

# 僧肇與老莊思想

——郭象與僧肇

福永光司著

國立台南師範學院語文教育學系助理教授 邱敏捷譯註

## 一、前言

僧肇與老莊思想關係深遠，依梁·慧皎《高僧傳》卷七載：「肇志好玄微，常以老莊為心要。」<sup>1</sup>其思想經歷明顯與老莊有關，關於他的著作《肇論》到處可見老莊的用語與表現，及其思想本身是否得當，此處暫且不論，從當時陳·慧達〈肇論序〉所云：「老莊所

---

◎ 原文載塚本善隆編《肇論》（京都：法藏館，昭和 29 年，頁 252 - 271），筆者在本譯文作了以下的更動：（一）每段加上標題；（二）為區分作者原註與筆者譯註，本文在作者之原註加上「\*」以為區別；（三）原文引用《肇論》註明的頁碼是塚本善隆編《肇論》第一篇〈校訂肇論及其譯註〉之頁碼，本譯文改為《大正藏》之頁數，以方便翻檢、查閱；（四）引自郭象《莊子注》之原文者，本譯文亦註明其出處。感謝依觀法師的指正，使本譯文更為正確、流暢。

<sup>1</sup> 梁·慧皎《高僧傳》卷七：「釋僧肇，京兆人，家貧以傭書為業，遂因繕寫，乃歷觀經史，備盡墳籍，愛好玄微，每以莊老為心要。」（《大正藏》第 50 冊，頁 365 上）。

資孟浪之說。」<sup>2</sup>明顯的已有部分的批評之論。

事實上，乍看僧肇的思想與思索，少有老莊的要素與色彩。作為佛教徒的僧肇的思索與體悟，他借用老莊的用語與表現，可見其思想染有很深的老莊的思維與理論，且強化了他的思索方向。這樣看待是極自然之事。因為老莊思想，乃是中國人在矛盾與對立的現實社會裏，在充滿不安與絕望的世間中，已經無暇顧及生死、有無，而就人與至人、世界及其根據，努力救拔的歷史成果。僧肇正是不斷思索人與至人、世界及其根據的中國人之一。

僧肇是佛教徒，同時生活在中國人傳統風土的歷史現實裏，以中國人傳統思想作為自己思維的一位中國人。對他而言，從人間存在的苦惱、不安、絕望中解脫，其解脫之道是佛教？還是老莊？應該不是大問題！他企求更真實的生活而成為佛教徒。同樣的，對他而言，從《維摩詰經》或《般若經》這些經典，比《老子》或《莊子》能得到更深的解脫的真理。然而，這並非表示選擇《維摩詰經》或《般若經》，就得捨棄《老子》或《莊子》，也不是說成為佛教徒，就不是中國人。我們從他對秦主姚興的態度中——特別是他的〈上

---

<sup>2</sup> 小招提寺沙門·慧達作〈肇論序〉云：「莊老所資孟浪之說。」（《大正經》第 45 冊，頁 150 中）福永光司以為此小招提寺沙門之慧達即為陳·慧達，故作陳·慧達〈肇論序〉。案小招提寺沙門之慧達應非陳·慧達。至於是誰，則有待求證。

秦王表》一文，即能見到<sup>3</sup>，作為中國人的僧肇比誰都還像中國人。

對僧肇而言，老莊思想與佛教思想並列，沒有選擇這個或那個的問題。而且還可說，佛教的解脫，是中國式之老莊思想的新開展。這種情形，與魏晉的老莊思想，是漢末儒教新的人的作為的努力之開展相似。從漢代的儒教到魏晉的老莊，從魏晉的老莊到晉宋的佛教，是中國人一貫的剛毅的求道意欲，真摯、活潑的人間探求，且生生不息。此中有其時代要求的課題，及其歷史社會背景。僧肇生於這種歷史與社會中，以此時代問題作為自己的課題。對僧肇而言，所謂佛教，即其有這樣的意義。那已經不只是對異國思想的知性的好奇或認識論的意趣。原是印度思維的佛教，傳到中國來，轉變成中國式的思維，與中國人的生活結合後，無法維持原狀。對僧肇來說，佛教是佛教，同時也是中國的佛教。因此，印度式的思維轉換成中國式的思維，印度的智慧包涵於中國的智慧之中。而且使僧肇的佛教變成中國的佛教——即筆者在僧肇著作中所發現的老莊思

<sup>3</sup>\* 「肇聞，天得一以清，地得一以寧，君王得一以治天下。伏維陛下，睿哲清明，道與神會，妙契環中，理無不統，……肇以人微，猥蒙國恩，……」在此上表文〈涅槃無名論序〉的開頭，僧肇顯示他對於政治權力者的細心關懷，意圖以佛教的體悟作為政治世界的主體（諸家通第一義諦，皆云廓然空寂，無有聖人，……夫若無聖人，誰與道遊……），進而自比作十翼（傳說）的孔子，在這三點上有很深的意義。而這樣的禮讚君主（即使是儀禮的）、肯定現實（世俗）、關心政治、聖賢意識（古典意識），僧肇比誰都還「中國」。

想。因為，老莊思想如上所述，是中國人對自己與世界根據的思維與智慧；而僧肇亦是中國人之一。僧肇的老莊思想是使他的佛教思想成為中國佛教的有力基礎，至少是一個最有力的基礎。若此，對僧肇來說，老莊思想具體賦予他什麼思想基礎？又給予他什麼思想的方向？

為了釐清這問題，僧肇初期的思想形成階段，即常作為其心要的當時的老莊思想，以哪些問題為關心的對象，又具有哪些思想內容與思維形態，必須清楚闡明。筆者以為，藉由檢討魏晉老莊思想的高峰，甚至在某種意義上是魏晉老莊的集大成者的郭象思想，並由比較、考察郭象與僧肇的思想，即可回答本論文所討論的課題<sup>4</sup>。

## 二、郭象「聖人觀」

郭象是西晉末的人，他的著作為大家所知的有傳世的《莊子注》十卷<sup>5</sup>。郭氏的思想，在歷史上是繼承魏的王弼、何晏的老莊學，在

<sup>4</sup>\* 為了充分考察思想史上僧肇與老莊思想的關係，自郭象至僧肇之間老莊思想與佛教思想的交涉概況，有必要先予釐清。關於這些，鼂山氏在別處已有論及，而且筆者藉由考察當時純粹的老莊思想（與佛教思想交涉以前）闡明問題，因此略過不論。

<sup>5</sup>\* 關於郭象的《莊子注》，自《世說新語》記載郭象私竊向秀的注以來，就有

地域上是以竹林七賢的舞台河南文化圈為背景。他生活的時代即是西晉末期的中國社會，這也是中國歷史上特別激烈、動亂與混沌的時代。開國初，在群雄對峙局勢中成立的西晉司馬氏王朝，於武帝死後政權轉移至外戚手中；當時環繞政權的群雄之鬥爭，乃至出於保衛自己的政變，形成數十年全然黑暗、陰險的歷史時期。武帝的外戚楊氏一族的滅亡，名族衛氏的沒落，惠帝外戚賈氏的誅戮，到最後司馬諸王政權輪替的相繼殺戮（所謂「八王之亂」），不知停止權力鬥爭的悲劇，遂造成異族（五胡）的大規模侵入，且到達極點。一代碩學張華，著《崇有論》的裴頠，不僅不能阻止此大勢，他們自身在此漩渦之中，亦受血刃而死。

社會的秩序幾乎崩壞，人心瘋狂；個人的所有希求，在淒涼、現實的生活中被蹂躪而幻滅。郭象即生於這樣的社會。然而，在這樣動亂與混冥的社會中，他不逃避、不旁觀，而投身其中，同時在司馬越的政權下，位居顯要的地位。他既不是山林的隱遁者，也不是書齋的冥想者。他孜孜矻矻的思索是為發現能包容、統一、止揚現實世界種種的對立的究竟者——「新的聖人」。他生長、孕育在激

---

人存疑。這種沒有緣由的說法，藉由陸德明的〈莊子釋文〉中兩者注的比較，以及現存的向秀論著的思想（嚴可均輯全晉文所錄），與郭象思想比較檢討，即明白可見。關於此事，松本雅明已有所考證。（參照《魏晉無的思想的性格》之「郭象」項）。

盪、鬥爭、分裂危機，達到混亂之極的西晉末中國社會的政治現實中。他正視自己生存的社會處境，追求超克對立，從一切苦惱與憂悲之中解脫，在老莊思想，尤其是莊子思想中找到解放與超克的原理。他探索時代與社會需求的「新的聖人」，就是莊子的究竟者——「至人」乃至「神人」。他的《莊子注》是以莊子的究竟者為媒介的思索成果。

郭象的問題是，他探究時代與社會需求的「新的聖人」時，在其《莊子注》所說的究竟者——所謂「新的聖人」，到底是怎樣的存在？對郭象而言，「究竟者」就是「無心者」——「冥物」者，他指出：

所謂神人，無心而順物……無用於物，而物各得自用。歸功名於群才，與物冥而無跡。（〈人間世篇注〉）<sup>6</sup>

故無心者與物冥，而未嘗有對於天下。此居其樞要，而會其玄極，以應夫無方也。（〈齊物論篇注〉）<sup>7</sup>

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。是以無心玄應，唯感是從。（〈逍遙遊篇注〉）<sup>8</sup>

夫聖人的心，極兩儀之至會，窮萬物之妙數。故能體化合變，

---

<sup>6</sup> 晉·郭象：《莊子注》（台北：金楓，民國75年），頁121。

<sup>7</sup> 同上註，頁70。

<sup>8</sup> 同上註，頁53。

無往而不可。磅礴萬物，無物不然。世以亂故求我，我無心也。  
我苟無心，亦何為不應世哉？（《逍遙遊篇注》）<sup>9</sup>

對郭象而言，所謂無心，是在天地萬物與其存在根源成爲一體，與宇宙生成的作用本身合一。立於一切存在的根源，而超越一切的對立；與所有變化合一，既變化，而又沒有變化。「我與物冥」，消滅物我的對立；「合變體化」，生與死齊。這又包括所有個物在內，使所有個物作爲個物而存在，因爲超越一切的存在，應一切物而不依於何物。郭象以「無待之人」、「無方之人」說明「無心者」（聖人），此爲其因。他說：

唯與物冥而循大變者，為能無待通常，豈（獨）自通而已矣，  
又順有待者，使不失其待。（《逍遙遊篇注》）<sup>10</sup>  
無待之人，遺彼忘我，冥此群異，異方同得而我無功名。（《逍  
遙遊篇注》）<sup>11</sup>  
懷豁者無方。……不滯於一方。忽然自忘，當寄自用。（《逍  
遙遊篇注》）<sup>12</sup>

<sup>9</sup> 同上註，頁 55、56。

<sup>10</sup> 同上註，頁 52。

<sup>11</sup> 同上註，頁 50。

<sup>12</sup> 晉·郭象《莊子·逍遙遊注》云：「明夫懷豁者無方，故天下樂推而不厭。」

在郭象看來，所謂「聖人」，是包括一切特殊在內又超越一切的「普遍者」、是順從一切的變化而自己是不變的「究竟者」。郭象且以這樣的普遍者、究竟者爲「無心者」，爲「冥物者」。

郭象之聖人是無心者、冥物者，而其「無心」、「冥物」又是如何？「無心」是超克一切的對立與矛盾的原理，爲了無心，是否應有任何理論根據？郭象以「無心」說明「冥物」，無心就是對什麼都是無心，無心是能超越一切的對立與矛盾的原理，與現實對立、矛盾的根源的「物」有關。所謂無心——冥物——在與物有關，超越外在，同時包含於內。換言之，聖人同時具備高的「超越性」，與深的「即物性」，才能成爲真的聖人。如此，無心如何與物有關，與物有關，又能包括在內且超於物外嗎？對郭象而言，「物」——「個物」是什麼？由「物」而產生之矛盾與對立又是如何？此處擬作一併處理。

爲郭象思想淵源之基盤的漢魏老莊傳統詮釋是，作爲一切存在（有）的根源的道（無），例如根據魏晉的王弼：「凡有皆開始於無。……萬物是始於無而後生有。」（《老子》第一章注）<sup>13</sup>從這個解

（台北：金楓，民國 75 年，頁 54）其「不滯於一方。忽然自忘，當寄自用」，不知從何而來。

<sup>13</sup> 魏·王弼：《老子道德經注》云：「凡有皆始於無，……萬物始於微而後成，

釋可知，「道」產生一切的存在，是一切存有的根源，是本體的實在。不用說，這樣的道乃至無的解釋，實是繼承老子「道……生萬物」（《老子》第四十二章）思想而來；既然如此，就老莊思想而言，甚至能說是正統的解釋，但是郭象否定這樣的本體的實在的無。他說：

老莊之所以屢屢稱無者，何哉？明生物者無物而物自生耳。自生耳，非為生也。（〈在宥篇注〉）<sup>14</sup>

莊子屢屢稱無為始，其原因為何？上不資無，下無待知，突然自己能生。依郭象的觀點，無（道）絕不是生有（萬物），不是作為有的原因的本體的實在，一切的有（萬物）存在之根據在於自身，沒有創造萬物的超越者。

所謂無，不是有「有」的原因的「無」，沒有「有」的原因。一切的有（存在物）不是以超越者作為自己的存在根據，不是被超越者創造，其存在之根據在於自身，沒有使之「有」的「無」，沒有造物主或神的存在。郭象說：「故造物者無主，而物各自造。物各自造而無所待焉」<sup>15</sup>、「萬物自爾」<sup>16</sup>時，他明確的否定人間主宰者的神，

始於無而後生。」（見於樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，台北：華正，民國81年12月，頁1）。

<sup>14</sup> 晉·郭象：《莊子注》，頁213。

<sup>15</sup> 同上註，頁91。

或萬物的創造者。

依郭象的觀點，有（萬物）全然自然生成。所謂自然，其定義是：「不為而自然」（〈逍遙遊篇注〉）<sup>17</sup>、「不知所以然而然」（〈齊物論篇注〉）<sup>18</sup>、「不為而自生」（同上）<sup>19</sup>。萬物依自身的原理，其「存在根據」在於「自身之內」，「超越人間認識」的「絕對的理法」，成為萬物。而且其「理法」既不在萬物之外，也不在萬物之上，而在萬物之內。在此意義上，一切的存在者是其自身的絕對存在。

可是，一切的存在，其存在根據在於自己之內，萬物的存在作為其自身絕對時，萬物的性——一切存在物的屬性——也必須是絕對的。郭象道：

萬物必以自然為正，自然者，不為而自然者也。故大鵬之能高，斥鷃之能下，椿木之能長，朝菌之能短，凡此皆自然而能，非為之所能也。不為而自能，所以為正也。<sup>20</sup>

一切的「個物」，既然是「個物」，就具有形與性，而其形或性，或

<sup>16</sup> 同上註，頁63。

<sup>17</sup> 同上註，頁51。

<sup>18</sup> 同上註，頁63。

<sup>19</sup> 同上註，頁65。

<sup>20</sup> 同上註，頁51。

大小長短，或賢愚壽夭，沒有一個是不同。然而，這樣千樣萬態的個物的形或性，在個物的存在是本來自然，同樣是自然的，不能問其何故，不能以此代彼，他(它)們都是絕對的。在天空遨遊的大鵬，不是想大就大；飛翔於雜木之間的斥鷃，不是想小就小。大鵬的大，對大鵬而言，是「自然的」；斥鷃的小，對斥鷃而言，是「自然的」。就人而言，賢或愚，美或醜，壽或夭，仍然是自然。既然是自然，就有超越人的意志與選擇的絕對意義。「性各自分。故知者守知以待終，而愚者抱愚以至死。豈有能中易其性者也。」(《逍遙遊篇注》)<sup>21</sup>——對郭象而言，萬物的存在是自自然然，同樣的，萬物存在之性，也是自然。

對郭象而言，「物」——一切存在——如上所述時，成立於這樣的物的世界，一切的對立與相剋、乖離與背反具有什麼意義呢？

如同郭象所說，現實的一一切的對立與乖離在於己是他非，或者己非他是。然而，萬物其存在與性是自然——不能問其故，而且是超越意志與選擇的絕對，已沒有包容是非的餘地。既然鵬鯤的大或斥鷃的小，他賢或我愚，都是自然，就自然而言是一。因此，不是是也不是非。萬物各各一自然。而且，萬物以「一」看待時，什麼對立或乖離都不存在。郭象名此為「自得」。他謂：

<sup>21</sup>福永光司原註以為該段文字出於《逍遙遊篇注》，實出於郭象《莊子·齊物論篇注》云：「言性各有分，故知者守知以待終，而愚者抱愚以至死，豈有能中易其性者也！」(台北：金楓，民國75年，頁66)。

小大雖殊，而放於自得之場，則任物之性，事稱其能。各當其分，逍遙一也。豈容勝負於其間哉？(《逍遙遊篇注》)<sup>22</sup>

對郭象而言，萬物就自然而言，是「同」；在自得其自然上，是「一」。所謂「自得」，是超克個物對立與乖離之原理。然而，指出個物的絕對性、個物的自得以超克對立與乖離原理的郭象，他認為個物是一切，其中沒有究極的世界。在郭象看來，個物是絕對的，是在個物中的徹底的絕對性。而且個物具有其個物的界限性。斥鷃的小，對於斥鷃而言是絕對的，然而對於鵬鯤的大，仍然是小。個物具有個物的限制。可以說，個物是片面的存在——是有。自得是超克個物對立與乖離的原理，不是包括所有個物的普遍者。自足不是完完全全的至足、有必須提高到無。郭象的「聖人」，是使一切的自足自足，將一切的有包括、超越於無的至足的人。這些聖人使個物作為個物存在，而自己又包括、超越個物界限的普遍者、究竟者。

可是，所謂聖人包括、超越個物的限定性是什麼意思？郭象首先根據玄同的理論，摧破一切的對立之相對性。他說：

物皆自是，故無非是；物皆相彼，故無非彼。無非彼，則天下無是矣；無非是，則天下無彼矣！無彼無是，所以玄同也。(《齊

<sup>22</sup>晉·郭象：《莊子注》，頁47。

物論篇注))<sup>23</sup>

自是而非彼，彼我之常情也。……是若果是，則天下不得(彼)有非之者也。非若果非，(則天下)亦不得復有是之者也。(《齊物論篇注》)<sup>24</sup>

總括而言，彼與此，是與非，大與小，長與短，善與惡，成與毀，動與靜，有與無等等一切的對立，是相對的。因為是相對概念，不能認為那一方是真(絕對)，縱令絕對化一方，而其絕對性，在具有對立的情形下，也被抵銷而相對化。已是他非，如改變這種立場，則成他是而已非。是與非是相對的，真是超越其相對性的一。超越是非，在不是真是(是的肯定的絕對化)、不是真非(非的肯定的絕對化)上，不是是不是非。真，在不是真無、不是真有上，不是有、也不是無。郭象補充道：

統大小者，無小無大。……齊死生者，不死不生。……故遊於無小無大者無窮。……冥於不生不死者，無極者也。(《逍遙遊篇注》)<sup>25</sup>

<sup>23</sup>同上註，頁 69。

<sup>24</sup>同上註，頁 70 - 71。

<sup>25</sup>同上註，頁 50。

所謂「聖人」，是超越一切的對立的一、是完完全全的一的存在。不是大的絕對化，不是小的絕對化，不是大不是小，也是大也是小的存在。因此，聖人能包涵一切的對立，超越一切的對立。所謂聖人，在不是什麼的情形上，是什麼也不是的存在。

再者，郭象又從形象概念的界限性之究明，論證超越其界限性的普遍者、究竟者的存在。他說：

宜不生不宜。(所以)如果不是宜，也無不宜。無不宜則皆宜。(無不宜)假如皆宜，無不宜。(《德充符篇注》)<sup>26</sup>

為出於不為，故以不為為主；知出於不知，故以不知為宗。因此真人遺知而知，不為而為。……故故知稱絕而為名去也。(《大宗師篇注》)<sup>27</sup>

凡形象概念以限定某物為本質。然而，限定後就有不被限定者。在被限定的底下常常有不被限定的普遍者。形象概念不能完全限定普遍者。因此，普遍者是超越形象概念的存在。在否定形象概念之處普遍者才出現。某物是宜，就有很多的不宜。為了包攝其餘諸多之物，必須採取不宜的立場。在某物不宜的立場，一切是宜。一切是

<sup>26</sup>晉·郭象《莊子·德充符篇注》則云：「宜生於不宜者也。無美無惡，則無不宜。無不宜，故忘其宜也。」(台北：金楓，民國 75 年，頁 126)。

<sup>27</sup>同上註，頁 142 - 143。

宜，就沒有宜的境地。一切的存在於此境地才算圓滿。

要言之，對郭象而言，能包涵、超越一切的對立之立場在「不是什麼」的情形上，是「不是什麼」的立場，那是超越形象概念的世界。所謂「無心」，與其說是什麼，不如說不是什麼，在不是什麼上，就能得到是什麼的境地。可是，郭象的無心者——聖人——如上述時，郭象對於這樣的聖人，賦予什麼樣的性格？我們在這裏容易看出，郭象不是把聖人作為「物」，而是視為「效用」的聖人。在郭象看來，所謂聖人不是實體的概念，是超越形象概念之「作用」。關於這方面，我們注意他有關「跡」與「所以跡」的議論（在《莊子注》各處被強調），就更加清楚，舉述如下：

有虞氏之與泰氏，皆是世事之跡耳！非所以跡者也。所以跡者，無跡也，世孰名之哉？（《應帝王篇注》）<sup>28</sup>

法聖人者，法其跡耳！夫跡者，已去之物，非應變之具也，奚足尚而執之哉？執成跡以御乎無方，無方至而跡滯矣！（《肱篋篇注》）<sup>29</sup>

德者，神人跡也，所謂神人是跡的理由。（《天地篇注》）<sup>30</sup>

<sup>28</sup>同上註，頁 171。

<sup>29</sup>同上註，頁 196。

<sup>30</sup>晉·郭象《莊子·天地篇注》則云：「德者，神人跡也，故曰容。」（台北：金楓，民國 75 年，頁 244）。

所謂跡的理由是真性。（《天運篇注》）<sup>31</sup>

對郭象而言，所謂聖人就是所以「跡」——作用。聖人因為是作用，不能賦予名，也不能以形顯示。能賦予名，能以形顯示的是跡，跡是固定化與停滯的原理。被稱為仁、義、愛、利等等聖人的德，是無為，它被當作概念來理解時，就不過是跡而已！聖人的作用會留下跡，而其「作用」本身作為「所以跡」，是無窮無盡日日而新。郭象認為的聖人就是這樣無窮無盡的作用。郭象的無心，能說明這樣的聖人的「真性」——所以跡。

### 三、僧肇「聖人觀」與郭象「聖人觀」的關係

如上所述，筆者大體闡明，在西晉末期的動亂與混冥時代出生的郭象，致力於「新的聖人」之探究，其「新的聖人」是莊子的「究竟者」——「至人」或者「神人」，並將之視為「無心者」，而且，從探討此一無心如何成為超克現實的對立與相剋、乖離與背反原理的理論根據，進而得知郭象所謂的聖人不是「物」，而是「作用」。

郭象的問題與思維如上所述時，而僧肇的關注點乃至思維，與郭象又具有何種關係？僧肇是東晉末人，依《高僧傳》的記載，他

<sup>31</sup>同上註，頁 285。



是在義熙十年（A.D.414）卒於長安，晚於郭象（A.D.310 頃歿）約有百年。僧肇出生於異種族（羌族）姚氏統治的中國社會。他辭別不想被異族統治而南下的人，而獨自留在長安。對他而言，支配者是什麼比是誰更重要？

僧肇置身僧籍，同郭象一樣，不是在逃避現實世界，而是置身於其中。就這點而言，他的生活態度，與郭象相同。僧肇的著述，除《肇論》外，還有《寶藏論》、《注維摩詰經》、《注金剛經》，其他數種經典的序文，以及〈羅什法師誄〉及序等留傳下來。其中，最重要的思想論著是《注維摩詰經》與《肇論》。《肇論》是以〈物不遷論〉、〈不真空論〉、〈般若無知論〉與〈涅槃無名論〉四論為主要內容的論文集（被加入的〈宗本義〉，可以說是《肇論》總論，應該不是僧肇的原作），田中氏考證<sup>32</sup>這些論著中的〈般若無知論〉是最早完成的，其次是〈物不遷論〉、〈不真空論〉，最後是〈涅槃無名論〉，這大致被肯定。

可是，《肇論》的問題——僧肇撰寫《肇論》，其根本關心的問題是什麼呢？貫通於《肇論》中的是：僧肇對於「究竟者」有很深的思慕與探求。此可從下列的敘述得知：〈般若無知論〉討論般若的無知，又歸結聖人的效用是「不知而自知，不為而自為」<sup>33</sup>；〈物不

<sup>32</sup>\* 參照田中源次郎的〈肇論解題〉（《國譯一切經·諸宗部》）。

<sup>33</sup>後秦·僧肇：《肇論》（《大正藏》第45冊，頁153中）。

遷論〉否定一切存在的遷移，又以為究竟者「不惑於去留，不踟躕於動靜之間」<sup>34</sup>；〈不真空論〉闡明萬物不是真有，而是空，又歸結「乘千化而不變，履惑而常通」<sup>35</sup>是聖人的自由實踐；〈涅槃無名論〉論辯涅槃無名的本質，又以「有無絕於內，稱謂淪於外」<sup>36</sup>為絕對者的境地。僧肇闡明般若，探究空，辯證涅槃，而存在於他思索與辯證的究竟處，是真理根據的新聖人——究竟者。由這觀點可知，僧肇關懷的問題是承繼郭象的問題而來。

不過，僧肇係以佛教的新語言「般若」、「空」、「涅槃」等導引其思索，而《般若經》、《維摩詰經》與《中論》提供他思想的依據。如同郭象以莊子作為媒介，賦予新的聖人格；僧肇則以佛教作為媒介，賦予新的究竟者性格。

而且在這層意義中，《肇論》是佛典的解釋，同時以佛典探求「新的聖人」的媒介。對僧肇而言，「佛」或「如來」，其聖人性與孔子或老子相同。《肇論》在「空」或「般若」或「涅槃」的探究上，辯證聖人性。就這點而言，僧肇是佛教徒；然而，僧肇與郭象的關係，不僅在於其生活態度或關心問題之所在。《肇論》以佛典的解釋作為媒介，探究新的「究竟者」，在佛典的解釋與理解的方法中，我們能

<sup>34</sup>後秦·僧肇《肇論》云：「復何惑於去留，踟躕於動靜之間哉？」（《大正藏》第45冊，頁151下）。

<sup>35</sup>同上註，頁153上。

<sup>36</sup>同上註，頁157下。

發現僧肇很多是繼承了郭象。筆者擬從僧肇有關般若與空的解釋的作品——〈般若無知論〉與〈不真空論〉中而檢討之。

〈般若無知論〉以《般若經》的「般若無所知，無所見」、「無所有相，無生滅相」，以及《思益經》的「般若無所知，無所不知」等論典為依據，辯證「無相的知」、「不知的照」的般若。僧肇首先是以「夫有所知則有所不知，以聖心無知故無所不知，不知之知，乃曰一切知」<sup>37</sup>立論，其開宗明義為：聖心（般若）是無知的知。可是，所謂「有所知有所不知」，是什麼意思呢？又「無知」如何成為「無所不知」呢？在這裏，我們發現郭象的理論「若無宜，則無所不宜」（《德充符篇注》）<sup>38</sup>，被僧肇完完全全的引用。

對郭象而言，「真」是超越價值判斷與概念規定的絕對的「一」。所謂宜或不宜是相對的概念，因為真是超越相對，為了否定不宜，而形成無不宜，必須否定宜，成為無宜或不宜。僧肇理解「般若」的「不知的知」，是以郭象的「無知」為論據。「是以聖人，虛其心而實其照，終日知而未嘗知也。虛心玄鑒，故能默耀韜光，閉智塞聰，而獨覺冥冥者矣！然則，智有窮幽之鑒而無知焉，神有應會之

<sup>37</sup>同上註，頁 153 上。

<sup>38</sup>晉·郭象《莊子·德充符篇注》云：「宜生於不宜者也。無美無惡，則無不宜。無不宜，故忘其宜也。」（台北：金楓，民國 75 年，頁 126）。

用而無慮焉。」<sup>39</sup>——僧肇以老莊的聖人觀理解「無知之知」的體得者、般若的會得者，又闡述「然其為物也，實而不有，虛而不無。存而不可論者，其唯聖智乎？」<sup>40</sup>申明般若不有不無、不實不虛。「何者，欲言其有，無狀無名。欲言其無，聖以之靈。聖以之靈，故虛不失照。無狀無名，故照不失虛。」<sup>41</sup>——對郭象而言，真在不是相互對立的 A 與非 A 上，又是 A、又是非 A，僧肇也以這樣的真來理解般若。因為真是超越形象名辭，不是概念認識的對象，不是概念認識的對象，而是作用。

在郭象看來，聖人不是「跡」——不是概念認識的對象，而是「所以跡」——作用，僧肇也以為般若不是「物」，而是作用。因為是「作用」，所以既不是知，也不是不知。因為既不是知，也不是不知，所以是知，也是不知。「斯則不知而自知，不為而自為矣！復何知哉？復何為哉？」<sup>42</sup>——僧肇〈般若無知論〉結論所用的這種語言完完全全是郭象的語言。——「夫為為者不能為，而為自為耳！為知者不能知，而知自知耳！自知耳，不知也，不知也則知出於不知；自為耳！不為也，不為也則為出於不為矣！為出於不為，故以不為

<sup>39</sup>後秦·僧肇：《肇論》，頁 153 上中。

<sup>40</sup>同上註，頁 153 中。

<sup>41</sup>同上註。

<sup>42</sup>同上註。

為主；知出於不知，故以不知為宗。」（〈大宗師篇注〉）<sup>43</sup>

僧肇對於般若的解釋，運用了郭象的（老莊的）理論，可在附錄於〈般若無知論〉之答釋文發現。他在回答問者的論難：「真諦則般若之緣也，以緣求智，智則知矣。」<sup>44</sup>引用《中論》的「物從因緣有，故不真」<sup>45</sup>以為典經依據，又陳述：「夫知與所知，相與而有，相與而無。相與而無，故物莫之有。相與而有，故物莫之無。……夫所知非所知，所知生於知。所知既生知，知亦生所知。（知與）所知，既相生。相生即緣法，緣法故非真。非真，故非真諦也。……是以真智觀真諦，未嘗取所知。智不取所知，此智何由知。」<sup>46</sup>——他以為「知」與「所知」是相對的概念。因為有知，所以有所知；因為有所知，所以有知。知與所知是相因相待而生。

所謂相因相待而生是說，一切萬物是因緣而生。一切依因緣而生，所以不是真（絕對的存在）。所謂真諦是，一切存在不真（空）。因為真諦非真，無相。因為無相，所以不能成為認識的對象。因此，般若的以真諦為對象，就是以無對象的對象為對象。以無對象的對象為對象，是無知。般若是無知。——被劉遺民批評為最精巧的這個解釋，由於闡明對象的非真性，而能說明般若的無知性。我們在

<sup>43</sup>晉·郭象：《莊子注》，頁 142。

<sup>44</sup>後秦·僧肇：《肇論》，頁 154 上。

<sup>45</sup>同上註。

<sup>46</sup>同上註。

這裏可以看到僧肇理解佛教緣起的思想，是以郭象（莊子）的相與相待的理論為基礎。「一切是因緣而起，故不真。」（《中論》）——這與莊子「一切相因相待，至人超越此對立與相對」思想相通。僧肇是在這共通性上理解因緣的思想。

對於難者所問：「可應者應之，不可應者存之。然則聖心，有時而生，有時而滅，可得然乎？」僧肇回答：「聖人無心，生滅焉起？然非無心。但是無心心耳。又非不應，但是不應應耳！」<sup>47</sup>對於難者所問：「聖智的無，惑智的無，俱生俱滅，何以異之？」僧肇答道：「聖智之無者，無知；惑智之無者，知無。」<sup>48</sup>不用說，在這裏我們可發現，僧肇是以郭象的「無心」為線索而理解般若，以郭象的無——不是存在之無，是作用的無——而理解「無」。

關於般若的解釋，僧肇之受郭象思維的影響，在僧肇回答劉遺民間難的書簡中隨處可見。劉遺民間難的要點是關於「般若不有不無」的解釋，般若與物的關係，般若能否窮盡萬物之理（妙盡冥符），或者作為其自身靈妙的作用，能否完全感應萬物（靈怕獨感），亦即其超越性與即物性的問題，以及不以般若的「無是而無不是」為至是，而說明無是；不以「無當而無不當」<sup>49</sup>為至當，而說明無當的疑

<sup>47</sup>同上註，頁 154 中。

<sup>48</sup>同上註。

<sup>49</sup>後秦·僧肇《肇論》云：「夫無當而物無不當，乃所以為至當；無是而物無不

義。對於這些問題，僧肇以為，般若的超越性（靈怕獨感），或即物性（妙盡冥符），作為般若的作用，都是一，把這些當作是二，是從「跡」來看。這裏所說的「跡」，就是郭象的「跡」、「所以跡」的用語。僧肇指出：

夫有也無也，心之影響也。言也象也，影響之所攀緣也。有無既廢，則心無影響。影響既淪，則言象莫測。言象莫測，則道絕群方。道絕群方，故能窮靈極數。窮靈極數，乃曰妙盡。妙盡之道，本乎無寄。<sup>50</sup>

對郭象而言，道是言象的根源，是作用；同樣的，對僧肇來說，般若是超言象名辭的作用。這是因為，說有說無，是依視聽而了解，言或象是用來表現感覺，而作用是摒絕視聽，因為摒絕視聽，不能用言象表達。因此，超有無、絕言象的般若，因為超越萬物而窮盡萬物，窮盡萬物而超越萬物。僧肇說：

夫無寄在乎冥寂，冥寂故虛以通之。妙盡存乎極數，極數故數以應之。數以應之，故動與事會。虛以通之，故道超名外。道超名外，因謂之無。動與事會，因謂之有。因謂之有者，應夫

是，乃所以為真是。」（《大正藏》第45冊，頁155中）。

<sup>50</sup> 同上註，頁156上。

真有，強謂之然耳，彼何然哉？<sup>51</sup>

對郭象而言，無心是「極數的妙心」（《德充符篇注》）<sup>52</sup>；對僧肇來說，般若真虛，其虛涵盡萬物。般若因為涵盡一切萬物，而能應於一切萬物。而極盡萬物之理，其境界是虛，因為虛所以能超越萬物。雖然超越萬物，而又應萬物。而且，在超越萬物之上，般若是無；在應於萬物之上，般若有。然而，說有說無，只是假名，般若是無有不無的作用。僧肇從種種角度，反復論證般若這樣的本質。僧肇說：

且夫心之有也，以其有有。有不自有，故聖心不有有。不有有，故有無有。有無有故，則無無。無無故，聖人不有不無。不有不無，其神乃虛。<sup>53</sup>

僧肇所說：「聖心不以有為有」，與郭象的解釋：「有者有之非有」（《刻意篇注》）<sup>54</sup>相通。般若假如是有，必須以一切的有為有。因為有不

<sup>51</sup> 同上註，頁156上中。

<sup>52</sup> 晉·郭象《莊子·德充符篇注》：「體夫極數之妙心，故能無物而不同。無物而不同，則死生變化，無往而非我矣。」（台北：金楓，民國75年，頁126）。

<sup>53</sup> 後秦·僧肇：《肇論》，頁156上。

<sup>54</sup> 晉·郭象《莊子·刻意篇注》云：「故有者，非有之而有也，忘而有之也。」

是本來有，因此般若不以有爲有，般若不有，同時也是不無。所謂不有不無，就是虛。般若是虛。僧肇對於這些問題，在下文有更進一步的說明：

萬物雖殊，然性本常一。不可而物，然非不物。可物於物，則名相異陳。不物於物，則物而即真<sup>55</sup>。是以聖人，不物於物，不非物於物。不物於物，物非有也。不非物於物，不物於物，物非無也。非有所以不取，非無所以不捨。不捨故好存即真，不取故名相靡因。名相靡因，非有知也。妙存即真，非無知也。

<sup>56</sup>

在這裏把前面所說的「有」用「物」來替換。「物於物」是「有有」，「不物於物」是「不有有」的意思。僧肇所說的「萬物雖殊，然性本常一」，如果把郭象的「萬物於自然是一」之「自然」，替換爲「空」，兩者思想全然相同。因爲萬物在空上是一，故不能視爲物，然而又不是非物。因爲不是物，不是非物，因此又是物，又不是物。物不有不無。了解不有不無的物的般若之知，不是知，也不是無知。在這裏，我們可見，僧肇用來辯證般若的不有不無、不有知不無知的

（台北：金楓，民國 75 年，頁 288）。

<sup>55</sup> \* 「物而即真」應作「即真而物」。

<sup>56</sup> 後秦·僧肇：《肇論》，頁 156 中。

論理是「聖人不有有」的思想。而且「聖人不有有」的思想是僧肇從老莊學來的。僧肇又依概念的相對性、界限性論證般若的不有不無。他說：

且無知生於有知<sup>57</sup>，無無知也，無有知也。無有知也，謂之非有；無無知也，謂之非無。<sup>58</sup>

所謂有知與無知，是相對的概念。在概念的世界，有知是相對於無知，無知是相對於有知。可是，般若是超越相對性的概念，其根源作用是一，因爲般若否定概念，否定概念之處般若就顯現了，而否定概念，就是否定有知與無知，因此否定有知的無有知，否定無知的無無知，正是闡明般若本質的語言。般若在這層意義上，必須是無有（非有、不有）無無（非無、不無）。

然而，般若非有非無是什麼意思呢？——「其言非無者，言其非是無，非謂是非無，非有非非有，非無非非無」<sup>59</sup>——說般若非無，不是說般若「非無」，是說「不無」；說般若非有，不是說「非有」<sup>60</sup>，

<sup>57</sup> \* 諸本作「無知」，但是依元（原文作「宋」）·文才的《肇論新疏》，應改爲「有知」。

<sup>58</sup> 後秦·僧肇：《肇論》，頁 156 中。

<sup>59</sup> 同上註。

<sup>60</sup> 原著誤作「非無」（塚本善隆編《肇論》，京都：法藏館，昭和 29 年，頁 265）。

是說「不有」。所以說般若非有非無，是因為既然是概念，只能用否定的方式表現。僧肇以為真不是言象概念能表現的。而且，真——道——不能用語言傳達的思想，是莊子最為強調<sup>61</sup>的思想。僧肇是以莊子的思想為基礎來理解般若的不有不無。

其次，僧肇對於劉遺民所說：「（般若）無是乃所以為真是，無當乃所以為至當。」<sup>62</sup>他回答說：「若能無心於為是，而是於無是，無心於為當，而當於無當者，則終日是，不乖於無是，終日當，不乖於無當。」<sup>63</sup>他以郭象的無心說明般若的無是無當。又闡述「若真是可是，至當可當，則名相以形，美惡是生。……是以聖人，空洞其懷，無識無知，然居動用之域，而止無為之境，處有名之內，而宅絕言之鄉。」<sup>64</sup>反駁劉遺民的至當正是無當，真是正是無是。

對僧肇而言，「當」或「是」的概念，無論怎樣被絕對化，畢竟還是一個概念，既然是概念，就不能說明作用的般若。般若的作用，是是（當），又不是是（當），因為不是是（當），也不是不是（當）。作為這樣的作用的般若，以否定說明外，沒有什麼說明的方法。僧肇說：

<sup>61</sup> \*在《莊子》各處皆有，但最好的是出現在〈天道篇〉之未桓公與輪扁的問答。

<sup>62</sup>後秦·僧肇：《肇論》，頁156下。

<sup>63</sup>同上註。

<sup>64</sup>同上註，頁156下 - 157上。

夫言跡之興，異途之所由生也。而言有所不言，跡有所不跡。是以善言言者，求言所不能言。善跡跡者，尋跡所不能跡。至理虛玄，擬心已差，況乃有言。<sup>65</sup>

語言是在說明跡，而跡的根柢不能有跡。「真（道）貴在意言之表」（〈天道篇注〉）<sup>66</sup>。僧肇是以「不可言傳」的莊子的道理解般若。他對於般若的辯證承繼了很多郭象道之辯證。

其次，我們擬從僧肇〈不真空論〉中，考察郭象的思維。〈不真空論〉是依《般若經》的「諸法假空不真」、《維摩詰經》的「色之性空」、《摩訶衍論》的「諸法亦非有相，亦非無相」、《中論》的「諸法不有不無」等等，辯證一切存在的不真（真有）空。僧肇云：

夫至虛無生者，蓋是般若玄鑑之妙趣，有物之宗極者也。……是以至人，通神心於無窮。窮所不能滯，極耳目於視聽。聲色所不能制者，豈不以其即萬物之自虛，故物不能累其神明者也。<sup>67</sup>

<sup>65</sup>同上註，頁157上。

<sup>66</sup>晉·郭象《莊子·天道篇注》云：「其貴恒在意言之表。」（台北：金楓，民國75年，頁265）。

<sup>67</sup>後秦·僧肇：《肇論》，頁152上。

僧肇首先強調，一切存在（有物），其本質是不生不滅，是虛（空），只有窮盡這樣的物的本質者，才是真的普遍者、究竟者（至人）。對僧肇而言，所謂至人，是「即萬物之自虛者」。在這裏我們應該注意，郭象的至人是「冥物」，僧肇認為「即物」而承繼之。可是，所謂「萬物之自虛」是什麼？僧肇說：「是以聖人，乘真心而理順，則無滯而不通。審一氣以觀化，故所遇而順適。……故能混雜致淳。……故則觸物而一。」<sup>68</sup>也就是以即「萬物之自虛者」的自由無礙之境界，為老莊的聖人；又說：「如此則萬象雖殊，而不能自異。不能自異，故知象非真象。象非真象，故則雖象而非象。」<sup>69</sup>是以莊子「物我同根」、「是非一氣」的思想作為依據，理解萬物的非真性。

對郭象（莊子）而言，萬物在形或性上千樣萬態，但萬物又是天地一氣，在自然是一。此外，在物的世界的對立，一切是相對的，依探究物的相對性，玄同於對立的根源。僧肇首先在郭象的自然與玄同上，理解萬物的非真性。如此，僧肇破斥諸家對萬物自虛（空）的解釋與理解的方法，辯證虛（空）的真義是不有不無。他說：

夫物物於物，則所物而可物。以物物非物，故雖物而非物，

<sup>68</sup>同上註，頁 152 上。

<sup>69</sup>同上註。

是以物不即名而就實。名不即物而履真。<sup>70</sup>

不用說，「以物物非物」是莊子（見於〈在宥篇〉、〈山木篇〉等）的語言。僧肇以莊子的語言闡明「真」不是「物」，而是超越形象概念的存在。物的本質、萬有的真相，有或無，不能一義說明之。說有說無是概念，因為「真」是「獨靜於名教（概念的世界）之外」。「真」超越形象概念。因而，既然以概念為媒介，就只能以否定來表達。萬物不有不無，所謂「萬物之自虛（空）」是指物的「不有不無」。僧肇以《中論》、《摩訶衍論》為經典依據來辯證。他說：

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。……然則有無稱異，其致一也。<sup>71</sup>

在郭象看來，物的世界的一切的對立與相剋，其根源則玄同於「一」，而物其自體又留下實體的概念。僧肇否定這樣的郭象（老莊）的物的概念。若是如此，是否他在萬物的不真性的辯證、在空的解釋之思維與論理上，殊少承繼郭象（老莊）的思想？的確，對於重視具

<sup>70</sup>同上註。

<sup>71</sup>同上註，頁 152 中。

體、信賴感覺，以事物的實體性作為前提而展開其所有思想的中國人，空的思想是既奇異，又難解。而可以理解到，魏晉的老莊思想已經在本體論的無的否定中，賦予存在論的無的性格（那本來是莊子的思想），「真」是超越形象概念，透過概念的否定，只有在否定的表現中能說明之。

而且，如上所述，對郭象而言，所謂「無」不是什麼，不是有的原因。真正的「是」，不是肯定的絕對化的相對於非的是（真是），而不是是不是非。真正的「大」，不是肯定的絕對化的相對於小的大，而是不是大不是小。僧肇對空的理解是以此種郭象的思維與論理作為基礎。——萬物不是絕對實體的存在，不是不滅，而是變化、毀亡的存在。一切的存在（有），不是真有，而是假有。在此意義上，萬物是不有。然而，萬物在事實上是存在的，不能說是無。恰似幻化人，既然是幻化人，就是有，但是幻化人到底是幻化人，不是真的人。萬物不有不無。說不有，不是真有；說不無，不是絕虛（全然的虛無）的意思。所謂空，不外說萬物不有不無。僧肇主要是從究竟者的應有狀態、緣起的思想、名實的理论，這三個觀點論證之。在第一與第三的論證中，我們發現更多的郭象的思維。僧肇云：

尋夫不有不無者，豈謂滌除萬物，杜塞視聽，寂寥虛豁，然後為真諦乎？誠以即物順通，故物莫之逆。即偽即真，故性莫之易。性莫之易，故雖無而有。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>72</sup>

在郭象看來，所謂聖人，不是逃離萬物、逃避物的世界，而獲得其純粹性或絕對性，而是參與萬物，包涵萬物又超越萬物的普遍者、究竟者。即萬物之自然，使一切的存在就如原樣的存在，我（聖人）與物之間沒有對立、相剋，肯定一切的存在是自然存在，因此，萬物之性不能被移易，也不能被傷害。僧肇是以這樣的究竟者來理解空。他在這樣的物的「不逆」，理解非有；在物的「不易」，辯證其非無。——如此則非無物也。物非真物——在這裏僧肇極力的辯證空。而且，在這努力的辯證中，我們發現「比誰都還老莊」的僧肇。

僧肇又根據名實之論，辯證般若的空。他說：

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>73</sup>

對郭象而言，實（所以跡）是名（跡）的根源的「作用」，是在概念認識的範圍外來理解，僧肇也強調「真」（實）是超越形象概念（名）。而且，既然真是超越形象概念，則物不能據名而求，名不能正確理

<sup>72</sup>同上註。

<sup>73</sup>同上註。



解物。萬物超越名。因此，既然是名的世界，萬物就不存在。僧肇以郭象的玄同理論理解這樣的「名」的界限性，他說：

人以此為此，以彼為彼。彼亦以此為彼，以彼為此，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！<sup>74</sup>

用來理解《中論》的「物無彼此」的論證，不用說，是完完全全的引用郭象的《莊子·齊物論篇注》。這不外是指，從此的立場，以某物為此；從彼的立場，以「彼」為「彼」。所謂此與彼是相對的概念，物本身在超越此的概念的相對性之根源，是「一」。概念是假名，用概念理解的物不是真的有，僧肇站在郭象玄同的理論上，論證萬物的不真性。僧肇對空的理解，承繼很多郭象（莊子）的思想。

在此，依邏輯順序應該檢討僧肇〈物不遷論〉與〈涅槃無名論〉中郭象的（老莊的）思維與論理，但限於篇幅，此處割捨不論。關於〈物不遷論〉的中心問題的「萬物在時間的世界的存在方式」，僧肇的思想與郭象不同，然而，不來不去的論證，動即靜的思考方法，是以郭象的思維為基礎而形成。（特別是支撐不去不來的論證古是自今、今是自今）。在〈涅槃無名論〉之涅槃的辯證，基本上，建立的

<sup>74</sup>同上註，頁 152 下。

理論與思維，與〈般若無知論〉之般若思想相同。可以說，較〈般若無知論〉感覺更稚拙。就文章而言相當拙劣。這篇論文被懷疑不是僧肇的原作，這些是其原因之一。尤其老莊的思想，在此以更素樸的方式表現。

#### 四、結語

上述以僧肇的般若與空為中心，考察僧肇的思維與論理根柢的郭象之思維與理論，以及見於僧肇思想中的老莊思想，可是，這種僧肇的郭象（老莊）的思維與理論，對僧肇而言，具有何種意義？僧肇學老莊，但不以老莊為究竟，做為佛教徒的僧肇於探求最大真實上，是在如何承繼老莊思想？如何超越？筆者最後藉由思想史（中國思想史）的探索，理解僧肇與郭象的思想，作為此論文的結語。

如上所述，郭象與僧肇在生活態度上相同，又都以「究竟者」的探尋作為自己最關心的課題，進而以究竟者為「無為而無不為」、「無知而無不知」的「聖人」乃至「如來」。

不但如此，郭象以「無心」說明這樣的「究竟者」，也說明「冥物」亦然。與此類似，僧肇以「即萬物之自虛」、「契物即神」說明「究竟者」。可以說，郭象的「冥物」，僧肇以「即物」而繼承之。我們在此發現「比誰都還像郭象」的僧肇。

然而，郭象說「冥物」與僧肇說「即物」，其所謂「物」是什麼？

對郭象而言，在否定造物主上，物是被自然（絕對）化，萬物在自己自身之內具有自己的存在根據，是自然（絕對）。物的世界一切的對立與相剋，在其相對性的根源是玄同，萬物在自然上齊一。可是，物又留下實體的概念。所謂郭象的無心，與實體的物，在根源上是一。另者，對郭象而言，萬物在時間的世界，「與時俱往」（《齊物論篇注》）<sup>75</sup>、「來去」（同上）<sup>76</sup>、「遷動」（《德充符篇注》）<sup>77</sup>。「時不再來，今不一停」（《養生主篇注》）<sup>78</sup>——永劫而去，而不暫停，在時間的流變中，萬物變化遷移。聖人在遷移變化之萬物的變化是一，是超越變化的存在。僧肇超克郭象「物」之實體性及其遷移。〈不真空論〉與〈物不遷論〉不外顯示其超克之努力。他把郭象的「物」的思想的超克帶入佛教中。他否定郭象所說的與我（聖人）對立的物的實體性，而說「空」理；否定郭象所說遷移、變化，萬物在時間的世界的流動與變化，而說不去不來、不變不遷。僧肇在物之本

<sup>75</sup>晉·郭象《莊子·齊物論篇注》云：「夫天地萬物，變化日新，與時俱往，何物萌之哉？自然然而耳。」（台北：金楓，民國75年，頁63）。

<sup>76</sup>晉·郭象《莊子·齊物論篇注》云：「夫至足者，物之去來非我也，故無所容其曠盈。」（台北：金楓，民國75年，頁81）。

<sup>77</sup>晉·郭象《莊子·德充符篇注》云：「任物之自遷。」（台北：金楓，民國75年，頁126）。

<sup>78</sup>晉·郭象《莊子·養生主篇注》云：「夫時不再來，今不一停，故人之生也，一息一得耳。」（台北：金楓，民國75年，頁99）。

身中，理解莊子「不與物遷」（《德充符篇》）的「至人」的「不遷」；在萬物本身中的不真，諦觀郭象在物的世界中的一切的對立為不真的不真。在這裏我們發現，僧肇一方面繼承郭象，一方面超越郭象。僧肇繼承郭象的「冥物」而說為「即物」，但是在「物」的理解上超越郭象。就這意義而言，僧肇不是老莊之徒而是佛教徒。

僧肇對於物之見解，如上所述時，「即物」之「即」，又具有何種意義？物既不真（絕對的存在）、是「空」，所謂「即物之自虛」又是如何？僧肇的〈般若無知論〉與〈涅槃無名論〉主要在闡明此樣的「即」。在郭象看來，冥物是無心於物——我與物為一。物具有大小、長短、美醜、賢愚等千樣萬態的形或性。無心在相異與對立的根源上，是不大不小，又大又小。僧肇以不大不小的我的存在方式為物的存在方式。

對郭象而言，物在不有也不無的我的「冥」（無心）之中合一，但是在僧肇看來，物是不有不無的「空」。我是物，物也是我。我完完全全是物，物完完全全是我，因此知亦是無知，為亦無為。僧肇用「即」表示此間消息。僧肇的「即」，是最能直接表達，在根源上郭象所說的超克一切對立與矛盾的究竟者的作用——所以跡——的語言。這是轉變「這也不是，那也不是」的否定立場，為「這也是，那也是」的肯定立場的主體理論。在「即」之中，一切是完完全全被肯定。「即」是肯定一切的理論、如實的理論。因此「真」就是從「這也不是，那也不是」的否定的認識立場，轉為「這也是，那也

是」的肯定一切的實踐立場。

僧肇用「即」表現「肯定一切」、「如實」、「主體的實踐」。僧肇「即」的思想，如以上所述時，我們就容易理解，以佛教的思維與理論——特別是空的思想——為媒介，一方面止揚郭象冥的思想，而又在一的根本的立場上完完全全繼承郭象的「冥」。對郭象而言，所謂冥——無心——與物合一，那是肯定一切的存在為一切的存在，而又無己；既無己，即能為一切事。

支持郭象的「無心」的是他肯定一切的精神、是如實的思想。他在「肯定一切」與「如實」中，賦予聖人實踐的根據。僧肇在「即」的思想中，完完全全的承繼郭象肯定一切的精神、如實的思想及對實踐的關心。支撐僧肇「即物」思想的是，剛毅的中國人的求道意欲，肯定一切的中國精神。僧肇在這種中國的精神中，以佛教真理為主體。僧肇後來在被稱為「最中國佛教」的禪宗中，佔有重要地位，絕非偶然。

## 助印芳名

姓名	金額 (新台幣)	日期
三慧講堂圖書館	2750	92.02.07
王慧昕	1400	92.02.10
釋法洲	250	92.02.10
邱敏捷	7500	92.02.10
李先達	1000	92.02.10
張明發	3500	92.02.12
翁輝蛟	1000	92.02.13
慈濟大學圖書館	200	92.02.15
洪美華	500	92.02.18
陳漢傑	500	92.02.18
釋繼穩	2750	92.02.20

余政寬	1000	92.02.20
游芬芳	1020	92.02.21
陳素珍	1200	92.02.22
慈恩佛教學院	3600	92.03.10
呂宗濶	550	92.03.11
姓名	金額（新台幣）	日期
釋法融	500	92.03.22
陳旭美	300	92.04.30
趙梅軒	1270	92.05.05
蔡勳雄	3000	95.05.06