志。

但是，菩薩的常在世間度眾，與凡夫的流轉世間，和阿羅漢的入無餘依涅槃，都是不同的。凡夫於世間流轉中，眼、耳、鼻、

<sup>②5</sup> 《摩訥般若波羅蜜經》卷七〈問住品〉，大正八，No.223，P274b。

舌、身、意，恆於外境生起愛念執著；阿羅漢的入無餘依涅槃，雖然住於無為寂靜的涅槃境界之中，但是，卻不再生起作用。菩薩卻不同，菩薩雖然常在世間度眾，而於外境恆不生愛念執著；心雖處於無為清淨之境，而能生起慈悲度眾的大用，而這就菩薩的「溫和拘舍羅」。

「溫和拘舍羅」的梵文是upāya – kauśalya，意譯為「方便、方便善巧」等。在《般若經》中，菩薩具足溫和拘舍羅，能隨眾生意而受身，以祐利衆生，如《放光般若經》說：

菩薩不作惡行自生惡趣，隨眾生方便而受其身，欲祐利眾生故。……菩薩具足大慈，以溫和拘舍羅入畜生中，救護眾生。<sup>㉖</sup>一般凡夫生於惡道，是因為作業受報的原因。菩薩身心清淨而生於惡趣，並不是因為作惡受報，而是因為菩薩以方便力，隨眾生而受身。有時生為人，有時生為動物，無非都是以大慈大悲的方便力，欲祐利衆生的緣故。

這種以方便力，救度衆生的菩薩形象，在兩晉時期，最具體的表現，就是維摩詰居士的形象，《維摩詰所說經》〈方便品〉對維摩詰居士的背景、生活、形象有這樣的描述：

毘耶離大城中有長者，名維摩詰。已曾供養無量諸佛，深植善本，得無生忍，辯才無礙，遊戲神通，逮諸總持。……欲度人故，以善方便，居毘耶離。……雖為白衣，奉持沙門清淨律行；雖處居家，不著三界；示有妻子，常修梵行；現有眷屬，常樂遠離；雖服寶飾，而以相好嚴身；雖復飲食，而以禪悅為味；若至博奕戲處，輒以度人……雖獲俗利，不以喜悅，遊諸四衢饒益眾

<sup>㉖</sup> 《放光般若經》卷十九〈畢竟品〉，大正八，No.221，P137a。

生；……入諸妓舍，示欲之過；入諸酒肆，能立其志。<sup>㉗</sup>

據《維摩詰所說經》所說，維摩詰居士是毘耶離城的富商，是已經證得無生法忍<sup>㉘</sup>的大菩薩，為了方便救度衆生的關係，示現為毘耶離城的富商。但是，他雖然不出家，卻奉行清淨的律戒；雖然示現居家形象，內心卻無所執著；雖然示現有妻子兒女，而常常修習清淨梵行；雖然穿著華麗衣服，又飲食豐盛、但卻樂於禪定之樂；雖然參與博奕遊戲，但是內心並不是真正喜歡博奕遊戲，而是想要在博奕遊戲處度衆；雖然經商獲利，但是內心並不貪利，而能以財施衆；雖然有時身在娼寮，但是不起猥褻之心，而是為了解說法；有時身在酒肆，而不失其志。

這種心樂清淨，而身在紅塵度衆的菩薩形象，與王弼玄學「應物而無累於物」的聖人，尤其是郭象玄學「無為而無不為」的聖人，真可謂有著異曲同工之妙，如郭象《莊子》〈逍遙遊注〉說：

夫聖人雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中，世豈識之哉！

徒見其戴黃屋，佩玉璽，便謂足以纓綏其心矣；見其歷山川，

同民事，便謂足以憔悴其神矣；豈知至至者之不虧哉！<sup>㉙</sup>

郭象認為聖人雖在廟堂之上，而其心無異於山林之中。聖人身在廟堂之上，戴黃屋，佩玉璽，歷山川，同民事，日理萬機，就是「有為」或「無不為」，相當於王弼所說的聖人以五情以「應物」。其心無異於山林之中，就是「無為」，相當於王弼所說的「無累於物」。因此，我們可以說：王弼玄學與郭象玄學，雖然在理論體系

<sup>㉗</sup> 《維摩詰所說經》卷上〈方便品〉，大正十四，No.475，P539a。

<sup>㉘</sup> 「無生法忍」，是菩薩修行，已現見諸法不生不滅的涅槃境界，但尚不證入涅槃的階段。

<sup>㉙</sup> 郭象《莊子》〈逍遙遊注〉，見郭慶藩《莊子集釋》，頁28。

和實踐方法上，都有所不同，但是，兩人對於聖人「應物而無累於物」或「無爲而無不爲」的要求，是一樣的。

又，名教與自然之爭，是魏晉玄學所面臨的時代問題，玄學家們無不致力於調和、化解名教與自然之間的衝突矛盾。而《般若經》在「諸法皆空」的觀照下，弭平世間與涅槃的界限，提出了「世間即涅槃」的宗教宣示。在宗教實踐上，提出了菩薩心樂清淨，而方便度衆的思想。對於解決玄學中名教與自然的對立，提供了可供參考的思維方向。

基於大乘佛教的菩薩觀，與玄學的聖人觀，有著如此相近的氣象。因此，在玄學與般若學交會問題的討論上，或許可以得到這樣的認識：《般若經》以無住的工夫，顯示「無住涅槃」的境界，落實在宗教實踐上，提倡菩薩的方便度衆。表現在具體的人物形象上，就是維摩詰居士的常在紅塵俗世之中度衆，而心樂清淨的菩薩形象。而這樣的菩薩形象，正好與玄學「應物而無累於物」或「無爲而無不爲」的聖人境界相似。

事實上，《維摩詰所說經》自從吳·支謙譯出之後，在西晉時，又經過了兩次翻譯，到了後秦弘始八年（406A.D.），鳩摩羅什又重新翻譯。而根據《高僧傳》〈僧肇傳〉的記載，僧肇正是在讀了舊譯《維摩詰經》之後，發志出家的。可見，《維摩詰所說經》在兩晉時期，的確是深具影響力的。

在學說思想上，維摩詰居士的形象，正是《般若經》「漚和拘舍羅」（方便）思想的文學化和具體化的呈現。因此，《般若經》透過無住的工夫，所顯現的「無住涅槃」的境界，以及由此境界所生起「方便」度衆的思想，筆者認為：正是玄學與般若學的重要交接點之一。

## 二、《般若經》中境界論意味的「空」義與玄學相容的可能性

「空」在中觀學派來說，是「緣起無自性，無自性故空」，是一個存有論的命題。中觀學派認為一切法是沒有固有的實體，沒有固有的實體，所以是「空」的。《般若經》的「空（性）」思想，當然也是一個存有論的命題，但是，卻不是對於客觀世界進行存有論式的思辨活動所得到的概念，而是在甚深的禪定中，所照見的諸法實相。也就是說，「空性」的思想，在《般若經》中，是聯繫著菩薩的主觀境界說的。如《般若波羅蜜多心經》所說的：觀自在菩薩，在實踐甚深的般若波羅蜜的禪觀時，照見一切法是「空」的。<sup>⑩</sup>可見，「空（性）」是菩薩在甚深的禪定境界中，所體證到的諸法實相。

當修行者觀照到諸法的「空性」時，不但所觀照的客體是空的，就連能觀照的主體也是空的。「能觀」的「空」，與「所觀」的「空」，是無二無別的，如《放光般若經》〈無住品〉說：

五陰空，菩薩空，一空無有二。……菩薩空，薩云若空，一空無二。<sup>⑪</sup>

同一段文字，鳩摩羅什所出的《摩訶般若波羅蜜經》譯為：

色空、菩薩空，不二不別；受、想、行、識空，菩薩空，不二不別……一切種智空，菩薩空，不二不別。<sup>⑫</sup>

<sup>⑩</sup> 請參考《般若波羅蜜多心經》，大正八，No.251，P848c。

<sup>⑪</sup> 《放光般若經》卷六〈無住品〉，大正八，No.221，P38c。

<sup>⑫</sup> 同註<sup>⑪</sup>。

色、受、想、行、識等「五陰」（即「五蘊」）是組成菩薩的身、心要素；「一切種智」是佛、菩薩通達諸法總相、別相的智慧。「五蘊」乃至「一切種智」等法，都是菩薩在禪定中所觀的對象。可見，菩薩是能觀的主體，「五蘊」乃至「一切種智」等法，是所觀的對象。《般若經》認為：不但所觀的客體是「本性空」的，能觀的主體也是「本性空」的。在「本性空」的前提下，能所雙泯，內外兼忘。

《般若經》這種能所雙泯，內外兼忘的境界，與郭象玄學玄同彼我、與物冥合的境界，是頗有相似之處的。故道安在《鼻奈耶序》中，便說：「以斯邦人莊老教行，與方等經兼忘相似，故因風易行也」<sup>③</sup>，道安此說，誠非虛言。

然而，說《般若經》能所雙泯、內外兼忘的境界，與郭象玄學玄同彼我、與物冥合的境界相似，並不是說兩者完全相同。事實上，如果就兩者的理論基礎，進行一番深究的話，我們將會發現，兩者在內外兼忘的一點上雖然相同，但是，達到此一境界的理論基礎，與工夫實踐都是不同的。

首先，以《般若經》來說，達到能所雙泯、內外兼忘的境界，其理論基礎是建立在「空（性）」之上的。也就是說，能觀的主體與所觀的客體，之所以能打成一片的原因，是因為：能觀的主體是「空」的，所觀的客體也是「空」的。在以「空」作為萬物的「共相」的前提下，萬物千差萬異的「別相」和相對性被取消了。不管是能觀的主體，或是所觀的客體，一切的差異對待，都會歸於平等無二的「空性」。於是主客、內外，渾然為一，無二無別。既然

<sup>③</sup> 道安《鼻奈耶序》，大正二十四，No.1464，P851a。

「空性」是達成能所雙泯、內外兼忘的理論基礎，則其工夫實踐，因而也是以體證「空性」作為終極的目標的。

再看郭象玄學，玄同彼我、與物冥合的境界，其理論基礎，並不是要取消萬物的差異性，反而是要充分的尊重萬物的差異性。不以一己的主觀意志，違逆萬物自然之性，因此，其工夫實踐，便是落實在聖人的去己、無心、忘私、無我、忘我的工夫上。聖人遺彼忘我，都忘內外，與物無對，故能任物自然，然後超然俱得。可見，郭象玄同彼我、與物冥合的境界之所以可能，在於聖人能去除主觀之意志，摧破一切相對性的偏執，故能與物與對，而任物自然。

《般若經》的能所雙泯，與郭象的玄同彼我，兩者都是摧破一切對立的相對性，而會歸於渾然為一的境界。因此，兩者在表面境界上，是非常相似的。但是，無論是理論基礎，或是工夫實踐，兩者卻都是有所不同的。

然而，我們談兩種文化的交流和會通時，並不必要求兩種文化完全相同，才能談會通的問題。事實上，當一個異域的文化在傳入之初，作為容受母體的本土文化，只要發現外來的文化與自己的文化，並沒有衝突，甚或稍有相似之處，就比較不會激烈地排斥此一外來的文化。外來文化也採取迎合本土文化的姿態，務求見容於本土文化。這樣，文化的交流和會通便可以開始進行了。等到雙方對彼此的文化瞭解日深，才赫然發現外來文化與本土文化的差異和齟齬。於是，外來文化一方面要求與本土文化劃清界線，以彰顯本身的文化意義和精神價值；另一方面，本土文化開始要求同化此外來文化，或是採取比較激烈的排拒動作。

總之，外來文化能夠被另外一個不同類型的文化圈所接受，其

中之一的理由，就是容受者不求深達，先捨其異而取其同<sup>㉙</sup>。因此，在玄學與般若學交接之初，在追求消弭主客對待的玄學文化圈中，《般若經》憑藉著「能所雙泯」、「內外兼忘」的主觀境界，在郭象玄學盛行的東晉時代，引起士人和學僧們極大的興趣和廣泛的討論，是可以理解的。

### 三、《般若經》中存有論意味的「空」義與玄學相容的可能性

在《般若經》中，「諸法皆空」，除了是作為一個存有論的命題被提出之外，它同時也是菩薩所證見的「涅槃」境界，如《大般若波羅蜜經》說：

此自性空，……非菩薩作，非如來作，……有佛、無佛，其性常空，此即涅槃。<sup>㉚</sup>

一切法自性皆空，非菩薩所作，亦非如來作，有佛、無佛，其性常空，這說明了諸法空性的客觀性和遍在性。「涅槃」是佛、菩薩所證入的清淨之境。諸法空性，即是涅槃，則客觀之外境，與主觀之境界，無二無別。《般若經》以諸法真實的存在狀態（諸法空性），與聖人的主觀境界（涅槃）打成一片。這樣的學問型態，套用牟宗三先生的說法，或許我們可以理解為：是以主觀修證所證之境界之客觀地或絕對地廣被<sup>㉛</sup>。

這種學問型態，在王弼玄學中也有類似之處：王弼的「本無」

<sup>㉙</sup> 同註<sup>㉚</sup>。

<sup>㉚</sup> 《大般若波羅蜜經》卷四〇三〈觀照品〉，大正七，No.220，P12b。

<sup>㉛</sup> 請參考牟宗三《才性與玄理》，頁141。

學說，一方面是存有論的論述，另一方面又關涉著聖人的主觀境界。那麼，《般若經》的「空性」思想，在學說內容上，雖然與王弼玄學中的「本無」不同，但是，兩者在學問型態上，是相同的。兩者都可以說是屬於境界型態的存有論。

玄學與般若學，同為境界型態的存有論，而非純粹思辨之客觀存有論，此為玄學與般若學相通之處。又《般若經》對於一切諸法與「空性」，有「世俗諦」與「第一義諦」（即「勝義諦」）的說法，如《放光般若經》說：

以眾生習於世諦，故有道之名號。於第一最要義者，無有分數。<sup>⑦</sup>

「世俗諦」又可以譯為「世諦」。「世俗諦」意謂世間的真理。「第一義諦」，在《放光般若經》中譯為「第一最要義（諦）」。在其他地方「第一義諦」又可以譯為「眞諦」、「勝義諦」等，意謂出世間的真理。《般若經》認為，衆生習於「世諦」，故有苦、集、滅、道，乃至一切法的分別。這些分別，在「第一義諦」看來，是無有分別的。同樣的說法，在《摩訥般若波羅蜜經》〈四攝品〉也說：

世諦故分別說有果報，非第一義。第一義中，不可說因緣果報。何以故？是第一義，實無有相，無有分別，亦無言說，……

不生不滅相、不垢不淨、畢竟空，無始空故。<sup>⑧</sup>

因緣果報等，都是在「世俗諦」的意義下說的。若以「第一義諦」來說，是沒有因緣果報的。為什麼呢？因為「第一義諦」是無相，超越一切言說分別的。是不生不滅、不垢不淨的畢竟空、無始空。

<sup>⑦</sup> 同註<sup>②</sup>。

<sup>⑧</sup> 《摩訥般若波羅蜜經》卷二十四〈四攝品〉，大正八，No.223，P397b。

而「空」在《般若經》的思想脈絡中，就是如、法性、實際、涅槃。這樣，「第一義諦」就是空、如、法性、實際、涅槃。而「世俗諦」就是指五蘊、十二處、十八界，乃至有爲法、無爲法等一切法相。

《般若經》有關「世俗諦」和「第一義諦」的分別，在魏晉時期般若學的接受過程中（如「六家七宗」），常被類比成玄學的本、末關係：以「第一義諦」的「空」、「如」、「法性」、「實際」為「本」；以「世俗諦」的一切諸法為「末」。

因此，《般若經》分別「世俗諦」與「第一義諦」的思想，在玄學與般若學的交會上，應該是起過相當作用的，故湯用彤先生便認為《般若經》的二諦思想，正是與玄學本末、有無，相牽合之處<sup>39</sup>。

這種把「第一義諦」視為「本」，把「世俗諦」視為「末」的理解，在魏晉時代的般若學家中，應該是為數不少的。這種想法，一直到僧肇的〈不真空論〉，才根據中觀學的正義，加以嚴正的批評。然而，儘管這樣的類比，可能並不符合般若中觀學的正義，但是，在玄學與般若學接觸之初，卻成為了會通兩種不同類型的文化的介面之一。

### 第三節：般若學與玄學接軌的實例分析

《般若經》在東漢末年已經傳入中國，在三國時代和兩晉時代，又經過幾次的重譯。到了西晉永嘉時代，隨著郭象《莊子注》

<sup>39</sup> 參見湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁273。

的玄學興起，《般若經》的思想，也逐漸的受到人們的關注。尤其是到了東晉時期，對於般若學的討論，更是盛況空前。不僅出家的僧徒們常常開講《般若經》，名士們也愛好起《般若經》來。在兩晉時期中，如支孝龍、康僧淵、竺道潛、釋道安、支道林、支愍度等，都是名重一時的般若學家。而名士殷浩讀《小品般若經》的故事，更是傳為佳話。

《般若經》是以宣揚「空性」思想為中心主旨的經典，兩晉時代的般若學家，對於《般若經》的「空」義有不同理解，就形成了歷史上所謂的「六家七宗」。大凡討論到兩晉時期的般若學，都必然是以「六家七宗」為代表的。

最早提出「六家」之名的，應該是鳩摩羅什的弟子僧叡，他在《毘摩羅詰提經義疏序》中，說到了「六家偏而不即」<sup>⑩</sup>，這是在文獻資料中，所見到最早有關「六家」的提示。但是，僧叡沒有說明「六家」是那幾家。與僧叡同為鳩摩羅什弟子的僧肇，他在〈不真空論〉中，批評了「心無宗」、「即色宗」和「本無宗」的學說。到了劉宋·曇濟著《六家七宗論》，正式提出了「六家七宗」的名稱。梁·寶唱作《續法論》，在「六家七宗」之外，又敷衍為「十二家」，所謂「六家七宗，爰延十二」<sup>⑪</sup>。但是，《六家七宗論》和《續法論》均已佚失。幸唐·元康的《肇論疏》曾經引用，今人藉此略知梗概而已。

根據《六家七宗論》的記述，「六家七宗」分別是：第一本無宗，第二本無異宗，第三即色宗，第四識含宗，第五幻化宗，六心

<sup>⑩</sup> 同註1，P58c~59a。

<sup>⑪</sup> 參考唐·元康《肇論疏序》所引梁·寶唱《續法論》，大正四十五，No.1859，P163a。

無宗，第七緣會宗。本有六家，第一家分爲二宗，故成七宗<sup>④2</sup>。

「六家七宗」是鳩摩羅什來華之前，中國所流傳的般若學說，是中國人受玄學思想影響下所理解的般若學的具體成品。因此，對於「六家七宗」學說思想的討論，便成爲了現今研討兩晉般若思想的重要環節。

歷代對於東晉般若學家的評價，幾乎都是站在中觀學的立場而作出評論的。如果是站在哲學比較的立場，那麼，嚴格區分玄學與般若學的差異，是理所當然的。但是，如果我們回歸到玄學與般若學交會的問題上來，那麼，便要在嚴格區分玄學與般若學的分際之餘，更要能指出兩者異中之同，以明其會通。本文就是站在這樣的角度，來討論「六家七宗」的思想。

## 一、「本無宗」

根據唐·元康《肇論疏》引劉宋·莊嚴寺釋曇濟所作《六家七宗論》，「本無宗」可分爲「本無宗」和「本無異宗」兩家。因此，本文有關「本無宗」的論述，也把「本無宗」與「本無異宗」分開來討論。

### (1) 道安「本無義」

「本無義」的論者，陳·慧達《肇論疏》認爲是道安及其弟子慧遠；隋·吉藏《中觀論疏》和日人安澄，都認爲是道安；唐·元康《肇論疏》和元·文才《肇論新疏》，則認爲是竺法汰。考各家

<sup>④2</sup> 同前註。

之說，認為是慧遠者，僅慧達《肇論疏》一家，且慧遠是道安的弟子，其般若思想，或許也不出道安「本無義」的範圍；而有關竺法汰的「本無義」，元康和文才又都沒有記述。近代學者，如湯用彤先生等，皆以「本無義」為道安之說。因此，本文僅依吉藏以來的成說，以道安為「本無宗」的論者。又有關「本無宗」的思想，最早可見於梁·寶唱《名僧傳抄》所引宋·曇濟的《七宗論》。其後，慧達、吉藏、安澄的記述，無非都是根據曇濟之說的。但是，後人的轉述，又加上了撰述者的評論，因此，下面以曇濟之說為主，附以慧達、吉藏、安澄的轉述，表列如下：

出處	學說內容
曇濟《七宗論》	本無立宗，曰：如來興世，以本無佛（弘）教，故方等深經，皆備明五陰本無。本無之論，由來尚矣。何者？夫冥造之前，廓然而已。至於元氣陶化，則群像裏形。形雖資化，權化之本，則出於自然。自然自爾，豈有造之者哉。由此而言，無在元化之先，空為衆形之始，故稱本無。非謂虛豁之中，能生萬有也。夫人之所滯，滯在未有，苟宅心本無，則斯累豁矣。夫崇本可以息末者，蓋此之謂也。 <sup>③</sup>
慧達《肇論疏》	彌天釋道安法師〈本無論〉云：「明本無者，稱如來興世，以本無弘教，故方等深經，皆云五陰本無。本無之論，由來尚矣。須得彼義為是本無：明如來興世，只以本無化物。若能苟解無本，即思異息矣。故不能悟諸法本來是無，所以名『本無』為真，『未有』為俗耳」。 <sup>④</sup>

<sup>③</sup> 梁·寶唱《名僧傳抄》引劉宋·曇濟《七宗論》，正續藏，一三四冊，頁9上。

<sup>④</sup> 陳·慧達《肇論疏》，正續藏一五〇冊，頁429。

吉藏《中觀論疏》	釋道安明「本無義」，謂：「無在萬化之前；空爲衆形之始。夫人之所滯，滯在末有，若託心本無，則異想便息」睿法師云：「格義迂而乖本，六家偏而未即」師云：「安和上鑿荒途以開轍，標玄旨於性空，以爐冶之功驗之，唯性空之宗，最得其實」。詳此意，安公明本無者，一切諸法，本性空寂，故云「本無」。此與方等經論、什、肇山門義無異也。 <sup>⑮</sup>
安澄《中論疏記》	釋道安「本無義」云：「如來興世，以本無弘教，故方等衆經，皆明五陰本無，本無之論，由來尚矣。謂無在元化之前，空爲衆形之始，夫人之所滯，滯在末有，若託心本無，即異想便息。」……《別記》云：「眞諦者，爲俗諦之本，故云：無在元化之前也」。 <sup>⑯</sup>

根據曇濟所述的「本無義」，道安認為《般若經》的主要思想，是要說明「五陰本無」的。但是，「本無」並不是取王弼玄學「以無爲本」的意思，而是說萬物在「冥造之前，廓然而已」的「本來是無」，非謂「於虛豁之中，能生萬有」。「本無」在道安的思想中，並不是純粹客觀存有論的說明，而是與修行的工夫相關聯的。他認為凡夫之人，只要能宅心本無，則異想便息。可見道安的「本無義」是從禪出教的。

在解讀道安「本無義」時，最重要的是對於道安所使用的「本無」一詞的理解。若把「本無」理解爲「一切諸法，本性空寂」，則道安「本無義」，可以說是大致符合《般若經》的「空」義的。吉藏《中觀論疏》就是這樣認爲的，如說：「安公明本無者，一切諸法，本性空寂，故云『本無』。此與方等經論、什、肇山門義無

⑮ 隋·吉藏《中觀論疏·觀因緣品》，大正四十二，No.1824，P29a。

⑯ 安澄《中論疏記》，大正六十五，No.2255，P92c。

異也」，肯定道安的「本無義」，合乎般若中觀學說的深義。

但是，陳・慧達《肇論疏》對道安「本無義」的理解，卻與吉藏不同，說：「若能苟解無本，即思異息矣。故不能悟諸法本來是無，所以名『本無』為真，『末有』為俗耳」。慧達認為道安的「本無義」只是使人明白「無本」，則思慮便息。所以「本無」只是一種止息念慮的方法，不能因此以為「諸法本來是無」。並以「本無」比擬為《般若經》的「真諦」；以「末有」類比為「俗諦」。又日本安澄《中觀論疏》引《別記》解說「無在元化之前」一句，說：「真諦者，為俗諦之本，故云：無在元化之前也」。如果是這樣的話，那麼，道安的「本無義」，只不過是把《般若經》的「空」義，放進玄學貴無派「本無」「末有」的思想架構之中而已。事實上，部分學者也正是認為道安的「本無義」，仍不脫玄學的色彩，如福永光司、松村巧便說：「批判『格義』的道安的佛教思想，帶有出於《老子》的濃厚本體論色彩」<sup>⑭</sup>。余敦康先生也說：「本無宗這兩家（道安、竺法琛）不同的觀點，實際上都是玄學貴無派觀點的餘音迴響」<sup>⑮</sup>。

那麼，道安「本無義」的意思，真的如吉藏所說的，是指「一切諸法，本性空寂」嗎？抑或只是玄學「以無為本」的翻版而已呢？要解答這個問題，我們必須從道安的其他作品中，考察他的思想，如此庶幾可以比較接近其「本無義」的原貌。

道安的思想，有兩大特色，一是他早期曾經接觸小乘阿毘曇

<sup>⑭</sup> 福永光司、松村巧著，許洋主譯〈六朝的般若思想〉，《海潮音》總六十九期之九。

<sup>⑮</sup> 余敦康〈六家七宗——兩晉時期的佛教般若學思潮〉，《世界宗教研究》，1984年2期，頁53。

學，二是晚年由小乘轉入大乘般若學。在道安早期的思想中，對於小乘禪法有相當的瞭解，如他在《安般注序》中說：

安般寄息以成守，四禪寓骸以成定也。寄息故有六階之差，寓骸故有四級之別。階差者，損之又損之，以至於無爲。級別者，忘之又忘之，以至於無欲也。無爲故無形而不因，無欲故無事而不適。無形而不因，故能開物，無事而不適，故能成務。成務者，即萬有而自彼；開物者，使天下兼忘我也。彼我雙廢者，守于唯守也。……斯皆乘四禪之妙止，御六息之大辯者也。夫執寂以御有，崇本以動末，有何難也。<sup>④9</sup>

《安般守意經》中，有關禪定的次第，有「數息、相隨、止、觀、還、淨、四諦（苦、集、滅、道）」等「十黠」。而「數息、相隨、止、觀、還、淨」等六個步驟，更是入禪的重要次第。這六個次第是透過算數氣息的出入，而達到攝心繫念，使心無所著，意無所起滅的禪修方法，如《安般守意經》說：「守意者，無所著爲守意，有所著不爲守意。……意不復起爲道，是爲守意」<sup>⑤0</sup>。這就是道安《安般注序》所說的「安般寄息以成守，……寄息故有六階之差，……階差者，損之又損之，以至於無爲」的思想根據。

在《安般守意經》中，數息等六法，又是與初禪、二禪、三禪、四禪相配合，如說：「數息以爲隨第二禪」<sup>⑤1</sup>。本文第二章，已經說過，小乘佛教的宗教情緒，是厭離生死，欣求涅槃的。那麼，代表小乘禪法的《安般守意經》，其目的，乃是透過數息等方法，以達到厭離生死，不復受生的目標。如說：「何以故數息？不

<sup>④9</sup> 道安《安般注序》，見《出三藏記集》，大正五十五，No.2145，P43c。

<sup>⑤0</sup> 《佛說大安般守意經》，大正十五，No.602，P164a。

<sup>⑤1</sup> 同前註，P165b。

欲隨五陰故。……何以故爲還？厭生死故。何以故爲淨？分別五陰，不受故」<sup>52</sup>。這樣的修行目標，與《雜阿含經》的「厭於色，厭受、想、行、識。厭故不樂，不樂故得解脫，解脫者，真實智生：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有」<sup>53</sup>，精神上並無二致。而這正是道安《安般注序》：「四禪寓骸以成定，……寓骸故有四級之別……級別者，忘之又忘之，以至於無欲」的所自出。

在小乘佛教的思想中，透過數息等方法，而修禪定成就的修行者，除了證得涅槃，不墮輪迴之外。其智慧也可以發起「三明六通」的大用，如《安般守意經》說：

凡有三智：一者知無數世父母兄弟妻子；二者知無數世白黑長短，知他人心中所念；三者毒（指貪、瞋、癡三毒）已斷，是爲三也。……六通智，一爲神足，二爲徹聽，三爲知他人意，四爲知本所從來，五爲知往生何所，六爲知索漏盡，是爲六也。<sup>54</sup>

小乘佛教中，認爲修行禪定成就者，能具足「三明六通」的能力。

「三明」（即「三智」）：一是知過去無數世父母兄弟妻子，相當於「六通」中的「宿命通」；二是知無數世善惡業，及知他人心中所念，相當於「六通」中的「他心通」；三是貪、瞋、癡等三毒已斷除，相當於「六通」中的「漏盡通」。得「漏盡通」的修行者，心中已無絲毫的貪、瞋、癡等惡念，內心清淨，故能永斷輪迴。

<sup>52</sup> 同註<sup>50</sup>，P164b

<sup>53</sup> 《雜阿含經》〈五陰誦・陰相應〉15 經，印順編《雜阿含經論會編》（上），頁13。

<sup>54</sup> 同註<sup>50</sup>，P173a。

「六通」分別是神足通、天耳通、他心通、宿命通、天眼通和漏盡通。這些「三明六通」都是修行者在攝心一處，意念不起的狀態下，所達到的智慧開發的境地。即道安所謂的「開物成務」、「執寂以御有，崇本以動末」的境界。

道安對於小乘禪法的理解，基本上並沒有錯誤，但是，他使用了大量的道家文字，說明禪定的工夫和境界。例如他對「數息觀」的描述是「損之又損」；對於「四禪」的次第稱為「忘之又忘」；對「三明六通」的說明，他借用了王弼玄學「崇本息末」的語言，總括禪定的妙用，說是「執寂以御有，崇本以動末」。凡此皆使得他的思想，染上的玄學的色彩了。

雖然道安以道家「損之又損」、「忘之又忘」等文字，說明禪定的工夫和境界，然而，我們卻不能簡單的以為道安混同了玄學與佛教禪法的界限。除了「損之又損」、「忘之又忘」等字眼，容易使人誤會他以道家式的修道工夫，理解佛教禪法之外。事實上，道安對於小乘禪法中的「不淨觀」、「四等心定」、「四空定」等禪法，是有一定程度的瞭解的，如他在《十二門經序》中說：

貪淫圖者，……故以死尸散落，自悟漸斷，微想以至于寂，味乎無味，故曰四禪也。瞋恚圖者，……故訓之以等，丹心讎親，至柔其志，……曰四等也。愚癡城者，……以慧探本，知從癡愛，分別末流，了之為惑，……故曰四空也。行者挹禪海之深醴，溉昏迷之盛火，激空淨之淵流，蕩癡塵之穢垢，則皎然成大素矣。<sup>55</sup>

在本文第二章、第三章中的論述中，已經知道小乘佛教是視世間為

<sup>55</sup> 道安《十二門經序》，見《出三藏記集》，大正五十五，No.2145，P45c。

實實在在的苦；他們的修行目標則是厭於生死，欣求涅槃；他們的修行方法是透過分析世間一切法，得到世間苦、空、無常、無我的體悟，而自證「我生已盡、梵行已立，所作已作，自知不受後有」的涅槃境界。因為小乘禪法是重分析的，所以因著對治問題的不同，而有不同的觀法。如對治貪欲和婬欲重的人，便要他修「不淨觀」：觀察自己及他人的身體變易、污穢、不淨，從而斷除吾人對肉體的貪著。對治瞋恨心重的人，便教他修慈、悲、喜、捨等「四等心定」（即「四無量心定」）。對治愚癡重的人，便教他修「四空定」，以智慧力探求吾人生命的根本，知道吾人的生命本來是無，乃從癡愛中生，於是對生命的迷癡執著，頓然冰釋。道安認為行者如能深入「四禪」、「四等心定」、「四空定」等禪定，久之必能蕩滌穢垢，證得寂靜清明的涅槃之境。

對於小乘重分析的禪法，道安在《大十二門經序》中，作了概括性的說明：

夫淫息在乎解色，不係防閑也；有絕存乎解形，不係念空也。……

淫有之息，要在明乎萬形之未始有，百化猶逆旅也。<sup>56</sup>

「解色」、「解形」，就是小乘重分析的禪法的說明。可見，道安對小乘禪法的理解，並未與道家「損之又損」的修道工夫混同。但是，他認為小乘禪法，無論是重分析的禪觀，或是重攝心的數息觀，其最終目的都是破除吾人對外境的執著，使心神攝於內，妄念不生，心境清明。因此，道安只是借用了道家「損之又損」、「忘之又忘」的語言，說明小乘禪法的這種工夫和境界而已。

總之，道安早年對於小乘禪法相當推崇，以為透過守意無爲的

---

<sup>56</sup> 同前註，P46a。

工夫，可以開物成務，達到「執寂以御有，崇本以動末」的境界。但是，在他晚年接觸了般若學之後，他認為這種工夫與境界，都是不究竟的，他在《道行經序》中，說：

軌道御有，卑高有差，此有爲之域耳，非據真如遊法性，冥然無名也。……要斯法也，與進度齊軫，逍遙俱遊，千行萬宜，莫不以成眾行。……且其經也，進咨第一義，以爲語端；追述權便，以爲談首。<sup>57</sup>

道安在接觸了《般若經》之後，他認為攝心守意，軌道以御有的小乘禪法是不究竟的，而認為「據真如，遊法性」的大乘般若學，才是究極的理趣。在道安看來，《般若經》是據真如，遊法性，以第一義「空」爲主旨，而說菩薩方便權巧之行的大乘經典。

道安這樣對《般若經》的整體理解，基本上是符合事實的。接下來，我們必須進一步瞭解他對「真如」、「法性」等重要觀念的理解，這樣便可以確定，道安是否能正確的把握《般若經》的「空」義了。道安在《合放光光讚略解序》中說：

般若波羅蜜者，無上正真道 (anuttara - samyak - sambodhi)，音譯：「阿耨多羅三藐三菩提」；意譯：「無上正等正覺」) 之根也。……等道 (sambodhi，即「等正覺」) 有三義焉：法身也，如也，真際也。故其爲經也，以如爲始，以法身爲宗也。<sup>58</sup>

anuttara - samyak - sambodhi 音譯爲「阿耨多羅三藐三菩提」；意譯爲「無上正等正覺」，是佛所證得的無上正覺，道安稱之爲

<sup>57</sup> 道安《道行經序》，見《出三藏記集》，大正五十五，No.2145，P47a~b。

<sup>58</sup> 道安《合放光光讚略解序》，見《出三藏記集》，大正五十五，No.2145，P48a~b。

「無上正真道」。《般若經》認為：佛之所以名為佛，是因為佛能如實知見一切法，如實知諸法性、真際，故名為佛<sup>⑤9</sup>。而在《般若經》中，般若波羅蜜 (prajñā - paramitā) 正是能了知一切法性、實際的智慧。如《放光般若經》〈放光品〉說：「菩薩摩訶薩欲覺知一切諸法如者，當學般若波羅蜜；欲知一切諸法性者，當學般若波羅蜜；欲知一切諸法真際者，當學般若波羅蜜」<sup>⑥0</sup>。筆者以為：《般若經》的這些思想，正是道安說「般若波羅蜜者，無上正真道之根」的所本。

道安認為《般若經》是以真如、法身、真際為中心主旨的。那麼，他又是如何理解如、法身、真際呢？道安在《合放光光讚略解序》中說：

如 (tathatā) 者，爾也，本末等爾，無能令不爾也，佛之興滅，綿綿常存，悠然無寄，故曰如也。

法身 (dharma - kāya) 者，一也，常淨也，有無均淨，未始有名。故於戒則無戒無犯，在定則無定無亂，處智則無智無愚，泯爾都忘，二三盡息，皎然不繙，故曰淨也。常，道也。

真際 (bhūta - koṭi) 者，無所著也，泊然不動，湛爾玄齊，無爲也，無不爲也，萬法有爲，而此法淵默，故曰無所有者，是法之真也。<sup>⑥1</sup>

「如」的梵文是tathatā，是「如其樣子、如實」的意思<sup>⑥2</sup>。在佛

<sup>⑤9</sup> 《摩訶般若波羅蜜經》卷二十二〈道行品〉：「知諸法實義故名為佛。復次，得諸法實相故名為佛。復次，通達實義故名為佛。復次，如實知一切法故名為佛。」（大正八，No.223，P379a）。

<sup>⑥0</sup> 《放光般若經》卷一〈放光品〉，大正八，No.221，P3b。

<sup>⑥1</sup> 同註<sup>⑤9</sup>。

<sup>⑥2</sup> 同註<sup>⑥1</sup>，頁522。

教的傳統看來，諸法的「如」，是超越時空限制而永恆長存的，如《雜阿含經》就曾經說：「若佛出世、若未出世，此法常住，法住法界」，又說：「法不離如，法不異如」<sup>⑬</sup>。這樣的思想，《般若經》顯然是繼承了，如說：「此自性空，……有佛、無佛，其性常空，此即涅槃」<sup>⑭</sup>。可見，道安對於「如」的理解，基本上是符合從《雜阿含經》至《般若經》以來的佛教傳統的。

「法身」的梵文是dharma-kāya，是「法身、法性身」等的意思<sup>⑮</sup>。「法身」的觀念，最早是指佛陀生前的教誡，其後，隨著佛陀信仰的日益流行和興盛，於是把早期的「法身」觀念加以位格化，而產生了法性所生身的「法身觀」<sup>⑯</sup>。如《大智度論》說：「佛有二種身：一者法性身，二者父母生身。是法性身，滿十方虛空，無量無邊，色像端正，相好莊嚴，無量光明，無量音聲。……常出種種身，種種名號，種種生處，種種方便度衆生。……如是法性身佛，能度十方世界衆生」<sup>⑰</sup>。然而，在道安的時代，《大智度論》尚未譯出。那麼，道安的「法身觀」，不可能是從《大智度論》而來，而應該是從抉擇《般若經》的思想而得來的。

道安對於「法身」的說明，可以分成兩段來理解，即：「法身者，一也，常、淨也，有無均淨，未始有名」一段，和「於戒則無戒

<sup>⑬</sup> 《雜阿含經》〈雜因誦・因緣目應〉，見印順編《雜阿含經論會編》（中），頁35。

<sup>⑭</sup> 《大般若波羅蜜經》卷四七八〈空性品〉，大正七，No.220，P425c~426a。

<sup>⑮</sup> 同註⑥，頁631。

<sup>⑯</sup> 參考黃俊威《緣起的詮釋史》，（台灣，中壢，圓光出版社，民國八十五年，初版），頁221~224。

<sup>⑰</sup> 《大智度論》卷九〈放光之餘〉，大正二十五，No.1509，P121c~122a。

無犯，在定則無定無，亂處智則無智無愚，泯爾都忘，二三盡息，皎然不縕」一段。

首先，《般若經》認為「空」就是如、法性、實際、涅槃<sup>⑥</sup>。而「空」是諸法平等，無二無別的，如《放光般若經》說：「有為法、無為法，一法無二，亦不合亦不散，無有形，不可見，一相。一相者無相」<sup>⑦</sup>。在「空」的前提下，一切法的差別對待，均歸於「一相」，「一相」就是「無相」。在一相無相中，諸法平等無異。這就是道安「法身者，一也，常、淨也，有無均淨，未始有名」一段的思想根源。

而「於戒則無戒無犯，在定則無定無亂，處智則無智無愚，泯爾都忘，二三盡息，皎然不縕」一段，則是說明平等無二的法性，是透過聖人離於兩邊，泯爾都忘、二三盡息的工夫，所透顯出來的主觀境界。本文在第三章的論述中，已經知道，《般若經》的思想中，「空」在存有論和境界論方面，是緊密地連繫著的：諸法空性就是涅槃，涅槃就是諸法空性。而涅槃又是聖者所自證的清淨寂滅的境界。因此，道安對「法身」的說明，可以說是符合《般若經》的思想的。

「眞際」的梵文是 bhūta - koti，是「存在的極點，實際、眞實際」等的意思<sup>⑧</sup>。從「眞際」的梵文字義中，我們知道，「眞際」就是指向一切諸法的存有實況而說的。《般若經》認為諸法眞際，是不

<sup>⑥</sup> 《摩訶般若波羅蜜經》卷十七〈深奧品〉：「深奧處者，空是其義，無相、無作、無起、無生、無染、寂滅、離、如、法性、實際、涅槃。」（大正八，No.223，P344a）。

<sup>⑦</sup> 《放光般若經》卷二十〈諸法等品〉，大正八，No.221，P141a。

<sup>⑧</sup> 同註<sup>⑥</sup>，頁968。

可得，不可見的，如說：「五陰如夢、……如化，終始不可得、寂靜，不生不滅，始不著不斷。終始及如、法性之法，眞際、終始，皆不可見」<sup>⑦</sup>。法性、如、眞際既不可得、不可見，則以體證眞際為其努力目標的菩薩，其工夫實踐也以不可得、不可住為原則，如說：「菩薩摩訥可薩行般若波羅蜜，不當於五陰中住，乃至十二因緣，亦不當於中住」<sup>⑧</sup>。《般若經》的這些思想，筆者以為正是道安「眞際者，無所著也，泊然不動，湛爾玄齊」的思想來源。

眞際不可得、不可見、無所著，故可曰「無為」。但是，在《般若經》的思想中，一切法本性皆空，空即是如、眞際、法性，則一切法不異空、不異如、不異眞際，如說：「五陰亦不離空，空亦不離五陰，空則是五陰，五陰則是空」<sup>⑨</sup>。換言之，諸法眞際不可得，不可見，雖可稱為「無為」，但是，一切法即是諸法眞際，不異諸法眞際，故道安曰「無為也，無不為也」。

經過以上的分析，我們發現，道安對於般若「空」義的理解，可以說是大致無誤的。在鳩摩羅什來華之前，經典翻譯未臻完善，中觀系列的論典又未見翻譯。在這樣的客觀環境之下，道安能做到這樣的成績，可說是難能可貴的，故僧叡稱「安和上鑿荒途以開轍，標玄旨於性空，以爐冶之功驗之，唯性空之宗，最得其實」<sup>⑩</sup>，吉藏也稱「安公明本無者，一切諸法，本性空寂，故云『本無』。此與方等經論、什、肇山門義無異也」<sup>⑪</sup>，都肯定道安的般

<sup>⑦</sup> 《放光般若經》卷二〈本無品〉，大正八，No.221，P14a。

<sup>⑧</sup> 同前註，P14b。

<sup>⑨</sup> 同前註。

<sup>⑩</sup> 同註<sup>⑪</sup>。

<sup>⑪</sup> 同前註。

若思想合乎《般若經》的「空」義。

當我們對道安的思想，有了基本的瞭解之後，現在回過頭來看道安「本無義」的思想，以及「本無義」在玄學與般若學交會的問題上，所呈現的意義（以下有關道安「本無義」的討論，主要根據曇濟《七宗論》所述，請參見二九一頁之表格）。

一般認為「本無義」仍不脫玄學本體論的色彩，這是由於後人引述的「本無義」，頗多使用玄學的語言有關。但是，我們並不能光憑這一點，就認為其學說思想與玄學相同。事實上，經過上述的討論，筆者以為道安的般若思想，大致上是符合《般若經》的精神的。因此，筆者並不打算僅僅從「本無義」的表面文字著手，談玄學與般若學的交會問題，而是與道安其他有關般若思想的作品參照，尋求玄學與般若學在道安思想中的交會點。

如果要比較兩種思想的話，應該明辨兩者之差異。但是，若要討論兩者的交會時，則除了嚴辨其異之外，更應探求其同，以明其會通。因此，以下有關玄學與般若學交會問題的探討，筆者除了區分兩者的分際之外，更盡量於異中求同，以明兩者會通的可能性。

如果以上我們對道安般若思想的瞭解不誤的話，那麼，所謂「五陰本無」，我們並不能理解為：道安以玄學貴無派「以無為本」的思想，解釋《般若經》的「空」義。而是取「一切諸法，本性空寂」的意思。當然，「五陰本無」在文字使用上，確實令人聯想到「以無為本」的王弼玄學。但是，在道安《道行經序》和《合放光光讚略解序》等有關般若思想的作品中，似乎都未見道安把玄學的「本無」，與《般若經》的「空」、「真如」混同。因此，「本無義」中的這一段文字，並不能視為道安以玄學本體論的思想，理解《般若經》的「空」義。頂多只是文字上的借用而已。

梵文śūnya（空）一詞，本來就含有「空虛、缺如」的意思<sup>⑯</sup>，中文的確可以用「無」來表達。但是，「無」在玄學貴無派哲學中，並不是作為一般字意而使用的，而是指向形上的本體。因此，在文字上借用了另外一個哲學體系的關鍵字眼，往往也會造成思想內容上的混淆。如道安借用了王弼玄學中的「本無」一詞，表達般若學中「本性空寂」的概念。但是，「本無」一詞，在王弼玄學中，是在「本、末」，「有、無」的本體論架構下所使用的。道安「本無義」既然借用了「本無」一詞，後人在理解道安的「本無義」時，便不自覺的把「本、末」、「有、無」等結構，也帶進了般若學的解釋之中了。如慧達和安澄對於道安「本無義」的理解，便是把玄學的本末關係，與般若學的真、俗二諦相牽合的。加上「本無義」中「無在元化之前，空為眾形之始，故稱本無」幾句，確實使人懷疑論者是否把《般若經》的「空」，理解為《老子》中的形上道體。這些文字使用上的道家色彩，都是造成後人誤解道安「本無義」的原因。不過，後人如何理解，畢竟與原作者無關，我們不應該把後人的理解，視為道安的思想。在曇濟《七宗論》所述的「本無義」中，以及道安的其他作品中，我們都未見道安把《般若經》的真、俗二諦，比擬為玄學貴無派的本、末關係。

《般若經》的中心思想，是要說明一切諸法皆「本性空」、「自性空」。「本性空」或「自性空」是如、法性、眞際、實相；是非菩薩所作、非佛所作，有佛、無佛，其性常空的。道安「本無義」使用了「自然自爾」一詞，說明《般若經》法爾如是，本性空寂的思想，說：「權化之本，則出於自然。自然自爾，豈有造之者

<sup>⑯</sup> 同註⑥，頁1343。

哉」。我們知道，「自然」、「自爾」是郭象玄學中的重要觀念，說明萬物外不資於道，內不由乎己的自生獨化存在情態。

郭象「自生說」的時代意義，在於努力消解王弼玄學以來，以「無」為本的本體論思考。在去除了形上本體之後，萬物可以說是無本體的存在，如許抗生說：「他們（郭象等人）主張有之自生說，以為『有』是獨立自存的存在物，不需要有一個『無』作為自己的本體，因此以為『有』是以自己的存在為本體的，或者說『有』是無體的」<sup>⑦</sup>。

我們在第三章乃至本章的第一節的論述中知道，《般若經》的「本性空」義，其實是取「緣起無實」義的。到了中觀學派更明確的揭示了「緣起無自性，無自性故空」的「空」義；以《般若經》的「空」義，消解「自性論者」或「實有論者」對於本體的執著。因此，在破除本體（或實體）的執著一點上，般若中觀學與郭象玄學是相通的。

但是，在去除了本體之後，萬物在郭象玄學中，是不知其所以然而然的自生獨化；而在般若學中，卻是回歸佛說的緣起法則（詳上文）。然而，兩者在學說內容上的不同是一回事，在思維模式上的相似又是另外一回事。郭象玄學在東晉時代非常盛行，郭象玄學與般若學去除形上本體（或實體）此一思維模式上的相似，對於東晉士人理解《般若經》的「空」義，應該是有相當程度的幫助的。事實上，道安「本無義」便是借用了郭象玄學中「自然自爾」等詞，說明《般若經》中無為無造，法爾如是的「本性空」的觀念。

在「本無義」中，另一處借用玄學的語言，常常被誤認為以玄

<sup>⑦</sup> 許抗生《魏晉思想史》，（台北，桂冠圖書公司，1992年，初版），頁

解佛的，是「人之所滯，滯在末有，苟宅心本無，則斯累豁（息？）矣」一段。表面上這一段是使用了王弼玄學「崇本息末」的理論架構，但是，思想內容並不相同。

「崇本息末」在王弼玄學中，所崇之「本」，是指本體的「無」，所息的「末」是指由本體所生、所成的「末有」。若落實在現實政治的運作上，則所謂「崇本息末」，便是希望在上位的聖人，能不失「道」之無為無造的玄德，不塞萬物之原，不禁萬物之性，使萬物自生、自成。

可是，道安「本無義」雖然借用了王弼玄學「崇本息末」的架構，但是，內容卻與玄學不同。首先，他所說的「末」，並不是指由本體所生的「末有」，而是指足以障礙吾人内心清明的外境，以及內心的思慮和貪、瞋、癡等負面情緒。所說的「宅心本無」，應該便是他在《道行經序》所謂的「據眞如，遊法性，冥然無名」，以及在《合放光光讚略解序》中所說的「泯爾都忘，二三盡息」了。然則，他所說的「夫人之所滯，滯在末有，若託心本無，即異想便息」，只不過是說：凡夫都是被外境及內心的貪、瞋、癡等念慮所滯礙，若能託心於無所著，無所有的眞如、法性，則異想便息。

「崇本息末」一詞，源出於王弼玄學，在道安的作品中，雖然也曾經借用。但是，「崇本息末」在兩者的學說中，基本上是不同的。但是，在這些不同中，我們仍然可以看到王弼玄學與道安般若學，在學問型式上的相似之處，那就是：兩者有關存有論的說明，都是與聖人的工夫和境界連繫起來的。

在王弼玄學中，「無」一方面是形上本體的概念，另一方面又是聖人透過「損之又損」和「條除玄覽」等工夫，所證得的沖虛無為的境界；因此，「崇本息末」在王弼玄學中，是即工夫即境界

的。在道安「本無義」中，「本無」（即一切諸法，本性空寂）一方面是諸法存有狀態的說明，另一方面也是聖人透過據真如、遊法性、泯爾都忘、二三盡息等修行工夫，所證得的涅槃清靜之境，同樣也是即工夫即境界的。總之，在工夫論和境界論上，玄學與般若學雖然不同，但是，在即工夫即境界此一學問形式上，兩者是相通的。

又在本章的第二節中，我們已經討論過：玄學與般若學，有關存有論的說明，雖然在學說內容上並不相同，但是，兩者在學問型態上，卻是相同的：兩者都是主觀修證所證之境界的絕對化和客觀化的廣被。換言之，兩都都是境界論型態的存有論。而這一點，在道安「本無義」依禪出教的思想中，同樣是可以得到證明的。

經過已上的討論，我們可以說，在玄學與般若學的交會問題上，道安的「本無義」，向我們顯現了以下幾個交會點：

第一，「空」與「無」在原始字義上的相通，使「無」與「空」得以接近。在道安「本無義」中，便直接借用王弼玄學的「本無」來表達「本性空」的概念。雖然道安借用玄學「本無」一詞，說明「本性空」，卻並未把《般若經》的真、俗二諦，比附為王弼玄學的本無、末有。但是，卻啟發了後人的聯想，如慧達、安澄便是以般若學的真、俗二諦，與王弼玄學的本無、末有連繫起來了。

第二，般若學有關諸法存有狀態的說明，與王弼玄學的本體論雖然不同。但是，兩者在學問型態上，都是屬於境界型態的存有論，都是以主觀修證所證之境界之客觀地或絕對地廣被。而且，在工夫論和境界論上，兩者又都是即工夫即境界的。因著學問型態上的這些相近，於是，道安「本無義」在借用了王弼玄學「本無」一詞之後，在修行的工夫和境界的說明上，也使用了王弼玄學「崇本

息末」的說明。

第三，《般若經》緣起無實的「空」義，的確可以抉擇出中觀學派「緣起無自性」的「空」義的。因此，在般若中觀學觀照之下的萬物，基本上可以說是無本體的。魏晉玄學自從正始年間以來，所盛行的，是玄學貴無派「以無為本」的學說。這種學說對於《般若經》「空」義的把握，確實是容易造成混淆的。直到西晉永嘉年間，郭象玄學興起，他以「自生說」破除貴無派玄學的本體觀念，把存有的根據拉回萬物的自身，但是，也可以說：萬物是無本體的。

郭象玄學在去除本體之後，萬物成為了自生獨化、自然、自爾的存在。般若中觀學在去除了本體之後，則回歸到佛說的緣起法則，這是兩者的差異。但是，在去除本體這一點上，郭象玄學與般若中觀學有著相同的思維模式。因此，在郭象玄學盛行的時代，對於《般若經》的「空」義的理解，應該是有一定幫助的。在道安「本無義」中，便借用了「自然自爾」的語言，說明《般若經》的「空」義。

## (2) 竺法琛「本無義」

在劉宋・莊嚴寺曇濟所著的《六家七宗論》中，說到「本無宗」分為「本無宗」和「本無異宗」兩家<sup>78</sup>。僧肇在〈不眞空論〉中，批評了「本無宗」的思想，唐・元康《肇論疏》和元・文才《肇論新疏》都認為是破竺法汰的「本無義」。但是，吉藏認為僧肇所破斥的，並不是道安的「本無義」，而是竺法琛（即竺道潛）

<sup>78</sup> 見唐・元康《肇論疏》引曇齊《六家七宗論》，大正四十五，No.1859，P163a。

的「本無義」。日本安澄也隨吉藏之說。由於元康和文才都沒有記載竺法汰的「本無義」，《高僧傳·竺法汰傳》也沒有記錄他的思想，故竺法汰的「本無義」無法得知。以下根據吉藏和安澄的轉述，把有關竺法深的「本無義」，表列如下：

出 處	學 說 內 容
吉藏《中觀論疏》	琛法師云：本無者，未有色法，先有於無，故從無出有。即無在有先，有在無後，故稱本無。此釋爲肇公〈不真空論〉所破，亦經論所未明也。 <sup>79</sup>
安澄《中論疏記》	《二諦搜玄論》十三宗中，本無異宗，其製論曰：「夫無者，何也？壑然無形，而萬物由之而生者也。有雖可生，而無能生萬物。故佛答梵志，四大從空生也。」《山門玄義》第五卷《二諦章下》云：「復有竺法深，即云：『諸法本無，壑然無形，爲第一義諦；所生萬物，名爲世諦。故佛答梵志，四大從空而生。』」 <sup>80</sup>

在吉藏和安澄的引述中，可知竺法深的「本無義」，是以「無」作為萬物的形上本體的，故說「未有色法，先有於無」，又說「從無出有」、「無能生萬物」。凡此，皆是王弼玄學「以無爲本」的翻版。在竺法深的思想中，他認爲《般若經》的「無」（即「空」的舊譯），是不可知，不可見的壑然無形，是第一義諦；又認爲由「空」或「無」所生的萬物，是世俗諦。他這種把形上本體視爲第

<sup>79</sup> 同註<sup>45</sup>。

<sup>80</sup> 同註<sup>46</sup>，P93a~b。

一義諦，把萬物視為世俗諦的思想，可以說完全是比附於王弼玄學「本無末有」的理論架構的。

竺法琛的「本無義」，受道家玄學的影響，這已經是學界的共識了。但是，我們畢竟還是要問：竺法琛為什麼會把《般若經》的「空」義，理解為王弼玄學本末有無的關係呢？

在本章第一節的討論中知道，中觀學派談「空」，是取「無實體」的「空」義，是存有論型態的「空」或「無」；玄學貴無派談「無」或「本無」，是取「不可認知」的「無」義，是認識論型態的「無」。然而，《般若經》中，有關對真如、法性、空的描述，有時候也有「無有形，不可見」、「無相」等的說法<sup>⑧</sup>。這樣，玄學認識論型態的「無」，與般若中觀學存有論型態的「空」的界限，在《般若經》中其實並不顯著。可以說，在中觀系列論典傳入之前，貴無派玄學的「無」，與《般若經》的「空」（或「無」），兩者的界限是模糊不清的。當兩者界限不清時，以《般若經》的「空」，比附為貴無派玄學的「無」或「本無」，是有可能發生的。這一點，在竺法琛的「本無義」中，表現得非常明顯。

《般若經》雖然以無形、不可見說「空」，但是，《般若經》的「空」義，基本上仍然是取「無實」義的。但是，竺法琛卻把「空」或「無」，理解為壑然無形的形上本體。這樣，便把般若學的「空」，與玄學貴無派的「無」的界限混淆了。因著這樣的混淆，在他看來，《般若經》的「空」或「無」，便成為了玄學式的無形無名、不可認知的形上本體了。

<sup>⑧</sup> 如《放光般若經》：「有為法、無為法，一法無二，亦不合亦不散，無有形，不可見，一相。一相者無相」（大正八，No.221，P141a）。

## 二、即色宗

有關「即色宗」的論者，慧達《肇論疏》和元康《肇論疏》都說是支道林；吉藏《中觀論疏》和安澄《中論疏記》，則認為「即色宗」分為「關內即色義」和「支道林即色義」兩家，並且認為僧肇〈不真空論〉所破的「即色宗」，是指「關內即色義」，而不是「支道林即色義」。湯用彤先生以慧達及元康以來，均謂僧肇〈不真空論〉所破者，是支道林「即色義」，故認為吉藏之言實誤<sup>82</sup>。

關於支道林「即色義」，《世說新語·文學篇》劉孝標《注》引支道林《妙觀章》，其文曰：「夫色之性也，不自有色。色不自有，雖色而空，故曰色即爲空，色復異空」<sup>83</sup>。僧肇在〈不真空論〉中，破「即色義」說：「即色者，明色不自色，故雖色而非色也。夫言色者，但當色即色，豈待色色而後爲色哉！此直語色不自色，未領色之非色也」<sup>84</sup>。湯用彤先生認為：支道林「不自有色，雖色而空」的「即色義」，正是僧肇所說的「色不自色，故雖色而非色」。因此，湯先生肯定僧肇所破斥的，是支道林的「即色義」，說：「觀其文義，支公之說，實即肇公所呵。而所謂關內即色義，即有其義，亦仍祖述林道人之說也。惟所謂執關內即色，或竟無其事，亦未可知」<sup>85</sup>。湯用彤先生認為僧肇所破的「即色義」，就是指支道林「即色義」，並且懷疑吉藏所說的「關內即色義」的是否

<sup>82</sup> 同註<sup>39</sup>，頁254。

<sup>83</sup> 余嘉錫撰《世說新語箋疏》，頁223。

<sup>84</sup> 《肇論》，大正四十五，No.1858，P152a。

<sup>85</sup> 同註<sup>39</sup>，頁260。

存在。

然而，筆者認為：光是根據僧肇所破斥的文字反推，實難以確定所破斥的對象就一定是支道林「即色義」。如果我們看看吉藏所引述的「關內即色義」，或許也可以認為僧肇所破斥的對象是「關內即色義」的。而且，如果我們配合支道林的《大小品對比要抄序》來討論，則僧肇所破者，實未必就是支道林（詳下文）。因此，本文還是根據慧達、元康、吉藏、安澄等所述，分別討論「關內即色義」和「支道林即色義」的思想。

### (1) 關內即色義

「關內即色義」的思想，見於吉藏《中觀論疏》和安澄《中論疏記》的引述。以下根據兩家記述，表列如下：

出處	學說內容
吉藏《中觀論疏》	即色有二義：一則關內即色義，明即色是空者，此明色無自性，故言即色是空，不言即色是本性空也。此義為肇公所呵。 <sup>86</sup>
安澄《中論疏記》	初關內即色義，……此師意云：細色和合，而成粗色，若為空時，但空粗色，不空細色。望細色而粗色，不自色故。又望黑色而是白色，白色不白色，故言即色空，都非無色。若有色定相者，不待因緣，應有色法。又粗色有定相者，應不因細色而成，此明假色不空義也。 <sup>87</sup>

根據吉藏的說法，僧肇〈不真空論〉所破的「即色宗」，是指「關

<sup>86</sup> 同註<sup>45</sup>。

<sup>87</sup> 同註<sup>46</sup>，P94a。

內即色義」。此派云「色無自性」，故言「即色是空」。「緣起無自性，無自性故空」，本來是中觀學派的正義。「關內即色義」以「色無自性」言「空」，似乎是符合中觀學派的思想，但是，為什麼僧肇還要破斥他呢？如果我們再看看安澄的引述，就會知道「關內即色義」的「色無自性」說，並不同於中觀學派的透過破斥世俗的自性見，顯示《般若經》勝義的「本性空」義（詳第三章）。

根據安澄《中論疏記》的引述，「關內即色義」的所謂「色無自性」，是說色不是自己成為色的，而必須待「細色」和合而成「粗色」。他們所說的「色空」，只是空於粗色，而並不是空於細色。若以「細色」是「能和合」；「粗色」是「細色」的「所和合」，那麼，「關內即色義」就是認為：所和合的「粗色」是空的，能和合的「細色」卻是不空的。

這種主張，極其類似小乘佛教說一切有部「和合假，假依實」的學說。所說的「細色」，相當於說一切有部所說的「極微」；所說的「粗色」，相當於和合的假有（現象之有）。因此，「關內即色義」很有可能是受到安世高以來的阿毘曇學的影響。

這種主張只知道和合的假有（粗色）是空的，卻不知道《般若經》一切諸法本性皆「空」的道理，筆者以為，此即是僧肇〈不真空論〉所批評的：「此直語色不自色，未領色之非色也」，也就是吉藏所說的「不言即色是本性空」。

此外，「關內即色義」又從相待的關係說「空」。如說「白色」是因為與「黑色」相對而成其為「白色」。這並不是說「無色」，而是說色無定相，一切皆相待而成。「白色」待「黑色」而突顯其「白」。因此，「關內即色義」的「色無自性」，除了「粗色待細色和合」的意思之外，又含有「相待」和「無定相」的意涵了。

總之，這一派學說，與《般若經》「本性空」的思想並不相應，故吉藏和安澄都認為僧肇〈不真空論〉所破的「即色義」，應該是「關內即色義」。又這一派「緣細色成粗色」的思想，很有可能受說一切有部的阿毘曇學影響。「關內即色義」，在玄學與般若學交會上，並沒有顯著的表現，因此，有關這一方面的討論，本文便暫時從略。

## (2) 支道林即色義

有關支道林「即色義」的最早引述，是《世說新說·文學篇》的劉孝標《注》。陳·慧達的《肇論疏》、隋·吉藏的《中觀論疏》和日本·安澄的《中論疏記》都有轉述。以下根據《世說新語》以及慧達、吉藏、安澄的引述，把支道林的「即色義」，表列如下：

出 處	學 說 內 容
《世說新語·文學篇》劉孝標《注》	支道林《妙觀章》，其文曰：「夫色之性也，不自有色。色不自有，雖色而空，故曰色即爲空，色復異空」 <sup>88</sup>
慧達《肇論疏》	支道琳法師〈即色論〉云：吾以爲即色是空，非色滅空。此斯言至矣，何者？夫色之性，(色不自)色，雖色而空。如知不自知，雖知恆寂也。彼明一切諸法無有自性，所以故空。不無，空此不自之色，可以爲有。只已色不自，所以空爲眞耳。 <sup>89</sup>

<sup>88</sup> 同註<sup>83</sup>。

<sup>89</sup> 同註<sup>44</sup>。

吉藏《中觀論疏》	支道林著〈即色遊玄論〉，明即色是空，故言〈即色遊玄論〉。此猶是不壞假名，而說實相，與安師本性空故無異也。 <sup>⑩</sup>
安澄《中論疏記》	次支道林等者，此後約道林師「即色義」而爲言之，如《山門玄義》第五卷云：第八支道林著〈即色遊玄論〉云：「夫色之性，色不自色，不自，雖色而空；知不自知，雖知而寂」。彼意明：色心法空，名「眞」；一切不無，空色心是「俗」。《述義》云：其製〈即色論〉云：「吾以爲即色是空，非色滅空。」斯言（至）矣，何者？夫色之性，不自有色，色不自有，雖色而空；知不自知，雖知恆寂。然尋其意，同〈不眞空〉，正以因緣之色從緣而有，非自有故，即名爲空，不待推尋破壞方空。旣言：夫色之性，不自有色，色不自有，雖色而空。然不偏言無自性邊，故知即同於〈不眞空〉也。 <sup>⑪</sup>

支道林「即色義」在《世說新說·文學篇》的劉孝標《注》、慧達、吉藏、安澄等的引述中，以安澄的引述比較詳細。支道林「即色義」的基本內容是：「即色是空，非色滅空」，「夫色之性，色不自色，不自，雖色而空；知不自知，雖知而寂」。

如果根據《世說新語·文學篇》劉孝標《注》所引支道林《妙觀章》，支道林雖然認爲「色即爲空」，但是，另一方面卻認爲「色復異空」。我們知道，《般若經》的「空」義是「色不異空，

<sup>⑩</sup> 同註<sup>④</sup>。

<sup>⑪</sup> 同註<sup>④</sup>，P94a。

空不異色。色即是空，空即是色」<sup>⑨2</sup>的。那麼，從「色復異空」這一點看來，支道林對《般若經》「空」義的理解，顯然是不夠徹底的。

但是，在慧達《肇論疏》中，卻認為支道林能夠說明「一切諸法無有自性，所以故空。不無，空此不自之色，可以爲有」，換言之，慧達認為支道林的「即色義」能夠說明《般若經》「非有非無」或「不有不無」的道理。吉藏《中觀論疏》也給予支道林相當高的評價，說「此猶是不壞假名，而說實相，與安師本性空故無異」，肯定支道林「即色義」符合道安、羅什、僧肇以來性空說的宗義。安澄《中論疏記》更說支道林「即色義」同僧肇〈不真空論〉的思想。然則，支道林的「即色義」，到底是如《世說新語》劉孝標《注》所說那樣，未能完全掌握《般若經》的「空」義呢？還是如慧達、吉藏、安澄等所說，對於《般若經》的「空」義，已有初步的正確掌握呢？要解決這個問題，我們應該就支道林的其他相關著述，作一番審視，如此才能夠比較貼近地瞭解支道林的般若思想。

支道林的談理作品，據湯用彤先生的整理，有《即色遊玄論》、《釋即色本無義》、《道行指歸》、《大小品對比要鈔》、《辯著論》、《辨三乘論》、《與郗嘉賓書》、《答謝長遐》、《本起四禪序並注》、《本業略例》、《本業經注序》、《聖不辯知論》、《釋曇論》、《安般經注》、《妙觀章》、《逍遙論》、《通漁夫》、《物有玄幾論》等十八種<sup>⑨3</sup>。但是，除了《大小品對比要鈔》原文尚存於《出三藏記集》之外，其餘作品均已佚失。因此，

<sup>⑨2</sup> 同註<sup>30</sup>。

<sup>⑨3</sup> 同註<sup>39</sup>，頁254~256。

我們若要瞭解支道林的般若思想，除了後人所引述的資料外，唯一的原始資料，就只有《大小品對比要鈔》了。

在《大小品對比要鈔》中，支道林對於《般若經》的「空」義，有這樣的理點：

其爲經也，至無空豁，廓然無物者也。無物於物，故能齊於物，……齊萬物於空同。……賴其至無，故能爲用。<sup>⑨4</sup>

在支道林看來，《般若經》的「空」義，是至無空豁，廓然無物的。無物於物，是因爲萬物皆空，故能在空豁無物的前提下，齊同萬致。因此，所謂「至無空豁，廓然無物」，就是指諸法的「空性」。爲什麼諸法是「空」的呢？就是「色之性，不自有色，色不自有，雖色而空」。也就是說，支道林的般若思想，是以因緣和合故有爲「空」的。在慧達《肇論疏》和安澄《中論疏記》中，又舉「知不自知，雖知恆寂」作爲說明。在認知活動中，能知的主體，與所知的客體等因緣和合才能完成對事物的認識。因此，「知」也是「不自知」的，是因緣和合的。因緣和合，故是「空」的，所以說「知不自知，雖知恆寂」。

但是，在「關內即色義」中，他們也說「色不自色」，因緣和合故有。那麼，支道林「色不自色」的「即色義」，豈不是與「關內即色義」一樣嗎？其實，我們在本文第二、第三章的論述中，知道「空」和「因緣和合」等思想，都不是《般若經》的專利。在小乘佛教說一切有部的學說中，他們分析一切法，發現一切法都只是因緣和合而成的。因緣和合而成的法是假有、是空的，這就是所謂的「分析空」。但是，因緣卻是不空的、是實有的，這就是說一切

<sup>⑨4</sup> 支道林《大小品對比要抄序》，見《出三藏記集》，大正五十五，No.2145，P55a~b。

有部「和合假，假依實」的理論。關內即色義「但空粗色，不空細色」的思想，與說一切有部因緣實有的思想是相當一致的。

但是，《般若經》的「空」義，與說一切有部的「分析空」顯然不同。《般若經》不是透過分析一切法，或看到一切法敗壞銷散，而說「空」的；而是在甚深的禪定中，當下直觀一切法的本性是「空」的，這就是《般若經》「本性空」、「自性空」的思想。反觀支道林的「即色義」，他說「即色是空，非色滅空」，然則，他顯然不是走說一切有部「分析空」的路線，而是指萬物的當體即空。而這正是《大小品對比要鈔》中所說的至無空豁，廓然無物的「空」義；也是慧達《肇論疏》所說的：「彼明一切諸法，無有自性，所以故空」。

當我們知道了支道林對於「空」義的理解，是取「無自性」義之後。那麼，我們就可以確定他所說的「至無空豁，廓然無物」的「空」義，並不是指萬物的形上本體。在這一點上，支道林對於《般若經》「空」義的理解，是沒有錯的。

支道林在《大小品對比要鈔》中，除了說「至無空豁，廓然無物」的「空」義之外，進一步更說「無於無」的「空」義，如說：

夫無也者，豈能無哉！無不能自無，……則無非無矣。<sup>95</sup>

在《般若經》的思想中，雖說一切諸法，本性皆「空」，但是，「空」亦復「空」，不可以空掉了一切法之後，而又執著「空」，如《放光般若經》〈畢竟品〉說：「空，空不可得，是故無所得，空」<sup>96</sup>。「空」是《般若經》的中心思想，然而，真正的「空」，是連「空」也不可得的。支道林則以「夫無也者，豈能無哉！無不

<sup>95</sup> 同前註。

<sup>96</sup> 同註<sup>26</sup>，P137b。

能自無，……則無非無矣」一段，表達《般若經》這種「不可得，空」的思想。

所謂「無不能自無」、「則無非無矣」，是說不僅「有」或「色」是「不自有色」故「空」的，就連「無」也是「不能自無」，故「無」也是「空」的。這樣的思想，是符合《般若經》「非有非無」的「空」義的。故慧達《肇論疏》認為支道林的「即色義」能夠說明《般若經》「非有非無」或「不有不無」的道理。吉藏《中觀論疏》稱支道林「即色義」能「不壞假名，而說實相」，肯定他的思想合乎《般若經》「本性空」的深義。

《般若經》的「空」義，是諸法本來如是的存在狀態，稱為如、法性、實相、眞際。而空、如、法性、實相、眞際，是非菩薩作，非佛作，有佛、無佛，此法常住的。對於這種「本性空」的觀念，支道林和道安一樣，借用了郭象玄學中「自然」一詞，說明《般若經》「本性空」的概念，如說「諸佛因般若之無始，明萬物之自然」<sup>97</sup>，說「即色自然空」<sup>98</sup>。支道林借用郭象玄學中的「自然」一詞，說明諸法「空性」是無造物者使之的自然、自爾的本來如是。

總括支道林對於《般若經》「空」義的理解，主要是以緣起無自性說明「空」義，即所謂「色不自有，雖色而空」；不但以緣起說諸法無自性的「空」義，更進一步亦以緣起說「空」亦不可得，即所謂「無不能自無……則無非無矣」。這種非有非無的諸法「空」義，是本來如是的，無有造之者的，支道林即以「自然空」表

<sup>97</sup> 同註<sup>94</sup>，P55b。

<sup>98</sup> 支道林玄言詩，見余敦康〈六家七宗——兩晉時期的佛教般若學思潮〉引，同註<sup>48</sup>。

達《般若經》「本性空」的思想。支道林對於「空」義的理解，是非常接近《般若經》的思想的，故慧達、吉藏乃至安澄都對支道林的「即色義」頗為肯定。近代日本學者福永光司，松巧村也稱許說：「他（支道林）的『無自性空』和『自然空』的思想，遠超出中國向來的般若學水準，逼近以後僧肇對『空』的解釋」<sup>99</sup>。

「空」在《般若經》的思想中，一方面是關於存有狀態的說明，另一方面，又是與菩薩的工夫和境界相關連的。「空」是菩薩透過不住、無所著的工夫，所達到的涅槃清靜之境。這種不住、不著的工夫，支道林以「忘」和「無心」作為說明，《大小品對比要抄序》說：

無物於物，故能齊於物，……齊萬物於空同。……忘無於所無，忘無故妙存。妙存故盡無，盡無則忘玄，忘玄故無心。然後二跡無寄，無有冥盡。<sup>100</sup>

在支道林看來，菩薩以般若之智，明萬物自然、本來如此的「空」理，知道物無自性，故能「無物於物」。以諸法「性空」而齊同諸法，這是對於「有」（即「物」、「色」）的超越；更進一步，對於「空」或「無」，也不可以執著，而要「忘無於所無」。忘無故妙存，妙存故能盡於「空」或「無」，這是對於「空」或「無」的超越。可見，支道林對於「空」的理解，是非有非無，離於兩邊的。既要超越「有」，也是超越「無」。這種忘有、忘無的工夫，支道林稱為「無心」。透過無心於「有」，亦無心於「無」的工夫，然後達至二跡無寄，有無冥然都盡的境界。

我們在第四章的論述中知道，「忘」和「無心」是郭象玄學中

<sup>99</sup> 同註<sup>17</sup>，《海潮音》總六十九期之十。

<sup>100</sup> 同註<sup>99</sup>。

的工夫論。郭象認為聖人透過遺彼忘我，無心而與物冥合的工夫，可以達到與物冥而循大變，為能無待而常通的逍遙之境界。支道林則借用了「忘」和「無心」作為《般若經》「不住」、「不著」、「無所住」等修行工夫的說明。

「冥」在郭象玄學中，有著非常重要的地位，是聖人境界的說明，如說「冥然無不在，而玄同彼我」（〈大宗師注〉），「與物冥而循大變，為能無待而常通」（〈逍遙遊注〉），「與物冥者，故群物之所不能離也」（〈逍遙遊注〉）。在支道林的般若思想中，同樣也是以「冥」作為佛或菩薩的境界的說明，如說「二跡無寄，無有冥盡」（《大小品對比要抄序》），「人欽其哲，孰識其冥」（《釋迦文像讚》）<sup>⑩</sup>，「心與太虛冥」（《四月八日讚佛詩》）<sup>⑪</sup>。

又，郭象是以「跡」、「冥」的關係，說明聖人的行為和境界的關係，如說「夫堯實冥矣，其跡則堯也」（〈逍遙遊注〉）。支道林同樣借用了「跡」、「冥」的架構，作為佛的行為和境界的說明，如說「神為恭者惠，跡為動者行」（《詠八日詩三首》）<sup>⑫</sup>，「人欽其哲，孰識其冥」（《釋迦文像讚》）。總之，在支道林的思想中，我們處處都可以看到他把郭象玄學與《般若經》的工夫論和境界論，牽合在一起了。

支道林在東晉般若學家中，是非常殊特的人物。他以僧徒的身份，周旋於謝安、謝萬、謝玄、王洽、王濛、王恭、王坦之、王羲

<sup>⑩</sup> 支道林《釋迦文像讚》，見《廣弘明集》，大正五十二，No.2103，P196b。

<sup>⑪</sup> 支道林《四月八日讚佛詩》，見《廣弘明集》，大正五十二，No.2103，P349c。

<sup>⑫</sup> 支道林《詠八日詩三首》，見《廣弘明集》，大正五十二，No.2103，P349c。

之、王獻之、殷浩、許詢、孫綽、何充等衆多名士之間。他曾經開講《道行般若經》，參與名士們的清談。他不但借用玄學理解《般若經》，也以《般若經》的思想，解釋玄學的問題。《世說新語·文學篇》便記載了支道林與馮懷共論《莊子》「逍遙義」的一段故事：

莊子逍遙篇，舊是難處，諸名賢所可鑽味，而不能拔理於郭、向之外。支道林在白馬寺中，將馮太常（懷）共語，因及逍遙。支卓然標新理於二家之表，立異義於眾賢之外，皆是諸名賢尋味之所不得。後遂用支理。<sup>⑩</sup>

在《世說新語·文學篇》的記述中，可見有關《莊子·逍遙遊》的思想，當時流行的是向秀和郭象的解釋。雖然向、郭「逍遙義」亦有疑難之處，但是，諸名賢亦無法超越向、郭的解釋。有一天，支道林在白馬寺，與馮懷共語，談及〈逍遙遊〉的思想，支道林卓然標新理於向、郭之外，皆是諸名賢尋味之所不得。後來大家便以支解取代了向、郭注了。那麼，支道林的「逍遙義」到底是如何呢？他比郭象《莊子注》又優勝在哪裡呢？為了方便討論，現在根據《世說新語·文學篇》劉孝標注，把郭象和支道林的「逍遙義」並列如下：

向子期、郭子玄「逍遙義」曰：「夫大鵬之上九，萬尺鷗之起榆枋，小大雖差，各任其性。苟當其分，逍遙一也。然物之芸芸，同資有待，得其所待，然後逍遙耳。唯聖人與物冥而循大變，為能無待而常通，豈獨自通而已。又從有待者，不失其所待，不失，則同於大通矣。」

---

<sup>⑩</sup> 同註83，頁220。

支氏〈逍遙論〉曰：「夫逍遙者，明至人之心也。莊生建言大道，而寄指鵬、鶴。鵬以營生之路曠，故失適於體外；鶴以在近而笑遠，有矜伐於心內。至人乘天正而高興，遊無窮於放浪，物物而不物於物，則遙然不我得，玄感不爲，不疾而遠，則逍遙靡不適。此所以爲逍遙也。若夫有欲，當其所足，足於所足，快然有似天真。猶饑者一飽，渴者一盈，豈忘蒸嘗於糗糧，絕觴爵於醪醴哉？苟非至足，豈所以逍遙乎？」<sup>105</sup>

郭象的「逍遙義」是指聖人在遺彼忘我、無心以順物的工夫陶煉之下，玄同彼我，物我兼忘。與物萬冥合，無外無對，而順應變化之塗，故能無所待而常通。聖人不但自己常通而已，又順從萬物之「性分」，使萬物之「性分」都能得到完全的實現，即所謂「各安其性」、「各盡其性」。則萬物不失其所待，故同於大通，達到物我皆逍遙的至境。因此，在郭象的「逍遙義」中，「逍遙」可以分成「有待的逍遙」和「無待的逍遙」兩種。「有待的逍遙」是指紛紜的萬物，若能各任其性，苟當其分，則一樣可以逍遙。「無待的逍遙」是指與物冥合而循大變的聖人，故能無待而常通的逍遙。在郭象的「逍遙義」中，有關聖人之「無待的逍遙」，問題尚不大。但是，說萬物「有待的逍遙」，卻是很牽強的。支道林也正是就「有待的逍遙」這一點，展開對郭象「逍遙義」的批評。

首先，支道林否定所謂「適性逍遙」之說，他認為桀跖以殘害為性，若以適性為得者，則桀跖遂其殘害之性，也可以是逍遙了。<sup>106</sup>因此，他肯定了所謂的「逍遙」，是明至人之心，而不是指紛

<sup>105</sup> 《世說新語·文學篇》劉孝標注，見余嘉錫撰《世說新語箋疏》，頁220~221。

<sup>106</sup> 《高僧傳》〈支遁傳〉，大正五十，No.2059，P348b。

紜的萬物。也就是說，支道林認為「逍遙」一定是指無待的精神境界，而不可能是既「有待」，又「逍遙」的。所以他說：若有所待，則當其所待得到滿足，則快然有似天眞。就像饑者得一飽，渴者得一飲，雖然當下得到滿足，但是，卻未能離於欲。既然有欲，則有所不足，故無所謂逍遙，所謂「苟非至足，豈所以逍遙乎」。因此，他認為：只有乘天地之正，遊無窮於放浪，物物而不物於物的至人，完滿具足，靡所不適，才能稱得上「逍遙」。

總之，支道林是一個出入《老》、《莊》玄學與佛教般若學的人物。他不但借用玄學的觀念解釋般若學，也借用般若學理解《老》、《莊》玄學。不過，支道林雖然借用了郭象玄學的語言和理論架構，作為《般若經》思想的說明，卻並未把兩者混同。例如：他雖然借用郭象「自然」的概念，卻並沒有把《般若經》的「本性空」與郭象的「自然」混同。「自然」在郭象玄學來說，是指萬物的自然、自爾的存有狀態。把存有的根據拉回萬物自身，萬物所稟受的自然氣稟是千差萬別的，因而萬物的性分也是千差萬別的，所謂「物各有性，性各有別」。然而，「自然」一詞，在支道林的般若思想中，卻是指「空性」的無爲無造，本來如此，指向《般若經》的「本性空」義。此「本性空」是萬物齊同的，故謂「齊萬物於空同」。

又如「忘」和「無心」的工夫，在郭象來說，是不要以一己的意志，強加於萬物之上，所謂「無心而任物」。但是，在支道林來說，就變成了一種雙重否定，或雙重超越（雙遣）的修行方法。又「冥」，在郭象玄學中，是指打通了自我和萬物界限，彼我相忘的境界；但是，在支道林般若思想中，卻是體證到空性，非有非無的不二的境界。

支道林借用了郭象玄學的語言，甚至理論架構，來理解《般若經》的思想，兩者雖然使用了相同的語言形式，但是，思想內容卻是不同的。如果我們站在玄學與般若學交會的立場，捨兩者之異，而求兩者之同，以明其會通的話。那麼，我們可以說：支道林之所以能夠借用郭象玄學的語言來理解《般若經》的思想，源自於《般若經》與郭象玄學的確有其相似之處：

一、郭象的「自生說」，與般若中觀學派的「空性」思想，兩者的共同點都是在於化除萬物背後的本體。基於此一形式上的相似，故可以借用「自然」、「自爾」等語言，表達《般若經》本來如是的「本性空」義。

二、郭象玄學中的工夫論，強調聖人透過遺彼忘我，無心於萬物的工夫，達到「與物冥合」的境界。郭象認為物我對待，自是而非彼的一切紛擾，都來源於吾人的自我中心，若能去除此自以為是的心，則人我的對待與限隔也能銷融為一。而對治吾人自以為是之心，在於去除對於自我意志的妄執，在郭象的語言中，稱之為「忘」或「無心」<sup>107</sup>。這種去除妄執的工夫原則，與《般若經》不住、無著的工夫，也有著某種程度上的類似。

三、玄學般若學，兩者在存有論、工夫論和境界論的思想內容上，都不盡相同，但是，兩者的學問型態，都是透過工夫實踐所體證的主觀境界的絕對廣被。因著學問型態的相通，於是，支道林便以玄學理解般若學，又以般若學理解玄學。而且，在他的思想中，

<sup>107</sup> 郭象《莊子》〈天地注〉：「人之所不能忘者，己也，己猶忘之，又奚識哉！」〈大宗師注〉又說：「聖人常遊外以冥內，無心以順有，故雖終日見形而神氣無變，俯仰萬機而淡然自若」見郭慶潘《莊子集釋》，頁429、268。

玄學與般若學，雖然在學說內容上不同，但是，透過修道的工夫實踐，所彰顯的生命境界卻是萬殊歸一的。有關這一點，在他的《詠懷詩》中反映出來：

端坐鄰孤景，……涉老哈雙玄。披莊玩太初，詠發清風集。……  
仰悲二匠徂。蕭蕭柱下迴，寂寂濛邑虛。廓矣千載事，消液歸空無。無矣復何傷，萬殊歸一塗。道會貴冥想，罔象掇玄珠。  
悵快濁水澄，幾忘映清渠。反鑒歸澄漠，容與含道符。心與理密，形與物物疏。蕭索人事去，獨與神明居。<sup>108</sup>

在《大小品對比要鈔》中，支道林雖然借用了郭象玄學中的「自然」、「忘」、「無心」、「冥」、「跡」等語言和理論架構作為《般若經》思想的說明，不過，他畢竟沒有混淆兩者的分際。在《莊子》「逍遙義」中，他以般若學解《莊》而混化無跡。但是，他在《詠懷詩》中，則清楚明白地把《老》、《莊》玄學與般若學結合在一起了。

「端坐鄰孤景」至「寂寂濛邑虛」，是說他對《老》、《莊》的嚮慕。「廓矣千載事」至「萬殊歸一塗」，是他對於無常的感慨。「道會貴冥想，罔象掇玄珠」兩句，說明了支道林肯定禪定是求道的重要方法。「悵快濁水澄」至「獨與神明居」一段，是說修行的工夫和境界。

在《詠懷詩》中，支道林把《老》、《莊》玄學的境界，與佛教般若學的境界，打成一片。我們甚至可以說：他是以佛教禪定的工夫，追求《老》、《莊》的精神境界。果真如此的話，那麼，他很可能認為：《老》、《莊》玄學與佛教般若學，雖然學說理論不

<sup>108</sup> 支道林《詠懷詩五首》，見《廣弘明集》，大正五十二，No.2103，

P350b~c。

同，但是，所要追求的個體精神的自由與逍遙，卻是一致的。而且，還認為佛教禪定的工夫，正是追求逍遙之境的重要方法。如此，我們便能夠理解他為什麼能夠以玄解佛，以佛解玄，雖然明知兩者的限隔，而又出入自如，不相妨礙的原因了。因為，在支道林看來，《老》、《莊》玄學的逍遙境界，與佛、菩薩的精神境界是相通互融的。

### 三、心無宗

最早談論「心無宗」的，是僧肇的〈不真空論〉，但是僧肇並沒有說「心無宗」的論者是誰。《世說新語·假譎篇》說是支愍度創「心無義」<sup>⑩</sup>，唐·元康《肇論疏》同《世說新語》之說，以支愍度為「心無義」的論者。陳·慧達《肇論疏》，與唐·吉藏《中觀論疏》，均謂竺法溫倡「心無義」。日本·安澄《中論疏記》謂竺法溫創「心無義」，道恆、支愍度述法溫之學。由於諸家記述各異，且對於「心無義」的首唱者，也有不同的說法。近代陳寅恪先生著〈支愍度學說考〉一文，詳細考證「心無義」的學說源流，確定「心無義」實首創於支愍度，再下傳道恆、法蘊<sup>⑪</sup>。

有關支愍度、竺法溫的「心無義」，在現存資料中，見於《世說新語·假譎篇》劉孝標注、慧達《肇論疏》與安澄《中論疏記》。現在根據《世說新語注》、慧達和安澄的轉述，把支愍度和竺法溫的「心無義」表列如下：

<sup>⑩</sup> 世說新語·假譎篇》，見余嘉錫撰《世說新語箋疏》，頁859。

<sup>⑪</sup> 詳見陳寅恪〈支愍度學說考〉，見《陳寅恪先生全集》，（台北，九思出版社，民國六十六年，第三次修訂版），頁1229~1253。

出 處	學 說 內 容
《世說新語·假譎篇》劉孝標注	「舊義者」曰：「種智有是，而能圓照。然則萬累斯盡，謂之空無；常住不變，謂之妙有。」而「無義者」曰：「種智之體，豁如太虛，虛而能知，無而能應。居宗至極，其唯無乎？」 <sup>⑩</sup>
慧達《肇論疏》	竺法溫法師〈心無論〉云：夫有，有形者也；無，無像者也。有像不可言無；無形不可言有。而經稱色無者，但內正其心，不空外色；但內停其心，令不想外色，即色想廢矣。 <sup>⑪</sup>
安澄《中論疏記》	《二諦搜玄論》云：晉竺法溫爲釋法琛之弟子也，其製〈心無論〉云：夫有，有形也；無，無像者也。然則有象不可謂無；無形不可謂有。是故有爲實有，色爲眞色。經所謂色爲空者，但內止其心，不滯外色。外色不存，餘情之內非無如何，豈謂廓然無形，而爲無色乎！ <sup>⑫</sup>

支愍度的著述，據《出三藏記集》所載，有《合維摩詰經》五卷，和《合首楞嚴經》八卷兩種<sup>⑬</sup>；據《開元釋教錄》所載，尚有《經論都錄》一卷，和《別錄》一卷<sup>⑭</sup>，但均已佚失。保存至今者，只有存於《出三藏記集》卷七的〈合首楞嚴經記〉和卷八的〈合維摩詰經序〉等兩篇序。在這兩篇〈序〉中，都不能看出支愍度的般若思想。因此，有關支愍度的般若思想，便只能透過後人的轉述而略

<sup>⑩</sup> 同註<sup>⑨</sup>，頁859。

<sup>⑪</sup> 同註<sup>⑭</sup>。

<sup>⑫</sup> 同註<sup>⑮</sup>，P94b。

<sup>⑯</sup> 梁·僧祐《出三藏記集》卷二，大正五十五，No.2145，P10a。

<sup>⑰</sup> 唐·智昇《開元釋教錄》卷十，大正五十五，No.2154，P573a。

知一二了。

有關支愍度創立「心無義」的過程，《世說新語》有這樣的記載，說：

愍度道人始欲過江，與一僞道人爲侶，謀曰：「用舊義在江東，恐不辨得食」。便共立「心無義」。既而此道人不成渡，愍度果講義積年。後有僞人來，先道人寄語云：「爲我致意愍度，無義那可立？治此計，權救饑爾！無爲遂負如來也」<sup>⑯</sup>。支愍度於東晉成帝之世（326~343A.D.）過江，到達中國南方<sup>⑰</sup>。在過江之前，在中國北方曾用「舊義」。後因南渡，意識到「舊義」不能迎合江東的玄學思潮，於是創立「心無義」。

據《世說新語》劉孝標《注》引述，所謂「舊義」，是說：「種智有是，而能圓照。然則萬累斯盡，謂之空無；常住不變，謂之妙有」；所謂「心無義」，是說：「種智之體，豁如太虛，虛而能知，無而能應。居宗至極，其唯無乎」！

「種智」是「一切種智」的簡稱，一切種智的梵文是sarvathā-jñāna，是「全然的智慧」的意思<sup>⑱</sup>，指向佛陀能知一切法共相、別相的全幅的智慧。「舊義」與「心無義」之間，最大的差異，在於「舊義」說「種智」之體是「有」；而「心無義」說「種智」之體是「虛」，是「無」。「舊義」說：種智之體實有，而有圓照之用。心體萬累斯盡，不於物上起執，謂之空無；心體常住不變，謂之妙有。「心無義」則說：種智之體無形，豁如太虛。其唯虛，故

<sup>⑯</sup> 同註<sup>⑩</sup>，頁859。

<sup>⑰</sup> 《高僧傳》〈康僧淵傳〉：「晉成之世，與康法暢、支敏度等俱過江」。  
大正五十，No.2059，P347a。

<sup>⑱</sup> 同註<sup>⑥</sup>，P1443。

能生起虛而能知、無而能應的大用。

支愍度「心無義」以心體虛豁為「空」，以能知、能應之大用為「有」，並且以心體虛空，作為能知、能應的無限大用的根源，所謂「虛而能知，無而能應，居宗至極，其唯無乎」！而支愍度「心無義」的此等思想，與《老子》「有之以為利，無之以為用」（十一章）、「執古之道，以御今之有。能知故始，是謂道紀」（十四章）、「道常無為而無不為」（三十七章）；《周易》〈繫辭上〉「易無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故；非天下之至神，其孰能與於此？」；以及《莊子》「聖人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏」（〈應帝王〉）等思想，是相當類似的。

至於竺法溫的「心無義」，慧達和安澄的引述，大致相同，其基本內容是：「夫有，有形者也；無，無像者也。有像不可言無；無形不可言有。而經稱色無者，但內正（止？）其心，不空外色；但內停其心，令不想外色，即色想廢矣。」竺法溫「心無義」以「有形」為「有」，以「無像」為「無」。以「色」有形，故為「有」，以「心」無像，故為「無」。這樣的思想，與支愍度「種智之體，豁如太虛」的思想，的確可以說是一脈相承的。竺法溫認為《般若經》的「空」義，只是內止其心，令不想外色，則色想廢矣。並不是說外色是「空」的。正如元康《肇論疏》所說的：「但於物上不起執心，故言其空；然物是有，不會無也」<sup>⑯</sup>。故僧肇〈不真空論〉便破「心無義」說：「心無者，無心於萬物，萬物未嘗無」<sup>⑰</sup>。

我們也知道，東晉時期所流行的學術思潮，是郭象《莊子注》

<sup>⑯</sup> 元康《肇論疏》，大正四十五，No.1849，P171c。

<sup>⑰</sup> 同註<sup>⑯</sup>。

的玄學。而「遺彼忘我」與「無心」，是郭象玄學中，聖人達到與物冥而循大變的逍遙之境的重要工夫（詳第四章第三節）。支愍度「心無義」中的「虛而能知，無而能應」的境界，與郭象玄學中，「無心玄應，唯感之從」（《逍遙遊注》）的聖人境界，是十分雷同。然則，「心無義」以「於物上不起執」說《般若經》的「空」義，豈不是與《世說新語》中，支愍度為了迎合江東玄風而創「心無義」的記載，若合符節嗎！

「心無義」對於「空」義的理解，與《般若經》的思想是不相應的。茲不論「心無義」的立說動機為何，只就其學說理論，分析「心無義」與般若中觀學不相契的理由。在本章第一節的論述中知道，佛教說一切有部的「有」，是取實體義的；般若中觀學派的「空」，則是取無實體義。然則，佛教各學派，談「空」說「有」，都是屬於存有論型態的「有、無（即「空」）觀」。但是，玄學貴無派的「有、無觀」卻不同，以王弼玄學來說，「有」是指有形有名、可以認知、可以確指的現象萬物；「無」是指無形無名、不可認知、不可以確指的形上道體。換言之，玄學貴無派並不是以存有與否來界定「有」與「無」，而是以可否認識來確定「有」或「無」。因此，筆者稱之為認識論型態的「有、無觀」。

反觀「心無義」，無論是支愍度「種智之體，豁如太虛」的「心無義」；或是竺法溫的「有像不可言無，無形不可言有」、「但內止其心，不滯外色」的「心無義」，他們所說的「心無」或「心空」，並不是認為「心」是無體的，而是說「心」體是無形、無像，或豁如太虛的。換言之，這樣的思維模式，仍未脫離玄學貴無派認識論型態之「有、無觀」的。以玄學貴無派認識論型態的「有、無觀」來理解般若中觀學存有論型態的「有、無（即「空」）

觀」，當然是不相應的。於是才會把《般若經》中存有論意義的、無實體的「空」義，理解成「有為實有，色為真色，經所謂色為空者，但內止其心，不滯外色」的「心無義」了。

以「心無義」分別與玄學、般若學作比較研究，以明其差異，是從事哲學比較者，所應努力的方向。然而，除此之外，本文所更欲探討的，是文化交會的問題。因此，若站在文化交會的研究角度切入，則似乎應該在瞭解其差異之後，更於異中求同，以明玄學與般若學的會通。

「心無義」受玄學的影響，與般若「空」義不契，這幾乎已經是學術界的一致共識了。然而，如果能夠注意僧肇在〈不真空論〉中，對於「心無義」的批評，那麼，將會發現：僧肇對於「心無義」的評價，並不是全盤否定的，而是有肯定，也有否定。僧肇〈不真空論〉說：

心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。此得在於神靜，失在於物虛。<sup>122</sup>

「無心於萬物，萬物未嘗無」是僧肇對於「心無義」的概括。僧肇在〈不真空論〉中，批評了「心無義」、「即色義」和「本無義」三家思想。僧肇對於「即色義」和「本無義」的思想，都直斥其非。唯獨是對於「心無義」的評價，一方面批評他「失在於物虛」，認為「心無義」不瞭解《般若經》的「空」義；但是，另一方面，卻又肯定他「得在於神靜」。換言之，僧肇認為：「心無義」不空外色，以色為真色，有為實有的思想，雖然不合般若「空」義；但是，內止其心，不滯外色的思想，卻是符合《般若經》的思想的。

<sup>122</sup> 同註<sup>84</sup>。

僧肇對「心無義」的評價，為我們提供了一個玄學與般若學交會的重要視點。在上文的討論中，筆者認為「內止其心，不滯外色」的「心無義」，與郭象玄學中「忘我」與「無心」的修道工夫，頗有相似之處。而在《世說新語·假譎篇》的記載中，知道「心無義」的創立，其原始動機，乃在於迎合江東玄風。那麼，我們或許可以說：「心無義」根本就是以玄學的思維方式以及工夫理論，來理解《般若經》的思想的。如果筆者這樣的論斷並沒有太大的錯誤的話，那麼，僧肇「得在於神靜」的評價，是否意味了《般若經》的工夫論，與郭象玄學有其相似之處呢？而這個相似之處，是否又是促成玄學與般若學交會的介面之一呢？

本文在第三章的討論中，知道不住一切法、不著一切法是《般若經》的重要工夫理論。「心無義」中「內停其心，令不想外色」，或「內止其心，不滯外色」的思想，都可以視為《般若經》不住、不著的修行工夫的說明。故僧肇稱之為「得在於神靜」，元康《肇論疏》謂「能於法上無執，故名為得」<sup>122</sup>。而「心無義」中「內停其心，令不想外色」，或「內止其心，不滯外色」的工夫，與郭象玄學中「忘我」、「無心」的工夫，是頗有類似之處的。因此，筆者以為：《般若經》中不住、不著的工夫理論，與郭象玄學「忘我」、「無心」的工夫理論的類似，也正是促成玄學與般若學交會的多眾因素之一。

#### 四、其他

除了《肇論》所批評的三家之外，在東晉般若學家中，還有識含宗、幻化宗和緣會宗等幾家。由於這幾家的思想著作已經亡佚，

<sup>122</sup> 同註<sup>119</sup>。

故今日只能透過後人的引述，略知他們般若思想之一二而已。

### (1) 識含宗

根據吉藏的記述，識含義是于法開的思想。據《高僧傳》所載，于法開與支道林是同一時代的人，曾經與支道林爭「即色義」<sup>⑫</sup>。有關識含宗的思想，現見於吉藏《中觀論疏》和日本安澄的《中論疏記》：

出 處	學 說 內 容
吉藏《中觀論疏》	于法開立識含義：三界爲長夜之宅，心識爲大夢之主。今之所見群有，皆於夢中所見。其於大夢既覺，長夜獲曉，即倒惑識滅，三界都空。是時無所從生，而靡所不生。難曰：若爾，大覺之時，便不見萬物，即失世諦，如來五眼何所見耶？ <sup>⑬</sup>
安澄《中論疏記》	《山門玄義》第五云：第四于法開者著《惑識二諦論》，云：三界爲長夜之宅，心識爲大夢之主。若覺三界本空，惑識斯盡，位登十地。今謂以惑所睹爲俗，覺時都空爲眞。 <sup>⑭</sup>

「三界」是指欲界、色界、無色界的一切生命存有之場域。于法開認為：三界的存有皆是吾人惑識所取故有；及修行成道，大夢既覺，惑識寂滅，則三界皆空。

但是，在《般若經》的思想中，諸法的「空性」，是非菩薩作，

<sup>⑫</sup> 《高僧傳》〈于法開傳〉：「于法開，……每與支道林爭即色空義。」大正五十，No.2059，P350a。

<sup>⑬</sup> 同註<sup>⑫</sup>，P29b。

<sup>⑭</sup> 同註<sup>⑫</sup>，P94c。

亦非佛所作，有佛、無佛，此法常空的。如果以萬物為世俗諦、「空性」為第一義諦（真諦），則《般若經》的思想便是即俗即真的。而于法開的議含義，卻認為「空」只是佛的境界，這顯然是未能掌握《般若經》當體（世俗諦）即空（第一義諦）的思想的。故吉藏便批評議含宗的思想是「即失世諦」了。且于法開從迷悟說空、有，其對於般若「空」義的理解，乃是從工夫論和境界論等方面切入；對於《般若經》中存有論意義之「空」義，仍然缺乏精確的把握。

## (2) 幻化宗

有關幻化宗的思想，見於吉藏的《中觀論疏》和日本安澄的《中論疏記》的記述：

出 處	學 說 內 容
吉藏《中觀論疏》	第六壹法師云：世諦之法，皆如幻化。是故經云：從本已來，未始有也。難曰：《經》稱「幻化所作，無有罪福」。若一切法全同幻化者，實人、化人，竟何異耶？又《經》借虛以破實，實去而封虛，未得經意也。 <sup>⑯</sup>
安澄《中論疏記》	《玄義》云，第一釋道壹著《神二諦論》云：一切諸法，皆同幻化。同幻化故，名為世諦。心神猶真不空，是第一義。若神復空，教何所施？誰修道？隔凡成聖，故知神不空。 <sup>⑰</sup>

吉藏和安澄都說幻化宗的思想出於釋道壹。道壹以現象上的事相為世俗諦，以心神為第一義諦，認為《般若經》所說的「空」義，只是就世俗諦的事相上說的，卻不是就第一義諦說的。他認為：世俗

<sup>⑯</sup> 同註<sup>⑮</sup>。

<sup>⑰</sup> 同註<sup>⑯</sup>，P95a。

諦的事相可以說是空、如幻、如化的，但是，第一義諦的心神，卻是真實的、不空的。因為，他認為如果屬於第一義諦的心神也是空、不真實的話，那麼，便會導至無人修道，也無人證果的結論了。

針對幻化宗的思想，吉藏認為：《般若經》只是要借用如幻、如化的譬喻，說明一切法空、不實的道理。因此，並不能理解為「能幻化的主體是真實，所幻化的對象是虛假」。如果這樣理解的話，便是「實去而封虛」，是未得《般若經》的真意的。總之，幻化宗對於《般若經》一切法如夢、如幻，了不可得的「空性」思想，還是未能有全面的了解的。

### (3) 緣會宗

緣會宗的思想，見於吉藏《中觀論疏》和日本安澄《中論疏記》的記述，兩者都說是于道邃的思想，現在引述如下：

出處	學說內容
吉藏《中觀論疏》	第七于道邃，明緣會故有，名為世諦。緣散即無，稱第一義諦。難云：《經》不壞假名而說實相，豈待推散方是真無。推散方無，蓋是俗中之事無耳。 <sup>128</sup>
安澄《中論疏記》	《玄義》云，第七于道邃著《緣會二諦論》云：緣會故有，是俗。推折無，是真。譬如土木合為舍，舍無前體，有名無實。故佛告羅陀：「壞滅色相，無所見」。 <sup>129</sup>

<sup>128</sup> 同註<sup>121</sup>。

<sup>129</sup> 同註<sup>121</sup>，P95b。

于道邃的緣會宗主要是從因緣和合的角度，解釋《般若經》的「空」義。但是，在佛教中有兩種型態的「空」：一是從事相上分析，分析到一切事物皆由因緣和合而有，因緣離散而空，這是「分析空」的思維方向，上座部佛教，尤其是說一切有部正是主張「分析空」的代表；另一個方向並不是走分析的方向，而是直觀到一切法的本性就是空的、不真實的，這就是「本性空」的方向，《般若經》的「空」義，正是屬於「本性空」的思想。

于道邃從「緣會故有」、「緣散即無」的角度解說《般若經》的「空」義，其實是走「分析空」的思維方向，對於《般若經》「本性空」義，可說完全不契。故吉藏說：《般若經》的「空性」思想，是「不壞假名而說實相」的，而不是「推散（即分析）方是真無」的。並批評說：「推散方無，蓋是俗中之事無耳」。

總之，緣會宗從分析因緣的角度解說「空」，正是走上了「分析空」的道路，與《般若經》「本性空」的思想並不相契。與關內即色義，則頗有神似之處。

#### 第四節：玄學與般若學交會因素的總結

上文隨著討論的開展，已經點出了玄學與般若學的差異，和兩者交會的一些可能因素。現在根據上文的論述，把玄學與般若學交會的因素，以及兩者的差異，稍作整作、歸納如下：

一、梵文 *śūnya*（空）一詞，本來就含有「空虛、缺如」的意思，中文的確可以用「無」來表達。在早期翻譯的《般若經》中，的確是以「本無」來翻譯 *tathatā*（如）一字的。在《般若經》的

思想中，「如」就是「空」。換言之，早期的確是以「無」譯「空」的。而「無」剛好又是《老子》中的重要觀念。魏正始中興起的玄學貴無派，又盛言「本無」，遂使般若學與玄學初步牽合在一起，事實上，經湯用彤先生的考察，「本無」一義，幾乎是東晉般若學家所通用的<sup>⑩</sup>。又在《般若經》中，有「第一義諦」是「空」，「世俗諦」是「有」的分別，剛好與玄學貴無派「本無末有」的理論架構相比附。可見，「空」譯為「本無」，正是玄學與般若學交會的第一個接觸點。

但是，「無」在玄學貴無派哲學中，並不是作為一般字意而使用的，而是指向形上的本體。因此，在文字上借用了另外一個哲學體系的關鍵字眼，往往也會造成思想內容上的混淆。如道安「本無義」中「無在元化之前，空為眾形之始，故稱本無」幾句，確實使人懷疑論者是否把《般若經》的「空」，理解為《老子》中的形上道體。而竺法琛的「本無異宗」，更是以玄學貴無派「以無為本」的理論架構，理解《般若經》的「空」義。

二、「本無」或「無」雖然是般若學與玄學交會的最初接觸點，然而，因為「無」在玄學貴無派中的本體論意義，反而會增加般若學「本性空」義在理解上的困難。而「本無」與「空」的混淆，必待郭象「自生說」的興起，掃蕩任何形式的形上本體的思想，使「無」回歸於一般字義的用法；使存有的根據拉回萬物自身的自然、自爾。然而，郭象自然、自爾的「自生說」，並不是說萬物自己生自己，或萬物以自己為本體，而只是表示萬物無造物者使之然、無形上本體使之然的無待的自然情態。

---

<sup>⑩</sup> 同註<sup>⑨</sup>，頁241。

《般若經》的中心思想，是要說明一切諸法皆「本性空」、「自性空」。「本性空」或「自性空」是如、法性、眞際、實相；是非菩薩所作、非佛所作，有佛、無佛，其性常空的。道安「本無義」和支道林「即色義」，都借用了郭象玄學中「自然」一詞，說明《般若經》法爾如是，本性空寂的思想。可見，在玄學貴無派的背景下，郭象玄學去除本體的思維模式上的轉向，對於東晉士人理解《般若經》的「空」義，應該是有相當程度的幫助的。

三、「空性」的思想，在《般若經》中，是聯繫著菩薩的修行工夫和主觀境界說的。而在玄學中，無論是貴無派的「本無說」，或郭象的「自生說」，都不是純粹思辨的存有論，而是透過聖人的修道工夫所達到的主觀境界。如果套用牟宗三先生的話說，那麼，玄學與般若學，兩者都是以主觀修證所證之境界之客觀地或絕對地廣被<sup>⑩</sup>。

因著學問型態上的接近，東晉般若學家，常常可以借用玄學的工夫理論，甚或境界理論，來理解《般若經》的思想。如道安借用王弼玄學「崇本息末」的理論架構，說明禪定的境界，而他在《鼻奈耶序》中，也說《般若經》與《老》、《莊》玄學「兼忘」的境界相似，故使《般若經》因風易行。支道林則借用郭象玄學中的「忘我」與「無心」、「跡」與「冥」的理論架構，說明《般若經》不住、無所住、無所著的工夫，以及由此工夫所達到的個體精神自由的境界。而且，還認為佛教禪定的工夫，正是追求逍遙之境的重要方法。而「心無義」「無心於萬物，萬物未嘗無」的思想，其創立動機，或學說理論，都與玄學有密切的關係，而僧肇竟然評

<sup>⑩</sup> 同註<sup>⑨</sup>。

爲「得在於神靜」。至於「識含宗」，以心識之迷悟說空、有，則其對於般若「空」義的理解，也是從工夫論和境界論切入。凡此諸家的般若思想，都顯示了一個可能的事實，那就是：在工夫論和境界論方面，般若學與玄學的確可能有著某種程度的相應之處。

四、名教與自然之爭，是魏晉玄學所面臨的時代問題，玄學家們無不致力於調和、化解名教與自然之間的衝突和矛盾。而《般若經》在「諸法皆空」的觀照下，弭平世間與涅槃的界限，提出了「世間即涅槃」的宗教宣示。又在宗教實踐上，提出了菩薩心樂清淨而方便度衆的思想；在具體的宗教人物上，則表現爲維摩詰居士的在家菩薩的形象。筆者認爲：《般若經》透過無住的工夫，所顯現的「無住涅槃」的境界，以及由此境界所生起「方便」度衆的思想，對於解決玄學中名教與自然的對立，提供了可供參考的思維方向。而這樣的思想，則又是玄學與般若學的另一個重要交接點。

因爲般若學與玄學，尤其是郭象玄學，有那麼多相似（不是相同）的地方，所以在郭象玄學盛行的東晉時代，也帶動了般若學的研究熱潮。在東晉般若學的「六家七宗」中，雖然大部分都未能正確把握般若「空」義。但是，仍然有少部分的般若學家，如道安、支道林，對於般若「空」義已有了初步的掌握。

不過，儘管有少部分的般若學家，對於般若「空」義，有了初步的瞭解，但是，就整體而言，在般若「空」義的理解上，東晉般若學家依然存在著一個嚴重的不足，那就是——「無實體」義的不顯豁。

在「六家七宗」中，不能正確理解般若「空」義者，固不待言，即使是被吉藏肯定爲：能夠正確理解般若「空」義的道安和支道林，在他們的般若思想中，對於「空」義的把握，都是從工夫論

和境界論的角度切入，而對於「無實體」的般若「空」義的把握，還是不夠精確的。之所以如此的原因，在於即使玄學與般若學有不少相近、相似之處，但是，兩者之間仍然存在著完全不能契應之處。

玄學與般若學不契之處，在於：中國本土文化中，缺乏明確的「實體」觀念。這導致中國僧徒對於般若學「無實體」（無自性）的「空」義，難有確切的把握。即使是道安「本無義」和支道林「即色義」，他們雖然不再把「本無」或「無」理解為形上本體，也能指出「廓然無物」的「空」義。但是，他們對於「空」義的理解，筆者以為仍然是透過與玄學相似的工夫論和境界論來瞭解的。至於「無實體」的「空」義，則必須要等到僧肇〈不真空論〉的提出，才算是得到明確的把握。

至於竺法琛的「本無義」，和支愍度、竺法溫的「心無義」，則更是以玄學貴無派認識論型態的「無」，理解般若學存有論型態的「空」（又譯為「無」），混淆了兩者的分際。於是，竺法琛「本無義」不出玄學「以無為本」的樊籬；而支愍度、竺法溫的「心無義」，便把般若「空」義，理解為空心、不空色。而他們之所以未能把握般若學「無實體」的「空」義，最重要的內在因素，在於中國本土文化中，對於如印度部派佛教中的「實體」觀念，缺少明確的討論；而玄學貴無派認識論型態的「無」義，與般若中觀學存有論型態的「空」義，又不容易分辨。加上經典翻譯未臻完善，中觀論典未見傳譯等外在因素，遂導致東晉「六家七宗」對於般若「空」義在理解上的困難。而這些由於文化差異所造成理解上的障礙，則必待鳩摩羅什來華，重新翻譯大、小品《般若經》，又譯出中觀系統論典之後，到《肇論》的提出，才能夠得到更進一步的突破。

## 第六章 《肇論》中實有義 的「有」與「無」

在上一章中，我們就玄學與中觀學，在思想學說上的異同；以及《般若經》與玄學相容的可能性等問題，都有所討論了。此外，又探討了東晉般若學家「六家七宗」的般若思想，以及他們與中觀學的差異和在玄學與般若學交會問題上的表現。

在上一章的討論中發現：東晉時代的般若學家，無論他們對般若思想是否能有比較近接正確的把握，但是，他們對於般若思想的理解，都有一個共同的缺點，就是對於「無實體」的般若「空」義，並未能有精確的把握。即使是被吉藏、安澄等視為能夠正確理解般若「空」義的道安和支道林，他們對於般若「空」義的理解，其實也是從工夫論和境界論切入的；對於「無實體」的般若「空」義的把握，始終有隔了一層的感覺。之所以如此的原因，乃在於中國本土文化中，對於「實體」或「實有」的觀念，比較缺乏明確的討論。使得中國般若學家在理解「無實體」的「空」義時，顯得相當困難。而這些問題，則必待鳩摩羅什來華，傳譯中觀學的論典；以及僧肇《肇論》的提出，才正式標誌著中國人對於「無實體」的般若「空」義的正確掌握。

## 第一節：《肇論》「非有、非無」 的「空」義

鳩摩羅什是中觀學的大師，於後秦弘始三年（401A.D.）來華。他除了重新翻譯大、小品《般若經》之外，又譯出《百論》、《中論》、《大智度論》和《十二門論》等中觀學的論典<sup>①</sup>。鳩摩羅什不但翻譯經論，而且還在翻譯的過程中，講經說法。在他的弟子群中，如道融、曇影、僧叡、僧肇、僧導、曇無成等，都是通般若中觀學的人材<sup>②</sup>。但是，在諸弟子中，成就最顯著，作品保留也最完整的，則應該是僧肇。因為鳩摩羅什曾經稱讚他為「秦人解空第一」，故後人對於僧肇及其《肇論》，都推崇備致。因此，本文也以僧肇的般若思想為討論的對象，以此反映般若思想在鳩摩羅什時代的面貌。

據《高僧傳》〈釋僧肇傳〉所載，僧肇（384~414A.D.）早年志好《老》、《莊》，後因讀舊譯《維摩詰經》，讚嘆義味，因而出家。鳩摩羅什入關後，僧肇從鳩摩羅什受學。鳩摩羅什譯經，僧肇與僧叡等人，入逍遙園助譯。在鳩摩羅什譯出《大品般若經》之後，僧肇便提出了第一篇般若學的論文——〈般若無知論〉。後來又著〈不真空論〉和〈物不遷論〉，並注《維摩詰經》。鳩摩羅什逝世後，又著〈涅槃無名論〉<sup>③</sup>。後人把僧肇的〈般若無知論〉、

① 梁·慧皎《高僧傳·鳩摩羅什傳》，大正五十，No.2059，P330a~333a。

② 參考湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁323~326。楊惠南《吉藏》，（台北，東大圖書公司，民國七十八年，初版），頁9。

③ 有關僧肇的生平及著作，乃根據梁·慧皎《高僧肇》之〈釋僧肇傳〉，大正五十，No.2059，P365a~c。

〈不真空論〉、〈物不遷論〉和〈涅槃無名論〉四篇論文輯成一書，再加上〈宗本義〉一篇，就成為《肇論》一書了<sup>④</sup>。

《肇論》四篇論文，從四個不同的面向，闡發般若學的思想。而有關「空」義的解釋，則比較集中在〈不真空論〉的討論中。下文便以〈不真空論〉為主，討論僧肇對於般若「空」義的理解。

## 一、〈不真空論〉的題旨

當我們要討論僧肇〈不真空論〉的思想時，所要面對的第一個問題，就是：〈不真空論〉的題目，到底是什麼意思呢？

有關僧肇〈不真空論〉的論旨，一般有兩派不同的意見。一派以澄觀和憨山大師為代表，認為「不真空」應讀作「不是真的空」，即是說：諸法的真際不是真的空（此空指斷滅空），而是能生萬法的妙有之空<sup>⑤</sup>。此派的意見明顯不同於初期《般若經》「勝義畢竟

<sup>④</sup> 在僧肇的四篇論文中，〈涅槃無名論〉的真偽問題，曾經在學術界引起過爭論。最先懷疑〈涅槃無名論〉是偽作的，是湯用彤的《漢魏兩晉南北朝佛教史》。其學生石峻繼承其說。但日本學者橫超慧日則著《涅槃無名論とその背景》一文，力主〈涅槃無名論〉為僧肇之作。現代學者在討論《肇論》的思想時，大部分都是四論並存的，於此也可以看出學術界的一般取向了。

<sup>⑤</sup> 澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷三十二說：「此中真空非是前文對妙有之真空。此中真空是所破病人，謂真諦一向無物為真空義。是故肇公以不不之，云：不一向是無物。故云不真空。謂即萬有之無性名為真諦，何曾一向是空，故云不真空也。……真空實有並是二邊，不真非實即為正理。」（唐·澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷三十二，大正三十六，No.1736，P24）。憨山《肇論略疏》說：「此論真空不空以為所觀真諦之境也。不真有二義，一、有為之法緣生故假，假而不實，其體本空，此俗諦不真故空，名不真空。真性緣起成一切法，體非斷滅，不是實

空」之說，而是受到真常妙有一系思想的影響<sup>⑥</sup>。

另一派認為「不眞空」應讀作「不眞即空」，元康、遵式、文才及近代學者湯用彤、呂澂等，均持此說。如元康《肇論疏》說：「此論（不眞空論）……明空中眞諦教也。諸法虛假，故曰不眞。虛假不眞，所以是空耳」<sup>⑦</sup>。此派認為〈不眞空論〉的論旨在於論證諸法虛假不眞的「空」性，而不是論證妙有之「空」。

尋夫僧肇時代譯出的《般若經》和中觀學三論，乃以一切法空和畢竟空為究極理趣，尚未發展為後期般若「眞空妙有」的思想，因此元康等人的意見乃深得〈不眞空論〉的旨趣——諸法虛假不眞，不眞故空。

## 二、「空」是般若的所觀境

經過以上對於〈不眞空論〉論旨的討論，我們可以確定：僧肇〈不眞空論〉所要闡發的，是般若中觀學派的「空性」思想。「空性」（śūnyatā）在般若中觀學派的思想中，當然是屬於一個存有論的命題。但是，「空性」，在《般若經》中，並不是透過思辨活動所得到的概念，而是在甚深的禪定境界中，所觀照到的諸法實相。關於這一點，僧肇在〈不眞空論〉中，一開始就提出來了：

夫至虛無生者，蓋是般若玄鑑之妙趣，有物之宗極者也。自非聖明特達，何能契神於有無之間哉！<sup>⑧</sup>

---

實的空，名不眞空。有是假有為妙有，空非斷空為妙空，此則非有非空為中道第一義諦。」（清·憨山大師《肇論略疏》，已續藏九十六，頁296）。

⑥ 詳細論證，見拙作《僧肇思想研究——兼論玄學與般若學之交會問題》（台灣大學，中國文學研究所碩士論文，民國八十五年），頁95~98。

⑦ 唐·元康《肇論疏》，大正四十五，No.1859，P170c。

⑧ 《肇論》〈不眞空論〉，大正四十五，No.1858，P152a。

所謂的「至虛無生」，就是指無生、無滅、無相、無作的諸法「空性」。僧肇一開始就說「空性」是「般若玄鑑之妙趣」，肯定「空性」是般若 (prajña) 的所觀境。這樣的思想，不但見於〈不眞空論〉，也散見於《肇論》的其他篇章。如〈般若無知論〉說：「聖人以無知之般若，照彼無相之真諦」<sup>⑨</sup>；又說：「『五陰清淨故，般若清淨』。般若即能知也，五陰即所知也」<sup>⑩</sup>，明確的以能、所的關係，說明般若（能知的主體）與空性（所知的客體）的關係。

當確定了「空性」是般若的所觀境時，同時也就確定了《般若經》的「空性」思想，並不是採取小乘佛教尤其是說一切有部「分析空」的路線，而是取從禪出教的「本性空」義，僧肇稱之為「即萬物之自虛」或「即物順通」，〈不眞空論〉說：

《經》云：「色之性空，非色敗空」，以明夫聖人之於物也，即萬物之自虛，豈待宰割以求通哉！

誠以即物順通，故物莫之逆。即偽即真，故性莫之易。<sup>⑪</sup>分析、觀察一切法的無常敗壞，得到無常、苦、空、非我的體悟，是小乘佛教，尤其是說一切有部「分析空」的方法。但是，《般若經》的「空性」思想，顯然並不是走「分析空」的路線，而是在甚深的禪定境界中，照見諸法的實相（詳見本文第三章第二節）。僧肇引《經》云「色之性空，非色敗空」<sup>⑫</sup>，正是要說明般若學「空性」思想的這種特色。而其「即萬物之自虛，豈待宰割以求通

<sup>⑨</sup> 《肇論》〈般若無知論〉，大正四十五，No.1858，P153c。

<sup>⑩</sup> 同前註，P154a。

<sup>⑪</sup> 同註⑧，P152b。

<sup>⑫</sup> 僧肇所引《經》，根據李潤生的考察，疑出於《維摩詰經》〈入不二法門品〉：「色即是空，非色滅空」（大正十四，No.474，P551）。參見李潤生《僧肇》，頁142〈注83〉。

哉」幾句，一方面是在說明「即色性空」，而非「分析空」的般若「空」義；另一方面，也可能是針對即色宗「但空粗色，不空細色」的批評，言下之意，僧肇認為：即色宗「色不自色，故雖色而非色」的「空」義，只是「宰割以求通」的「分析空」，並未能領會《般若經》的「本性空」義<sup>⑬</sup>。

因此，僧肇所謂的「即萬物之自虛」或「即物順通」，就是指般若性空並不是離開萬物說空，而是即萬物說空，因為不離萬物，故物莫之逆。即現象萬物（即偽）而說諸法實相（即真），故性莫之易。

〈不真空論〉在確定了般若學從禪出教的「本性空」義之後，便開始進一步反覆申明非有、非無的「本性空」義的論旨了。

### 三、非有非無的「空」義

《般若經》說無生、無滅、無相、無起、無作的「本性空」義<sup>⑭</sup>，《中論》發揮《般若經》的思想，說離於有、無兩邊的「空」義，如說：「若人見有、無，見自性、他性，如是則不見，佛法真實義」，又說：「佛能滅有、無，如化迦旃延，經中之所說，離有

<sup>⑬</sup> 僧肇〈不真空論〉對於「即色宗」思想的歸納和批評是：「即色者，明色不自色，故雖色而非色也。夫言色者，但當色即色，豈待色色而後爲色哉！此直語色不自色，未領色之非色也」（大正四十五，No.1858，P152a）。

<sup>⑭</sup> 《大般若波羅蜜經》卷四〇三〈觀照品〉說：「無生無滅，自性皆空」（大正七，No.220，P12b）。《摩訥般若波羅蜜經》卷十七〈深奧品〉：「深奧處者，空是其義，無相、無作、無起、無生、無染，寂滅、離、如、法性、實際、涅槃」（大正八，No.223，P344a）。

亦離無」<sup>⑯</sup>。僧肇則上承《般若經》乃至《中論》的思想，以「非有非無」總括般若中觀學的「空」義。他在〈不真空論〉中說：

尋夫不有不無者，豈謂滌除萬物，杜塞視聽，寂寥虛豁，然後爲真諦者乎？誠以即物順通，故物莫之逆。……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」。<sup>⑰</sup>

諸法「非有非無」的畢竟空義是〈不真空論〉所要論證的主題。其實中國般若學「六家七宗」，也無非都是要解釋諸法性空、非有非無的般若「空」義，而有種種的異說，如：「心無宗」以心體虛無爲「非有」，外境是有爲「非無」；「即色宗」以和合的粗色空爲「非有」，以細色實有爲「非無」；「本無宗」以「本無」爲「非有」，以「無」能生有爲「非無」；「識含宗」以惑識所執之三界爲「非無」，以惑識滅盡，三界本空爲「非有」；「幻化宗」以世諦之法皆同幻化爲「非有」，以心神真實爲「非無」；「緣會宗」以緣會故有明「非無」，以緣散即無明「非有」（詳第五章第三節）。

僧肇首先指出：般若學中「不有不無」或「非有非無」的「空」義，並不是指滌除雜念，杜塞視聽，使心體寂寥虛豁的意思。僧肇這樣的陳述，很有可能是針對著心無宗「但內止其心，不空外色」<sup>⑲</sup>的思想而發的。「心無宗」認爲《般若經》的「空」義，只是內止其心，使心於物上不起執著，則心體虛豁；並不是說外色是空的，這種是典型的「空心不空色」的思想。僧肇一開始便肯定般

<sup>⑯</sup> 《中論》卷三〈觀有無品〉，大正三十，No.1564，P20a~b。

<sup>⑰</sup> 同註<sup>⑮</sup>，P152b。

<sup>⑲</sup> 陳・慧達《肇論疏》，弘續藏一五〇冊，頁429上。

若學所說的「空」義，並不是如心無宗那樣的空心不空色，而正是在「色」上說「空」的，所謂「即物順通」，說明了「空」，就是在「色」上說色之「性空」。

在《般若經》的思想中，「本性空」與「色」，並非不相干的兩件事。相反的，「空」與「色」，兩者是無異無別的，如《放光般若經》說：「五陰則是空，空則是五陰」<sup>⑯</sup>，《摩訶般若波羅蜜經》也說：「色即是空，空即是色」<sup>⑰</sup>。在僧肇的語言使用習慣上，他有時候會稱「空」為「無」；稱「色」為有、物、事、象等。因此，《般若經》「色即是空，空即是色」的思想，在僧肇〈不真空論〉的文字中，就表述為「雖有而無」（相當於「色即是空」）和「雖無而有」（相當於「空即是色」）了。

「雖有而無」，是說萬物雖然是以「有」的狀態存在，但是，萬物的本性卻是「空」的，故稱「非有」；「雖無而有」，是說諸法雖然是「本性空」的，但是，卻有現象萬物的生起，故稱「非無」。因此，在僧肇的思想中，非有非無的「空」義，就是「雖有而無」、「雖無而有」，相當於《般若經》的「色即是空，空即是色」。

#### 四、「二諦」與「非有、非無」的「空」義

《般若經》一方面說「色即是空，空即是色」的「本性空」義；另一方面，又以「第一義諦」(paramārtha-satya) 和「世俗諦」(samvṛti-satya) 來說明「空」與「色」的關係。如《摩訶

<sup>⑯</sup> 《放光般若經》卷一〈無見品〉，大正八，No.221，P4c。

<sup>⑰</sup> 《摩訶般若波羅蜜經》卷四〈幻學品〉，大正八，No.223，P240b。

般若波羅蜜經》說：「第一義，實無有相，無有分別，……畢竟空，無始空故」<sup>⑩</sup>；《放光般若經》又說：「所說教，但以世俗故，有是言教，非是最第一義無言之教」<sup>⑪</sup>。《般若經》第一義諦是「空」，世俗諦是「有」的思想，僧肇顯然是吸收了，他在〈不真空論〉中，就是以第一義諦和世俗諦來說明非有、非無的「空」義的：

真諦以明非有，俗諦以明非無，豈以諦二而二於物哉！然則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。若有不即真，無不夷跡，然則有無稱異，其致一也。<sup>⑫</sup>

在印度佛教的傳統中，二諦的分別，並不是般若中觀學派的專利，事實上，代表佛教實有論者的說一切有部，他們也有二諦之說。說一切有部以分析的方法空掉和合的現象假有，但卻執著法體的實有，認為現象是「世俗諦」，而永恆不滅的法體是「第一義諦」，現象（世俗諦）是法體（第一義諦）和合而生起的，此即有部「和合假，假依實」的見解（詳第二章）。

中觀學派根本不承認法體的存在，認為執著實有的法體，與佛陀所宣說的緣起法則是根本矛盾的。因為依法體和合生起的現象雖然是生滅流轉的假有，但其所依存的法體，卻是不依任何條件而恆常自存的，這就違反了緣起的精神。因此中觀學派認為現象的背後沒有永恆不變的自存的法體。現象是當體即空的，這「空」是聖者

<sup>⑩</sup> 《摩訥可般若波羅蜜經》卷二十四〈四攝品〉，大正八，No.223，P397b。

<sup>⑪</sup> 《放光般若經》卷十六〈漚和品〉，大正八，No.221，P113。

<sup>⑫</sup> 同註8，P152b。

的證悟，是諸法的最真實的狀態，所以稱爲「第一義諦」。

僧肇在〈不眞空論〉中所說的「眞諦」，即是《般若經》的「第一義諦」。根據《般若經》的思想，第一義諦是無相、無別、畢竟空的；世俗諦是有相、有分別的。僧肇便以二諦的關係，說明非有、非無的「空」義，說：「眞諦以明非有，俗諦以明非無」。因爲「眞諦」是空、非有故，所以說「萬物果有其所以不有」；因爲「俗諦」是現象的有、非無故，所以說「有其所以不無」。

站在「眞諦」的層次看，現象的萬物雖然是有，但其真實的相狀卻是空的，因此，現象的「有」並不是真實的「有」（非實有），故云「有者非真有」、又說「有不即眞」；站在「世俗諦」的層次看，則諸法實相雖然是空的，但是，卻並不是空無死寂的無（非實無），而是有如幻如夢的現象萬有，故云「無者不絕虛」，又說「無不夷跡」。

「空」與「色」，「有」與「無」雖然有「第一義諦」和「世俗諦」之分，但是，在《般若經》的思想中，「空」與「色」或「有」與「無」，並不是兩件事，而是「色即是空，空即是色」的。以二諦的關係來說，就是「第一義諦」即是「世俗諦」，「世俗諦」即是「第一義諦」。僧肇繼承《般若經》的精神，故云：「豈以諦二而二於物」，肯定「色」與「空」、「世俗諦」和「眞諦」的無二無別。

## 五、緣起的「空」義

非有、非無的「空」義，在僧肇的思想中，最重要的理由是：「有非真有」故「非有」；「無非真無」故「非無」。但是，什麼

是「真有」，什麼是「真無」呢？「有非真有」、「無非真無」，又是什麼意思呢？〈不真空論〉對於這些問題有更進一步的說明：

夫有若真有，有自常有，……譬彼真無，無自常無。……若有不自有，……故知有非真有。有非真有，雖有不可謂之有矣。不無者，夫無則湛然不動，可謂之無。萬物若無，則不應起，起則非無。<sup>㉓</sup>

僧肇認為：存「有」如果是「真有」的話，那麼，「有」應該是恆常自有的；至於那「真無」，也應該是恆常是無的。但是，如果「有」不是恆常自有的話，那麼，我們就知道「有」並不是「真有」；非「真有」，故雖「有」而「非有」。同理，湛然不動，恆常自無就是「真無」，但是，如果是「真無」的話，那麼，就不應該有現象萬有的生起，既然有萬物的生起，就不是「真無」。可見，「真有」、「真無」在僧肇〈不真空論〉中，都是指向恆常自有的、實體義的「有」和「無」。

當我們知道僧肇「真有」、「真無」是指向恆常自有的實體之後，那麼，「有非真有」和「無非真無」又是什麼意思？在這裡，僧肇顯然是把「有」與「真有」，「無」與「真無」分為兩個層次的。「有」或「無」都是指現象世界中的「存在」或「不存在」。現象世界的「有」、「無」，都不是恆常自有的「真有」、「真無」，所以說「有非真有」，「無非真無」。

當我們瞭解了「有非真有」、「無非真無」的意義之後，更進一步，我們還要再問一個後設性的問題，就是：「有」為什麼是「非真有」，「無」為什麼是「非真無」呢？在〈不真空論〉中，僧肇是以

---

<sup>㉓</sup> 同註8，P152c。

「緣起」作為「有非真有」、「無非真無」的理論基礎的：

若有不自有，待緣而後有者，故知有非真有。……不無者，夫無則湛然不動，可謂之無。萬物若無，則不應起，起則非無，以明緣起故不無也。

「緣起」或「因緣」，是佛教各學派所共同承認的佛說的真諦。但是，以說一切有部為主的佛教實有論者認為：因緣和合的諸法雖然是「假有」，但是，「假有」的基礎卻是實有的、自性的「法體」（詳第二章）；中觀學派則破斥「自性見者」，說「無實體」、「無自性」的「空」義。然而，「無自性」的「空」義，所「空」者，乃是對於「實體」、「自性」等概念的執著，而回歸佛說的「緣起法則」（詳第三章）。

因此，在中觀學派來說，「空」就是緣起，緣起就是無掉「自性」、「實體」等觀念。以《中論》的語言來說，就是「如諸法自性，不在於緣中。以無自性故，他性亦復無」<sup>㉔</sup>，就是「衆緣中有性，是事則不然」<sup>㉕</sup>。僧肇〈不真空論〉則表述為：「有」不是「恆常自有」，而是依因待緣而後有，故知「有」不是真實的、絕對的「實有」；萬物若是真實的、絕對的「無」，則不應有萬物的生起，既然有萬物生起，則不是真實的、絕對的「無」。僧肇為了說明緣起故非有，緣起故非無的「空」義，更引用了《大智度論》作為論證：

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。」尋此有無之言，豈直反論而已哉。

<sup>㉔</sup> 《中論》卷一〈觀因緣品〉，大正三十，No.1564，P2b。

<sup>㉕</sup> 同註<sup>㉔</sup>，19c。

若應有，即是有，不應言無。若應無，即是無，不應言有。言有，是爲假有，以明非無。<sup>㉙</sup>

僧肇所說的《摩訥可衍論》，即是《大智度論》。《大智度論》依據《般若經》的「空性」思想，建立起「緣起無實」的「空」義（詳第三章）。因此，「空」在《大智度論》中，就是指：一切諸法，因緣和合故而生起，因緣離散故而不有；一切法雖「空」，但是一切因緣和合故而有現象的生起。僧肇根據這樣的思想，說：一切存有，一切因緣故而不有，則所謂的「有」，只是「假有」。「假有」則是說明「空」並不是湛然不動的空無，而是「一切無法，一切因緣故應有」的「非無」。總之，非有非無的「空」義，其後設基礎就是「緣起」。僧肇的緣起、非眞有的「空」義，可以說是符合般若中觀學派「緣起無自性，無自性故空」的「空」義的。

## 六、假名的「空」義

諸法皆空，假名無實，本來就是《般若經》的重要思想。在《般若經》的思想中，一切法皆本性空寂而有種種法的現起。種種法因為本性皆空，故但有假名。如說色、受、想、行、識名爲「五蘊」，但是，「五蘊」卻是本性空、無實的，故「五蘊」只是假名；又如說「菩薩」，但是，「菩薩」也是本性空、無實的，故「菩薩」亦但有假名<sup>㉚</sup>。所以《般若經》云：「但以空爲法立名，

<sup>㉙</sup> 同註⑧，P152c。

<sup>㉚</sup> 《放光般若經》卷一〈無見品〉：「五陰則是空，空則是五陰，何以故？但字耳。以字故，名爲道。以字故，名爲菩薩。以字故，名爲空。以字故，名爲五陰」。（大正八，No.221，P4c）。

假號爲字耳」<sup>㉙</sup>。

「空」、或「本性空」是就諸法的實相、眞際、法性說的，相當於二諦中的「第一義諦」；假名是就種種法的「但有名字而無實法」說的，相當於二諦中的「世俗諦」。在〈不真空論〉中，僧肇顯然是把「空」與「第一義諦」，「假名」與「世俗諦」結合在一起了：

故《放光》云：「第一真諦，無成無得，世俗諦故，便有成有得。」夫有得即是無得之僞號，無得即是有得之真名。真名故，雖真而「非有」。僞號故，雖僞而「非無」。是以言真未嘗有，言僞未嘗無，二言未始一，二理未始殊。<sup>㉚</sup>

在《般若經》的思想中，「空」是諸法的實相、法性、眞際、第一義諦。在諸法的「空性」中，是不生亦不滅、不增亦不減、不垢亦不淨、無成亦無得的<sup>㉛</sup>；但是，在現象萬物的世俗諦來說，則是有生有滅、有增有減、有垢有淨、有成有得的<sup>㉜</sup>。但是，有成有得的世俗諦，其實相卻是無成無得的第一義眞諦。因此，「有成有得」只不過是「無成無得」的假名，故僧肇云「有得即是無得之僞號」；「無成無得」才是「有成有得」的實相，故僧肇云「無得即是有得之真名」。「真名」即是第一義諦的諸法「空性」，「空」故非實

<sup>㉙</sup> 同註<sup>㉘</sup>。

<sup>㉚</sup> 同註<sup>㉘</sup>，P152b。

<sup>㉛</sup> 《般若波羅蜜多心經》：「是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減」。（大正八，No.251，P848c）。

<sup>㉜</sup> 《放光般若經》〈問觀品〉：「須菩提言：『有所逮、有所得。不以二世俗之事有逮有得，但以世事故有須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢、辟支佛、有佛，欲論最第一者，無有逮、無有得。從須陀洹上至佛亦無逮、亦無得。』」（大正八，No.221，P36c）。

有，故云「眞名故，雖眞而非有」；「僞號」是世俗諦中有成有得的諸法，有成有得故非虛無，故云「僞號故，雖僞而非無」。雖眞非有，雖僞非無，就是非有、非無的「空」義。說有、說無，或說非有、非無，都只是言語表達的不同，其實都是指向諸法的「本性空」義，故僧肇說「二言未始一，二理未始殊」。

在討論到「假名」的問題時，僧肇又使用了名實的關係來論證假名無實的「空」義。〈不真空論〉說：

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。<sup>㉙</sup>

僧肇以名實不當，說明《般若經》的「空」義。諸法皆空，假名無實，當然是《般若經》的思想。但是，名實問題，其實也是玄學言意之辨的問題。

在魏文帝(220~227A.D. 在位)的時代，在中國的北方，流行著一種「形名之學」。「形名之學」的根本理論，就是「名實之辨」<sup>㉚</sup>。「名實之辨」一方面表現為魏晉之間的月旦人物，另一方面，可以發展成為「言意之辨」的思考。魏明帝太和(227~233A.D.)年間，荀粲與諸兄之間展開「言是否可以盡意」的論辯時，首先提出「言象不可盡意」的觀點<sup>㉛</sup>；魏正始(240~249A.D.)

<sup>㉙</sup> 同註⑧，P152c。

<sup>㉚</sup> 參考湯用彤先生《魏晉玄學論稿》，見《魏晉思想》乙編三種，頁129。

<sup>㉛</sup> 《三國志·魏書·荀彧傳》裴松之注引：「粲諸兄並以儒術論議，而粲獨好言道，常以爲子貢稱夫子之言性與天道，不可得聞，然則六籍雖存，固聖人之糠粃。粲兄俱難曰：『《易》亦云聖人立象以盡意，繫辭焉以盡言，則微言胡爲不可得而聞見哉？』粲答曰：『蓋理之微者，非物象之所舉也。今稱立象以盡意，此非通於象外者也，繫辭焉以盡言，此非言乎繫

年間的王弼（226~249A.D.），提出了「忘言忘象以得意」的方法<sup>⑤</sup>；其後，代表永嘉玄學的郭象（252~312A.D.），則以「忘言以尋其況」和「寄言出意」的方法<sup>⑥</sup>，注解《莊子》。凡此，都可以代表魏晉時代，對於言意問題的反省。

從荀粲到王弼、郭象，在他們對於言意問題的反省中，可以看出此一時代對於言意問題的看法，比較偏向於「言不盡意」的觀點。換言之，在魏晉玄學家當中，一般都認為言與意之間，並沒有完全對應的關係。這種「言不盡意」的觀點，如果轉換成名實的關係來說，就是僧肇「名不當實，實不當名」的思想。所不同的，是：一、形名之學的「名實之辨」，最主要是要討論人君如何根據臣下的才能，設官分職，使「名實相符」<sup>⑦</sup>，依然離不開人事政論

---

表者也。斯則象外之意，繫表之言，固蘊而不出矣。』及當時能言者不能屈也。」

<sup>⑤</sup> 王弼《周易略例·明象》：「夫象者，出意者也。言者，明象者也。盡意莫若象，盡象莫若言，故可尋言以觀象。象生於意，故可尋象以觀意。意以象盡，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言。象者所以存意，得意而忘象。猶蹄者所以在兔，得兔而忘蹄。筌者所以在魚，得魚而忘筌也。然則，言者，象之蹄也。象者，意之筌也。是故，存言者，非得象者也。存象者，非得意者也。象生於意而存象焉，則所存者乃非其象也。言生於象而存言者乃非其言也。然則，忘象者乃得意者也，忘言者乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言」。

<sup>⑥</sup> 郭象《莊子》〈逍遙遊注〉「許由曰：『子治天下，天下既已治也』句下：「夫能令天下治，不治天下者也。故堯以不治治之，非治而治者也。今許由方明既治，則無所代之。而治實由堯，故有子治之言宜忘言以尋其所況」。〈逍遙遊注〉「藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，淖約若處子」句下：「此皆寄言耳。……今言王德之人而寄之此山，將明世所無由識，故乃託之於絕垠之外而推之於視聽之表耳」。

<sup>⑦</sup> 同註<sup>③</sup>。

的形而下的問題；而僧肇所說的「名實之辨」，則是要探討名稱與實體是否有對應的關係，是屬於純粹思辨的形上問題。二、玄學並不因為「言不盡意」而否定「意」的真實性；但是僧肇卻透過「名實無當」來否定萬物的實體性，以此證成諸法「假名無實」的般若「空」義。

僧肇除了以「名實無當」論證「假名無實」的般若「空」義外，他又從「彼此相待」的角度加以論證：

故《中觀》云：「物無彼此」。而人以此爲此，以彼爲彼。彼亦以此爲彼，以彼爲此。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。是以成具立強名之文，園林託指馬之況。如此，則深遠之言，於何而不存。<sup>⑧</sup>

僧肇所引用的《中論》，根據服部正明〈肇論に於ける中論の引用をめぐつて〉一文的研究指出，應該是出自《中論》〈觀有無品〉的第三偈：「法若無自性，云何有他性，自性於他性，亦名爲他性」<sup>⑨</sup>。

《中論》〈觀有無品〉最主要是要破斥「自性」(svabhāva)的觀念。在本文第三章第四節的討論中，筆者以爲〈觀有無品〉所破斥的「自性」(svabhāva)觀念，比較可能是指說一切有部透過分析諸法的「自相」所形成的「自性」觀念，如五蘊、十二處、十八界，或《阿毘達磨品類足論》的「五位六十七法」等，在說一切有部的學說系統中，都是恆常自存的實體，稱爲「自性」。而〈觀

<sup>⑧</sup> 同註⑧，P152c。

<sup>⑨</sup> 服部正明〈肇論に於ける中論の引用をめぐつて〉，見塚本善隆編《肇論研究》，（京都，法藏館，昭和三〇年九月，發行），頁223。

有無品〉所破的「他性」(parabhāva)，根據吉藏《中觀論疏》的意見，可能是指說一切有部「四緣」的理論(詳第三章第四節)。

《中論》〈觀有無品〉對於「自性」的破斥，最重要的論據，是因為「自性」的觀念，與佛說的「緣起法則」相違。而對於「他性」的破斥，最主要是根據「自他相待」的觀點，加以反駁的。站在「自性」的角度看「他性」，「自性」是「自性」，「他性」是「他性」；但是，若站在「他性」的角度看「自性」，則「自性」成為了「他性」，而「他性」卻變成了「自性」，所謂「自性於他性，亦名為他性」。「自性」是違反佛說的「緣起法則」的，那麼，在「緣起」的前提下，「自性」的觀念是不能成立的。既然「自性」不能成立，那麼，「他性」當然也不可能成立了(詳第三章第四節)。

僧肇〈不真空論〉所引《中論》「物無彼此」的說法，的確有可能是隱括《中論》〈觀有無品〉的文意的。不過，僧肇雖然引用《中論》的文意，但是，他對於「假名無實」的「空」義的論證，顯然與《中論》〈觀有無品〉不同。《中論》是透過否定「自性」的觀念，進而再利用彼此相待互換的原理，否定「他性」的存在。但是，僧肇卻不從否定「自性」實有的觀念切入，而是從彼此關係的不定，論證沒有定實的「彼」和定實的「此」，以此成立彼、此皆是「假號」的結論。

從以上的論述可見：僧肇對於「假名無實」的「空」義的論證，與《中論》「緣起無自性，無自性故空」的論證，顯然是不同的，反而是比較接近《莊子》〈齊物論〉「物無非彼，物無非是」、「彼亦一是非，此亦一是非」<sup>⑩</sup>的思想。事實上，僧肇也的確隱括

<sup>⑩</sup> 《莊子》〈齊物論〉，見郭慶藩《莊子集釋》，頁66。

了《莊子》〈齊物論〉「以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也」<sup>①</sup>一段的文意，並且認為《莊子》與般若中觀學的思想是一致的。從這一點來看，可見：僧肇雖然被稱為「秦人解空第一」，但是，在他的思維模式中，仍然無法百分之百的脫離《老》、《莊》玄學的影響。

## 第二節：《肇論》實有義的「有、無觀」及其歷史意義

在上一章的討論中，我們知道東晉時代的般若學家，他們對於般若學「無實體」的「空」義，在理解上，還不夠精確。而僧肇在中國佛教史上，則向來被視為中國人能正確理解般若思想的第一人。如鳩摩羅什稱讚他說：「吾解不謝子，辭當相挹」<sup>②</sup>；三論宗吉藏認為僧肇對般若「空」義有正確的理解<sup>③</sup>；明·蕩益大師稱僧肇之學為「醇乎其醇」<sup>④</sup>。可見，僧肇對於般若中觀學派的「空」義，確實是比他之前的般若學家，有了更精確的把握的。

然而，儘管僧肇的般若思想受到歷代祖師的稱許，但是，近代學者卻仍然認為《肇論》深受玄學的影響，如湯用彤先生說：「肇公之學，……蓋用純粹中國文體，則命意遣詞，自然多襲取老莊玄

<sup>①</sup> 同前註。

<sup>②</sup> 同註③，P365a。

<sup>③</sup> 唐·吉藏《中觀論疏》，大正四二，No.1824，P29c。

<sup>④</sup> 明·蕩益《閱藏知津》（台北，新文豐出版社，民國六十二年初版），頁

學之書。因此，肇論仍屬玄學之系統」<sup>⑯</sup>。李潤生說：「僧肇……把印度傳統的般若思想與中國固有的老莊思想，甚或部份儒家思想，加以會通，而把中印文化會流之後而推進了一步」<sup>⑰</sup>。黃錦鋐先生更深入考察《肇論》中所引用《老》、《莊》的用語，說：「僧肇生於玄學昌盛之時代，年少即深研老莊典籍，雖認為莊老於棲神冥累之方猶未盡善，最後依《維摩詰經》而頓入佛門。然觀其四篇論著，引用老莊語彙文義處仍不少，……這些引自老莊之語句意義，於《肇論》中多用來作為強化或擬配佛理，從某個角度來看，這也是僧肇融攝老莊思想的表現」<sup>⑱</sup>。

《肇論》不但是遣詞用字，多襲用《老》、《莊》用語。即使是在思想論證上，也有使用《老》、《莊》玄學思維模式之處。如在〈不真空論〉中，就使用了《莊子》「物無非彼，物無非是」的觀點，以無定實之「彼」，和無定實之「此」，作為他「假名無實」的論據。而這樣的思維模式，與《中論》：「法若無自性，云何有他性，自性於他性，亦名為他性」（〈觀有無品〉第三偈）的論證方式，顯然是不同的。

總之，《肇論》的思想乃至造句遣詞，皆有《老》、《莊》玄學之影子。但是，為什麼從鳩摩羅什以來，歷來中國佛教義學祖師，均肯定僧肇的般若思想，合乎般若中觀學派的思想呢？即使是黃錦鋐先生，他雖然一方面考究《肇論》中《老》、《莊》的用語，說僧肇「用老莊語句以擬配佛義」；但是，另一方面，他又肯定《肇論》的思想，不離般若學，說：「《肇論》思想歸宗於般

<sup>⑯</sup> 湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁338。

<sup>⑰</sup> 李潤生《僧肇》，（台北，東大出版社，民國七十八年，初版），頁220。

<sup>⑱</sup> 黃錦鋐《肇論》，（台北，台灣古籍出版社，2000年，初版），頁29。

若，夫復何疑」<sup>④8</sup>呢？

筆者以為：《肇論》在命意遣詞方面，雖然多受《老》、《莊》玄學的影響，然而，歷代祖師仍然視《肇論》的思想為般若學的正宗，問題的關鍵，在於僧肇能夠清楚的把握了實有義的「有、無觀」，並透過否定實有義的「有」與「無」，透顯般若學非有、非無的「空」義。在〈不眞空論〉中，以下的一段文字，對於實有義的「有」與「無」，有明確把握，為了說明方便，筆者嘗試加上梵、漢文標示如下：

夫有 (bhāva，現象之有) 若真有 (sat，實有)，「(眞) 有 (sat)」自常有 (sat)，……譬彼真無 (asat，實無，絕對之無)，「(眞) 無 (asat)」自常無 (asat)。……若有 (bhāva，現象之有) 「不自有 (asat，非實有、非自有)」，……故知有 (bhāva，現象之有) 非「真有」(或 sat，實有、自有)。有 (bhāva，現象之有) 非「真有」(sat，實有、自有)，雖有 (bhāva) 不可謂之「(眞) 有 (sat)」矣。不「(眞) 無 (asat)」者，夫「(眞) 無 (asat)」則湛然不動，可謂之「(眞) 無 (asat)」。萬物若「(眞) 無 (asat)」，則不應起，起則「非 (眞) 無 (asat)」。<sup>④9</sup>

在僧肇這一段文字中，有兩組重要的觀念：「有」和「真有」，與「無」和「真無」。這兩組觀念在般若中觀學派的思想中，分別指涉存有的兩個不同層次。根據金克木先生的研究，在梵文中，有兩個詞根是表示「有」的觀念的：一是  $\sqrt{bhū}$ ；一是  $\sqrt{as}$ 。 $\sqrt{bhū}$  指變動的、具體意義的存在，或動的、相對的存在； $\sqrt{as}$  指單純

<sup>④8</sup> 同前註，頁30。

<sup>④9</sup> 同註⑧，P152c。

的、抽象意義的存在，或靜的、絕對的存在<sup>⑤0</sup>。因此，在梵文中， $\text{॒}bhū$ ，以及由此詞根衍生出來的bhāva一字，通常都是指示現象的存有物；而 $\text{॑}as$ ，以及由此詞根衍生出來的sat、sattvā等字，則是表示最終的、真實的絕對存在<sup>⑤1</sup>。

現象的存有物(bhāva)，在佛教的各學派中，都認為是「假有」的，承認現象為不真實的存在。至於真實的絕對存有，在印度傳統婆羅門教中，是指創造世界的「梵」(Brahma)；在婆羅門以外的沙門中，則是指以耆那教為首，逐漸形成的「極微論」(apūrvāda)。耆那教、勝論派、數論派，以及佛教的說一切有部，都認為「極微」是現象世界的基礎，是真實的存有(詳第二、第三章)。佛教把這個實有的觀念稱之為svabhāva 意譯為「自性」，是自己存有、真實存有的意思。

但是，在漢語中，關於存有的指涉，就只有「有」一詞。現象之「有」與真實、本體之「有」，在漢語中並沒有分別。因此，在僧肇的〈不真空論〉中，「有」一詞，有時候是指示現象的存有，有時候則又是指真實的、絕對的存有。為了區別兩者的意義，僧肇有時候又使用了「真有」一詞來表示「真實的、絕對的存有」的概念，以此區隔現象世界之「有」。

因此，在僧肇〈不真空論〉的語言中，「真有」一詞，相當於梵文sat的意義，指向真實的存有(實有、本體)；「有」則相當於梵文bhāva的意思，指向現象的存有。但是，僧肇在語言使用上，顯然是不夠整齊劃一的，他有時候以「有」指現象之存有，以

<sup>⑤0</sup> 金克木〈試論梵語中的『有——存在』〉，見金克木著《印度文化論集》，(北京，中國社會科學出版社，1983年初版)，頁8。

<sup>⑤1</sup> 同前註，頁20。

「真有」指本體的、自生的實有，如「有非真有」；有時候又單獨用「有」來指示「真有」或「實有」，如「雖有不可謂之有」。

「無」在梵文中，並沒有獨立的詞根，而只是以「有」的否定的形式(a~)出現。因此，「有」既然有兩個詞，那麼，「無」也就可以分為abhāva和asat兩組詞了。意義當然也是附屬於「有」的。因此，abhāva就是指現象的無；asat則是指真實的、絕對的無了。

在僧肇〈不真空論〉的語言中，同樣也以「真無」指示真實的、絕對的無；以「無」指示現象的無。當然，「無」或「真無」，僧肇有時候也是混合使用的。不過，儘管僧肇〈不真空論〉有時候用語並不統一，但是，經過以上的分析，仍然可以確定：僧肇對於「實有」或「實體」的概念，是有清晰明確的把握的。

在本文的論述中知道：般若學的「空」義，是取「緣起無實」義的。對於「無實體」的「空」義的把握，在理解過程上，應該先透過對「實體」義的把握，然後再經過「實體」的否定，最後才能完成「無實體」的「空」義的理解。

但是，「實有」或「實體」的觀念，在魏晉玄學中，並沒有經過明確的討論。因此，中國僧徒在中觀論典尚未傳入，以及在玄學背景的影響下，對於「無實體」的「空」義的把握，當然是非常不容易的。

僧肇作為鳩摩羅什的弟子，跟隨鳩摩羅什學習般若中觀學的《經》、《論》，對於般若「空」義的掌握，比起他之前的中國般若學家來說，顯然是更為精確的。他的〈不真空論〉的提出，標誌著中國般若學家第一次對於「實體」義的明確理解。隨著「實體」義的顯豁，則對於「無實體」的般若「空」義，才算是第一次得到

正確的把握。

般若中觀學無實體的「空」義，到了鳩摩羅什和僧肇的時代，可以說已經大明於世。但是，卻並不意味著般若學從此大盛，相反的，在鳩摩羅什、僧肇相繼去世之後（413、414A.D.），隨著《成實論》和竺道生涅槃學的興盛，般若中觀學由盛而衰。唐·湛然《法華玄義釋籤》就說：「自宋朝已來，三論（即般若學）相承，其師非一，並真羅什。但年代淹久，文疏零落，至齊朝已來，玄綱殆絕」<sup>⑫</sup>，可見，般若中觀學在鳩摩羅什、僧肇之後，至齊朝而幾至湮滅。即使經唐代吉藏中興，但是，隨著吉藏去世，以三論（《中論》、《百論》、《十二門論》）為主的般若中觀學，也隨之衰落。然而，三論學雖然衰落了，但是，般若學的思想，卻融入了天台宗、禪宗等中國佛教宗派之中，成為他們宗教學說的重要成份。

<sup>⑫</sup> 唐·湛然《法華玄義釋籤》卷十九，大正三十三，No.1717，P951a。

# 第七章 結論：中國佛教玄音繚繞

## 一、玄學與般若學交會的內在因素

東晉學術思潮，以玄學、般若學之合流為大宗<sup>①</sup>。而兩種不同的學問，之所以能夠合流會通，則必有其相通、相似之處。玄學與般若學之差異，前賢已多所論述。本文則除了分別討論玄學與般若學的思想學說，嚴辨兩者的差異外，更著重探討兩者異中之同，以明玄學與般若學之所以可能會通的原因。

據《魏略·西戎傳》所載，公元前二年，漢哀帝元壽元年，博士弟子景盧從月支使者伊存口授佛經<sup>②</sup>。這是佛教與國人接觸的最早和最可信的記錄。但是，《魏略》所載的事件，仍不能視為佛教初傳的最早年代，根據中村元的考察，他推斷：佛教在公元前後，已經跨越帕米爾高原，經塔里木盆地而傳入中國<sup>③</sup>。

東漢時代，國人雖有信奉佛教者，如楚王英之流。然而，他們對於佛教的信仰模式，是把佛教與黃老方術混同。在宗教形式上，往往黃老、浮屠並祀；在教義的理解上，則視「清虛無爲」為佛教與黃老的共同教義。

① 參見湯用彤《漢魏晉南北朝佛教史》，頁326。

② 《三國志》卷三十，裴松之注引，見易培基《三國志補注》，頁526上。

③ 中村元著，余萬居譯《中國佛教發展史》上冊，頁10。

東漢桓、靈之際，在中國佛教史上，發生了兩件重大的事件。其一是安世高於桓帝初年來到中國，並於建和二年（148A.D.），首次翻譯佛經。稍後，支婁迦讖於靈帝光和二年（179A.D.）譯出《道行般若經》，此經又稱為《小品般若經》。這是中國佛教史上，《般若經》的第一次翻譯，意義非常重大。三國時代，吳地的支謙重譯支婁迦讖所出的《道行般若經》，名為《大明度無極經》；又首次譯出《維摩詰經》。吳地的另一個譯經僧康僧會，在江南譯出《吳品》，根據《歷代三寶紀》所說，《吳品》即是《小品般若經》<sup>④</sup>。

正當佛教般若學還在進行經典翻譯的工作時，中國思想界卻於魏・正始（226~249A.D.）年間，發生了一次重大的變革。以何晏、王弼為代表的正始玄學正式確立。在治學的方法論上，玄學一掃漢代以來「深察名號」的穿鑿附會，而著重把握言、象背後的「意」；在學問型態上，玄學以清通簡要的哲理之學，廓清漢學繁瑣細碎的象數之學；在思想內容上，玄學以本體論之探索為主，取代了漢學以天人感應為主的宇宙生成論。

何晏、王弼所代表的正始玄學，倡言：天地萬物皆「以無為本」，因此，又稱為「貴無派」。貴無派玄學的興起與流行，使一時名士皆熱衷於本體論議題的討論。為日後中國人對般若學的接受和理解，作出了初步的準備。

但是，從正始玄學（226~249A.D.）興起，到東晉（317~420A.D.）般若學的流行，尚有七、八十年的時間，般若學仍然是停留在經典翻譯的階段，尚未得到真正的發展和重視。在這段期

<sup>④</sup> 《歷代三寶紀》卷五：「《吳品經》五卷，即是小品般若。」（大正四十九，No.2034，P59a。）

間，朱士行於魏・甘露五年（260A.D.）出發，在于闐抄寫《大品般若經》梵文本送回中土，並於西晉惠帝元康元年（291A.D.），由竺叔蘭、無羅叉譯出，名為《放光般若經》；在譯出《放光般若經》稍前的時代，於西晉武帝太康七年（286A.D.），竺法護曾經譯出《光讚般若經》，是《放光般若經》的同本異譯。

到了西晉永嘉（307~312A.D.）年間，在正始玄學已經廣為流行，元康（291~300A.D.）時代掀起過一陣曠達之風後，中國思想界，又發生了一次學說思想上的轉變，那就是向秀、郭象的《莊子》學的興起。在此之前，玄學思潮以王弼《老子注》的「貴無說」為重鎮；在此之後，則以郭象《莊子注》的「獨化自生說」為主流<sup>⑤</sup>。

⑤ 有關魏晉玄學的分期，一般都認為玄學可以分為四期：（一）魏正始時期，以何晏、王弼為代表的貴無派玄學，主張「以無為本」的學說。（二）魏晉之際的元康時期，以阮籍、嵇康為代表的竹林玄學，在思想上雖然多受《莊子》影響，但是，並沒有嚴謹的哲學著作，只是把《莊子》中，反儒學、反禮教的思想，生活化而已。（三）西晉的永嘉時期，以向秀、郭象的《莊子注》為代表，主張「萬物自生」和「適性逍遙」。（四）東晉玄學時期，東晉玄學以佛學為大宗，亦有玄學貴無和崇有（或自生）說的折衷學說。魏晉玄學的分期，從湯用彤先生《魏晉玄學論稿》，一直到許抗生先生《魏晉思想史》（台北，桂冠圖書公司，1992年，初版）以來，都是採取這樣的分期的。但是，第二期的竹林玄學，並沒有重要的哲學論著，竹林名士們只是把《莊子》的思想，落實在生活之中，因而掀起一波放浪形骸的曠達之風而已。當然，此一時期，也是促成放嘉玄學興起的過度時期。但是，如果不是要從魏晉玄學史的精確要求為標準的話，那麼，我們以向、郭玄學的出現為分水嶺，視前此之玄學，以王弼為代表的貴無派為重鎮；後此，則是以郭象《莊子注》為代表的自生派為主流。到了東晉時期，則由玄入佛，進入般若學的全盛時期。這樣的劃分，如果只是要對魏晉玄學作一簡約的把握，應該是可以的。

在佛教般若學方面，兩晉之際，般若學一方面在經典翻譯方面，逐漸完備；另一方面，名僧與名士的密切交往<sup>⑥</sup>，使得般若思想逐漸受到重視。再加上乘郭象《莊子注》玄學的潮流，般若學在西晉末年和東晉時代，幾乎成為了思想界最熱門的話題。而東晉的思想家，也由名僧取代了名士的地位了<sup>⑦</sup>。

般若學之所以能夠盛行於東晉時代的原因，理由可能有很多，湯用彤先生在〈魏晉思想的發展〉中，歸納其中主要的原因，說：「這種（指佛教般若學）外來的印度宗教，何以能在我國如此的發達，說者理由不一。我看其中主要的原因，多半是由前期『名士』與『名僧』的發生交涉，常有往來。他們這種關係的成立，一則雙方在生活行事上，彼此本有可以相投的地方，如隱居嘉遁，服用不同，不拘禮法的行徑，乃至談吐的風流，在在都有可相同的互感。再則佛教跟玄學在理論上，實在也有不少可以牽強附會的地方」<sup>⑧</sup>。分析湯先生所歸納的理由，我們可以把般若學在東晉時代發達的原因，分為外在因素和內在因素兩大類。名士與名僧的交涉，以及雙方在生活行事上的相投，可以視為外在因素；至於佛教與玄學

<sup>⑥</sup> 西晉永嘉四年（310）～東晉永和二年（346），這期間的帝王，是元帝（317－322在位）、明帝（323－325）、成帝（326－343）、康帝（343－344）四代帝王治世約五十年期間，是東晉百年間的第一期，此一時代以尸梨密（帛尸梨密多羅）為始，是竺道潛、竺法義、法暢、支敏度、康僧淵等佛教僧活躍的時代。其中支道林更是與名士交往最密切的名僧，與他交往的名士有：王洽、劉惔、殷浩、許詢、郗超、孫綽、桓彥表、王敬仁、何次道、王文度、謝長遐、袁彥伯、王羲之等。以上根據梁·慧皎《高僧傳》，鎌田茂雄著，關世謙譯《中國佛教通史》。

<sup>⑦</sup> 湯用彤《魏晉玄學論稿》〈魏晉思想的發展〉：「西晉末葉以後，佛學在中國風行，東晉的思想家多屬僧人。」頁135。

<sup>⑧</sup> 湯用彤《魏晉玄學論稿》，頁135。

在理論上可以牽合之處，則可以視為內在因素。

那麼，在玄學與般若學交會的問題上，外在因素和內在因素，到底孰輕孰重呢？筆者認為：內在因素，其實是比外在因素更為重要的。因為一時代人物之生活行事，之所以顯現出如此之風貌，恆與此一時代的學術思潮息息相關。因此，名士與名僧在生活作風上的相契、玄學與般若學之所以合流，乃至般若學之所以能夠在東晉時代盛行，其根本的原因，就在於佛教般若學與玄學在理論上有不少可以牽合之處。因為在理論上有其可以牽合之處，才表現為生活行事上的相投；生活行事上的相投，又能具體而直接地拉近兩者的距離，加速兩者在理論思想上的交融合流。

那麼，在學說理論上，玄學與佛教般若學有那些地方是可以牽合的呢？湯用彤先生在魏晉學術史方面用力甚深，他在《漢魏兩晉南北朝佛教史》中，指出般若學之「二諦義」，與玄學之「本無說」可以相關合<sup>⑨</sup>。可惜語焉不詳，使得吾人對於此一中印文化交會大事的瞭解，至今依然如霧裡看花，撲朔迷離。

然而，湯用彤先生對於玄學與般若學交會的問題，雖然並沒有詳細的論述，但是，他認為玄學的本體論，與般若學真、俗二諦相關合，則已經點出了問題的關鍵。本文繼踵湯先生的研究方向，從「有」、「無」觀念為切入點<sup>⑩</sup>，進一步探討玄學與般若學在思想

<sup>⑨</sup> 同註①，頁273。

<sup>⑩</sup> 由於早期翻譯的《般若經》，曾經把「真如」（*tathatā*）譯為「無」或「本無」。而在《般若經》的義理脈絡中，「真如」就是「空」。故早期的確是以「無」或「本無」理解《般若經》的「空」義的。那麼，玄學的「本無」、「未有」，和般若學的「空」、「有」，或「真」、「俗」二諦，實皆可以「有」、「無」而加以概括。

理論上可能相牽合的種種因素。

本文關於玄學與般若學交會問題之研究，既然是圍繞著有、無觀念而展開的討論，則討論的重點，並不著重在名士與名僧交往，以及生活行事等外在因素的探討，而是要從玄學與般若學的學說思想切入，分別討論玄學與般若學的重要思想，然後比較兩者的差異，探討兩者可以會通的因素，並且從東晉般若學家的思想中，從事實例的抽樣分析，試圖透過這樣多方面的努力，能夠從思想理論的內在因素中，尋找出玄學與般若學的交接點。

首先，在佛教的思想理論方面，《雜阿含經》中「如實觀」的觀修方法，上座部 (Sthavira) 以「分別法」的方法，分別諸法的自相、共相。由於自相、共相的分別，而成立了一一法的「自性」觀念<sup>⑪</sup>。「自性」的觀念，到了說一切有部 (Sarvāstivādin)，便發展成為「實體」、「實有」的觀念。認為「五蘊」、「十二處」、「十八界」，或《阿毘達磨品類足論》所歸納的「五位六十七法」，都是實有的，是諸法的本體，稱為「法體」。此外，又確定了以地、水、火、風四大極微 (aṇu)，作為整個物質世界的基礎。

除了「如實觀」之外，在《雜阿含經》中，還有一種「空三昧」的觀修方法。「空三昧」的修習方法，是行者透過觀察無常，從而達到不住、不著於吾人色、受、想、行、識「五蘊」的身心要素；不住、不著於色、聲、香、味、觸、法等外境；不住、不著於貪、瞋、癡等無明煩惱；不住、不著於眼識、耳識、鼻識、舌識、

<sup>⑪</sup> 《舍利弗阿毘曇論》的〈問分〉、〈非問分〉是屬於一切法的自相、共相的分別。發展到〈攝相應分〉時，提出了「自性攝自性」、「自性繫於自性」的原則，此時就形成了「自性」的觀念。

身識、意識所和合的「我」，乃至「我所」。

可見，「空三昧」在《雜阿含經》中，是以「不住」、「不著」為最高指導原則的。「不住」、「不著」不僅是修習「空三昧」的工夫，也是修習「空三昧」最後所要達到的境界。「空三昧」的觀修方法，在《般若經》中，得到了大大的顯揚，稱之為衆三昧中的「第一」、「最第一相應」<sup>⑫</sup>。

「空」是《般若經》的中心主旨。而《般若經》的「空」義，其實就是從「空三昧」中發展出來的。《般若經》不但繼承了「空三昧」的傳統方法，還在很大程度上，發展了「空三昧」的思想。

在《般若經》「空三昧」的修習中，行者不但要不住、不著於「五蘊」（色、受、想、行、識）、「十二處」（眼、耳、鼻、舌、身、意，色、聲、香、味、觸、法）、「十八界」（十二處，加上眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識）等「有爲法」（生滅變化的現象和心理），更進一步，就連阿羅漢的果位，乃至「涅槃」等「無爲法」（永恆的真實世界）也不應住，不應著。而不住一切法，不著一切法的境界，就是「空」，就是清靜寂滅的「涅槃」，就是一切法的實相——「空性」。

總之，「空」在《般若經》的思想中，是具備多重意義的，首先，在工夫論方面，「空」代表了不住、不著的「空三昧」的實踐方法；其次，在境界論方面，「空」代表了經由不住、不著的「空三昧」而證入的涅槃寂靜之境；第三，在存有論方面，「空」代表

<sup>⑫</sup> 《摩訶般若波羅蜜經》卷一〈習應品〉：「諸相應中，般若波羅蜜相應，為最第一，……所謂空、無相、無作故」。「菩薩摩訶薩於諸相應中，為最第一相應，所謂空相應，是空相應勝餘相應。」大正八，No.223，P224c、225a。

了諸法的本性或自性，稱為「空性」、「諸法空性」，此「空性」就是諸法的實相、真如、法性、實際。

後來，中觀學派 (*Mādhyamika*) 的開創者龍樹 (*Nāgārjuna*) 菩薩，從《般若經》中抉擇出「緣起無自性」、「緣起無實」的思想，並且以「緣起無自性」論證《般若經》的「空」義，說「緣起無自性，無自性故空」<sup>⑬</sup>。因此，《般若經》的「空」義，在中觀學派中，就具備了破斥「自性見」或「實有論者」的意味了。因為中觀學派的大力宏揚，於是，緣起無實體，緣起無自性，便成為了般若「空」義的正解了。而在中國般若學的發展中，也以抉發「緣起無自性」的「空」義，作為不斷努力的方向和思想判定的準則了。

然而，歷史事實告訴我們：兩晉時期，尤其是東晉時期的般若學六家七宗，是玄學與般若學融合的重要時期。鳩摩羅什中觀學的傳入，反而有助於釐清玄學與般若學的重要界線，使般若學從玄學的氣氛環境中抽離出來，以比較完整而且獨立的面貌，面對中國的思想界。因此，談玄學與般若學的交會問題，其實應該從玄學與《般若經》中，拮取出兩者相似、相契之處，以此透視玄學與般若學在思想理論上可以相牽合的理由。

中國思想界，自從正始玄學興起以來，天地萬物皆「以無為本」的思想，成為了學術界的主要思潮。而在早期譯出的《般若經》中，關於梵文 *tathatā*（如）一字，是以道家思想中的「本無」或「無」來翻譯的。而在《般若經》的思想脈絡中，「如」

<sup>⑬</sup> 《中論》卷四〈觀四諦品〉：「衆因緣生法，我說即是無」。卷三〈觀有無品〉：「衆緣中有性，是事則不然，性從衆緣出，即名為作法」，大正三十，No.1564，P33b、19c。

就是「空」。因此，在早期的翻譯中，「空」的確是譯為「無」的。事實上，以「無」譯「空」的傳統，一直到了鳩摩羅什的譯作，仍然是存在的，如鳩摩羅什譯的《中論》〈觀四諦品〉說：「衆因緣生法，我說即是無」<sup>⑭</sup>。但是，這一句在梵文原文中，是yah pratītya - samutpādaḥ śūnyatāṁ tāṁ pracakṣmahe<sup>⑮</sup>，意思是：「這些緣起（的諸法），我們說那就是空性」。很明顯的，鳩摩羅什是把śūnyatām（空性）一字，譯為「無」的。

「無」或「本無」是玄學貴無派哲學的形上本體觀念，因為翻譯家把《般若經》的核心觀念——śūnyatā（空性），譯為「無」。於是，因著兩者使用了同一個哲學符號，於是玄學與般若學便在表面相似之下，被牽扯在一起了。加上《般若經》中第一義諦（空）和世俗諦（有）的分別，與貴無派玄學「本無末有」之說，在形式上又有相似之處，更加深了貴無派玄學與般若學的連結。在東晉般若學六家七宗中，竺法琛的「本無義」，可以說完全是貴無派玄學的翻版；也是以玄學的思想模式，理解般若學的典型範例。

然而，《般若經》的「本性空」或「自性空」的思想，與玄學「以無為本」的思想，是不同的。「緣起無自性」、「緣起無實體」雖然是到了中觀學派才提煉出來的原則，但是，這樣的思想的確是可以從《般若經》中抉擇出來的。因此，《般若經》的「本性空」義，就是指諸法是無實體、非實有，如夢、如幻的存在狀態。東晉般若學家如竺法琛的「本無義」，以玄學的「本無」，理解《般若經》的第一義諦「空」，可以說是完全模糊了玄學與般若學

<sup>⑭</sup> 《中論》卷四〈觀四諦品〉，大正三十，No.1564，P33b、

<sup>⑮</sup> 梵文原文見於三枝充德《中論——緣起·空·中?思想》，（東京，第三文明社，1989年，修訂一版），頁651。

的界線。

在《般若經》的思想中，「本性空」是非佛所作，亦非菩薩所作的諸法本來如是的存在狀態，稱為如、真如、實際、法性。郭象玄學所提出的自然自爾的「自生說」，對於理解《般若經》的「本性空」思想，是有一定的幫助的。郭象的「自生說」在於努力去除從何晏、王弼以來，貴無派玄學的本體觀念。郭象否定了任何形式的形上本體，把存在的根據拉回萬物自身，或者可以說：萬物成為了自然而然，無能使之然的，無本體的存在。

自然、自爾、自生、獨化的觀念，使得東晉思想界，脫離了貴無派玄學「以無為本」的思維模式，而當下面對萬物的自然自爾。這顯然有助於東晉般若學家把握般若「空」義中非佛所作、非菩薩所作，本來如是、自然而然、無能使之然的特性的。事實上，道安「本無義」和支道林「即色義」，都曾經借用過郭象玄學「自然」的觀念，說明般若「本性空」義，如道安的「本無義」說「自然自爾，豈有造之者哉」<sup>⑯</sup>，而支道林則有「即色自然空」之說<sup>⑰</sup>。凡此，都可以看出郭象玄學對於般若「空」義的理解，有著突破性的幫助。

但是，郭象玄學中「自然」的觀念，是說萬物不需要依賴任何條件的「獨化自生」；但是，東晉般若學家，借用「自然」一詞，卻只是說「空性」是本來如是的諸法實相。而「空性」的思想，就涵藏著諸法「緣起」的意思。而「緣起」就是說諸法必須依待因緣

<sup>⑯</sup> 梁·寶唱《名僧傳抄》引劉宋·曇濟《七宗論》，已續藏，一三四册，頁9上。

<sup>⑰</sup> 見余敦康〈六家七宗——兩晉時期的佛教般若學思潮〉引支道林玄言詩，《世界宗教研究》，1984年第2期。

才能生起的。故莊耀郎先生分辨郭象玄學與般若學的差異說：「『緣起』就是依待條件而生起，是絕對的有待。郭象的『獨化』就是絕對的無待，兩者的區別非常分明」<sup>⑯</sup>。因此，郭象玄學中「自然」的觀念，雖然有助於對《般若經》「本性空」義的理解，但是，卻未必是促成玄學與般若學融合的重要因素。

早期翻譯家把般若學中 *śūnyatā*（空性）一詞，翻譯為道家哲學中的「無」或「本無」，拉近了玄學與般若學的距離。加上《般若經》中第一義諦和世俗諦的分別，也加深了貴無派玄學與般若學的連結，但是，也造成義理上的混淆，增加般若「空」義在理解上的困難。郭象玄學「自生說」的提出，使東晉般若學家稍稍脫離了「本無未有」的思維模式，有助於般若「本性空」義的理解。但是，在東晉般若學家對於般若「空」義的討論中，我們看到他們想要真正掌握般若「空」義的努力，這是般若學家努力把般若思想試圖從玄學中區隔出來的過程。因此，如果要探討玄學與般若學融合在思想理論上的內在因素，那麼，只停留在本體論上的討論是不夠的。而必須深入到玄學與般若學的工夫論和境界論中，探求兩者可以相容的思想因素。

玄學貴無派的「本無說」，自生派的「獨化自生說」，乃至般若學的「本性空」義，三者雖然學說不同，然而，都是屬於存有論的議題。但是，在這三種不同的學說中，卻都貫穿著一個共同的形式，就是：在學問型態上，三者都是境界論型態的存有論，而非純粹思辨型態的存有論。此種境界論型態的存有論，必本於主觀修證所證之境界，再以此主觀修證之境界無外地、客觀地、或絕對地廣

<sup>⑯</sup> 莊耀郎《郭象玄學》，頁300。

被<sup>⑯</sup>。

以般若學來說，「空性」的提出，並不是以客觀思辨的方法，所得到的存有論的概念，而是菩薩在甚深的禪定境界中，所直觀到的諸法實相，如《般若波羅蜜多心經》所說：「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空」<sup>⑰</sup>，正是說明「空性」是菩薩在禪定中的所觀境。在此境界中，能觀的主體（菩薩），與所觀的客體（五蘊），都同一空寂<sup>⑱</sup>，無二無別，達到「能所雙泯，內外兼忘」的境地。

在玄學中，玄學貴無派的本體——「無」，同樣也不是一個經由純粹客觀思辨所得到的概念，而是神明茂的聖人，透過條除玄覽的修持工夫，所體證到的沖虛無爲的境界，所謂「體冲和以通無」<sup>⑲</sup>，正是說明本體之「無」，是聖人所體證的沖虛無外的境界。在此境界中，修道的主體（聖人），與所修證到的客體（道體），也是無二無別的，所謂「終與玄同」<sup>⑳</sup>，正說明了聖人與「道」合一，

⑯ 牟宗三先生對道家沖虛之玄德有如此的發明：「此沖虛玄德之爲宗主，實非「存有型」，而乃「境界型」者。蓋必本於主觀修證之沖虛之境界，即由此沖虛境界，而起沖虛之觀照。此爲主觀修證所證之沖虛之無外之客觀地或絕對地廣被」（見《才性與玄理》，頁141）。筆者以爲：不但王弼玄學的「本無說」，是主觀修證境界之廣被，即使是郭象玄學的「自生說」，乃至般若學的「性空說」，在學問型態上，皆是主觀修證之境界之絕對化之廣被。

⑰ 《般若波羅蜜多心經》，大正八，No.251，P848c。

⑱ 《摩訶般若波羅蜜經》卷七〈問住品〉：「色空，菩薩空，不二不別；受、想、行、識空，菩薩空，不二不別。」大正八，No.223，P274b。

⑲ 《三國志·魏書》〈鍾會傳〉裴松之注引何劭〈王弼傳〉，見《三國志集解》，頁21。

⑳ 王弼《老子》〈第十章注〉：「言能條除邪飾，至於極覽，能不以物介其明，疵其神乎？則終與玄同也」。見樓宇烈《王弼集校釋》，頁23。

是「道」的體證者，也是「道」的呈現者。

郭象玄學雖然是去除任何形上本體的觀念，但是，其「獨化自生說」也是與聖人的境界息息相關的。在郭象的玄學中，聖人能超越一切對待，融攝萬物，順任萬物，不以一己的主觀意志，違逆萬物的自然之性。其「獨化自生說」，正是在這種聖者心靈的朗照下，所照見萬物的自生、自然、自爾的存在情態。又在郭象思想中，聖人的這種境界，是透過遺彼忘我和無心的工夫，所達到的「玄同彼我」的境界。而所謂「玄同彼我」，就是取消了主客對待，物我兩忘的境界。

般若學的「性空說」，和玄學的「本無說」以及「自生說」，在思想內容上雖然並不相同，但是，在學問型態上，三者都是屬於境界論型態的存有論。而在境界論方面，三種學說的最高境界，都是導向主客泯滅、物我雙忘的無二無別的境界，故東晉高僧釋道安就曾經說過：《般若經》的兼忘境界，與《老》、《莊》玄學境界相似，故因風易行<sup>242</sup>。因著學問型態以及境界論方面的相似，使得在工夫論上，《般若經》與玄學又有了不少可以牽附的地方，如《般若經》不住、不著的工夫，與《老》、《莊》玄學「損之又損」、「滌除玄覽」，或「無心」、「遺彼忘我」等，都是可以互相比附的工夫理論。而這些都是在學說思想上，玄學與般若學可以相容乃至融合的地方。

存有論的討論是魏晉玄學在形上學上的核心哲學議題，而落實在形而下的形器世間的社會政治議題時，則表現為「名教與自然之辨」的問題。魏晉玄學從批判漢代儒學中發展出來，一開始就帶有

<sup>242</sup> 道安《鼻奈耶序》，大正五十五，No.1464，P851a。

著自身內部的矛盾情結。玄學家們雖然厭煩了漢代繁瑣細碎的象數之學和天人感應的儒學傳統，而把學術的趣味轉向清通簡要的道家之學。但是，孔子的聖人形象以及儒學名教，仍然在士人心靈中佔據著最為重要的地位，這是老、莊等道家人物所無法比擬的。但是，道家崇尚自然，儒家嚴於名教，這兩者之間的矛盾、衝突如何調和，便成為了魏晉玄學家們所關注的重要現實問題。

王弼以「名教出於自然」調和名教與自然的衝突<sup>㉙</sup>，表現在聖人的人格上，就是應物而無累於物的聖人境界；郭象以「名教即自然」，把名教和自然統一起來<sup>㉚</sup>，表現在聖人的人格上，就是無心而任物、跡冥圓融，無爲而無不爲的聖人境界。

《般若經》本來無意於處理玄學「名教與自然」的問題，但是，《般若經》中說菩薩修習般若波羅蜜相應，既不住、不著於有爲法，也不住、不著於無爲法。從不住、不著一切法中，開顯出菩薩雖然内心不住於世間，而常在世間度衆的方便大行。在具體的宗教人物表現上，就是維摩詰居士的形象。維摩詰居士雖然示現爲一世俗的商人，但是，他内心對於世俗的一切名聞利養並不執著，他

<sup>㉙</sup> 王弼《論語釋疑》〈泰伯篇〉第八章：「子曰：興於詩，立於禮，成於樂」下，王弼說：「夫喜、懼、哀、樂，民之自然，應感而動，則發乎聲歌。所以陳詩採謠，以知民志風。既見其風，則損益基焉。故因俗立制，以達其禮也。」（見樓宇烈《王弼集校釋》，頁624。）這是王弼「名教出於自然」的重要理論。又，有關王弼的「名教出於自然」的思想，詳細論述，見林麗貞老師《王弼老、易、論語三注分析》，（台北，東大圖書公司，民國七十七年，初版），頁133~138。

<sup>㉚</sup> 郭象《莊子》〈天運注〉：「所以跡者，眞性也。夫任物之眞性者，其跡則六經也」。〈繕性注〉又說：「信行容體而順乎自然之節文者，其跡則禮也」。見郭慶藩《莊子集釋》，頁532、550。

之所以要過世俗生活的真正原因，是因為他要在世俗中普度衆生。他雖然過著一種身在紅塵俗世的生活，但是，內心卻無異於涅槃清淨。這樣的菩薩思想和形象，與郭象玄學中，身在廟堂之上，而其心卻無異於山林之中的聖人形象，是多麼相似啊！因此，筆者以為：在《般若經》中，菩薩不住一切法而起方便大行的思想，正是兩晉名士與般若名僧，在生活行事上相契相投的理論思想上的內在因素。而名士與名僧的交往，又正是加速玄學與般若學合流的催化劑。

## 二、道家玄風對中國佛教影響深遠

因著玄學在學問型態，工夫論、境界論，乃至聖者的理想人格等各方面，都有著可以牽合之處，故在玄學（尤其是郭象玄學）流行的兩晉時代，《般若經》的思想，也乘此中土的學術思潮而大大的興盛起來。東晉時期的般若學家，就有「六家七宗」之多，可見般若學是如何的盛行。

但是，般若學雖然引起了思想界的討論熱潮，然而，對於般若中觀學「無實體」的「空」義，卻始終沒有確切的把握。即使是被後人評為能正確理解般若思想的道安和支道林，他們對於般若「空」義的理解，都是從工夫論和境界論上切入的，對於「無實體」的「空」義的把握，始終如隔靴搔癢，總是隔了一層。之所以如此的原因，乃是在於魏晉玄學中，對於「實體」和「非實體」的觀念，始終沒有明確的討論過，導至東晉僧徒對於無實體的般若「空」義，無法精確把握。

這樣的問題，則必待鳩摩羅什來華，傳譯中觀系統的論典，才

能得到進一步的突破。在鳩摩羅什的弟子群中，如僧叡之流，大都能正確理解般若「空」義。而其中尤其以僧肇為佼佼者，他向來被視為中國人能正確理解般若思想的第一人，如鳩摩羅什就曾經稱讚他說：「秦人解空第一」，明·藕益大師《閱藏知津》就以他的《肇論》為中土大乘佛教的第一本著述。在《肇論》中，集中討論般若「空」義的，是〈不真空論〉。〈論〉中僧肇明確的宣示：般若「空」義，就是指一切存有，都是非實有、非實無的，而是緣起的非有非無。

僧肇〈不真空論〉明確的以「非有」、「非無」，說明《般若經》中緣起故「非實有」、「非實無」的無實體的「空」義。使中國般若學，從東漢末年傳入到東晉「六家七宗」以來，推進到一個全新的階段。前此，是般若學依附玄學，而又不斷努力想要從玄學中獨立出來的過程；而鳩摩羅什的來華，乃至於《肇論》的提出，則是象徵著般若學在玄學的氣氛環境下，取得獨立的完成。

然而，無論是「實體」的觀念，還是「非實體」的觀念，在中國傳統文化中，似乎是從來都沒有明確討論過的問題。因此，隨著般若無實體之「空」義的顯明，與中國文化，尤其是與玄學的格格不入，便突顯出來了。不知道是否因為這個緣故，般若學在鳩摩羅什和僧肇等人相繼去世後（413、414A.D.），般若學便漸漸失去了影響力。加上《成實論》和竺道生涅槃學的興盛，般若中觀學更形衰落，至齊朝而幾至湮滅<sup>②</sup>。即使經唐代吉藏中興，但是，隨著吉藏去世，以三論（《中論》、《百論》、《十二門論》）為主的般

<sup>②</sup> 唐·湛然《法華玄義釋籤》卷十九，說：「自宋朝已來，三論（即般若學）相承，其師非一，並真羅什。但年代淹久，文疏零落，至齊朝已來，玄綱殆絕」，大正三十三，No.1717，P951a。

若中觀學，也隨之衰落。

然而，般若中觀學雖然衰落了，但是，般若學的思想，卻融入了天台宗、禪宗等宗派之中，成為他們學說思想中的一部成份。例如天台宗的「一心三觀」，就是根據《中論》的因緣偈來建構其學說理論的<sup>㉙</sup>，但是，天台宗並不止於此，他們又把般若空義，收攝於「一心」之中，完成了他們的理論體系<sup>㉚</sup>。又如禪宗雖然推尊般若，實則卻是把般若收歸佛性<sup>㉛</sup>。

《般若經》在東漢末年傳入中國，魏晉時期，中國思想界盛

<sup>㉙</sup> 天台宗根據《中論》卷四〈觀四諦品〉：「衆因緣生法，我說即是無，亦爲是假名，亦是中道義」（大正三十，No.1564，P33b）一偈，建構其「一心三觀」的理論。如湛然述的《法華玄義釋籤》卷二說：「修從假入空觀時，先觀正因緣法，……是爲用四悉檀，起從假入空觀，成一切智，發慧眼也」。又說：「若從空入假觀，巧用四悉檀，取道種智，法眼，亦如是。」（大正三十三，No.1717，P822c）。

<sup>㉚</sup> 智顥《四教義》卷一：「觀教皆從因緣所生四句而起，……因緣所生四句即是心，心即是諸佛不思議解脱。」（大正四十六，No.1929，P724a）。可見，天台宗雖然吸收了般若學說，但是，卻是把般若「空」義，會歸於涅槃佛性之說的。張曼濤〈『空』之中國的理解與天台的空觀〉就說：「天台……雖以龍樹的『空』義爲宗要，而實際卻是以法華、涅槃等經教爲重心」，見《現代佛教學術叢刊》第五十七冊，頁341~352。

<sup>㉛</sup> 《六祖大師法寶壇經》〈般若第二〉：「師陞座告大衆曰：『總淨心念摩訶般若波羅蜜多』。師復告衆曰：『善知識！菩提般若之智，世人本自有之，只緣心迷不能自悟。須假大善知識示導見性。當知愚人智人，佛性本無差別。……摩訶般若波羅蜜最尊，最上，最第一，……以智慧觀照，於一切法，不取不捨，即是見性成佛道。善知識，若欲入甚深法界及般若三昧者，須修般若行，持誦金剛般若經，即得見性。』」（大正四十八，No.2008，P350a~c），可見，在六祖慧能的思想中，已經把般若與佛性結合在一起了。

行《老》、《莊》玄學，般若思想憑藉著諸多可以與玄學相牽合之處，乘勢而起，風靡一時。及鳩摩羅什中觀學的傳入，般若思想與玄學暫時劃清界線。但是，這並不意味著《老》、《莊》玄學就此退出佛教文化圈。相反的，隨著般若思想被天台宗和禪宗等中國佛教宗派吸收，《老》、《莊》玄學的成分，又在無意之中滲透進入了中國佛教的宗派之中，尤其以禪宗在這方面的表現，最為明顯。

當然，筆者無意謂禪宗思想已經遠離印度佛教的精神和思想。事實上，我們在禪門高僧的話語中，他們結合印度佛教如來藏思想和般若思想的禪學特色，依然是清晰可見的。然而，光是印度佛學的如來藏思想，或般若思想，卻不足以成為禪宗的獨特風貌。而必待中國僧徒把佛教義理，與道家順任自然的人生態度融為一爐時，才是禪宗之所以為禪宗的特色所在<sup>①</sup>。不但道信禪師的「任心自在」、「隨心自在」<sup>②</sup>，有契於《老》、《莊》「自然無為」的人生態度；就是禪師們對於「道」的看法，也與《莊子》「道無所不

<sup>①</sup> 有關禪宗的道家化特色，學者一般認為《老》、《莊》道家「無為」、「自然」的生活態度，對禪宗有著重要的影響。如葛兆光《禪宗與中國文化》說：「老莊的『無為』『自然』與士大夫的澹泊，自然生活情趣混合，在唐宋以後，逐漸形成了中國士大夫那種以自我精神解脫為核心的適意人生哲學與自然、澹泊為特徵的生活情趣」（台北，里仁書局，民國七十六年，初版），頁113。洪修平〈略論禪宗的中國化特色〉也說：「道家的自然主義哲學與人生態度，更是構成了禪宗理論的一個不可分割的組成部分。無論是達摩的安心無為、隨緣而行，還是僧璨的放之自然、任性逍遙；無論是道信的直須任運，還是神秀的自然無礙解脫，都可以看到對道家自然主義的融會；惠能南宗更是將隨緣任運，作為觸發修行觀的重要原則」（《世界宗教研究》，1990年第1期），頁97~104。

<sup>②</sup> 《景德傳燈錄》，大正五十一，No.2076，P227a~b。

在」的思想<sup>⑬</sup>，極為類似。例如，有人問崇慧禪師：什麼是「道」？師曰：「白雲覆青嶂，峰鳥步庭華」<sup>⑭</sup>；同樣的問題，有人問道欽禪師，師云：「山上有鯉魚，水底有蓬塵」<sup>⑮</sup>。道就在青山、白雲、峰鳥、魚蟲之間，這與《莊子》道在蠻蟻、道在瓦礫的思想，豈不是很相近嗎？

總之，佛教的中國化，以禪宗最為突出。而禪宗之所以能脫離印度佛教厭離世間的宗教情緒，呈現出一種任運自適、無入而不自在的風貌，乃因為他是印度佛教和中國《老》、《莊》玄學高度融合的結晶。

然而，印度佛學與中國《老》、《莊》玄學的交會和融合，卻不是到了唐代禪宗才發生的事。事實上，早在兩晉時期般若學與玄學第一次邂逅的歷史中，佛教與中國道家文化，就已經進行著文化的交流和融會了。雖然鳩摩羅什中觀學的傳入，使般若學從玄學中獨立出來。但是，《老》、《莊》玄學並沒有就此在中國佛教中隱退，而是轉換成一種生命的情調，一種人生的態度，注入中國佛教的血液之中，形成禪宗文化的一部分，在中國人的精神世界中，共同譜出一首悠揚自得的樂曲。

<sup>⑬</sup> 《莊子》〈知北遊〉：「東郭子問於莊子曰：『所謂道，惡乎在？』莊子曰：『無所不在。』東郭子曰：『期而後可。』莊子曰：『在蠻蟻。』曰：『何其下邪？』曰：『在稊稗。』曰：『何其愈下邪？』曰：『在瓦礫。』曰：『何其愈甚邪？』曰：『在屎溺。』」

<sup>⑭</sup> 同註<sup>⑬</sup>，P229c~230a。

<sup>⑮</sup> 同註<sup>⑬</sup>，P230a。



## 附錄：

## 漢魏兩晉玄學與般若學大事年表

西元紀年	中國年號	人物、事件或著述	資料出處
前2年	漢哀帝元壽元年	景盧從月支使者伊存口授浮屠經	《魏略·西戎傳》（《三國志》卷三十，裴松之注引）
58~76年	東漢明帝時 (25~76在位)	明帝夜夢金人	《魏書·釋老志》 牟子《理惑論》
58~76年	東漢明帝時 (25~76在位)	楚王英奉佛	《後漢書·楚王英傳》
166年	東漢桓帝延熹九年	襄楷上書言及浮屠之教	《後漢書·襄楷傳》
148~169年	東漢桓帝建和二年至靈帝建寧二年	二十二年之間，安世高在長安翻譯安般守意經、陰持入經等小乘經典。	《出三藏記集》 《高僧傳·安世高傳》
178~190年	東漢靈帝光和中平年間	支婁迦讖翻譯《道行般若經》（相當於《小品般若經》）、《首楞嚴經》等大乘經典。	《出三藏記集》， 《高僧傳·支婁迦讖傳》
222~2533年	孫權黃武初年(222)到孫亮的建興中(252-253)	支謙在吳譯經，有《維摩詰經》、《大明度無極經》等。	《出三藏記集》

241（或 247）年	吳赤烏四年 (或赤烏十年)	康僧會來江南，譯有 《吳品》等。	《出三藏記集》 《高僧傳·康僧會傳》
226~249 年	魏正始中 年	何晏、王弼等的老子玄 學興起	《晉書·王衍傳》
260年	魏甘露五年	朱士行在於闐抄寫大品 般若經梵文本	《出三藏記集》 《高僧傳·朱士行傳》
266~308 年	西晉武帝泰 始元年(265) 到愍帝建興 四年(316) 之間	竺法護在長安譯經，譯 《光讚般若經》(相當 於《大品般若經》)、 《維摩詰經》等。	《出三藏記集》 《高僧傳·竺曇摩 羅剎傳》
291年	西晉惠帝元 康元年	竺叔蘭、無羅叉共譯朱 士行送回的放光般若 (相當於《大品般若 經》)，竺叔蘭譯《異 維摩詰經》。	《出三藏記集》
290~307 年	西晉惠帝時 (290~307 在 位)	衛士度譯《道行經》二 卷	《出三藏記集》
307~312 年	西晉永嘉年 間	郭象、向秀等的莊學興 起	《晉書·向秀傳》 《晉書·郭象傳》
310年	西晉永嘉四年(310)~東 晉永和二年 (346)	這期間的帝王，是元帝 (317-322在位)、明帝 (323-325)、成帝(326- 343)、康帝(343-344) 四代帝王治世約五十年	《高僧傳》〈帛尸 梨密傳〉、〈竺法 義傳〉、〈竺法雅 傳〉、〈竺道潛傳〉、 〈支敏度傳〉、

		期間，是東晉百年間的第一期，此一時代以尸梨密（帛尸梨密多羅）為始，是竺道潛、竺法義、法暢、支敏度、康僧淵等佛教僧活躍的時代。尸梨密譯出大孔雀王神咒一卷，孔雀王雜神咒一卷。	<康僧淵傳>等
318~348年	後趙石勒、石虎時代	佛圖澄於華北弘揚佛法	《高僧傳・佛圖澄傳》
314~366年	西晉愍帝建興二年(314)~東晉海西公太和元年(366)	支遁的活動年代，與東晉名士交往，倡即色義。	《高僧傳・支道林傳》
312~385年	西晉永嘉六年(312)~東晉孝武帝太元十年(385)	釋道安的活動年代，著作經典的注疏及經錄，倡本無義。道安的時代，佛教般若學有所謂「六家七宗」。	《出三藏記集》 《高僧傳・釋道安傳》 僧肇《肇論》 慧達《肇論疏》 元康《肇論疏》 吉藏《中觀論疏》 安澄《中論疏記》
376年	東晉泰元元年	道安於襄陽得竺法護譯的光讚般若經	道安《合放光光讚略解序》（《出三藏記集》）
?	約與道安同時	竺法雅創格義之法	《高僧傳・竺法雅傳》

384 「空」、「有」與「有」、「無」

382年 偽秦符堅建元十八年	曇摩婢執胡本，竺佛念譯《摩訶鉢羅若波羅蜜經抄》五卷		《出三藏記集》
401~413年 姚興弘始三年(401)至長安～姚興弘始十五年(413)卒	401鳩摩羅什至長安，此後展開譯經的活動。		《出三藏記集》 《高僧傳・鳩摩羅什傳》
385~414年	僧肇的活動年代		《高僧傳・釋僧肇傳》
334~416年 東晉成帝咸和九年(334)～東晉安帝義熙十二年(416)	慧遠的活動年代		《高僧傳・釋慧遠傳》
417~418年 晉安帝義熙十三年～十四年	佛駄跋陀羅於建業譯《大般泥洹經》六卷，為四十卷大本之初分前五品。		《出三藏記集》 《高僧傳・佛駄跋陀羅傳》
418年 晉安帝義熙十四年	在《大品涅槃經》未傳入之前，竺道生倡「一闡提皆得成佛說」的佛性說。		《高僧傳・竺道生傳》
421年 北涼沮渠蒙遜玄始十年	北涼曇無讖譯《大般涅槃經》四十卷，為中國涅槃宗之根本經典。		《出三藏記集》 《高僧傳・曇無讖傳》

## 參 考 書 目

### 一、古典文獻類：

《雜阿含經》	大正一
《相應部》	漢譯南傳大藏經十三至十八冊
《中阿含經》	大正一
《長阿含經》	大正一
《舍利弗阿毘曇論》	大正二十八
《發趣論》	漢譯南傳大藏經五十四冊
《阿毘達磨品類足論》	大正二十六
《阿毘達磨法蘊足論》	大正二十六
《阿毘達磨大毘婆沙論》	大正二十七
《阿毘達磨俱舍論》	大正二十九
《阿毘達磨順正理論》	大正二十九
《佛說大安般守意經》	大正十五
《放光般若經》	大正八
《道行般若經》	大正八
《大般若波羅蜜經》	大正七
《摩訶般若波羅蜜經》	大正八
《小品般若波羅蜜經》	大正八
《般若婆羅蜜多心經》	大正八

《維摩詰所說經》	大正十四
《大智度論》	大正二十五
《中論》	大正三十
《般若燈論釋》	大正三十
《中觀論疏》	大正四十二
《中論疏記》	大正六十五
《成唯識論述記》	大正四十三
《肇論》	大正四十五
《肇論疏》	大正四十五
《肇論疏》	卽續藏一五〇冊
《肇論略疏》	卽續藏九十六冊
《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》	大正三十六
《法華玄義釋籤》	大正三十三
《四教義》	大正四十六
《六祖大師法寶壇經》	大正四十八
《異部宗輪論》	大正四十九
《彌沙塞部和醯五分律》	大正二十二
《摩訶僧祇律》	大正二十二
《佛所行讚》	大正四
《名僧傳抄》	卽續藏一三四冊
《高僧傳》	大正五十
《弘明集》	大正五十二
《廣弘明集》	大正五十二
《景德傳燈錄》	大正五十一
《歷代三寶紀》	大正四十九

《集古今佛道論衡》	大正五十二
《老子化胡經》	大正五十四
《出三藏記集》	大正五十五
《開元釋教錄》	大正五十五
《閱藏知津》	台北，新文豐出版社
《新校漢書集注》	台北，世界書局
《新校後漢書》	台北，世界書局
《魏書》	台北，中華書局
《晉書》	台北，中華書局
《景印阮刻周易正義》	粹芬閣藏版 台北，啓明書局印行

## 二、中文著述：

### (一)

陳奇猷	《呂氏春秋校釋》	台北，華正書局
周天游	《後漢紀校注》	天津，古籍出版社
易培基	《三國志補注》	台北，藝文印書館
張雙棣	《淮南子校釋》	北京大學出版社
郭慶藩	《莊子集釋》	台北，里仁書局
樓宇烈	《王弼集校釋》	台北，華正書局
陳鼓應	《老子今註今譯》	台灣，商務印書館
余嘉錫	《世說新語箋疏》	台北，華正書局
馮芝生	梁啟雄編 《中國哲學史資料選輯》	台北，九思出版社
印順	《雜阿含經論會編》	台北，正聞出版社

## (二)

- 印順 《原始佛教聖典之集成》 作者自印版
- 印順 《中觀論頌講記》 台北，正聞出版社
- 印順 《性空學探源》 台北，正聞出版社
- 印順 《空之探究》 台北，正聞出版社
- 印順 《說一切有部爲主的論書與論師之研究》  
台北，正聞出版社
- 印順 《印度佛教思想史》 台北，正聞出版社
- 印順 《初期大乘佛教的起源與開展》 台北，正聞出版社
- 印順 《佛教史地考論》 台北，正聞出版社
- 呂澂 《印度佛學思想概論》 台北，天華出版社
- 呂澂 《中國佛學思想概論》 台北，天華出版社
- 演培 《佛教的緣起觀》 台北，天華出版社
- 演培 《印度部派佛教思想觀》 台北，天華出版社
- 葉阿月譯注《超越智慧的完成》 台北，新文豐出版社
- 羅時憲 《心經》 台北，全佛文化公司
- 霍韜晦 《佛學》 香港，中文大學出版社
- 霍韜晦 《絕對與圓融》 台北，東大圖書公司
- 楊惠南 《印度哲學史》 台北，東大圖書公司
- 楊惠南 《龍樹與中觀哲學》 台北，東大圖書公司
- 楊惠南 《佛教思想發展史論》 台北，東大圖書公司
- 吳汝鈞 《印度佛學研究》 台灣，學生書局
- 吳汝鈞 《佛教的概念與方法》 台灣，商務書局
- 金克木 《印度文化論集》 北京，中國社會科學出版社
- 黃俊威 《早期部派佛教阿毘達磨思想起源的研究》

——以《阿毘達磨品類足論》的「五位  
六十七法」形成為中心》國科會計劃案

黃俊威	《緣起的詮釋史》	台灣，中壢，圓光出版社
黃俊威	《無我與輪迴》	台灣，中壢，圓光出版社
李世傑	《印度大乘佛教哲學史》	台北，新文豐出版社
楊曾文	《佛教的起源》	高雄，佛光出版社
姚衛群	《印度哲學》	台北，淑馨出版社
萬金川	《龍樹的語言概念》	台灣，南投，正觀出版社
黃懶華	《印度哲學史綱》	台北，真善美出版社

(三)

任繼愈主編	《中國佛教史》	北京，新華書店
任繼愈	《漢唐佛教思想論集》	北京，人民出版社
杜繼文主編	《佛教史》	北京，新華書店
黃懶華	《中國佛教史》	基隆，法嚴寺出版社
郭朋	《中國佛教簡史》	福建，人民出版社
湯用彤	《漢魏兩晉南北朝佛教史》	台北，鼎文書局
湯用彤	《理學·佛學·玄學》	台北，淑馨出版社
李世傑	《漢魏兩晉南北朝佛教思想史》	台北，新文豐出版社
方穎嫻	《先秦道家與玄學佛學》	台灣，學生書局
曹仕邦	《中國佛教譯經史論集》	台北，東初出版社
王文顏	《佛典漢譯之研究》	台北，天華出版社
王文顏	《佛典重譯經研究與考錄》	台北，文史哲出版社
王文顏	《佛典疑僞經研究與考錄》	台北，文津出版社
洪修平	《中國禪學思想史》	台北，文津出版社
韓廷傑	《三論宗通論》	台北，文津出版社

- |         |                             |            |
|---------|-----------------------------|------------|
| 楊惠南     | 《吉藏》                        | 台北，東大圖書公司  |
| 李潤生     | 《僧肇》                        | 台北，里仁書局    |
| 洪修平     | 《肇論》                        | 台灣，高雄，佛光書局 |
| 黃錦鉉     | 《肇論》                        | 台北，台灣古籍出版社 |
| 金丹元     | 《禪意與化境》                     | 上海，文藝出版社   |
| 洪修平，吳永和 | 《禪學與玄學》                     | 台北，揚智文化公司  |
| 蔡日新     | 《中國禪宗的形成》                   | 台北，圓明出版社   |
| 葛兆光     | 《禪宗與中國文化》                   | 台北，里仁書局    |
| 張曼濤編    | 《佛典翻譯史論》（《現代佛教學術叢刊》38冊）     | 台北，大乘文化出版社 |
| 張曼濤編    | 《中國佛教的特質與宗派》（《現代佛教學術叢刊》31冊） | 台北，大乘文化出版社 |
| 張曼濤編    | 《中觀思想論集》（《現代佛教學術叢刊》46冊）     | 台北，大乘文化出版社 |
| 張曼濤編    | 《西域佛教之發展》（《現代佛教學術叢刊》80冊）    | 台北，大乘文化出版社 |
| 張曼濤編    | 《大乘佛教之發展》（《現代佛教學術叢刊》94冊）    | 台北，大乘文化出版社 |
| 張曼濤編    | 《原始佛教研究》（《現代佛教學術叢刊》98冊）     | 台北，大乘文化出版社 |

(四)

- |     |             |          |
|-----|-------------|----------|
| 劉汝林 | 《漢晉學術編年》    | 台北，長安出版社 |
| 劉汝林 | 《東晉南北朝學術編年》 | 台北，長安出版社 |
| 賀昌群 | 《魏晉清談思想初論》  | 台北，里仁書局  |
| 容肇祖 | 《魏晉的自然主義》   | 台北，里仁書局  |

- 劉大杰 《魏晉思想論》 台北，里仁書局
- 湯用彤 《魏晉玄學論稿》 台北，里仁書局
- 錢穆 《中國思想史》 臺灣，學生書局
- 勞思光 《中國哲學史》 台北，三民書局
- 湯一介 《郭象與魏晉玄學》 台北，谷風出版社
- 湯一介 《儒道釋與內在超越問題》 江西，人民出版社
- 牟宗三 《才性與玄理》 臺灣，學生書局
- 林麗真 《王弼老、易、論語三注分析》 台北，東大圖書公司
- 林麗真 《王弼及其易學》（《台大文史叢刊》）  
台北，國立台灣大學
- 張岱岱 《東漢士風及其轉變》（《台大文史叢刊》）  
台北，國立台灣大學
- 許抗生 《魏晉思想史》 台北，桂冠圖書公司
- 莊耀郎 《郭象的玄學》 台北，里仁書局
- 唐翼明 《魏晉清談》 台北，里仁書局
- 陶建國 《兩漢魏晉之道家思想》 台北，文津出版社
- (五)**
- 水野弘元著，許洋主譯  
《印度的佛教》 台北，法爾出版社
- 渥德爾著，王世安譯  
《印度佛教史》 北京，商務印書館
- 佐佐木教悟等著，釋達和譯  
《印度佛教史概說》 高雄，佛光出版社
- 水野弘元著，劉欣元譯  
《佛典成立史》 台北，東大出版社

木村泰賢著，演培譯

《小乘佛教思想論》 台北，天華出版社

水野弘元著，郭忠生譯

《原始佛教》 台北，菩提樹雜誌社

梶山雄一著，吳汝鈞譯

《佛教中觀哲學》 高雄，佛光出版社

梶山雄一等著，許洋主譯

《般若思想》 台北，法爾出版社

玉城康四郎 主編，許洋主譯

《佛教思想》(一)(二) 台北，幼獅出版社

鎌田茂雄著 關世謙譯

《中國佛教通史》(一)(二) 高雄，佛光出版社

中村元著 余萬居譯

《中國佛教發展史》 台北，天華出版社

中村元著，林太、鳥小鶴譯

《東方民族的思維方法》 台北，淑馨出版社

Th. Stcherbatsky 著，立人譯

《小乘佛學》 北京，中國社會科學出版社

Th. Stcherbatsky 著，立人譯

《大乘佛學》 北京，中國社會科學出版社

Richard H. Robinson 著 郭忠生譯

《印度與中國的早期中觀學派》 南投，正觀出版社

Chatterjee , Datta 著 伍先林，李登貴，黃彬等譯

《印度哲學概論》 台北，黎明文化公司

### 三、學位論文及期刊論文：

#### (一)

林麗真《魏晉清談主題之研究》，民國六十六年，國立台灣大學，中國文學研究所，博士論文。

涂艷秋《僧肇思想探究》，民國七十七年，國立政治大學，中國文學研究所，博士論文。

蔡振豐《魏晉佛學格義問題的考察——以道安為中心的研究》，民國八十七年，國立台灣大學，中國文學研究所，博士論文。  
盧桂珍《慧遠、僧肇聖人學研究》，民國八十八年，國立台灣大學，中國文學研究所，博士論文。

蔡纓勳《僧肇般若思想之研究》，民國七十三年，國立台灣師範大學，國文研究所，碩士論文。

楊俊誠《兩晉佛學之流傳與傳統文化之交流》，民國八十年，國立台灣師範大學，國文研究所，碩士論文。

羅因《僧肇思想研究——論玄學與般若學之交會問題》，民國八十五年，國立台灣大學，中國文學研究所，碩士論文。

#### (二)

福永光司、松村巧著，許洋主譯，〈六朝的般若思想〉，《海潮音》六十九卷第九期～第十二期。

三枝充德著，許洋主譯，〈般若經的成立〉，《海潮音》六十九卷第四期～第七期。

塚本善隆著，釋慧嶽譯，〈漢譯佛典之續出及其影響〉，《菩提樹》第二三四期，1972年5月，頁16～21。

陳寅恪，〈支愍度學說考〉，《陳寅恪先生全集》，台北，九思出

出版社，頁1229~1253。

陳寅恪，〈逍遙遊向郭義及支遁義探源〉，《陳寅恪先生全集》，  
台北，九思出版社，頁1349~1354。

湯用彤遺作，〈貴無之學——道安和張湛〉，《哲學研究》，  
1980年第7期，頁62~70。

楊惠南，〈「空」否定了什麼？——以龍樹《迴諍論》為主的一個  
研究〉，《台大哲學評論》第8期。

吳汝鈞，〈般若經的空義及其表現邏輯〉，《華岡佛學學報》，  
1985年，第8期，頁237~256。

吳汝鈞，〈印度大乘佛教思想的特色〉，《中華佛學學報》，  
1987年3月，第1期，頁123~135。

吳汝鈞，〈龍樹之論空、假、中〉，《華岡佛學學報》，1973  
年，第7期，頁101~111。

吳汝鈞，〈壇經的思想特質——無〉，《國際佛學研究》，1991  
年，創刊號，頁23~47。

張曼濤，〈魏晉新學與佛教思想的問題〉，《華岡佛學學報》，  
1973年，第3期，頁1~31。

張曼濤，〈中國佛教的思惟發展〉，《華岡佛學學報》，1968  
年，第1期，頁133~195。

張曼濤，〈「空」之中國的理解與天台的空觀〉，《現代佛教學術  
叢刊》57冊，大乘文化出版社，頁341~352。

李志夫，〈佛教中國化過程之研究〉，《中華佛學學報》，第八  
期，1995年5月，頁75~95。

黃俊威，〈佛教的「極微論」與「反極微論」之諍——以說一切說  
一切有部的「法體恆存論」與中觀學派的「無自性」觀念為

- 中心》，《華梵大學第一次儒佛學通學術研討會論文集》，1997年，頁15~27。
- 元弼聖，〈從佛教的語言思想發展看僧肇之假名觀〉，《中華佛學研究》第二期，民國八十七年，頁299~311。
- 劉文雨，〈從「三個同一」看慧能思想的特色〉，《中國哲學史研究》，1984年，第4期，頁78~83。
- 林傳芳，〈格義佛教思想之史的開展〉，《華岡佛學學報》，民國六十八年十月，第二期，1972年8月，頁45~96。
- 杜繼文，〈泛說佛教毘曇學與玄學崇有派〉，《中華佛學學報》第12期，1999年7月，頁339~351。
- 楊曾文，〈佛教《般若經》思想與玄學的比較〉，《世界宗教研究》1983年第4期，頁63~76。
- 石峻、方立天，〈論魏晉時代佛學和玄學的異同〉，《哲學研究》，1980年第10期5。
- 石峻、方立天，〈論隋唐佛教宗派的思想特點〉，《中國哲學史研究》，1982年，第4期，頁36~45。
- 方立天，〈佛教中國化的歷程〉，《世界宗教研究》，1989年第3期，頁1~14。
- 余敦康，〈六家七宗——兩晉時期的佛教般若學思潮〉，《世界宗教研究》，1984年，第2期，頁49~61。
- 蔡纓勳，〈述評東晉般若學心無義的思想〉，《中國佛教》第三十二卷，第一期、第二期。
- 廖明活，〈東晉佛教諸家「本無」義述評〉，《書目季刊》第十九卷，第四期，頁48~59。
- 陸世全，〈試論「格義」在佛教與中國文化融合過程中的作用〉，

- 《安徽大學學報》（哲學社會科學版），1993年第2期，頁37~85。
- 洪修平，〈也談兩晉時代的玄佛合流問題〉，《中國哲學史研究》，1987年第2期。
- 洪修平，〈略論禪宗的中國化特色〉，《世界宗教研究》，1990年，第2期，頁97~104。
- 洪修平，〈論漢地佛教的方術靈神化、儒學化與老莊玄學化——從思想理論的層面看佛教的中國化〉，《中華佛學學報》第12期，1999年7月，頁303~315。
- 洪修平，〈略論玄學與禪學的相異互補與相通相攝〉，《中國文化月刊》161期，1993年3月，頁40~59。
- 樓宇烈，〈中國文化中的儒釋道〉，《中華文化論壇》，1994年，第3期，頁38~47。
- 王曉毅，〈漢魏佛教與何晏早期玄學〉，《世界宗教研究》，1993年第3期，頁101~106。
- 羅因，〈漢魏兩晉般學經、論翻譯的考察〉，《華梵大學第五次儒佛會通學術研討會論文集》，民國七十年五月，頁275~293。
- 蔡惠明，〈佛經對漢語的影響〉，《香港佛教》第385期，1992年6月，頁19~22。
- 悟可，〈「般若」譯經中玄學概念之比附〉，《中國佛教》第三十三卷第一期，頁21~25。
- 蒙培元，〈儒、佛、道的境界說及其異同〉，《世宗教研究·中日第六次佛教學術會議論文》，1996年第2期，頁17~20。
- 楊政河，〈魏晉南北朝佛學思想玄學化之研究〉，《華岡佛學學

- 報》，1981年，第5期，頁211~248。
- 道元，〈比較儒釋道——漫談儒釋道三教的內在關係〉，《菩提樹》第524、525、526期。
- 道元，〈道安的禪法與般若思想〉，《菩提樹》第451期，1990年6月，頁28~30。
- 鄭琳，〈說般若思想以及其與魏晉老莊學關係的探討〉，《國立中央大學人文學報》，1988年6月，第6期，頁11~27。
- 沈剛伯，〈論文化蛻變兼述我國歷史上的第一次文化大革新〉，《中山學術文化集刊》第一集，頁501~518。
- 戴璉璋，〈郭象的自生說與玄冥論〉，《中國文哲研究集刊》，第七期，1995年9月，頁52。
- 林麗真，〈王弼「性其情」說析論〉，《王叔岷先生八十壽慶論文集》，頁599~609。
- 林麗真，〈王弼《論語釋疑》中的老子義〉，《書目季刊》第二十二卷第三期，頁36~59。
- 林麗真，〈如何看待易「象」——由虞翻、王弼與朱熹對易「象」的不同看法說起〉，《周易研究》，1995年第2期（總第二十四期），頁35~41。
- 方立天，〈漢代經學與魏晉玄學——論我國前期封建社會中官方哲學的演變〉，《哲學研究》1980年第3期，頁48~55。
- 盧桂珍，〈郭象《莊子注》中「玄冥之境」的弔詭性——有與無的辯證〉，《華梵大學第五次儒佛會通學術研討會論文集》，頁201~223。
- 張海明，〈從老玄到佛玄——略論玄學的發展與分期〉，《中國文化研究》1996年春之卷（總第11期），頁36~43。

#### 四、外文著述：

Louis de la Vallee Poussin

Mūlamadhyamakārikās (Mādhyamikasūtras) De  
Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de  
Candrakīrti 台北，彌勒出版社

David J. Kalupahana

Mūlamadhyamakārikā Motilal Banarsi das of Nāgārjuna ,  
Publishers Private Limited , The Philosophy of the Delhi ,  
first Indian , Edition Middle way

Arthur A. Macdonell

A Sanskrit Grammar for Students  
Oxford University Press Students  
台北，歐語出版社

M · Monier – Williams

A Sanskrit English Dictionary  
Motilal Banarsi das Publishers Private Limited , Delhi

- |        |                 |           |
|--------|-----------------|-----------|
| 中村元    | 《インドの佛教》        | 東京，大藏出版社  |
| 平川彰    | 《初期大乘佛教の研究》     | 東京，大藏出版社  |
| 平川彰等編集 | 《般若思想》          | 東京，春秋社    |
| 山田龍城   | 《大乘佛教成立論序説》     | 京都，平樂寺書店  |
| 上田義文   | 《大乘佛教思想の根本構造》   |           |
| 荻原雲來編  | 《梵和大辭典》         | 台北，新文豐出版社 |
| 三枝充徳   | 《中論——緣起・空・中の思想》 | 東京，第三文明社  |
| 常盤大定   | 《支那佛教の研究》       | 東京，春秋社    |

- 常盤大定 《後漢より宋齊に至る譯經總錄》東京，圖書刊行會
- 橫超慧日 《中國佛教の研究》 東京，法藏館
- 塚本善隆 《中國中世紀佛教史論考》 東京，大東出版社
- 伊藤隆壽 《中國佛教の批判的研究》 東京，大藏出版社
- 大谷哲夫，〈中國初期禪觀の呼吸法と養生の養氣について〉，  
《印度學佛教學研究》1968年12月，17-1卷，頁142～  
143。
- 梶山雄一，〈中觀思想の歴史と文獻〉，平川彰等編《講座・大乘  
佛教》第七卷《中觀思想》，東京，春秋社，昭和五十七  
年，第一刷。
- 山田龍城，〈大乘佛教の興起〉，中村元等編《講座・佛教》第三  
卷《インドの佛教》，東京，大藏出版社，昭和五十七年，  
改訂五版。
- 佐佐木教悟，〈東南アジアと大乘佛教〉，平川彰等編集《講座・  
大乘佛教》，東京，春秋社，昭和六十年，第一刷。
- 福永光司，〈僧肇と老莊思想——郭象と僧肇〉，《肇論研究》，  
昭和三十年，頁252～271。
- 横超慧日，〈涅槃無名論とその背景〉，《肇論研究》，昭和三十  
年，頁167～199。
- 服部正明〈肇論に於ける中論の引用をめぐつて〉，《肇論研究》，  
昭和三十，頁220～237。
- 伊藤隆壽，〈格義佛教考——初期中國佛教の形成〉，《東洋學  
報》第七十一卷第三、第四期，1991年，頁57～89。
- 林傳芳，〈格義佛に關する二、三の問題〉，《印度學佛教學研究》  
第十七卷第一期，1968年，頁144～145。

# 目 次

<b>第一章 緒論</b> .....	1
第一節：研究動機和方法.....	1
第二節：研究範圍的界定.....	9
一、印度佛教史中的「空有之爭」.....	9
二、魏晉玄學的「有無之爭」.....	21
第三節：玄學與般若學邂逅的背景.....	27
一、佛教的傳入和《般若經》的翻譯.....	27
二、中國漢魏之際學風的蛻變.....	42
三、《老》、《莊》道家與般若學之牽合.....	51
<b>第二章 印度佛教中實有論的形成</b> .....	57
第一節：佛教基本範疇的確定.....	57
一、經典的口傳與本母(mātṛka)的形成.....	59
二、《雜阿含經》「本母」的基本架構.....	63
第二節：「如實觀」與「實有論」.....	80
第三節：佛教說一切有部的實有論.....	88
一、「自性」(svabhāva)觀念的形成.....	88
二、《品類足論》「五位六十七法」的確立.....	98
三、《大毘婆沙論》的「實有論」與「極微論」.....	101

2 「空」、「有」與「有」、「無」	
四、「極微」——不可認識的形上實有.....	111
第四節：實有論在佛教思想史上的意義.....	120
一、「實有論」促成了中觀學派的興起.....	120
二、「實有論」與玄學本質上大異之處.....	122
第三章 印度般若中觀學派的「空」義.....	125
第一節：「空三昧」與「空（性）」.....	126
第二節：《般若經》的「空」義.....	139
一、諸法皆「空」.....	142
二、假名不實.....	147
三、如幻如夢.....	151
第三節：《大智度論》中無實體的「空」義.....	155
一、緣起無自性的「空」義.....	157
二、如幻、無實的一切法.....	161
三、可見可聞的諸法「空」義.....	165
第四節：《中論·觀有無品》中無自性的「空」義.....	168
一、「自性」(svabhāva) 之否定.....	175
二、「他性」(parabhāva) 之否定.....	180
三、非有非無的「空」義.....	190
第五節：般若「空」義在佛教史上的意義.....	200
一、「空」義在印度佛教史上的意義.....	200
二、「空」義提供玄、佛交會的可能性.....	201
第四章 玄學中的「有」與「無」.....	203
第一節：王弼「以無為本」的玄學.....	204

一、「道」與「無」.....	205
二、以「無」爲本.....	209
三、「無」——不可認知的形上實體.....	212
四、「無」與沖虛的「玄德」.....	216
五、「無」與「滌除玄覽」.....	217
六、「應物而無累」的聖人境界.....	220
第二節：裴頤的《崇有論》思想.....	227
第三節：郭象的「自生獨化說」.....	230
一、「造物無主」與「自生」.....	230
二、安於自然之「性分」.....	234
三、「獨化玄冥」與「玄同彼我」.....	238
四、「無爲而無不爲」的聖人境界.....	244
第四節：魏晉玄學的特質.....	248
<b>第五章 「空、有」與「有、無」的比較.....</b>	<b>255</b>
第一節：玄學與中觀學「有」、「無」觀念的比較.....	255
一、「空」(śūnyatā)與「本無」的差異.....	257
二、認識論型態的「有、無」與存有論型態的 「空、有」之辨.....	259
三、「幻有」與「末有」、「自有」的同異.....	265
第二節：《般若經》與玄學相容的可能性.....	270
一、《般若經》中工夫論意味的「空」義與 玄學相容的可能性.....	272
二、《般若經》中境界論意味的「空」義與 玄學相容的可能性.....	278

4 「空」、「有」與「有」、「無」	
三、《般若經》中存有論意味的「空」義與 玄學相容的可能性.....	281
第三節：般若學與玄學接軌的實例分析.....	283
一、本無宗.....	285
二、即色宗.....	306
三、心無宗.....	322
四、其他.....	328
第四節：玄學與般若學交會因素的總結.....	332
第六章 《肇論》中實有義的「有」與「無」 .....	337
第一節：《肇論》「非有、非無」的「空」義.....	338
一、〈不真空論〉的題旨.....	339
二、「空」是般若的所觀境.....	340
三、非有非無的「空」義.....	342
四、「二諦」與「非有、非無」的「空」義.....	344
五、緣起的「空」義.....	346
六、假名的「空」義.....	349
第二節：《肇論》實有義的「有、無觀」及 其歷史意義.....	355
第七章 結論：中國佛教玄音繚繞.....	361
一、玄學與般若學交會的內在因素.....	361
二、道家玄風對中國佛教影響深遠.....	375
附錄：漢魏兩晉玄學與般若學大事年表.....	381
參考書目.....	385

# 提要

誠如湯用彤先生在其《漢魏兩晉南北朝佛教史》中所說的，東晉學術思潮實以玄學與般若學之合流為大宗。在不同文化背景中孕育出來的兩種思想學說，之所以能夠合流會通，其中在理論思想上必有其可以會通的因素，本文正是要站在學說理論的角度，探討東晉時代玄學與般若學之所以能夠會通的內在原因。

本文承接湯用彤先生在玄學與般若學交會問題上之研究，以玄學與般若學有關存有論之討論（「空」、「有」與「有」、「無」）為切入點，再推展到玄學與般若學在工夫論、境界論和存有論之型態等各方面的探討。本文除了嚴辨玄學之「本無未有」與佛教般若學之「空」、「有」的差異外，又從工夫論、境界論和存有論等各方面，分析出玄學與般若學在相異中之相應、相似之處，以明玄學與般若學之所以能夠會通之可能性。

處理玄學與般若學交會的問題，最大的困難在於般若學「空」義之難以把握，本文為了突破這種研究上的障礙，深入早期佛教和部派佛教的學說中，條理出從早期佛教到大乘佛教般若學之發展脈絡，以加深對於般若「空」義的瞭解。

本文的研究結論認為：(1)在工夫論方面：般若學「不住」一切法、「無著」一切法的修行方式，與玄學「損之又損」、「遺彼忘我」的修道工夫，頗有相似之處；(2)在境界論方面：般若學認為修

行者在體證到「空性」時，能觀之主體與所觀之客體，無二無別，這與玄學之體道者「終與玄同」、「玄同彼我」的主客兼忘的境界，亦頗有相應之處；(3)在存有論方面：雖然玄學之「本無」是指形上本體，而般若學之「空」則是指「無自性」（對實體或本體觀念之否定），兩者絕不相同，但是，玄學與般若學之存有論，都是屬於透過虛靜、不執等工夫所呈現的境界型態之存有論，故兩者的存有論學說，雖然思想內容絕不相同，但是，在學問型態上又頗有相通之處。基於玄學與般若學在工夫論、境界論和存有論之學問型態等方面都有相應、相似之處，故般若學能在玄學盛行的兩晉時代大大地流行，並且一度與玄學發生合流。

# “Sunyata”, “Dravysati” & “yo”, “wo”

— Ontological Research for the Combination of Chinese  
Metaphysic and Indian Prajna Philosophy in A.D.300-500

Law Yan

Taipei, Taiwan, R.O.C.

National Taiwan University

2003