

# 僧肇「不真空」義及其對三家般若學的評破 ——以《肇論》注疏的詮釋為討論範圍

黃敬家

國立台東大學華語文學系

## 摘 要

魏晉思想的發展，到東晉時，核心問題已從玄學轉移到佛學，尤其是對般若學的消化和理解，形成此期另一個思辨的高峰。當時流傳頗廣的六家七宗般若學說，實不出本末有無之辨的思惟模式。前人的研究，多是從整個思想史的脈絡來探究到底僧肇的般若空義為何，甚少從《肇論》注疏來討論空義詮釋意蘊的轉變，因此，本文是以〈不真空論〉歷代注疏的詮釋為範圍，來討論諸家注疏對僧肇所立之「不真空」義，及其對「心無」、「本無」、「即色」三大般若學派的評論和破除所作的解釋，一方面將僧肇以前的般若學說做一總評；另一方面，也從歷代注家對僧肇評破內容的解釋，理解般若學的發展脈絡，以期更細緻地辨析僧肇般若空義的多重詮釋意蘊。

關鍵字：不真空論、空性、般若學、肇論、僧肇

## 壹、前言

魏晉思想的發展，到東晉時，核心問題已從玄學轉移到佛學，尤其是對般若學的消化和理解，形成此期另一個思辨的高峰。<sup>1</sup>初期般若思想的中心問題，集中於理解何為般若空義。僧肇（西元 384-414）在鳩摩羅什的弟子中，被視為解空第一，所著四論中的〈不真空論〉是當時出現比較接近印度般若空義的詮釋。<sup>2</sup>此論主旨在即俗顯真，即緣起法而了達空性之理，可謂肇公思想核心之所在。

<sup>1</sup> 湯用彤先生謂魏晉思想的發展，可粗略分為四期：一、正始時期：以何晏、王弼為代表；二、元康時期；三、永嘉時期：以向秀、郭象為代表；四、東晉時期，亦可稱為佛學時期。參見氏著：《魏晉玄學論稿》，收錄於《魏晉思想》乙編三種之三（臺北：里仁書局，1995年），頁136。

<sup>2</sup> 包括〈物不遷論〉、〈不真空論〉、〈般若無知論〉和〈涅槃無名論〉等，其中〈涅槃無名論〉疑非肇公所著；〈不真空論〉對般若空義的論證內容，實包含了餘二論。收入《大正藏》第45冊，頁152上。

般若空對當時的學術界而言畢竟是一個新觀念，究竟什麼是「空」？或者說，佛經中所言的「空」是什麼意思？這是時人極欲理解又不能充分掌握的命題，這種情況反而有很大的理解和詮釋的思考空間，一個思辨的時代需要的正是這種空間。前人關於魏晉時期的般若學，以及僧肇的般若思想的討論不少，較重要者包括湯用彤先生在《漢魏兩晉南北朝佛教史》（1991）中，以豐富的史料考證梳理僧肇所面對的六家七宗般若學派的來龍去脈；而蔡櫻勳的碩士論文《僧肇般若思想之研究——以「不真空論」為主要依據》（1985）和涂豔秋的《僧肇思想探究》（1995），以及諸多單篇論文等（劉貴傑，1985；羅因，1996；元弼聖，1997；龔雋，2001），<sup>3</sup>多是從整個思想史的脈絡來俯瞰僧肇的般若學；研究者的思維模式，仍是以探求何為僧肇的「空」之本義作為出發點，對於《肇論》注疏諸家空義的細部詮釋的討論則相對較少。然而，僧肇的空義歷代注家的理解和詮釋各有不同，過去從文本及注疏的輔助，試圖還原僧肇原意的研究模式，其實是設定了有一個固定不變的僧肇「空」義可以被挖掘出來，事實上，除非僧肇再生，否則其本意是永遠不可能得到確認的。因此，本文將不以探求正確的僧肇「空」義為目的，而嘗試換一個角度來討論僧肇的「不真空」義——以〈不真空論〉的歷代注疏為範圍，來討論歷代《肇論》注家關於僧肇〈不真空論〉中對本無、即色和心無三家般若思想所做的評破的注解，透過不同時代的注家的詮釋，來看般若學發展的脈絡，以期更細緻地辨析僧肇般若空義的多重詮釋意蘊。不過，必須說明的是，僧肇〈不真空論〉可分為序論及正論兩部分，序論標明論文宗旨，兼破心無、即色、本無三宗；正論則展開般若性空的論證，本文以前者為論述中心，後者在評破三家思想的基礎下，進一步對般若性空展開論證，則不在本文的討論範圍之內。

## 貳、僧肇以前中國般若學的發展

佛教從印度傳到中國，在鳩摩羅什來華以前，般若經典僅零散傳譯，<sup>4</sup>對般若空義的掌握，仍有相當的距離，中國僧人還未能提出對般若學的系統解釋，只好以既有的玄學觀念和思辨方式作為理解的中介，這絕非偶然。以「格義」<sup>5</sup>之法來傳介佛學，雖能令中土人士較快的接受佛學，卻也因而受到這些固有術語的意義圈限。隨著中國人對佛教的了解愈加深入之後，格義詮釋的正確性也逐漸受到質疑和批判。

玄學中原有的對有、無等問題所持觀點的分歧和爭論，也同時反映在對般若空的解釋中，

<sup>3</sup> 以上所舉書目，以及其他相關研究成果的出處、版次等，參見本論文所附之主要參考文獻，此處不一一列舉說明。

<sup>4</sup> 當時漢譯般若經典約有五種，包括後漢竺佛朔、支婁迦讖等譯《道行般若經》；吳支謙譯《大明度經》；前秦曇摩卑、竺佛念等譯《摩訶般若鈔經》；西晉竺法護譯《光讚般若經》；西晉無羅叉、竺叔蘭等譯《放光般若經》。

<sup>5</sup> 「格義」之法，創於竺法雅（與道安同學於佛圖澄），見梁慧皎：《高僧傳卷四·竺法雅傳》：「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。」《大正藏》第50冊，頁347上。

玄佛合流成為魏晉玄學後期發展的一大特色。僧肇〈不真空論〉云：「頃爾談論，至於虛宗，每有不同。夫以不同而適同，有何物而可同哉？顧眾競作，而性莫同焉。」<sup>6</sup>可見當時各家般若學者對於空性的體解各有不同，以致彼此爭辯，無法取得共識，於是出現對般若學不同解釋的派別。鳩摩羅什弟子僧叡《毗摩羅詰堤經義疏·序》是今日可見最早提出六家之說者：「自慧風東扇，法言流詠以來，雖日講肆，格義迂而乖本，六家偏而不即，性空之宗，以今驗之，最得其實。」<sup>7</sup>陳朝小招提寺慧達法師作〈肇論序〉亦云：「自古自今著文著筆，詳汰名賢所作諸論，或六家七宗，爰延十二。」<sup>8</sup>從般若的立場來看，這些論者都未能真正把握性空的真義，但其藉助玄學觀念引導，則確實有助於當時探求般若真義的討論風氣。

湯一介認為〈不真空論〉從內容到方法都是比較符合印度佛教般若學的原意的，那是因為當時已具備兩個條件：一是鳩摩羅什翻譯般若經大小品及主要的般若經論，<sup>9</sup>對印度的般若學有比較清楚的了解；二是玄學的發展，從王弼、何晏「以無為本」的貴無思想，發展到郭象「萬物自生」的崇有思想，接下來便是根據般若空宗學說而有的非有非無的思想，使魏晉玄學形成由王弼、郭象到僧肇所構成的中國傳統哲學的一個發展圓圈。<sup>10</sup>

既然六家七宗是當時流傳頗廣的般若學派，為何僧肇僅針對其中的三家進行批判呢？湯用彤謂當時六家七宗般若學說可歸結為心無、本無、即色三派，均不出本末有無之辨。<sup>11</sup>因此，僧肇對三大般若學派的批評，等於是將鳩摩羅什來華以前的般若學說做一個總結，以之作為其運用中國式的思惟方式和語言表達理解般若性空的基礎。

## 參、關於「不真空」義的兩種解釋觀點

此論的論題——「不真空」，其實已概括了僧肇對般若空義的理解觀點，因此歷來注家對「不真空」提出了各種不同的詮解，這些解釋大體可分為兩派：一者以為論題「不真空」之

<sup>6</sup> 《大正藏》第45冊，頁152上。

<sup>7</sup> 見《出三藏記集》卷8，收錄於《大正藏》第55冊，頁59上。

<sup>8</sup> 陳慧達〈肇論序〉，收錄於《大正藏》第45冊，頁150中。元康《肇論疏》引宋曇濟〈六家七宗論〉對慧達之言提出解釋：「論有六家，分成七宗。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，第六心無宗，第七緣會宗。本有六家，第一家分為二宗，故成七宗也。」（《大正藏》第45冊，頁163上）安澄《中論疏記》卷3引梁釋寶唱《續法論》云：「宋釋曇濟作〈六家七宗論〉論有六家，分成七宗：一本無宗，二本無異宗，三即色宗，四心無宗，五識含宗，六幻化宗，七緣會宗。今此言六家者，於七宗中，除本無異宗也。」（《大正藏》第65冊，頁93上）

<sup>9</sup> 包括龍樹所著《大智度論》、《中論》和《十二門論》，提婆的《百論》等。

<sup>10</sup> 參見氏著：《郭象與魏晉玄學》（北京：北京大學出版社，2000年），頁106，112-3。此說法乃承前湯用彤的觀點推展而成。

<sup>11</sup> 湯用彤認為「六家七宗」基本上可歸為三大流派：第一為本無、本無異宗，釋本體之空無；第二為即色、識含、幻化和緣會四宗，均主色無；第三為支慙度立心無宗。僧肇所論，正好是此三大流派的代表，可見其所破實包含六家七宗等當時對般若空義的整體見解。參見氏著：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（臺北：臺灣商務印書館，1991年），頁202。

義為「不真故空」，包括唐元康、宋遵式（964-1032）、元文才（1241-1302）等均作此解；二者主張論題之義為「不是真空」，包括唐澄觀（738-838）、明憨山（1546-1623）等則持此見。究竟哪一種解釋比較接近僧肇立題的本意呢？若再進一步思考：如果僧肇的本意為何無法由外人判斷，那麼，或許可以換一個角度來問：兩種詮釋的差異何在？以下分別就此兩種詮釋加以討論。

## 一、不真故空

元康、遵式、文才等均主張物雖緣生而有，但虛假不實，所以「不真空」應讀作「不真故空」。元康《肇論疏·序》云：「諸法虛假，故曰不真。虛假不真，所以是空耳。」<sup>12</sup>諸法虛假不真即是空，那麼，怎麼理解諸法的「虛假不真」呢？遵式《注肇論疏》卷二則進一步說明：

不真者，非實也。緣生，故物性非實有；緣起，故物性非實無。以此而推，性非有無，故曰不真也。（《卍續藏》第54冊，頁158上）

此解掌握到僧肇的論證思惟模式承襲了龍樹「非有非無」的語言形式，說明諸法緣生無自性故非實有；緣起雖無自性然非實無。因此諸法虛假不真的空義，實含攝非實有、非實無的兩層意義，所以是「勝義畢竟空」。文才《肇論新疏》可作為遵式之言的補充：

一切諸法無自性生，資緣而起，起而非真，如幻如夢，當體空也。故下云：待緣而有，有非真有。又云萬物非真，假號久矣，皆明不真也。（《大正藏》第45冊，頁208上）

諸法緣生非有、緣起非無，依條件因緣而成立，所以是無自性的，在非有非無雙遣思維下而見當體即空。

依此，「不真」顯豁一切諸法本性虛寂之畢竟空。以緣生無自性故，諸法不可謂之有；即俗諦顯真諦，緣起而可見，亦不可謂之無。然此空不離一切諸法，非謂一切諸法虛假不真外別有一「空」可得，只因為眾生迷惑而執假有為真，以此作解，可知僧肇乃為導迷起悟，而依中觀見說緣起無自性故空之理，以破凡夫之執。

## 二、不是真空

澄觀、憨山於「不真有」外別立「妙有」；「不真空」外別立「妙空」之說與元康等人看法迥異。澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷三十二：

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

<sup>12</sup> 《大正藏》第45冊，頁170下。

有之無性名為真諦，何曾一向是空，故云不真空也。(《大正藏》第36冊，頁242中)

澄觀認為僧肇是在遣除一向無物的斷滅空而發此論，他認為所謂的「真空」是指斷滅空，所以以「不」否定之。然而，諸法之存在雖無自性，並不是一向為空，由此轉出真空和妙有相即無礙的觀念。世俗所云之空，不是真實之般若性空，因為般若空不是虛無或斷滅，而是空而不空或不空而空的妙空。他認為僧肇訶斥此種斷滅虛無之空，故於真空上安立一「不」字以遮遣之，因此僧肇的論題主旨是在說明：真諦不是斷滅的空，而是能生妙有的空。

憨山《肇論略疏》卷二亦云：

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，不是實實的空，名不真空。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。以妙空破心無論、本無論二宗；以妙有破〈即色遊玄論〉一宗。(《卍續藏》第54冊，頁337上)

憨山將「不真空」的意義分成兩層來理解：一為「俗諦」的空，因諸法緣生，假而非真，故名不真空，意即「不真即是空」，此種解釋則異於澄觀而近於元康等；但他將僧肇「不真空」義解為「俗諦」之觀點，與元康視之為勝義畢竟空的立場顯然不同。另一為「真諦」的空，諸法緣起，體非斷滅，而是能生妙有的空，故名不真空，意即「不是真的空」。憨山的解釋注意到，俗諦不真有，因為真諦不真空，其解「真」指凡夫所持俗諦實有而言；「空」就凡夫或小乘學者認為真諦是虛無斷滅之空而言，以明不有不無之中道義。

憨山的注解，認為「不真空」可能含有兩面的意義：萬有緣起不真，不真即空；然空中卻能生起萬法，故不是斷滅的空，而是妙有的空，這是以「非有」顯「妙有」；以「非空」顯「妙空」。諸法緣起，其體本空，其有非真，迨是假有，所以不是斷滅之真空，可說是不真空論之作用層；真空不空即是妙有，此〈不真空論〉之境界層。<sup>13</sup>澄觀、憨山以為「真空」指世俗所云一向無物之斷滅空，「不」字則是遮遣義，並以此呈顯妙有之真空，所以，此論乃在斥破世俗以為般若空是一向無物的斷滅空執。

總合來看，僧肇〈不真空論〉開宗明義云：「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>14</sup>所謂「至虛」意即「畢竟空」；「無生」則是不生不滅、非有非無之義。此不生不滅的空，即是諸法的究竟實相，僧肇學說的基礎是奠基於龍樹的中觀學，而中觀學派的出現，本是為破除說一切有部對於本體實有的執著，

<sup>13</sup> 參考蔡櫻勳：《僧肇般若思想之研究—以〈不真空論〉為主》（臺北：臺灣師範大學國文研究所集刊，第30期1986年），頁440-445。

<sup>14</sup> 《大正藏》第45冊，頁152上。

<sup>15</sup>所以空的觀念的導出，乃是對自性有、自性無的否定，這是屬於勝義畢竟空的早期思想。其次，從般若學發展史來檢視這兩種詮釋路徑，僧肇的時代，以一切法無自性為究竟，因此元康等繼承其觀點，而發揚「不真故空」的理路，尚未發展至般若後期的真常心，然而憨山以真空妙有來解釋「不真空」義，這種解釋思路明顯地不同於初期般若學講勝義畢竟空的理路，而是較偏向於受真常妙有之佛性論一系思想影響的後期般若學了。從以上注家對僧肇空義的解釋，便可見出般若學發展的脈絡。

## 肆、從肇論注疏的詮釋看僧肇對三家般若學的評破

### 一、心無宗

〈不真空論〉謂心無宗的主旨為：「心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。」<sup>16</sup>萬有確實存在，而透過主體無心之修證功夫使不執於外色而說色空。此宗認為般若經所謂色空、法空，並非指外在諸法不存在，而是吾人主觀心識上不執著於對外色的一切分別作用。那麼，心無宗的創立者是誰呢？當時主張心無義者，有支愍度、道恆、法溫等。根據《世說新語·假譎篇》的記載，支愍度為道糧故，投時人之所好，盡棄舊義，另立心無說，主張心是一個虛而能知，無而能應的心體。<sup>17</sup>唐元康《肇論疏》卷上直言是破支愍度：「心無者，破晉朝支愍度心無義也。」<sup>18</sup>然而據《高僧傳卷五·竺法汰傳》所記是道恆；<sup>19</sup>陳慧達《肇論疏》卷上則認

<sup>15</sup> 〈不真空論〉的思想根源是般若中觀學派，而中觀學派主要辯破的是說一切有部的法體實有說。說一切有部的論師分析萬法得到六十七種自性有的法體，以之作為萬法的根源，認為這六十七法是實有的、有自性的本體。而這六十七法，只是依概念分析所得的結果，諸法的實象是否如此，他們卻不加理會。因此中觀學派應運而生，用以消解有部對本體實有的執著。演培法師《印度部派佛教思想觀》說：「他們認為要有實在的根本自性物，然後才有世間的一切假有現象。他們運用析假見實的方法，分析到不可再分的質素——心、物、非心非物——即是事物的實體，也就是自性，這自性為萬有的本元。」（台北：慧日講堂，1975年），頁147。龍樹菩薩對自性實有說的斥破，目的是要否定在現象背後虛妄地建立一不變的實體，並不是否定現象的存在。印順法師云：「據龍樹的正見看，存在的有和現起的生，二者的範圍，到底是同一的。意思說：凡是存在的，就是現起的；沒有現起的存在，等於沒有。一般人以為甲功能存在而沒有發現；其實，有甲功能存在，等於甲功能的現起。不能甲功能存在而沒有現起，他們的意境中，是近於因中有果，而不是直觀法法的當體，與法法的相依相成。中論的本意是現起即存在。」所以執著自性實有、實無都不能成立，這樣才不會落入常見或斷見的兩邊。參見《中觀論頌講記》（臺北：正聞出版社，1992年），頁52。

<sup>16</sup> 《大正藏》第45冊，頁152上。

<sup>17</sup> 「愍度道人始欲過江，與一僧道人為侶。謀曰：『用舊義在江東，恐不辦得食。』便共立「心無義」。既而此道人不成渡。愍度果講義積年。後有僧人來，先道人寄語云：『為我致意愍度，無義那可立。』治此計，權救饑爾！無為遂負如來也。」引自余嘉錫：《世說新語箋疏》（台北：華正書局，1993年），頁859。劉孝標注云：「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>18</sup> 《大正藏》第45冊，頁171中。

<sup>19</sup> 《高僧傳》卷5：「時沙門道恆，頗有才行，常執心無義，大行荆土。汰曰：『此是邪說，應須破之。』乃大集名僧，令弟子曇壹難之。據經引理，析駁紛紜。恆仗其口辯，不肯受屈。日色既暮，明旦更集。慧遠就席，

為是法溫；<sup>20</sup>日安澄《中論疏記》卷三引《二諦搜玄論》中有法溫的心無論，<sup>21</sup>內容與慧達之文諸多類似，義亦相去不遠；隋吉藏《中觀論疏》卷二亦認為是法溫：

第三溫法師用心無義。心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。此釋意云：經中說諸法空者，欲令心體虛妄不執，故言無耳；不空外物，即萬物之境不空。（《大正藏》第 42 冊，頁 29 上）

所謂「無心於萬物」，乃因能觀之心體「虛妄不執」，所以不見諸法的存在，事實上諸法本身仍然是存在的。就義理而論，支愍度、道恆和法溫三人對心無義的看法並沒有很大的歧異，而吉藏和安澄所說的法溫，據陳寅恪先生的考證，實即竺法深的弟子竺法蘊之筆誤，乃支愍度的晚輩。支愍度、道恆、竺法蘊三人中支愍度年代最早，所以心無宗應是支愍度所立，道恆、竺法蘊乃祖述其義者。<sup>22</sup>

綜合來看，此宗有兩大特色，一者心不執，二者色不空。<sup>23</sup>主張色是實有的，只是心不對色法起執著，所以是「空心不空境」。事實上，所謂不執取外境，此語本身已肯定外物的存在，故其所理解的空，只是心不執，非指色的不真，即肯定萬有之實在性，然於萬物不起心執，內心空豁，不為物染，即是體空。其所能空者，只是空掉心中的物像，令心不執於萬有，如此，人所能掌握的是自己的心念，使去除執著，但卻不知其所謂外在的實有和現象本身即是空。事實上，依中觀的立場，萬物本質緣起性空，不僅僅在心不於萬物起執而已。由此可見，心無宗雖不能如實了解般若空義，卻表現出般若初傳時與玄學交涉所形成的理解，一方面可看到初期般若學的解釋，深受玄學的影響；另一方面也因此證明般若與玄學在功夫論方面確實有其暗合相通之處。

僧肇認為此宗雖解得主觀面的心不執取於萬物為空，卻未能否定客觀面的外境本身即是空，可見對空的理解偏於主觀之一面，故〈不真空論〉評判此宗：「得在於神靜，失在於物虛。」<sup>24</sup>元康《肇論疏》卷上，對此句加以解釋云：「正破也。能於法上無執，故名為『得』。不知物性是空，故名為『失』也。」又云：

謂經中言空者，但於物上不起執心，故言其空，然物是有，不曾無也。（《大正藏》第 45 冊，頁 171 下）

---

設難數番，關責鋒起。恒自覺義途差異，神色微動，塵尾扣案，未即有答。遠曰：『不疾而速，杼軸何為？』座者皆笑矣。心無之義，於此而息。」引自《大正藏》第 50 冊，頁 354 下。

<sup>20</sup> 「第一解心無者，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。』」引自《卍續藏》第 150 冊，頁 429 上

<sup>21</sup> 「夫有，有形也；無，無像者也。然則有象不可謂無；無形不可謂有。是故有為實有，色為真色。經所謂色為空者，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，而為無色乎？」見《大正藏》第 65 冊，頁 94 中。

<sup>22</sup> 陳寅恪〈支愍度學說考〉有詳明的分辨。參考《陳寅恪先生文集》（一）（臺北：里仁書局，1981 年），頁 154-161。

<sup>23</sup> 參見呂澂：《中國佛學思想概論》（臺北：天華出版社，1982 年），頁 54。

<sup>24</sup> 《大正藏》第 45 冊，頁 152 上。

亦即指出此宗只知主觀之心神無執而虛靜，卻對萬有本質的空沒有相應的理解。「不起執心」，只是去病不去法。可見依心無宗來看，心不執著外境即是空，但萬物未嘗無，所以視現象界為實非虛。但問題是，主觀上不執著外物，並不能等同於外境是空，所以其對萬有的存在，顯然未能提出更徹底的分析。僧肇〈不真空論〉中亦言：

若有不自有，待緣而後有者，故知有非真有。有非真有，雖有不可謂之有矣。（《大正藏》第45冊，頁152上）

此宗將有無對立，有是現象界，無是虛豁的心體，萬有之色不空，所能空者乃主體之心，只好默然承認外在萬有的存在，而只處理如何內止其心的問題。依此，我們不禁要問：什麼是「真有」？若外物真有，他本身必須是不受制於任何條件的存在，自主、獨立且不受任何條件因素的影響而有所改變，如此，就沒有生滅變化的可能了。但證諸事實，我們會發現：現象界的事物都是生生滅滅，受各種因素和條件的結合而轉變，根本找不到所謂的「真有」，既然如此，豈可說萬有是獨立而真實的存在？

所以，空不在色外，色亦不在空外，色空不是像心無宗說的是相對的，空是諸法的實相，離開諸法也沒有獨立的空存在，否則空就落入為萬有之一種了。涂豔秋即謂：僧肇並不是因為主客二分的方法，不能見到諸法的實相，而反對主客分立，而是站在諸法實相的角度上說主客是不能分立的。<sup>25</sup>此解甚是。

## 二、本無宗

兩晉般若學均涉及本無之義，「本無」是「真如」的舊譯，也是指般若性空。即以般若智觀一切法，都無形象，故一切法為空為無。

吉藏《中觀論疏》卷二謂本無宗有二家：一為道安之本無宗；一為琛法師所立之本無異宗，並認為僧肇所破為本無異宗：

一者釋道安明本無義，謂：無在萬化之前，空為眾形之始。夫人之所滯，滯在末有，若宅心本無，則異想便息。……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。次琛法師云：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，此釋為肇公〈不真空論〉之所破。（《大正藏》第42冊，頁29上）

道安之「本無」義，李潤生認為有三個重點：一者，宇宙萬法以般若觀照來看，其本質都是無形無相本然空寂的，故名為本無。二者，此中雖有「無在萬化之前，空為眾形之始」句，但萬有因其本質為空，而名之無，非以一「無」為形上之本體，這「先」、「始」並非時間上的先無後有的關係，而是本質與現象兩個不同的層面，以無、空作為諸法之本然狀態，有非從無而生。三者，既能體解一切諸法本然空寂，則可無所執著，一切異想計執便可息除。

<sup>25</sup> 參見《僧肇思想探究》（臺北：東初出版社，1996年），頁128。

<sup>26</sup>竺法琛本無異宗則認為一切森羅萬化之有，是從「無」而來，則「無」成為宇宙萬化形成的根源，此中明顯的有先後生成的關係，可見其與道安說法之差異。這顯然是受道家影響，以無為萬物生成的基礎；無既成為一切存在的基礎，則無的先存性，即為另一種的「有」了。

慧達《肇論疏》卷上認為僧肇所破是道安，其理由如下：

第三解本無者，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，若能苟解本無，即思異息矣。但不能悟諸法本來是無，所以名本無為真，末有為俗耳。（《卍續藏》第54冊，頁59中）

道安謂諸法本性空寂，無為本、有為末，外物由異想而起，異想息時，外物自歸於無。因諸法空寂，故外物與異想均屬空，則有、無同臻於本無境界。道安之論以無、空為一切諸法的本原狀態，略偏於空無一面，與僧肇所言非空非有之中道仍有差距。

曇濟〈六家七宗論〉以本無宗為第一，卻未指明為何人之說，惜原論已佚，《名僧傳抄·曇濟傳》中有引其說：

第一本無立宗，曰：「如來興世，以本無佛教，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，則群像稟形，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，空為眾形之始，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。（《卍續藏》第134冊，頁9上）

此所謂「本無」，是就「未有」背後的形上本體而言，指宇宙萬有尚未形成的那個廓然狀態，這並非一無所有，此「無」無名無形，難以言狀，雖生成萬物，卻任萬物自化而不加以主宰。對照慧達、吉藏之言，此應是指道安之說仍有一本體之無的觀念。

安澄《中論疏記》卷三引述本無異宗曰：

《二諦搜玄論》十三宗中本無異宗，其製論云：「夫無者何也？鑿然無形，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，鑿然無形，為第一義諦。所生萬物，名為世諦。故佛答梵志，四大從空而生，准之可悉。』」（《大正藏》第65冊，頁93上）

本無異宗以萬物皆生於無，本無即是本空，此空鑿然無形，而存在於萬物之先，這種有無先後的關係，未必指時序上的先後，而是存在上的根據。此宗以空為萬有存在的根本，與王弼以無為萬物形上的本體的思惟模式一致，其與魏晉玄學貴無思想的關係由此可知。

由吉藏、慧達的疏解，可以看出道安所言之「本無」，雖有「無在萬化之前，空為眾形之

<sup>26</sup> 參考氏著：《僧肇》（臺北：東大圖書公司，1989年），頁92。

始」之語，但又不同於魏晉玄學家所主張的有從無而生，所以吉藏認為道安與肇公之說無大異，可能即是就此點而言。元康和文才均認為僧肇所破是法深、法汰的本無異宗。<sup>27</sup>本無異宗是後來形成的，其說仍是本源於本無宗，所以，湯用彤認為僧肇主要是針對二者共通以為萬有歸於本無這一觀點而破之，非必針對某人而發。<sup>28</sup>

僧肇〈不真空論〉評曰：

本無者，情尚於無，多觸言以賓無，故非有，有即無；非無，無亦無。尋夫立文之本旨者，直以非有非真有；非無非真無耳。何必非有無此有，非無無彼無？此直好無之談，豈謂順通事實，即物之情哉！（《大正藏》第45冊，頁152下）

本無宗認為我們所見之現象界萬有，其最後的根源是無；而萬有之壞滅，也是復歸於這個無，總之萬有無論是是有是無，其最後都歸復於「無」，因此僧肇斥其不知「非有」、「非無」的中道義，而偏尚於談論「無」。從中觀角度論，諸法從緣而生故「非有」，但諸法緣起而有故「非無」，若將此「非無」亦解為「無」，則此空就成了斷滅空。這樣一個斷滅的、全然空無一物的本無，能否生成萬有，已令人懷疑；更何況萬有的生成，並非來自於「無」。然而此宗無論是斥破實有，或遮撥實無，均將之會歸於「無」，「故非有，有即無；非無，無亦無。」變成全盤否定，與般若非有非無雙遮雙遣，不落二邊的中道思想相違。吉藏《中觀論疏》卷二的評語，可作為僧肇的補語：

若無在有前，則非有本性是無，即前無後有，從有還無。經云：若法前有後無，即諸佛菩薩便有過罪；若前無後有，亦有過罪，故不同此義也。（《大正藏》第42冊，頁29上）

既然無是什麼都沒有，即同斷滅之頑空，又如何能生出萬有呢？反之，既是絕對存在的萬有，又如何能從無而生呢？驗諸現象界，我們會發現根本找不到不受任何外在條件和因素影響而恆常存在的事物，萬有一切都在無常變化中。所謂的「空」是指在緣起法中，萬有都是無自性，相互依存而存在，一旦條件關係改變，結果便隨之而變化。此中有或無都非諸法的實相，因為諸法雖畢竟空，但緣起而宛然存在。

### 三、即色宗

僧肇所破之即色宗是哪一家的主張，歷來說法不一。吉藏《中觀論疏》卷二認為此宗有兩家：

<sup>27</sup> 元康《肇論疏》卷上：「本無者下，第三破晉朝竺法汰本無義也。」（《大正藏》第45冊，頁171下）文才《肇論新疏》卷上：「本無者，……亦東晉竺法汰做本無論。……汰公解云：『非有者，非斥了有；非無者，和無亦無，卻則論於太無爾。』」（《大正藏》第45冊，頁209中）

<sup>28</sup> 湯用彤認為道安本無說，與僧肇所破的「情尚於無，多觸言以賓無」似仍有不同。〈不真空論〉成於晉朝，與其同時的僧叡只舉六家，曇濟〈六家七宗論〉做於宋代，似就叡之六家加上性空之宗，而分本無為二，而肇、叡之時，可能還沒有分為二宗的說法。所以僧肇所破，必通持本無諸師，未必詳分別而僅破其中之某人。參見《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁241-2，251。

第二即色義，但即色有二家，一者關內即色義，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。……次支道林著〈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。（《大正藏》第42冊，頁29上）

吉藏認為關內即色義，主張色無自性，未及言色性本空，故為僧肇所破斥；而支道林〈即色遊玄論〉的主張與道安所言本性空寂之義無異。湯用彤卻認為僧肇所破當是支說，所謂關內即色，即有其義，仍是祖述支說。<sup>29</sup>

此宗所謂般若性空，是指色法是相緣和合而成，故而是空，非是指色法本身自性空，這對空的見解雖不能說有誤，卻不夠徹底，故僧肇〈不真空論〉評曰：

即色者，明色不自色，故雖色而非色也。夫言色者，但當色即色，豈待色色而後為色哉？此直語色不自色，未領色之非色也。（《大正藏》第45冊，頁152上）

此宗肯定「色」乃是因緣假合而成，卻未領色本質即是無自性的，所以僧肇批評即色宗只解般若空的非無之一邊，未能理解非有的另一邊。從一切諸法自性空的立場來看，緣起假有而成色，此色非實有之色，這不只是因它是因緣假合而成，而是色性本身即是無自性的。僧肇認為物質現象並非客觀獨立的存在，都是待緣而有，即由更細微的物質現象所組成，所以對物質世界的態度，「但當色即色」，只把物象當體作物象看，不必加以人為的計執判斷。故此宗雖明瞭色相本身是依緣而成立，並非真實之存在，但僅以色色相緣為空，尚未悟色性本身即是空，豈待相緣而後空。

慧達、元康、文才都認為僧肇所破即色宗是支道林之說。但是支道林《即色遊玄論》已亡佚，以致無法直接斷定僧肇所破即是他的主張，僅能透過當時或後世作品的稱引來證明。元康《肇論疏》卷上引用支道林〈妙觀章〉之言，正可作為僧肇對即色宗評語的印證：

第二破晉朝支道林「即色遊玄義」也。今尋林法師即色論無有此語，然林法師集別有〈妙觀章〉云：「夫色之性也，不自有色，色不自色，雖色而空。」今之所引，正引此文也。夫言色者，當色色即色，豈待色色而後為色哉者，此猶是林法師語意也。（《大正藏》第45冊，頁171下）

支道林認為色性不自有色，是因緣假合，起源於心的作用，本身是無自性，故其性為空，卻未能進一步檢證色性本身即是空，不待假合才說空。支道林所謂空，是指因緣和合而言，那麼，色如何待緣而成呢？歷代注家見解可分為兩派：

### （一）元康、遵式認為麤色緣細色，或果色緣緣色而成

元康《肇論疏》卷上對〈妙觀章〉四句注云：

若當色自是色，可名有色。若待緣色成果色者，是則色非定色也；亦可云若待細

<sup>29</sup> 參見氏著：《漢魏兩晉南北朝佛教史》有清晰的論證，頁260。

色成麤色，是則色非定色也。此直悟色不自色，未領色之非色者，正破也。……此林法師但知言色非自色，因緣而成，而不知色本是空，猶存假有也。(《大正藏》第45冊，頁171下)

「待緣色成果色」，即果色的成立，來自眾多緣色，緣色是基本素材，果色是這些素材集成的成果，所以元康認為支道林所空的是粗色而非細色，此猶存假有，亦僧肇破之的原因。按元康的疏解，支道林乃認為果色要待緣色的和合才能生起，所以僧肇批評其只知色不能自己生起，未領會色的本性空寂。此所以遵式《注肇論疏》卷二評曰：「此師但說果色不自色，達果色空，未領解緣色亦空也。」<sup>30</sup>元康又認為支道林主張色性不能自己生起，而緣色、細色只是色的更小單位而已，所以吾人所見色的現象，都不是其「定色」，要能自己生起的，才是定色；待緣而後形成的，就不能稱為定色，色境既然是非定色，所以說色即是空。然而，觀諸僧肇對即色宗的批評文字中，並不見有「緣色」和「果色」的關係，所以此解應是元康等引用唯識觀點，對色性如何成立所作的詮釋。

## (二) 文才、憨山認為是從人心計執而來

文才《肇論新疏》卷上：

東晉支道林作〈即色遊玄論〉……彼謂青黃等相，非色自能，人名為青黃等，心若不計，青黃等皆空，以釋經中色即是空。……支公已了名假，未了相空，名相俱空，圓成顯現，由未了此，所以被破。(《大正藏》第45冊，頁209上)

文才認為即色宗是針對人類語言中的「色」而言，認為「色」的青黃等名稱是人心計執而來，人以能見之心「取相立名」給予萬象代表符號，以資分辨，這是人心造作而成，非物之實有，故只存在於人的分別妄想中，而不存在於外在現象，所以是空，是假。憨山《肇論略註》卷二亦同文才之說：「夫凡言色者，但當在色本就是色，豈待人名彼青黃，然後為色哉？直下言得失，此但言色不自色而已，未了色體本空也。」<sup>31</sup>物質現象非物質本身，所以雖有客觀認識上的色，但物質不一定真實存在著（例如：彩虹），萬物的形成，不是先在的，是由於我人的名言概念才成為我們所認識的萬物，所以這些色的本身，只是名言假象，不代表其真實存在。

元康等認為果色待緣色，文才等則認為色所待的緣是主體的計執之心，兩派不同的解釋，是因其理解肇論原文的差異所形成，前者認為〈不真空論〉中：「夫言色者，但當色即色，豈待色色而後為色哉？」這幾句話是支道林之語，而重在解釋「色色」；而後者則認為這是僧肇對即色宗的評語。

僧肇認為即色宗有兩點謬誤：一者僅從相對立場來看，未解假有的真實意涵，過分強調

<sup>30</sup> 《已續藏》第54冊，頁160中。

<sup>31</sup> 《已續藏》第54冊，頁338上。

萬象不真實的空的一面，而忽略假有的一面，若無假有，即無所謂性空。二者萬物之成萬物，以其緣生不真實，所以是空，與加不加青黃等名言概念無大關係。世間名言來自約定俗成，這種名言源自經驗世界，由經驗世界提供名言可靠的依據，因此每一名言的背後必有一與之相應的客觀事物存在。此說是先肯定客觀世界的存在，再去建立其名言世界。然而僧肇顯然不贊成名與實之間有必然相應的關係，他認為萬法的實相是「緣起性空」，所以名言所指涉的對象，都不是具有真實客觀恆定的存在事實；名言所依的世界既是不真實，依其所立的名言自然亦屬虛幻。由此可知，名言之所以是空，不只是因為他是心所幻設，也因為名言所指涉的對象本質是空。即色宗卻單從認識論的角度理解般若空，而把色當作概念形成的結果了。

## 伍、結語

心無、本無、即色三家思想，均是順著當時玄學思想發展而來，主要仍是以有、無關係為思辨形式，可說是結合玄學與般若來詮釋空義。以上透過《肇論》諸家注疏的詮解，可知僧肇藉由對此三宗所作的評破，對當時般若空義的理解作了核心而賅要的檢討，批判心無宗所謂的空是指心不執於外物，偏執於心體之虛，近於道家的無心，而未解萬有本然之空；評論本無宗認為萬物最後的根源內涵是空是無，偏執於無的一邊，連假有亦取消，形同斷滅空；斥破即色宗僅從萬有是因緣和合所生，而以色法為空，卻不知色性本空。由上之分析可見此三家均僅支解空之一義，又有所偏頗，不能涵蓋空之全義。心無宗和即色宗對萬有的生滅與存在與否置之不理，而偏向於人主觀的一念，前者偏向人心的執著，後者偏向人心執著後的產物；本無宗則側重在對客觀的萬有之存在做解釋，認為萬有的根源是無。〈不真空論〉謂：「物不即名而就實，名不即物而履真」，<sup>32</sup>名實之間並無必然的關係，然而，吾人所理解的萬有之相狀，往往是透過概念計執所呈現的世界，這並非萬有的本貌，各家之說也僅是從其所執定的名言來討論空義，故而易受名言之侷限。

從僧肇對三家般若學的評破，可見其對般若中觀思想的契會，破心無宗，以其偏於「色有心無」；破即色宗，以其偏於「色無心有」；破本無宗，以其偏於本體的空無義，有違非有、非無的般若本旨。總之，透過《肇論》諸家注疏的詮釋，可知僧肇〈不真空論〉的論證思維模式承襲龍樹「非有非無」的語言形式，在般若學發展史上，以中觀的思辨方法，闡揚非有非無，不落二邊的中道思想，總結以玄學哲理對般若性空的詮釋，代表魏晉時期對般若空義正確掌握的開始。

<sup>32</sup> 《大正藏》第45冊，頁152上。

## 參考文獻

### 一、傳統文獻

- 後秦僧肇。肇論。《大正藏》第 45 冊。  
 梁慧皎。高僧傳。《大正藏》第 50 冊。  
 陳慧達。肇論疏。《卍續藏》第 150 冊。  
 隋吉藏。中觀論疏。《大正藏》第 42 冊。  
 唐元康。肇論疏。《大正藏》第 45 冊。  
 宋遵式。注肇論疏。《卍續藏》第 96 冊。  
 元文才。肇論新疏。《大正藏》第 45 冊。  
 明釋德清。肇論略註。《卍續藏》第 96 冊。  
 日安澄。中論疏記。《大正藏》第 65 冊。

### 二、近人論著

- 元弼聖（1995）。從僧肇之〈不真空論〉看空的意義以及其影響。中國文化大學哲學所碩士論文，未出版，臺北市。
- 元弼聖（1997）。僧肇之二諦義及其影響——「不真空論」為中心。正觀雜誌，頁 169-207。
- 印順（1992）。中觀論頌講記。臺北：正聞出版社。
- 呂澂（1992）。中國佛學思想概論。臺北：天華出版社。
- 李潤生（1989）。僧肇。台北：東大圖書公司。
- 李明芳（2001）。僧肇中觀思想研究。中國文化大學哲學所博士論文，未出版，臺北市。
- 涂豔秋（1995）。僧肇思想探究。臺北：東初出版社。
- 陳寅恪（1981）。支愍度學說考。陳寅恪先生文集（一）。臺北：里仁書局。
- 湯用彤（1991）。漢魏兩晉南北朝佛教史。臺北：臺灣商務印書館。
- 湯用彤（1995）。魏晉玄學論稿。收在《魏晉思想》乙編三種，臺北：里仁書局。
- 湯一介（2000）。郭象與魏晉玄學。北京：北京大學出版社。
- 黃寶珊（2005）。六家七宗格義問題與玄學關係之分析。普門學報，第 26 期，頁 183-232。
- 蔡纓動（1985）。僧肇般若思想之研究——以「不真空論」為主要依據。臺灣師範大學國文所碩士論文，臺灣師範大學國文研究所集刊，第 30 期。
- 蔡振豐（1998）。魏晉佛學格義問題的考察——以道安為中心的研究。臺灣大學中文所博士論文，未出版，臺北市。
- 劉貴傑（1985）。僧肇思想研究——魏晉玄學與佛教思想之交涉。臺北：文史哲出版社。
- 羅因（1996）。僧肇思想研究——兼論玄學與般若學之交會問題。臺灣大學中文所碩士論文，未出版，臺北市。
- 龔雋（2001）。僧肇思想辯正——《肇論》與道玄關係的再審查。中華佛學學報，第 14 期，頁 135-158。

## 作者簡介

黃敬家，國立臺東大學華語文學系助理教授

Jing-Jia Huang is an assistant professor of Department of Chinese Language and Literature, National Taitung University.

E-mail: elenna@nttu.edu.tw

收稿日期：96.09.13

修正日期：97.01.08

接受日期：97.01.13

# Seng-zhao's "*Bu Zhen Kong*" and His Criticism of the Retorts to the Doctrine of *Prajna* of the Three Schools – Based on an Interpretation of the "*Zhao Lun*" Commentaries

Jing-Jia Huang

Department of Chinese Language and Literature, National Taitung University

## Abstract

As *Wei-Jin Thought* developed, the main focus was transferred from *Metaphysics* to *Buddhism* in the Eastern Jin Dynasty; especially with regard to interpreting the *Doctrine of Prajna*. At that time, the key point in this popular *Doctrine* was thought to be the differentiation of existence/ non-existence. Predecessors' understanding of the *Doctrine of Prajna* of Seng-zhao were based on the history of thoughts. However, there was relatively less discussion of the "*Zhao Lun*" and its *Commentaries* on the meaning of *Sunyata*. Therefore, this article sets out (1) to interpret the long pre-existing tradition of "*Bu Zhen Kong Lun*" *Commentaries*, (2) to discuss in detail the various schools' *Commentaries* on the meaning of Seng-zhao's "*Bu Zhen Kong*," and (3) to analyze Seng-zhao's responses to these *Commentaries* and to the critiques of him and to the doctrine of *Prajna* set forth in the three schools ("Xin wu", "Ben wu" and "Ji se"). Thus this article will provide a general overview of Seng-zhao's *Doctrine of Prajna*, and also look at how later commentators understood the meaning of *Prajna Sunyata* (e.g. in the "*Zhao Lun*" *Commentaries*) and Seng-zhao's later responses to these interpretations. In so doing the author hopes to present a range of possible implications of Seng-zhao's *Sunyata*

**Keywords:** "Bu Zhen Kong Lun", Sunyata, Doctrine of Prajna, "Zhao Lun", Seng-Zhao