

即色與遊玄

——支遁佛教玄學的詮釋

周大興

中央研究院中國文哲研究所助研究員

一、名士與名僧

佛教從兩漢之際進入中國，初期頗依附於民間鬼神方術的信仰，方能漸資茁壯；自楚王英至桓帝約一百年間，「誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠」¹，從民間到宮廷，齋戒祭祀，始終以黃老、浮屠並稱。東漢末《牟子理惑論》稱「銳志於佛道，兼研老子五千文」²，已對神仙不死的方術信仰有所排斥，佛法作為「佛道」，乃當時九十六種道術中最尊者³，此可見漢代以來「舊佛道之將墜，而兩晉新佛玄之將興」⁴。及至大乘佛學興起，大、小品般若經典陸續譯出，正如道安所言，以「斯邦人《莊》《老》教行，與方等經兼忘相似，故因風易行也」⁵。般若空義的流傳，最初有賴與中國固有之玄學思想互相印證，方能度過格義生解、連類比附的階段。

魏晉玄學的發展，從王弼到郭象實已達到了頂峰，永嘉亂後，玄風隨之南渡，討論的主題也未脫前人餘緒；「舊云王丞相過江左，止道聲無哀樂、養生、

1 〔南朝宋〕范曄：《後漢書》（臺北：臺灣商務印書館，1988年《百衲本》），卷32，頁640。

2 《牟子理惑論》，收入〔梁〕僧祐撰：《弘明集》，卷1，見《大正藏》（臺北：新文豐出版公司，1983年），第52冊，頁1中。

3 《牟子理惑論》：「道有九十六種，至於尊大，莫尚佛道也。牟子曰：眾道叢殘，凡有九十六種，澹泊無為，莫尚於佛。」（同前註，頁6上）

4 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（臺北：鼎文書局，1982年），頁149。

5 〔晉〕道安：鼻奈耶序，見《大正藏》，第24冊，頁851上。以下隨文夾註。

言盡意三理而已。然宛轉關生，無所不入」⁶。東晉初期，南渡的世家大族「寄人國土，心常懷慚」，到了咸康永和年間(335-356)呈現相對穩定局面，王導也開始做起承平宰相，清談集會日益興盛，其熱潮甚至超越正始、元康時期。據統計，《世說新語》中 文學篇 有關魏晉清談的六十餘則記載，發生在此一時期的就有四十餘則之多⁷。

東晉中期以後的玄學界，一個特色是儒道調和，玄禮雙修；另一個特色則是佛教名僧的加入清談，引領玄風。名士與名僧交遊頻繁，相互標榜，逞能爭勝；彼此的身分關係重重疊疊，形成後期玄學界儒、釋、道三家混亂的清談戰場。支遁便是其中翹楚，被王濛譽為「造微之功，不減輔嗣」，「實緇？之王、何也」⁸。

支遁(字道林，314-366)，本姓關，陳留(今河南開封)人。家世事佛，隱居餘杭山，「深思《道行》(般若)之品，委曲《慧印》(三昧)之經；卓焉獨拔，得自天心。」年二十五出家，後遊京師，嘗在白馬寺講《莊子·逍遙篇》，標揭新理，立異義於眾賢之外；王羲之素聞其名而未之信，後與聞支遁所論數千言，「才藻新奇，花爛映發」，使王羲之「披襟解帶，流連不能已。」(《世說·文學》，第36條)孫綽著 道賢論 將支遁比擬向秀，「支遁、向秀，雅尚莊老，二子異時，風好玄同矣」。支遁出入於清談講座之中，時見機鋒，與當時名流王洽、殷浩、許詢、郗超、何充、袁宏等人皆有往還⁹。當時王坦之著 廢莊論 反對莊子，但又持向、郭莊學「以儒道為一」的精神和支遁的逍遙新義大唱反調，二人總是文人相輕，絕不相得；支遁謂其「不離塵垢囊」，坦之稱其「詭辯」。(《世說·輕詆》，第21條)《世說·文學》第三十五條記載：

支道林造 即色論 ，論成，示王中郎。中郎都無言。支曰：「默而識之乎？」王曰：「既無文殊，誰能見賞？」

依據劉孝標注，支遁所談的是《論語·述而》的典故¹⁰。孔子本有「予欲無言」之嘆(陽貨)，顏回默識心通，聞聖人之言「無所不說」(先進)；支遁遙契

⁶ 楊勇：《世說新語校箋》(臺北：正文書局，1988年)(以下簡稱《世說》)，卷上 文學，第21條，頁162。以下引文隨文夾註。

⁷ 唐翼明：《魏晉清談》(臺北：東大圖書公司，1992年)，頁256。

⁸ [梁]釋慧皎撰，湯用彤校注：《高僧傳》(北京：中華書局，1997年)，卷4 支遁傳，頁159-161。

⁹ 同前註，頁159、163。支遁的生平事蹟，可以參考王曉毅：支道林生平事蹟考，《中華佛學學報》第8期(1995年7月)，頁243-271。

¹⁰ 劉注：「《論語》曰：『默而識之，誨人不倦，何有於我哉？』」(見楊勇：《世說新語校箋》，頁172。)

何、王玄學「聖人體無」「莫肯致言」的傳統，可能還帶上了王弼「致荀融書」中自比「尼父之於顏子」的輕狹¹¹。王坦之所談的卻是佛教《維摩詰經》的故事，文殊師利請示維摩詰何者是「菩薩入不二法門」，而維摩詰默然無言。王坦之用佛經典故，自比在家居士維摩詰，但坦之雖無言，卻不認為支遁就是文殊。坦之的對答，不但爭回面子，也拉回了？子，即色論所談的正與不二入品中色空不二的般若空義大有關連，但二人卻在典故角色的置換之際盡顯清談之機鋒而已。

永和九年(353)，支遁投跡剡山，「畢命林澤」。遣使於竺道潛(法深，王敦弟)買山而隱¹²，養馬放鶴，時或有譏之者¹³。隨學僧眾百餘人，「時或有墮者」，乃著《座右銘》以勗之。晚年移居石城山，立棲光寺，著書立說。王洽讀其《道行旨歸》而有疑，致書謂：「空、有之談，紛然大殊。後學遲疑，莫知所擬。今《道行旨歸》通敘色、空，甚有清致。然未詳經文為有明旨耶？或得之於象外，觸類而長之乎？」¹⁴支遁乃著《即色遊玄論》釋疑。後應皇帝徵請，於東安寺講《道行般若》(小品)，「白黑欽崇」。在京三載，欲還東山，上書晉哀帝辭曰：

蓋沙門之義，法出佛聖；彫純反樸，絕欲歸宗。貧道野逸東山，與世異榮；菜蔬長阜，漱流清壑。上願陛下，時蒙放遣，歸之林薄，以鳥養鳥，所荷為優。¹⁵

¹¹ 《三國志·魏志·鍾會傳》注引何劭《王弼傳》：「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(指孔子)，以為未能以情從理者也，而今乃知自然之不可革。足下(指荀融)之量，雖已定乎胸懷之內(指王弼)，然而隔踰旬朔，何其相思之多乎？故知尼父之於顏子，可以無大過矣。」見〔晉〕陳壽：《三國志》(臺北：世界書局，1985年)，頁796。

¹² 《高僧傳·竺道潛傳》卷四：「支遁遣使求買剡山之側沃洲小嶺，欲為幽棲之處。潛答云：『欲來輒給，豈聞巢、由買山而隱？』」(見釋慧皎撰，湯用彤校注：《高僧傳》，卷4《竺道潛傳》，頁157。)亦參見《世說·排調》，第28條。

¹³ 《世說·言語》第六十三條：「支道林常養數匹馬。或言道人畜馬不韻，支曰：『貧道重其神駿。』」《言語》第七十六條：「支公好鶴，住剡東嶽山。有人遺其雙鶴，少時，翅長欲飛。支意惜之，乃斂其翮。鶴軒翥不能復起，乃舒翼反頭視之，如有懊喪意。林曰：『既有陵霄之姿，何肯為人作耳目近玩？』養令翮成，置使飛去。」見楊勇：《世說新語校箋》，頁96、105。

¹⁴ 〔晉〕王洽：《與林法師書》，《弘明集》，卷28，頁323上。參見〔梁〕僧祐撰：《出三藏記集》，卷12，見《大正藏》，第55冊，頁83上-中。

¹⁵ 釋慧皎撰，湯用彤校注：《高僧傳》，卷4《支遁傳》，頁161-163。參見《莊子·至樂》：「昔者海鳥止於魯郊，魯侯御而觴之於廟。奏九韶以為樂，具太牢以為膳。鳥乃眩視憂悲，三日而死。此以己養養鳥也，非以鳥養養鳥也。」見〔清〕郭慶藩

支遁獲詔恩許，「資給發遣，事事豐厚」，臨行時名流雲集，餞別於征虜亭。晉太和元年(366)卒，春秋五十有三。

支遁作為兩晉之際之名僧與名士的主要代表，從《高僧傳》看：「追蹤馬鳴，躡影龍樹；義應法本，不違實相」，乃是「紹明大法」的高僧；從《世說新語》看，則是擅草隸、優遊山水、神情俊徹的清談領袖。實際上，其立身行事「既是名僧，又是名士，兩重人格，融為一身」¹⁶。支遁一生出入於山林與沙門之間，遊於方內與方外之間，其獨特的名士型的「名僧」性格，和所謂的「高僧」頗有不同¹⁷。其「畢命林澤」的方式，野逸塵外，伏於山林，與其說在山林之中有沙門修行，不如說在沙門之中有山林之遊。既不同於在襄陽的道安「師徒肅肅，自相尊敬」，也與「神韻嚴肅，容止方稜」令人瞻之心形戰慄的慧遠大異其趣。

作為「新佛玄」(佛教玄學)的標宗人物，所謂的「佛教玄學」，廣義而言，乃指支遁思想的主要特色：「玄釋交融」。其出入於玄佛之間，與道安、慧遠等人出入玄佛之間不同，道安等人的中心思想與關切的主題，只能是佛教的解脫，難謂玄學清談的逍遙之遊，可說是「佛出於玄而勝於玄」。但在玄學尚未正式讓位於佛教之前，支遁的佛玄思想，乃是當時佛教般若學與老莊思想格義、連類(中、印哲學思想的比較會通)的最出色的代表。支遁的佛教玄學，在玄釋交融的光譜中，可以看出「佛教的玄學」與「玄學的佛教」兩個側面，二者相互輝映，難分軒輊。前者指其標揭佛教新詮，打入玄學核心領域，與向、郭莊學分庭抗禮的逍遙新義；後者指其即色而遊玄的即色空義，在即色而空的理解中又難掩玄學體用、有無的形上學思辨。也由於這兩個側面，玄佛交映，導致後人對於支遁思想的理解與評價有極為懸殊的對立；而此一對立，也肇因於玄佛立場之不同。從玄學看其逍遙新義，「至人之心」的至足逍遙未必能自外於郭象有待與無待不能齊不能殊的圓融詮釋；但從佛家立場看，卻透露出《般若經》「即色自然空」的理解，取代了玄學自然的價值，而企向佛教超越的解脫。從佛學的發展看其「即色論」的主張，似有格義佛學偏而不即、色空兩陳的缺失，但從其獲益於玄學有無體用的認識來看，卻可以發掘不同以往的認識。

撰，王孝魚點校：《莊子集釋》(北京：中華書局，1995年)，頁621。

¹⁶ 方立天：支遁的佛教思想，《魏晉南北朝佛教論叢》(北京：中華書局，1995年)，頁28。

¹⁷ 釋慧皎撰，湯用彤校注：《高僧傳》卷十四 序錄：「自前代所撰，多曰名僧。然名者，本實之實也。若實行潛光，則高而不名；寡德適時，則名而不高。故省名音，代以高字。」(頁525)

本文試圖廓清歷來對於支遁思想理解的迷霧，一方面，從魏晉玄學的氛圍中，還原即色論、大小品對比要抄序在當時大、小品《般若經》中的詮釋脈絡，以彰顯其般若理解的價值；一方面，透過玄佛先後的比較，進一步闡明支遁「色不自色」、「知不自知」的即色遊玄思想，與僧肇不真空論、般若無知論的關係。

二、即色與遊玄

當時兩晉般若學的理解，如竺法雅與康法朗等人，「以經中事數，擬配外書，為生解之例，謂之格義」¹⁸。佛徒透過老莊玄學的理解，類比佛學，難免有不允愜處，甚且本末倒置。例如《高僧傳》卷五 僧先傳：

（道）安曰：「先舊格義，於理多違。」先曰：「且當分析逍遙，何容是非先達。」安曰：「弘贊理教，宜令允愜。法鼓競鳴，何先何後？」（頁195）

當時的知識分子，多熟讀世典，而疏於佛理，格義佛學雖有霧中看花之憾，但有時亦具指月之效。《高僧傳》卷六 慧遠傳 記載：

嘗有客聽講，難實相義，往復移時，彌增疑昧。遠乃引《莊子》義為連類，於是惑者曉然。是後（道）安公特聽慧遠不廢俗書。（頁212）

談佛經之實相義，而引《莊子》為連類，猶如支遁之於《般若經》，雖然義應法本，不違實相，但在清談場合畢竟更應「且當分析逍遙」，使惑者曉然。

佛學發展到大乘佛教階段，發揚菩薩乘精神，以闡揚一切法空思想為中心的般若經典陸續集結成立。羅什譯《大智度論》卷六七：「般若波羅蜜部黨，經卷有多有少，有上中下：《光讚》、《放光》、《道行》。」（《大正藏》，第25冊，頁529中）般若經部類眾多，有詳有略，據學者研究，乃逐漸發展擴充而成；上本有十萬頌之多，中本二萬五千頌、下本八千頌，即一般所言之大、小品。就中國譯經史而言，最早出現的是東漢支讖譯《道行般若》（小品），吳支謙《大明度無極經》屬同本異譯，到了西晉方又譯出《光讚》《放光》（大品）。早期譯經的諸多缺失，到了鳩摩羅什的新譯大品（《摩訶般若波羅蜜經》）、小品（《小品般若波羅蜜經》）才獲得改善；至於上本四百卷的詳本要到唐玄奘編譯的《大般若波羅蜜多經》（「初分」）才譯出¹⁹。

¹⁸ 釋慧皎撰，湯用彤校注：《高僧傳》，卷4 竺法雅傳，頁152。

¹⁹ 印順：《初期大乘佛教之起源與開展》（臺北：正聞出版社，1994年），頁591-619。

佛經最初舊譯，不似後人翻譯有詳細注解，名相晦澀，往往「了不加飾」，難解之餘，只能在幾個不同的譯本之間做「合本」的比對，更容易激進出不同的詮釋火花。支遁是六家七宗中即色宗的代表人物，當時各家對於般若空義的理解頗為分歧；佛教「自慧風東扇，法言流詠以來」，誠所謂「格義迂而乖本，六家偏而不即。」²⁰大、小品《般若》的傳譯講習，由於傳本、文字的詳略、差異，在羅什來華譯出較完善的「新品」般若經典以前，各有擁護的代表。支遁為《道行般若》之專家，當時擁護《放光》（小品）的于法開（識含宗），「每與支道林爭即色空義」²¹。善講《放光》的竺法深（本無異宗），與支遁亦有交鋒。（《世說·文學》，第30條）殷浩嘗針對《小品》下二百籤，「皆是精微，世之幽滯」，欲與支道林辯論，支遁原本虛懷欲往，為王羲之所勸阻。（《世說·文學》，第43條）這個「滯」，在名士雲集的清談場合可以不甚了了，「不辯其理之所在」（《世說·文學》，第40條）；但若遇到有備而來的同行鬧場，往往成為令人難堪的考驗，有如弊絮在荊棘，觸地挂闕。由於經文隱沒，幽滯難通，道安以為《小品》只是《小品》的鈔本，《道行經》「經既鈔撮，合成章指」，首尾隱沒，必有脫落難通之處，「古賢論之，往往有滯。假無《放光》，何由解斯經乎？」（道行經序）道安乃進一步透過《放光》《光讚》二本的比較研究，「互相補益，所悟實多。」（合放光光讚隨略解序）²²然而，道安在襄陽十五年，每年講《放光》「歲常再遍」，依然「每至滯句，首尾隱沒」²³。而支遁作大小品對比要抄序，一方面指

²⁰ [宋]僧叡：毗摩羅詰提經義疏序，收入僧祐：《出三藏記集》，卷8，見《大正藏》，第55冊，頁59上。

²¹ 《高僧傳》，卷四 于法開傳：「開有弟子法威，開嘗使威出都，經過山陰，支遁正講《小品》。開語威言：道林講，比汝至，當至某品中，示語攻難數十番。云：『此中舊難通。』威既至郡，正值遁講，果如開言。往復多番，遁遂屈，因厲聲曰：『君何足復受人寄載來耶？』」見釋慧皎撰，湯用彤校注：《高僧傳》，頁168。

²² 道安：道行經序，見《大正藏》，第55冊，頁47中。合放光光讚隨略解序，見《大正藏》，第55冊，頁47中。

²³ 道安在摩訶訶羅若波羅蜜經抄序中指出，佛經之翻譯有「五失本」「三不易」。所謂的五「失」本，是指譯經過程中不得不有的「省失」，還是必須加以改進的「錯失」？所謂的三不「易」，是指刪節般若經文的不「容易」，還是指不能任意更動「移易」？學者意見紛歧。參見Richard H. Robinson著，郭忠生譯：《印度與中國的早期中觀學派》（*Early Mādhyamika in India and China*）（南投：正觀出版社，1996年），頁129-149。道安所言的譯經缺失，在羅什新譯中的表現，文中亦有精要說明。所謂的「每至滯句，首尾隱沒。」可參考湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》：「按佛經舊譯，不獨時有謬誤。而西方文體本與中土不同。一、原文往往簡略，句中字有缺省，在西文已成習慣。譯為中文，則極難了解。一、語既簡略，而名辭又晦澀，譯為華文，往往不知其所指。此均安

出：「嘗聞先學共傳云：佛去世後，從小品之中抄出小品」，一方面又謂：「惟昔聞之曰：夫大、小品者，出於本品，出者不同也。而小品出之在先。」大、小品《般若》的關係，歷來即有先大後小之抄撮說，與由小而大的增廣說的爭執，支遁透過大、小品的比對，發現「斯二經雖同出於本品，或小品之所具，小品所不載；小品之所備，小品之所闕。」主張「考小品之宏致，驗小品之總要；搜玄沒之所存，求同異之所寄。」（《大正藏》，第55冊，頁55中-56下）《小品》出之在先，繼而發展出《小品》，現已成學界難以動搖的定論²⁴，支遁對於大、小品的認識，其實較符合般若經典發展的史實。

支遁《道行旨歸》、《即色（遊玄）論》、《釋即色本無義》等相關主要著作均已亡佚，僅能從後人的評述中獲得片段的理解。而《高僧傳》所說的「義應法本，不違實相」，究竟是真實的描述還是溢美之修辭，也值得深究。現今看來，支遁的《即色論》也是「每至滯句，首尾隱沒」，不得已，只能就現有各家史料做合本的比較研究。支遁的「即色空義」相關的史料如下：

- （一）夫色之性也，不自有色。色不自有，雖色而空。故曰：「色即為空，色復異空。」（《世說·文學》，第35條注引《支遁集·妙觀章》）
- （二）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。（〔後秦〕僧肇：《肇論·不真空論》，《大正藏》，第45冊，頁152上）
- （三）第二解即色者，支道琳法師《即色論》云：「吾以為：『即色是空，非色滅空』，此斯言至矣。何者？夫色之性，色〔不自色〕²⁵，雖色而空。如知不自知，雖知？寂也。」彼明一切諸法無有自性，所以故空；不無空此不自之色，可以為有。只已色不自〔色〕，所以空為真耳。²⁶
- （四）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，正此引文也。「夫言色者，但當色即色，豈待色色而後為色哉」者，此猶是林法師語意也：若當色自是色，可名有

公所謂『每至滯句，首尾隱沒』也。」（頁207）

²⁴ 平川彰、茵山雄一、高崎直道編：《講座大乘佛教(2)·般若思想》（東京：春秋社，1983年），頁102。

²⁵ 「不自色」三字，依元康《肇論疏》補。見湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁259。

²⁶ 〔陳〕惠達：《肇論疏》，收入《卍續藏經》（臺北：新文豐出版公司，1994年），第150冊，頁429後上。

色；若待緣色成果色者，是則色非定色也。亦可云：若待細色成袋色，是則色非定色也。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。（〔唐〕元康：《肇論疏》，卷上，《大正藏》，第45冊，頁171下）

（五）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。（〔隋〕吉藏：《中觀論疏》，卷2末，《大正藏》，第42冊，頁29上）²⁷

（六）第二即色義等者，初關內即色義，後道林即色義。《述義》云：此下破關內即色義，此師意云：細色和合，而成袋色，若為空時，但空袋色，不空細色。望細色而袋色「不自色」故。此明假色不空義也。然康、達二師並云，「破支道林即色義」，此言誤矣。次支道林等者，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「真」，一切不無空色、心是「俗」也。《述義》云：其製《即色論》云：「吾以為即色是空，非色滅空。斯言矣。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「不真空」。正以因緣之色，從緣而有，非自有故，即名為空，不待推尋破壞方空。既言「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「不真空」也。（〔日〕安澄：《中論疏記》，卷3末，《大正藏》第65冊，頁94上-中）

第一段所引，可謂支遁《即色論》的通說。支遁的「即」色空，意指色（色蘊，進一步泛指世間一切法）本身「不自有色」，色法本身無有自性，故「雖色而空」。所謂的「不自」，當如湯用彤所言：「即無支持 (support or substratum) 之謂。亦即謂其色雖有，而自性無有。」²⁸至此，對般若空義的理解並無問題。（第二段

²⁷ 對於「關內即色義」，亦參見吉藏《十二門論疏》卷上本：「什師未至長安，有三種義。次即色義云：明色無自性，故言色空；而因緣假色，此即不空。今偈破云：因緣生色，即無自性，若無自性，即是無色。云何言有無性色不可空耶？」見《大正藏》，第42冊，頁183上。

²⁸ 湯用彤：《魏晉玄學流別略論》，《魏晉玄學論稿》，收入《魏晉思想·甲編五種》（臺北：里仁書局，1984年），頁54。

僧肇所引「明色不自色，故雖色而非色也」意義與此相同：色不自有色，乃是假有，雖色而非色〔空〕。但此下的「色即為空，色復異空」隨著各人的理解不同，開始產生歧義。支持者解釋為：色法緣起而有，本性空寂，但此「色不自有」的假有，仍然不同於一無所有的「空」（虛空，頑空）。故吉藏一派主張：「支道林著 即色遊玄論，明即色是空，故言『即色遊玄論』。」此義闡明緣起性空之理，猶是「不壞假名而說實相」（《中觀論疏》）；「彼意明色、心法空名真，一切不無空色、心是俗」，色即是空，真俗相即（《山門玄義》）；「不待推尋破壞方空」，同於僧肇的「不真空」義（《述義》）。批評者則認為：支遁的即色義雖言即色是空，但又主張「色復異空」，意謂此色法之存在又與緣起性空之理不盡相同。故僧肇一派批評其「未領（悟）色之非色也」；惠達進而對「色復異空」解釋為：「不無『空此不自』之色，可以為有」；這一「色復異空」可以為「有」之色，元康更進一步認為是「緣色」「細色」不空（但此仍是林法師語意），以為僧肇對支遁「未領色之非色」（即「色復異空」）的批評，乃是：「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。」

視假有之色「猶存」（不空），吉藏認為這是僧肇批評關內即色義「色色而後為色」的論點（「假色」、「無性色」不空），而非支遁的即色（遊玄）義；安澄的立場相同，引用《述義》的解釋：以為關內即色義「但空粗色，不空細色」，而支遁的即色義與僧肇「不真空」義相同，「然（元）康、（惠）達二師並云破支道林即色義，此言誤矣」。

這？的分歧在於對「色復異空」的理解有所不同，由此產生了兩個截然不同的詮釋傳統。由於僧肇並未指明即色義的論主為誰，現存史料也難以釐清關內即色義與支遁 即色（遊玄）論 的關係。但僧肇 不真空論 的說法本身已有歧義，所謂的「但當色即色，豈待色色而後為色哉」，究竟是支遁的即色義還是僧肇的批評？元康認為「此猶是林法師語意（所破斥）也」，文才則認為此段猶是僧肇的「破辭」²⁹。這？的關鍵在如何理解「色色而後為色」一語的「色色」？

所謂的「色色」，依一般用法，前一「色」字為動詞。但「色」色，仍可有不同的解釋：如「視色為色」與「緣色成色」。

「視色」為色，乃從認識論的角度，把現象界的色法稱之為色。世間色法之所

²⁹〔元〕文才：《肇論新疏》卷上：「齊此，論主破辭。謂凡是質礙之色，緣會而生者，心雖不計，亦色法也。受、想等法，亦應例同。意云：『豈待人心計彼謂青黃等，然後作青〔黃〕等色耶？』以青黃亦緣生故。」見《大正藏》，第45冊，頁209上。

以千差萬別，是因為吾人的感官認識（名言概念）所造成的，這是從「色」色的認識角度去理解色法的存在（及其不存在〔非色〕）。例如，文才《肇論新疏》所言：「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』。」呂澂亦認為，支遁的「色」色乃是：「把色看成是概念化的結果，單純從認識論上來理解空性。」³⁰

若由「緣色」成色的角度立論，則是從存有論的角度來理解現象界色法之所以成其為色法的原理。色法依因待緣，有賴更進一步的條件方能成其為色。例如，元康的解釋：「若待緣色成果色」、「若待細色成粗色」；安澄所引《述義》說的更清楚：「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。此明假色不空義也。」「緣色」而後空，乃指「粗色」因「細色」緣合而成故空，「粗色」雖色而非色（空），但構成「粗色」不自色的存在條件（細色）則不空。

主張「視色為色」的「色色」義，通常認為這是僧肇「不真空論」的破辭，以為支遁「即色論」的缺失只從認識論的角度認識到色空。但認識論上的色空（或認識論上的色有），乃是就色法的存在（或不存在）作為吾人主觀概念化的結果而言，此與客觀上色法本身是否「不自色」、是否為「非色」並沒有必然關係。文才認為僧肇批評支遁「豈待色色而後為色」，乃是「豈待人心計彼謂青黃等，然後作青〔黃〕等色耶？」色法青黃諸相，乃因心計而有，「心若不計，青黃等皆空」。但心計不計，並不能真正決定色法的有無，此與「即色論」明言「色不自色，雖色而非色」的主張不符。同樣的，呂澂的說法本身雖可言之成理，然而，倘若視為支遁「即色論」的主張，則僧肇既批評「即色論」是主張「色色」而後成其為色，只從認識論上理解空性，顯然又與僧肇所言「此直語色不自色」「明色不自色」的肯定（即是空），並不相合。就現有史料而言，支遁「色不自有，雖色而空」的「即」色空義，並沒有「色色」的心計（不計）之說，後者反而是「心無宗」「無心於萬物，萬物未嘗無」的說法。

就「緣色成色」的「色色」義而言，假色不空、細色不空的主張，更明顯與支遁「即色論」解般若空義的原旨不合。此所以元康雖從「若待緣色成果色」解

³⁰ 呂澂：《中國佛學思想概論》（臺北：天華出版公司，1982年），頁58。又侯外廬：《中國思想通史》（卷三）（北京：人民出版社，1992年），也據文才《疏》認為：「支道林似以心計起色，就此所起之色而論，此色為『色』『有』，而不是『空』『無』。」見該書頁440。

「色色」，但也認為此說與支遁義不符，不應是僧肇所批評的支遁主張，「此猶是林法師語意（所斥）也」。正因為即色空義與假有不空義的差別太大，吉藏等人乃將後者歸之於「關內即色義」；至於《述義》所謂「康、達二師並云破支道林即色義」，其實已經有所誤解，二人其實並未將「假色不空」義視為支遁的主張。

然而，這？的誤解，恐還在於元康所謂的「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」所存的歧義。和前述「色復異空」的歧義相同，這？對「猶存假有」的詮釋也有優劣二義的模糊性存在。例如，湯用彤認為，「關內即色義」的說法只是吉藏的揣測之辭：「或竟無其事，亦未可知。蓋支公與道安聲名揚溢，或有曲為之解者。」以為元康的疏釋符合僧肇原意：

此謂緣合而有，故色即空。是蓋空者，因其待緣，因其不自色。至若待緣之假色亦是空，則支公所未悟。³¹

吉藏將假色不空義化歸「關內即色義」的主張，是否屬實，固不可確知。但湯用彤將元康批評支遁「不知色本是空，猶存假有也」一語理解為「至若待緣之假色亦是空，則支公所未悟」，則有明顯誤解。所謂的「不知色本是空，猶存假有」，並非說支遁「不知色本是空，『猶存』假有」，猶主張待緣之假色實存而不空；而是認為支遁「不知『色本是空，猶存假有』」，正因為假有的存在，乃是不自色的存在，批評其只知色本是空，反而忽略了假有的存在。

由上可知，所謂的「色色」不論是認識論上的色色而後空，或存有論角度的緣色而後空，均與惠達所引支遁即色論「即色是空，非色滅空」的看法不符。然而，如果支遁的「即色義」是主張當色即色的「即色是空，非色滅空」，豈待（亦即「不待」）色色而後為色，又如何理解僧肇「此直語色不自色，未領色之非色也」的批評？支遁既已「明色不自色，雖色而『非色』」，何以又未能領悟「色之『非色』」，前後「非色」又如何理解？

所謂未領「色之非色」，僧肇在《答劉遺民書》中引用《小品經》的思想，說明色與非色（空）的關係理解時指出：

經云：「色不異空，空不異色。色即是空，空即是色。」若如來旨，觀色空時，應一心見色，一心見空。若一心見色，則唯色非空；若一心見空，則唯空非色。然則，空色兩陳，莫定其本也？是以經云「非色」者，誠以非色於色，不非色於非色。若非色於非色，太虛則非色，非色何所明？若

³¹ 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁260-261。

以非色於色，即非色不異色。非色不異色，色即為非色。（《大正藏》，第45冊，頁156下）

依僧肇之意，色即是非色（空），非色即是色。即色論 雖然主張色不自色，色法本身無有自性，因此是空；但若「一心見空」，則「唯空、非色」 雖然知道色即是空的一面，卻只見空而不見色法的宛然假有的一面。僧肇指出，所謂的「非色」，乃指「非色於色」，色本身即是非色（空）；而不是分析色、空為二，「非色於非色」，只見空而不見色，這是唯見太虛空無，既是虛無，空義亦無法落實，則「非色」一語，所「非」又何來？也就是說，即色義只片面見到「色不自色，雖色而非色」，這是「色即是空」；尚未能夠領悟到「空即是色」，色空相即、不一不異的般若玄義。

由上，僧肇批評 即色論 「此直語色不自色，未領色之非色」，乃是批評其「非色於非色」，這是「一心見空，則唯空非色」，見不到非色假有的一面；亦即對支遁 妙觀章 所引「色即為空，色復異空」的批評。

但不論如何，僧肇的批評乃是指即色義在色空相即不異的理解上出現了問題，「空色兩陳，莫定其本。」 即色論 的主張若有缺失，當在於不能全面理解不真故（即）空的道理，而有流於真空、頑空之嫌；而非認為即色義在「假有」的色法上仍持不空、不無（猶存）的結論。許多學者以為，支遁的 即色論 「猶存假有」：或保存了一個假有，背離般若性空的本義，空得還不夠徹底³²；或主張假色、細色不空，抱持「根本的色」是「永恆不變的有自己獨立的本質」的「實在論」說法³³。細究僧肇之意，支遁 即色論 的困難，並非保留了一個「假有」，空的不夠徹底的緣故，相反的，反倒是空的太徹底！

值得注意的是，支遁的即色空義，果真片面的「非色於非色」而空的太過徹底？支遁的 即色論 引用了「故曰：『色即為空，色復異空』」（一）「吾以為『即色是空，非色滅空』，此斯言至矣」（三）的說法，所謂的「色復異空」，筆者

³² 任繼愈主編：《中國佛教史》（卷二）（北京：中國社會科學出版社，1993年），頁246。

又，余敦康：《六家七宗》：「就『色即為空』這個命題而言，支道林是把本體和現象看成一種相即的關係，但是從『色復異空』這個命題來看，他又把本體和現象割裂開來。這種自相矛盾暴露了即色義的理論上的漏洞。這個與『空』相異的『色』把體用分為兩截，造成理論上的缺陷。」見《中國哲學論集》（瀋陽：遼寧大學出版社，1998年），頁338。

³³ 彭自強：《佛教與儒道的衝突與融合——以漢魏兩晉為中心》（成都：巴蜀書社，2000年），頁116。

已指出可有不同涵義，導致兩派的詮釋南轅北轍；事實上，誠如湯用彤所指明的，支遁所引出自《維摩詰經·不二入品》談色空相即的不二法門³⁴。支謙譯本：

世間空耳，作之為二。「色空」，不「色敗空」，色之性空。如是痛、想、行、識空，而作之為二。識空，不識敗空，識之性空。彼於五陰知其性者，是不二入。（《大正藏》，第14冊，頁531中）

其後的羅什譯本：

「色」，「色空」為二。「色」即是「空」，非「色滅空」，色性自空。如是受想行識，識、空為二。識即是空，非識滅空，識性自空。於其中而通達者，是為入不二法門。（《大正藏》，第14冊，551上）

倘若將色空析之為二，二於法相，則所謂的色空，因其色滅色敗而後空，並非即色義「明色不自色，雖色而非色」之旨，故支遁引《維摩詰經》之不二義為證。《般若經》言一切法空，菩薩行深般若波羅蜜所照見的空義，甚深法相，乃是以超越名相分別的智慧，觀一切法非法，有為無為不二，生死涅槃不二，一切皆無二無別，平等平等，所謂「無二法，無不二法。諸平等法中，無有戲論」³⁵。此不從世間無常故苦入手，而直從空、無相、無願（三解脫）等入門，這是大乘佛法的主要特色。例如《小品般若》卷七：

甚深相者，即是空義，即是無相，無作（願），無起，無生，無滅，無所有。（《大正藏》，第8冊，頁566上）

菩薩行般若波羅蜜，應觀色空，應觀受、想、行、識空。須菩提，爾時菩薩行空解脫門，而不證無相，亦不墮有相。譬如鳥飛虛空而不墮落，行於虛空而不住空。（《大正藏》，第8冊，頁568下-569上）

即色空義的「即」，在明「雖色而非色」，所謂的「非色」，《般若經》中多有表述。例如《道行般若》：

「色」無所生為「非色」。設爾「非色」為無色，亦無有生。從其中無所得，字為色法中本無。（《大正藏》，第8冊，頁428中）

支謙所譯語義晦澀，羅什新譯《小品》則作：

「色」無生即「非色」，「色」無滅即「非色」。無生無滅，無二無別。若說

³⁴ 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁259。

³⁵ 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅密經》，卷26，見《大正藏》，第8冊，頁414中-下。

是色，即是無二法。（《大正藏》，第8冊，頁539中）

即色法本身而無有自性，支遁謂「色不自有，雖色而空。」說色亦即非色，色、非色相即不二。即色論：「吾以為：『即色是空，非色滅空』此斯言至矣。」既然通達色空相即不二之理，色即非色，色即為空，支遁何以又言「色復異空」？「色」與「非色」，作之為二，應如何理解？

此一復異於「空」之「色」，亦非無據，一方面，說色即是空、空即是色，這是色空相即不二的「色空」，色即色空；一方面，與空離異之「色」，這是對「色」的錯誤理解，則不可言色，亦即，若「色」指離空之「色」，當然也就「色」非「色空」、「色空」非「色」了。例如，《放光般若·假號品》三：

舍利弗，用「色空」故，為非「色」。用痛想行識空故，為非識。「色空」故無所見，痛空故無所覺。何以故？色與空等無異。所以者何？色則是空，空則是色。（《大正藏》，第8冊，頁6上）

羅什新譯小品《摩訶般若波羅蜜經》卷一：

空中無「色」，無受想行識。離色亦無空，離受想行識亦無空。色即是空，空即是色。諸法實性，無生無滅，無垢無淨故。（《大正藏》，第8冊，頁221中-下）

舍利弗，「色空」中無有「色」，受想行識空中無有識。舍利弗，「色空」故無惱壞相，受空故無受相，識空故無覺相。何以故？舍利弗，色不異空，空不異色。色即是空，空即是色。受想行識亦如是。（《大正藏》，第8冊，頁223上）

舍利弗，是「色空」為非「色」，離空無色，離色無空。色即是空，空即是色。（《大正藏》，第8冊，頁237中）

不以空「色」故「色空」，色即是空，空即是色。（《大正藏》，第8冊，頁240中）

唐玄奘譯本《大般若波羅蜜多經》：

色自性空，不由空故，「色空」非「色」。色不離空，空不離色。色即是空，空即是色。（《大正藏》，第7冊，頁11下）

舍利子，諸「色空」，彼非「色」。諸受想行識空，彼非受想行識。何以故？舍利子，諸色空，彼非變礙相，諸受空，彼非領納相，諸識空，彼非了別相。何以故？舍利子，色不異空，空不異色。色即是空，空即是色。（《大正藏》，第7冊，頁14上）

世尊，是「色」非「色空」，是「色空」非「色」。色不離空，空不離色。

色即是空，空即是色。（《大正藏》，第7冊，頁47上-中）

所謂的「色」即是「空」、 「空」即是「色」：色空相即，「色」、「色空」不可析之為二，是不二入；因此，「色」即「色空」、 「色空」即「色」。支遁的即色義主張「色不自色，雖色而非色」：色不自有色，色無自性，假色非真色；因此，「色」即「非色」、 「非色」即「色」。既然「色」即「色空」，又「色」即「非色」，故可言「色空」即「非色」、 「非色」即「色空」；亦即，「色空（即）非色，非色（即）色空。」

所謂的「色空非色，非色色空」，此處的「非色」，指明非「色」，作之為二，乃指「色復異空」之「色」；既曰「非色」「色空」，而此「色」則非「色空」。此「色」非「色空」，亦即，「色空」非「色」；可作：「色空『非』色，色『非』色空」。

「色空（即）非色，非色（即）色空」，在明色即是空、空即是色的不二義；「色空『非』色，色『非』色空」，則說明二於法相之「色」、「色空」，乃色滅空，敗色而空。前者如上引《道行》云：「『色』無所生為『非色』」；新《小品》：「『色』無生即『非色』」；色即非色，色即色空，這是雖色而非色，此為不二法，色空無異的即色空。至於後者，如上引《放光》云：「用『色空』故，為非『色』。『色空』故無所見」；新《小品》：「『色空』中無有『色』。『色空』故無惱壞相」「不以空『色』故『色空』」；唐譯：「色自性空，不由空故」「諸『色空』，彼非『色』。彼非變礙相」「世尊，是『色』非『色空』，是『色空』非『色』」；諸「色」空，乃是即色而空，當體即空，並非因為空色的分析觀察而後空，「不以空色故色空」；此空並非色滅空，色既非惱壞相，亦非變礙相，故支遁謂：「夫言色者，但當色即色，豈待色色而後為色哉？」

「色」復異空，「色」非色空。從《維摩詰經》言「色空，不色敗空」的色空相即，到《般若經》的「用色空故，為非色」「色空非色，色非色空」，其實反覆說明的，同樣是「色即是空」、「色不離空」的道理。所不同者，前者由不二法門進入，色即色空，色即非色；而後者二於法相，據以說明世間其實並無離異於空、非色之「色」存在。也就是說，「色空非色」的「非」色，乃進一步就「非色滅空」而言。所謂的「非色」，印順指出：

為什麼「色空非色」呢？「諸色空，彼非變礙相」，約自相空 (svalakṣaṇa-sūnyatā) 說。相 (lakṣaṇa) 是一法的特徵，以不同的相，知不同的法。

如變礙是色相：變是變異。礙是物質佔有一定的空間，有此就不能有彼。如部派佛教者說：色，分析到最微細的物質點，名為極微 (paramāṇu)，極微是不可析、不可入的，與古代的原子說相同，不可入就是礙。一般所說的變異與質礙相，大乘法是加以否定的。沒有變礙相——相空，也就是空非色了。色如幻如化，沒有決定性的相，相色空，所以說「非色」。³⁶

色如幻如化，沒有決定性的自相。相色空，所以說「非『色』」。因此，正面地說色即是空，色即非色，這是色空相即的「不二」入；而反面地說色復異空，色非色空，同樣指明離空無色，只是重點在不「二」入。

值得注意的是，支遁所引《維摩詰經》「即色是空，非色滅空」的不二法門，僧肇在《不真空論》則引作「故《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。」語出支謙譯本，屬僧肇早年所見的「舊維摩經」(《高僧傳》，卷6 僧肇傳)；而僧肇在注解羅什新譯《維摩詰經》時，則進一步指出：

色即是空，不待色滅然後為空，是以見色異於空者，則二於法相也。(《大正藏》，第38冊，頁398上)

關於此《經》的新舊譯文，僧肇在《維摩詰經序》中曾言：「每尋翫茲典，以為棲神之宅，而恨支(謙)竺(法護、叔蘭)所出，理滯於文。」事實上，羅什新譯所採用的「色即是空，非色滅空」譯法，當與支遁《即色論》「即色是空，非色滅空」的說法有密切關係³⁷。

僧肇或以為支遁的「色復異空」是主張「見色異於空者」。但支遁「色即為空，色復異空」的原意乃就「即色是空，非色滅空」之義而言，色即是「空」，而不是宰割求通的「色敗空」、「色滅空」；故支遁即就色異於空之「色」，而言其「非色」，故說「色不自色，雖色而非『色』」。正因為不可「二於法相」、不「作之為二」：「色自性空，不由空故」，色法本空，色空，乃自性空，「非色滅空」，故曰「色非色空」。支遁「色復異空」之說，原就二於法相之「色」而言，

³⁶ 印順：《空之探究》(臺北：正聞出版社，1992年)，頁191。

³⁷ 許理和(Erik Zürcher)指出：「注意在羅什本的相關章節中此句作『色即是空，非色滅空』，實際上與支遁的說法一樣，是很有意思的。羅什譯經的中國助手和修定者，像僧肇等人對當時的中國佛教義學著作完全可能非常熟悉，也就很可能提出這種譯法。」〔荷蘭〕許理和著，李四龍等譯：《佛教征服中國》(南京：江蘇人民出版社，1998年)，頁256，註215。

所謂的「非色」，指明非「色」，此「色」異空，正所以言色空相即的不二法門；進一步言，倘若不知此色乃是「異」於空之色，如何明「非色」（色不自色，雖色而非色）？事實上，色即是空的相即不二，乃是二而不二，不二而二，所謂的諸法實相，並非戲論，此中既無所謂二，亦無所謂不二，猶如大鳥飛行虛空，不墮不住，既不證無相，亦不墮有相。支遁「色即為空，色復異空」的說法，更符合《中論》如實智觀、不墮有無，不一不異、不即不離的精神³⁸。

據此，吉藏一派的詮釋，指出支遁 即色（遊玄）論 乃是「不壞假名而說實相」、「不待推尋破壞方空」、「不偏言無自性邊」、同於「不真空」論，是可以站得住腳的。退一步說，支遁 即色論 現存史料雖嫌不足，僧肇 不真空論 對 即色論 的「實謂」層次之批評，亦非無據，但若就即色空義詮釋的「當謂」、「意謂」層次而言，「色即為空，色復異空」的理解宜以「即色是空，非色滅空」為歸宿。

三、 大小品對比要抄序 與《肇論》的關係

道安在 道行經序 中指出：「執道御有，卑高有差，此有為之域耳。非據真如，遊法性，冥然無名也。」道家的體用有無，名教的禮法差序，屬於現象世界的有為領域，此中自然的逍遙，只能落於現實實然的因果關係（支遁逍遙新義稱之為「有欲當其所足，足於所足」的逍遙），並非即色空而遊玄的修證解脫；唯有「據真如，遊法性」，方能洞觀緣起性空之理，超越有無色空之相待，以直契佛家法相無性的甚深理趣。現存《支遁集》還保留了支遁的詠懷詩，釋迦文佛、阿彌陀佛像及諸菩薩讚等作品，其中有：

絕？遷靈梯，有無無所馳。不徇冥玄和，栖神不二境。（不徇菩薩讚）
能仁暢玄句，即色自然空。空有交映？，冥知無照功。（善思菩薩讚）
體神在忘覺，有慮非理盡。色來投虛空，響朗生應軫。（善宿菩薩讚）
（《大正藏》第52冊，頁197上-中）

支遁的 詠懷詩之二 自言：「涉《老》哈雙玄，披《莊》玩太初。」其玄言詩

³⁸ 《中論·觀四諦品》「諸佛依二諦，為眾生說法。若人不能知，分別於二諦。則於深佛法，不知真實義。」萬金川：「在梵文原詩頌裡，『分別』並非動詞而是個名詞，在漢譯裡把『分別』動詞化了，梵文裡『分別二諦』的意思是指你不知道二諦之間的分別，而其中的動詞是『不知』，如果不清楚二諦之間的區別，就無法掌握佛陀說法的深奧意思。」見《中觀思想講錄》（嘉義：香光書鄉出版社，1998年），頁158。

句雖然沾染道家玄學的色彩，但色空相即、「有無無所騁」的不二法門，空有交映的「即色自然空」（本性空）義，則無可否認。佛理深玄，冥然無名，乃是在忘覺無慮的方式下，「冥知無照」，知而不知，照而無照的體悟；即虛空之中而色法朗然具有，冥盡至理乃在忘覺忘慮之中體之。

支遁的 即色論、 釋即色本無義、 即色遊玄論 彼此的異同關係，我們並不清楚³⁹，但即就「即色論」出自《世說》所引《支遁集》的「妙觀」章、以及惠達《肇論疏》有「如『知不自知，雖知恆寂』也」一句而言，支遁的即色義不僅暢言「即色自然空」，也處理了「冥知無照功」的遊玄、妙觀的修證解脫問題⁴⁰。倘此理解無誤，則 即色論 所謂的「如知不自知，雖知恆寂也」，恐非如湯用彤所言，「疑僅為陪襯」之語⁴¹；相反的，「色不自色」與「知不自知」，實為「即色」與「遊玄」的兩大主題。僧肇在 不真空論 中批判了 即色論 的色空偏而不「即」、「空色兩陳」的缺失，然而，細究 即色（遊玄）論 與 大小品對比要抄序，可知，色不自色的「即色自然空」義，其實是 不真空論 的先發，而知不自知的「冥知無照功」義，更是 般若無知論 的先聲。

支遁 大小品對比要抄序：

夫般若波羅蜜者，眾妙之淵府，群智之玄宗；神王之所由，如來之照功。其為經也，「至無」空豁，廓然無物者也。「無物於物」，故能齊於物；「無智於智」，故能運於智。是故，夷三脫於重玄，齊萬物於空同；明諸佛之始有，盡群靈之本無；登十住之妙階，趣無生之徑路。何者耶？賴其「至無」，故能為用。

夫「無」也者，豈能無哉？「無」不能自無，「理」亦不能為理。理不能為理，則理非理矣；無不能自無，則無非無矣。 智存於物，實無？也；名生於彼，理無言也。何則？「至理」冥壑，歸乎無名。 理冥則

³⁹ 呂澂：「（支遁）著有 即色遊玄論、 釋即色本無義 等，可惜都已不存了。他的一篇 大小品對比要抄序， 似乎是用即色來解釋性空的，與 即色遊玄論 以即色掌握和運用空觀的說法，不完全一致。因此，他的『即色本無』與『即色遊玄』不是一回事。這一差別，有些講『即色宗』的人，並沒有把它弄清楚。」見《中國佛學思想概論》，頁56。湯一介則認為：「支遁另有一篇文章 即色遊玄論 已佚，但推測起來很可能是他的『即色義』和『逍遙義』結合起來而有此論。」見《郭象與魏晉玄學》（湖北：人民出版社，1983年），頁101。

⁴⁰ 支遁著有 聖不辨知論，惜今不傳，見《高僧傳》本傳。

⁴¹ 湯用彤：「支公有『知不自知』等語，但疑僅為陪襯。論既名即色，自只關於形色。」見 魏晉玄學流別略論，頁55。釋即色論之「即」為「只」，令人難以相信。

言廢，忘覺則智全。若「存無」以求寂，「希智」以忘心，智不足以盡無，寂不足以冥神。

何則？故有「存於所存」，有「無於所無」：存乎存者，非其存也；希乎無者，非其無也。何則？徒知無之為「無」，莫知「所以無」；知存之為「存」，莫知「所以存」。希無以忘無，故非「無之所〔以〕無」；寄存以忘存，故非「存之所〔以〕存」。莫若無其「所以無」，忘其「所以存」。忘其所以存，則無「存於所存」（或作：則無「存」於「所存」）；遺其所以無，則忘「無於所無」（或作：則忘「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？無寄，無有冥盡。是以諸佛因般若之無始，明萬物之自然；眾生之喪道，溺精神乎欲淵。悟群俗以妙道；漸積損以至無。設玄德以廣教；守谷神以存虛。齊眾首於玄同，還群靈乎本無。

夫至人也，覽通群妙，凝神玄冥，虛靈響應，感通無方。故千變萬化，莫非理外，神何動哉？以之不動，故應變無窮。（《大正藏》，第55冊，頁55上-中）

大小品對比要抄序，乃支遁綜合《道行》、《放光》般若二經的指略要義，其中玄之又玄的「暢玄句」，歷來難求順解。為求明晰，筆者試加引號說明，但也難逃宰割求通之譏。雖然，其中主旨也很明白，通篇闡明《般若經》「其為《經》也，至無空豁，廓然無物者也。無物於物，故能齊於物；無智於智，故能運於智」的即色而遊玄之要義，也可以用支遁的玄言詩「能仁暢玄句，即色自然空。空有交映？，冥知無照功」來概括。先看僧肇相關的論文：

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？

此經（《放光》）直辯真諦以明非有，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，有無異稱，其致一也。

言有，是為「假」有，以明非無；「借」無，以辨非有。苟領其所同，則無異而不同。然則，萬法果有其「所以不有」，不可得而有；有其「所以不無」，不可得而無。何則？欲言其有，有非真生；欲言其無，事象

既形。象形不即無，非真非實有。然則，不真空義，顯於茲矣。（不真空論《大正藏》，第45冊，頁152上-下）

夫般若虛玄者，蓋是三乘之宗極也。試論之曰：《放光》云：「般若無所有相，無生滅相。」《道行》云：「般若無所知，無所見。」此辨智照之用，而曰「無相」、「無知」者，何耶？果有無相之知、不知之照，明矣。

是以聖人虛其心而實其照，終日知而未嘗知也。故能默耀韜光，虛心玄鑒，閉智塞聰，而獨覺冥冥者矣。然則智有窮幽之鑑，而無知焉；神有應會之用，而無慮焉。神無慮，故能獨王於世表；智無知，故能玄照於事外。所以俯仰順化，應接無窮；無幽不察，而無照功。斯則無知之所知，聖神之所會也。然其為物也，實而不有，虛而不無，存而不可論者，其唯聖智乎！何者？欲言其有，無狀無名；欲言其無，聖以之靈。

夫聖心者，微妙無相，不可為有；用之彌勤，不可為無。不可為無，故聖智存焉；不可為有，故名教絕焉。（般若無知論，《大正藏》，第45冊，頁153上-下）

而今談者，多即言以定旨，尋大方而徵隅；懷前識以標玄；存所存之必當。是以聞聖有知，謂之有心；聞聖無知，謂等大虛。有無之境，邊見所存，豈是處中莫二之道乎！（答劉遺民書，《大正藏》，第45冊，頁156中）

支遁在《要抄序》首先指出，般若經典的「至無空豁」之理，乃是「無物於物，故能齊於物；無智於智，故能運於智」的即色遊玄義。所謂的「無物於物」，也就是「色不自色，雖色而非色」的即色義，這是即「物」以言「無物」，主張「非（無）色於色」，「無存於（所）存」，亦即，剋就「色」法、「存」在本身而明其「非色」、「無存」；用前引僧肇解釋《小品經》「非色」之旨的語言，正是「非色於色，不非色於非色」、「無物於物，不無物於無物」。所謂的「無智於智」，也就是「知不自知，雖知恆寂」的遊玄解脫，用即色義解，猶如「知不自知，雖知而非知」，雖是知而不知，卻有「冥知無照」之功；用僧肇的語言，就是「智有窮幽之鑑，而無知焉」、「無幽不察，而無照功。」總而言之，《要抄序》的即色遊玄義，在闡明「眾妙之淵府，群智之玄宗；神王之所由，如來之照功。」前者是不真空論所言「般若玄鑑之妙趣，有物之宗極者也」的即色自然空義；後者是般若無知論所言「神無慮，故能獨王於世表；智無知，故能玄照於事外」的冥

知無照之功。二者文義均同。

支遁詭辭為用的暢玄語句，主要是透過「存」與「無」（即「有」與「無」、「色」與「空」）二？的交映對照，彰顯彼此的片面性、相待性。進而了解現象界色法的「存」在，並非「存於所存」的真實存在，「存乎存者，非其存也」；其「所以存」乃是即性空而假存。萬法性空的本「無」，亦不是「無於所無」的純然虛無，「希乎無者，非其無也」；其「所以無」乃是即假有而非虛無。同樣的，「所以存」（非真存）與「所以無」（非虛無）之理，亦不可片面生解，亦即：不可「寄存以忘存」，以為色法果真不存，而不知所謂的「忘存」，只是否定其真存，並非忘了其假存；也不可「希無以忘無」，以為萬法全然虛無，而不知所謂的「忘無」，只是否定其絕無，並非連其假有亦無。必須「遺」其所以無，「忘」其所以存，才不會執著在「所以無」之上而淪於虛「無」，也不會在「所以存」上執實其真「存」。色空，有無，兩忘而玄解，「夷三脫於重玄，齊萬物於空同」，終能在無心、冥神的觀照中，體悟萬法緣起性空的空同之理，達致二？無寄、無有冥盡的重玄的解脫（空、無相、無願三解脫）。

支遁 要抄序 的「至無空豁」之至理，僧肇稱之為「般若虛玄」的玄妙之理。 不真空論 指出，般若經典的宗旨在明「至虛無生」之理，透過真俗二諦二而不二，非有非無的辯證，泯除有無二邊的定見，有非真有，無非絕無。萬物「雖有而非有」：此「有」並非「真有」，故言「有」，只是有其「所以不有」（非有）。萬物「雖無而非無」：此「無」並不「絕虛」，故言「無」，仍然有其「所以不無」（非無）。有、無，非有、非無，都是相待而立的概念，不可作「即言以定旨」之談，宰割以求通。僧肇所謂的「有無之境，邊見所存」，也就是視「有」為「真有」、「無」為「虛無」的「定旨」，用支遁的語言，就是「存於所存」「無於所無」、「寄存以忘存」「希無以忘無」的二？所見；如果有但為有，無僅是無，這是「存所存之必當」，形成有、無二境的邊見，而非二？無寄、無有冥盡的「處中莫二」的遊玄之道。

有無之談，不可即言以「定旨」，形成邊見；僧肇所謂的「有而非有，無而非無」，或支遁「存者非存，無者非無」等玄之又玄的弔詭語句，並不構成邏輯上的矛盾。相反的，只有當視「有」（即「非無」）、「無」（即「非有」）為定旨，亦即絕對的存在與絕對的不存在，才會形成矛盾。僧肇在 不真空論 指出：

《中觀》云：物從因緣故不有，緣起故不無。尋理即其然矣。所以然者，夫有若真有，有自常有，豈待緣而後有哉？譬彼真無，無自常無，豈待緣而

後無也？ 故知有非真有， 緣起故不無也。 有無之言，豈直反論而已哉？若應有，即是有，不應言無。若應無，即是無，不應言有。

（《大正藏》，第45冊，頁152中-下）

「有」非絕定的有，「無」非決定的無。因為諸法無自性，緣起性空，「有而非有，無而非無」在說明世間萬法的存在，並非自生自物的本體存在（真有）。所謂的「有」，有而非有，只是待緣而後有的現象存在（present）；所謂的「無」，無而非無，並非絕虛之空無，也只是現象的不存在（absent）。此中的「有」「無」，並非「存於存」「無於無」的定有定無；般若空義言有無，否定這種具有「全稱量化」（universally quantified）主詞的本體存在的有無⁴²。有非「真有」，無非「絕虛」，「有無異稱，其致一也。」有而非有、無而非無，乃用以說明世間萬法的緣起假有、本性空無。有與無，或非有非無，同樣指向一個中道實相世界的緣起有、性空無的兩個側面；二者所指涉的外延現象（色即色空）雖然相同，「其致一也」，但二者的涵義不同，「有無異稱」，因為彼此的論域不同，對治的執著（有有，無無）亦不同；有無之談，並非即言而定旨，形成邊見，陷入存在即是不存在的矛盾，相反的，這是用語言闡關諸法實相的領域，此中並無語言遊戲的風光可言。進一步言，有無之談，原本是要超越「有無之言」的「反論」，「二？無寄，無有冥盡」，從色即是空、色即非色的不二法門，進入默然無言的境界；這是超越名相的相對，而契入超越絕對的境地⁴³。

用玄學的有無之談，進而非有非無，不滯有無，此類辯證的詭辭，乃當時用以詮解《般若經》緣起性空中道實相的成俗套語⁴⁴。有而非有、無而非無的暢玄

⁴² 見Robinson著，郭忠生譯：《印度與中國的早期中觀學派》：「（僧肇）其詭論是顯而易見的，且只要依二諦論及判定其語詞之量化即可輕易解決。」（頁257）「僧肇似乎認為一個體可同時為有且為無，可將其主詞予以存有性之量化（quantified existentially）即可解決。此乃謂一『主詞』若欲絕對的存在，必須一切存在之相均可斷定為其屬性，但是因為沒有一物能滿足此一條件，從而其存在僅是片斷的，部份的。而且從本體的觀點來看，事物生起前及滅去後之不存在暨現象上之存在，都是假借而來的屬性。」（頁241-242）

⁴³ 印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁732。

⁴⁴ 例如，〔晉〕慧遠《大智論抄序》：「有無迴謝於一法，相待而非原；生滅兩行於一化，映空而無主。於是乃即之以成觀，反鑒以求宗。將尋其要，必先於此，然後非有非無之談，方可得而言。嘗試論之：有而在有者，有於有者也；無而在無者，無於無者也。有有則非有，無無則非無。何以知其然？無性之性，謂之法性。法性無性，因緣以之生；生緣無自相，雖有而常無；常無非絕有，猶火傳而不息。夫然，則法無異趣，始末淪虛；畢竟同爭（淨），有無交歸矣。識空空之為玄，斯其至也，斯其極也。過

語句，透過「二？無寄」泯除二邊之見，既不滯於絕無（無於所無）之斷滅見，也不存於真有（存於所存）之常見，以達到無有冥盡的「處中莫二」之道；最終指向一個沒有戲論，沒有煩惱，無異無別的寂滅世界。此一「諸法實相者，心行言語斷」（《中論·觀法品》）的實相世界，至無空豁，無跡無言，支遁稱為「至理冥壑，歸乎無名」；「理冥則言廢，忘覺則智全」，心智活動止息之後，名言概念的分別亦不復存在；支遁歸之於「冥神忘覺」、「無智於智」的「冥知無照功」，僧肇則稱之為「無相之知，不知之照」的「智照之用」。處中莫二的般若妙理，並非一般的認識活動，一般的知識有認識的對象，有能知所知之分，有主客之相待，這受現象界經驗法則之限制，有所知則有所不知；而諸法實相並非知識的對象，實相無相，非名言概念可詮，非心心所可了知，「般若體性清淨，本無惑取之知」。誠如牟宗三先生所言：

它既不是被動的（感性的），亦無待於概念（即不是辨解的）。實相既非對象，它即無客體與之相對；無客體與之相對，它之主體義亦不存在，此即示它不在一能所對待之架構中。無此能所之架構，它不能有所知，因而亦不能有知，亦即無知，亦曰無知相。雖無知，而又朗照一切假名法之實相。法爾如此，不增不減。⁴⁵

諸法實相的觀照，乃是「二？無寄，無有冥盡」，「豈以諦二而二於物哉？」亦即，有而非有，無而非無，「既不是分拆地單觀那個空，若如是，則空便對象化而非空。亦不是分拆地單觀那些假，若如此，則般若之觀便成比知（比量）或識知，而假亦成對象而為實亦即非假。」⁴⁶支遁此一無智而能運之「智」，冥寂而忘覺之「神」，或僧肇的無心之「心」，虛心玄鑒的「獨覺冥冥」者，可謂神秘的直觀，屬於宗教冥想中所獲致的神秘體驗⁴⁷。

此以往，莫之或知。」見《大正藏》，第55冊，頁75下-76上。〔後秦〕曇影《中論序》：「夫萬化非無宗，而宗之者無相。虛宗非無契，而契之者無心。故至人以無心之妙慧，而契彼無相之虛宗。內外並冥，緣智俱寂，豈容名數於其間哉！以真諦故無有，俗諦故無無。真故無有，則雖無而有；俗故無無，則雖有而無。雖有而無，則不累於有；雖無而有，則不滯於無。不滯於無，則斷滅見息；不存於有，則常等冰消。寂此諸邊，故名曰中。」同上書，頁77上-中。

⁴⁵ 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》（臺北：臺灣商務印書館，1987年），頁213。

⁴⁶ 同前註，頁212-213。

⁴⁷ 茵山雄一著，吳汝鈞譯：《印度中觀哲學》（臺北：圓明出版社，1993年），頁108-110。

四、支遁 即色論 的玄佛先後

前已指出，湯用彤及多位學者在「色復異空」、「猶存假有」上的詮釋實涉誤解。事實上，湯用彤在《魏晉玄學流別略論》中將支遁與向、郭玄學合論時，其理解大體上是正確的：

支道林與向、郭同主萬象紛紜，無本無體。無體，故曰「色復異空」。非別有空，故曰「色即是空」。既主色無體，無自性，則非色象 (appearance) 滅壞之後，乃發現空無之本體 (reality)。故曰「非色滅，空」也。色雖假有，本性空無。當此假有之色即是色 (故曰「當色即色」)。非另有色色之自性也。知北遊 郭注有曰：「明物物者無物，而物自物耳。」又曰：「既明物物者無物，又明物之不能自物，則為之者誰哉？皆忽然而自爾耳。」支公所言，與此文義均同。其不同處，僅《莊子注》粗稱曰萬物，即色論 析言曰形色耳。(支公有「知不自知」等語，但疑僅為陪襯。論既名即色，則其所論，自只關於形色。) ⁴⁸

所謂的「色即是空，色復異空」，乃指色是即色空，而非色滅空。湯用彤之所以一人而兼兩種詮釋，究其原因，當在於此處乃從玄學背景的脈絡著眼，即所謂的即色而「遊玄」之義。在玄學(向、郭)的氛圍中，「即」色空義的色、空(有、無)說法，不可能是「空色兩陳」，體用相離，把本體與現象割裂開來的。

當然，玄學的物自物、不自物，與 即色論 的當色即色、色不自色，二者的表述模式雖然類似，宗旨卻大不相同，前者明萬物的自生自爾，「上知造物無物，下知有物之自造」，乃是自然如此，並沒有萬物緣起性空、因緣假有的至虛無生之義。郭象的「自物」，乃即現象即本體，體用相即。一方面，就無不能生有、無有使之生者而言，「物物者無物，而物自物」，即現象界萬物之自爾獨化，謂之「自物」；萬象紛呈，皆空前絕後，不另尋一獨立的本體，以明各物自然本真的存在。一方面，就萬物當下自然如此，不自以為物、無所刻意而言，「又明物之不能自物」；因為自爾如此，不能再追究其故由，「自爾，則無所稍問其故也」(天運 注)，這是「有物無己，明物之自然，非有使然也」(知北遊 注)，此自物亦是「不自物」⁴⁹。郭象透過「自物」「不自物」的對照，彰顯萬物莫不獨化

⁴⁸ 湯用彤：《魏晉玄學流別略論》，頁55。

⁴⁹ 玄學中「自生」與「不自生」，「自物」與「不自物」的詭辭為用，在老子已是如此。《老子》七章：「天長地久，以其不自生。」王弼注：「自生，則與物爭。不自生，

於玄冥的自然之境：物自物，沒有獨立於萬物之上的造物主、本體；物不自物，萬物當下即是自然，不能從因果條件序列中尋其進一步的原因理由。也就是說，若從自物自生的角度言，物物自己如此，當下即具有物自身的身分，一切皆是「在其自己」之自爾獨化⁵⁰。但從不自物不自生的角度言，所謂的自物自生，皆忽然而自爾，並非落入因果範疇中所言的由無生有之「生」，這是道家「造化」義之自然，而非「創造」之自然⁵¹。

郭象的玄學跳脫現實因果（有待）條件的範疇，暢言萬物自爾獨化的自然（無待）逍遙。而支遁的即色空義，言「當色即色，雖色而非色」：當色自是色，但此色乃即色而假；色不自色，雖色而性空。「自色」之現象，宛然假有；「不自色」的本體，本性空無。但即色論的自色（不自色），畢竟照見五蘊皆空，並不積極的肯定現象，也沒有自爾獨存的實體。

道安早已點出，老莊玄學有無之談與般若性空之理相似，故能因風而易行。學者亦多明言，支遁的「存」與「所以存」、「無」與「所以無」等觀念，在表述色空相即、有無交映的般若空義上，與郭象運用「？」與「所以？」所追求的獨化於玄冥之境的表達頗為類似⁵²；而在二？無寄、無有冥盡的重玄解脫中，更有

則物歸也。」十章：「生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。」王弼注：「不塞其原，則物自生。凡言玄德，皆有德而不知其主，出乎幽冥。」見〔魏〕王弼注，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（北京：中華書局，1999年），頁19、24。道「不自生」，指道法自然，不自私、不有為、不以生為生。物「自生」，則言萬物依賴出乎幽冥、不知其主的玄德之道而成濟其自然本性的實現。王弼的「自生」「不自生」，猶如郭象的「自物」「不自物」，前一「自」字描述「出乎幽冥」「無故而自爾」的自然無為，無所從出的本真狀態；後一「自」字，則指自私自是，有刻意有所為的態度。二者的差別在於：王弼即用而見體，萬物（有）之「自生」以「不自生」的自然之道（無）為體；而郭象即用是體，「上知造物無物，下知有物之自造」，有物之「自物」，乃是「有物無己」，莫不獨化於玄冥，物物當身即具「不自物」的本體性格。

⁵⁰ 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，頁213。

⁵¹ 參見陳榮灼：王弼郭象玄學思想之異同：「從郭象一方面將『自生』等同為『獨化』之做法，一方面又宣稱『自生』即『自然無故』的立場，可以清楚看出：所謂『自生』，乃係一種不落『因果』模式之『自然而然』、『獨體而化』的過程。道家義之『生』應是一種海德格義的『造化』(poiesis, production)，而非『創造』(creation)。與『創造』不同，『造化』並非一種從『無』(non-being)到『有』的過程，此中並無『創造主』之存在。」《東海學報》第33卷（1992年6月），頁133。

⁵² 如湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁262-263；任繼愈：《中國佛教史》（卷二），頁241-242。

郭象「奚所不忘」「既遣是非，又遣其遣」的影子⁵³。當然，「要抄序」中所言《般若經》色空相即的「至無」之理：「賴其至無，故能為用」，也明顯運用了王弼「以無為用，不能捨無以為體」(《老子》三十八章注)的體用觀點。同樣的，僧肇闡明「有而非有」「無而非無」的不真空義，曾引「何則？欲言其有，有非真生；欲言其無，事象既形。象形不即無，非真非實有」為據，此義在元康的《肇論疏》中乃是引《老子》十四章「視之不見名曰夷」為連類，事實上，原文更明顯出自王弼的注文：「欲言無邪，而物由以成；欲言有邪，而不見其形。」⁵⁴在《般若無知論》中，僧肇更將此一體用有無的說法運用在「聖神」、「聖智」、「聖心」之為「物」的描述上：「夫聖心者，微妙無相，不可為有；用之彌勤，不可為無。不可為無，故聖智存焉；不可為有，故名教絕焉。」隱然指出此一無幽不察、獨王於世表的玄照主體，乃是「存而不可論」的非有非無之「存在」⁵⁵。

自湯用彤以來，學者們順著僧肇「不真空論」對即色義的批判，以為支遁的即色遊玄義猶存「假有」，進而以為支遁留有「存神」之義，把精神現象執為實有，違背《般若經》緣起性空之旨⁵⁶。筆者以為，支遁所謂的至人之心、神、神王等觀念(它們同樣出現在「解空第一」的僧肇思想中)，必須落在大、小品《般若經》的語脈中理解，不能因為其「所以存」「所以無」等與王弼、郭象玄學類似的語詞，而誤為道家體無用有、獨化於玄冥之境的自然形上學說。前已提及，支遁的即色空義與郭象的玄冥自然，二者表述之「？」雖同，但其「所以？」的終極理趣大相逕庭。玄學有無之談，暢言自然，並無因果空義；郭象的自然，乃是無待之逍遙，當下即是，其中並無佛家超越因果輪迴，否定現象世界的曲折。

支遁的即色而遊玄，乃明「諸佛因般若之無始，明萬物之自然。眾生之喪道，溺精神乎欲淵。齊眾首於玄同，還群靈乎本無。」此中之「自然」，乃說明萬物色法的即色自然空，緣起性空；是故，支遁二「無寄、無有冥盡的遊「玄」之

⁵³ 郭象《大宗師》注：「夫坐忘者，奚所不忘哉。既忘其？，又忘其所以？」齊物論注：「既遣是非，又遣其遣。遣之又遣之，以至於無遣，然後無遣無不遣，而是非自去矣。」見郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，頁285、頁79。

⁵⁴ 元康：《肇論疏》，卷上，見《大正藏》，第45冊，頁173上。

⁵⁵ 早期《般若經》對於非有非無，存而不可論的「存在」，如常樂我淨、真常之我，並無積極的語言表述，但在後期發展過程中，如唐譯上品《般若》則已出現「實有菩薩」、「不可說」的真實我，以及同於《涅槃經》的常樂我淨真實功德的肯定說法。參見印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁692-702。

⁵⁶ 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁262。任繼愈：《中國佛教史》(卷二)，頁251。

道，乃是理解萬法本性（自然）空寂，萬物有生之靈歸於「本無」，趣於無生之寂滅解脫。其「夷三脫於重玄」的寂滅解脫，仍然建立在現實自然的因果空義上，此一現實之自然，支遁 要抄序 稱之為「物之資生，靡不有宗；事之所由，莫不有本」，「本喪則理絕，根朽則枝傾」。這是佛家意義的「自然」，其中雖有本末有無的玄學語言，卻屬於道安所謂的「執道御有，卑高有差」的「有為之域」，並非「據真如，遊法性，冥然無名」的冥盡解脫。當時佛學界以「因果」格義「自然」，主張「不順化以求宗」，跳脫現象自然、現實因果的世界（定數，自然之數；名教世界，名數），以尋求超越的宗教解脫，可謂無一例外⁵⁷。同樣的，僧肇的非有非無，處中莫二之道，乃是「明夫聖人之於物也，即萬物之自虛」，故知「萬物非真，假號久矣」，最終進入「寂焉無聞，泊爾無兆，冥冥常往，莫知所之」的寂滅涅槃。

此中玄佛的區別在於，玄學的有無之談，乃是建立在積極意義的自然之道上，王弼的玄學以「無」為本，「有之所始，以無為本」，體無用有，這是道的雙重性，「無」作為萬物之始，「有」作為萬物之母，二者同出而異名，玄之又玄，不可定乎一玄。郭象體用相即，言「有」，則稱為「上知造物無物，下知有物之自造」，屬於自物獨化的「有」。王、郭玄學所透顯的玄智玄理，有無玄合，乃玄學之所以為玄，亦是簡別道家之所以為道家的關鍵⁵⁸。而佛教有無，非有非無的不二法門，則建立在《般若經》「物從因緣故不有，緣起故不無」的實相認識，意即「萬物非真，假號久矣」的前提之上。用前引郭象玄學自物、不自物與支遁即色、不自色的對比，郭象自生自爾的各物之存在，莫不獨化於玄冥，正有物之「在其自己」的本體地位，每一存在當下如是，皆可言其「物自身」之身分，而佛教即色自然空的色而非色，緣起性空，卻是主張萬物非真假號久矣，玄學所言的

⁵⁷ 所謂的「數」，一方面可指「自然之數」，命數、定數，指涉的是天地萬物有限的存在。如郗超 奉法要：「有數必有終」；羅含 更生論：「人物有定數，而天地無窮，萬物不更生，則天地有終矣。」慧遠 形盡神不滅：「反覆終窮，皆自然之數耳。」以此自然存在之定數、命數來論證更生（輪迴）的可能。一方面，「數」又指「名教之數」，事數、名數，屬於人類有限語言概念的認識。如慧遠 大智論抄序：「非夫越名反數，孰能與之澹漠」；僧肇 不真空論：「真諦獨靜於名教之外」；道朗 大涅槃經序：「至我越名數而非無」。玄學與佛學有關「自然」與「因果」的爭議，另參見拙作：自然或因果——從東晉玄佛之交涉談起，《中國文哲研究集刊》第22期（2003年3月），頁91-126。

⁵⁸ 戴璉璋：《玄智、玄理與文化發展》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002年），頁23-24。

在其自己的「自物」，在佛家看來，只是色法的現象存在，雖色而非色，色即是空，萬物非真非實有，只是無自性、無自體的現象存在。

由上所述，支遁的即色遊玄義確可當得上《高僧傳》所言「義應法本，不違實相」的論定。所謂的遊玄，充其量乃指針對「即色是空」、「色即非色」的處中莫二的認識，而這是以「無智之智」透過凝神玄冥、冥盡有無的方式所獲得的。此中若有所謂的「存神」之義，也未背離《般若經》緣起性空的理解；而其冥神忘覺、無智之智等說法，也與僧肇《般若無知論》的主張一致，若說有屬於神秘直觀的「智的直覺」，也止於「滅度的智的直覺」⁵⁹。

即色論的「即色自然空」義與不真空論，乃是對諸法實相世界色空相即的描述，屬於存有論(ontology)的層次，而「冥知無照功」的遊玄解脫與般若無知論，則牽涉認識論(epistemology)、解脫論(soteriology)的工夫實踐問題，二者所談的有無、非有非無，層次不同。例如，在不真空論中僧肇曾引用王弼的「欲言有邪，無邪」為喻：

何則？欲言其有，有非真生；欲言其無，事象既形。象形不即無，非真非實有。然則，不真空義，顯於茲矣。（《大正藏》，第45冊，頁152下）

僧肇此處的不欲言有，不欲言無，乃是從萬法緣起性空的角度論述有非真有、無非絕無；萬物雖言其「有」，只是有而「非有」，雖言其「無」，也是無而「非無」。然而，這「非有非無」，在般若無知論中則用來描述體性清淨的般若真智之存在：

然其為物也，實而不有，虛而不無，存而不可論者，其唯聖智乎！何者？欲言其有，無狀無名；欲言其無，聖以之靈。

是以聖人終日言而未嘗言也，今試為子狂言辨之：夫聖心者，微妙無相，不可為有；用之彌勤，不可為無。不可為無，故聖智存焉；不可為有，故名教絕焉。（《大正藏》，第45冊，頁153中-下）

萬物非真的現象存在，言「有」，並非「實有」；言「無」，並非「虛無」。而聖智、聖心的存在，則是微妙無相，其真實的「存在」，乃是「存而不可論」者；其為物也「實而不有，虛而不無」。這「實」乃真實，但此真實不言「有」；這

⁵⁹ 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，頁214。進一步言，僧肇以非有非無詮釋般若智照洞觀緣起性空的中觀思想，乃是對印度佛學般若智的創造性詮釋；若無智的直覺，亦難以為般若智定位。參見吳汝鈞：《從睿智的直覺看僧肇的般若智思想與對印度佛學的般若智的創造性詮釋》，收入劉述先主編：《第三屆國際漢學會議論文集——中國思潮與外來文化》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002年），頁399-469。

的「虛」並非虛無，虛靈之用不可言「無」。在「不真空論」中，僧肇用「非有非無」來說明萬物非真，不具自性本體的存在，一切只是「有」「無」之名（假號）。而在「般若無知論」中，僧肇則指出一切「有」「無」之假號（名教），不足以名狀作為虛靈玄妙、獨覺冥冥的真實存在。換言之，「不真空論」的有而「非有」、無而「非無」乃是：藉「有」之名，指其「非」真實獨存之有；假「無」之名，名其「非」實然全虛之無。而「般若無知論」中實而不有、虛而不無的「非有非無」，則強為之名：指明真實之體，而此一真「實」並非「有」名；指明虛靈之用，而此「虛」亦非「無」名⁶⁰。前者的「非有非無」，乃存有層次的否定，以明萬物假號非真的存在；後者的「非有非無」，只是作用層次的否定，存而不可論的真實存在，不可言有，不可言無。因此，僧肇在「般若無知論」指出，般若無知之知、無相之相，非言象可得，只能「寄之狂言耳。豈曰聖心而可辨哉？」雖然，言雖不能言，然非言無以傳，不得不言，故對於聖心聖智存而不可論的有無，只能以「非有非無」強為之名，「狂言辨之」。僧肇引《中論》曰：

故《中觀》云：物從因緣有，故不真；不從因緣有，故即真。⁶¹

《般若經》基本上以破代立，言語道斷，並未積極肯定真實的實相世界與佛性真我的存在。但不論是支遁的無智之智，作為「凝神玄冥，虛靈響應，應變無窮」的不動之「神」，或是僧肇的無知之知，作為「虛心玄鑒，應接無窮」獨覺冥冥之聖心聖智，畢竟從言語道斷的無言中，不得不寄語狂言，默默肯定了存而不可論的真實存在。

僧肇的「狂言」之辯，應當還原當時的詮釋境域中理解。僧肇因秦王姚興之命，與僧叡等人於逍遙園助羅什參定《大品般若經》文，多有所悟，乃著「般若無知論」。論中對於聖心聖智非有非無的狂言之言，其後在「表上秦主姚興」文中，針對姚興的懷疑明確指出：

⁶⁰ 僧肇《注維摩詰經》卷四 菩薩品 亦云：「菩提者，蓋是正覺無相之真智乎！其道虛玄，妙絕常境。其為道也，微妙無相，不可為有；用之彌懃，不可為無。然則，無知而無不知，無為而無不為者，其唯菩提大覺之道乎。此無名之法，固非名所名也，不知所以言，故強名曰菩提。」《大正藏》，第38冊，頁362下。

⁶¹ 現存《中論》並無此句。元康《疏》云：「引《中論》意，非全文。此意明俗諦，言勢隨及真耳。」（《大正藏》，第45冊，頁180上）隱有迴護之意。僧肇觸事而真，體之即神的「即真」之義，似乎寄託「狂言」，較之《中論》多說了些。一般注釋，皆引《中論·觀四諦品》「眾因緣生法，我說即是空。亦為是假名，亦是中道義。」但正如學者指出的，此品並不能得出「不從因緣有，故即真」如此肯定的結論，見塚本善隆編：《肇論??譯註》，收入《肇論研究》（京都：法藏館，1989年），頁99，註108。

論末章云：「諸家通第一義諦，皆云廓然空寂，無有聖人。吾常以為太甚徑庭，不近人情。若無聖人，知無者誰？」實如明詔！實如明詔！夫道恍惚窈冥，其中有精，若無聖人，誰與道遊？（《大正藏》，第45冊，頁157中）

此意語出《莊子·逍遙遊》中，肩吾對於接輿所言「藐姑射之山，有神人居焉。其神凝，將磅礴萬物以為一」的逍遙，以為「大有徑庭，不近人情」，「吾以是狂而不信也」。《莊子·知北遊》：

夫體道者，天下之君子所繫焉。今於道，秋毫之端萬分未得處一焉，而猶知藏其狂言而死，又況夫體道者乎。視之無形，聽之無聲，於人之論者，謂之冥冥，所以論道，而非道也。

僧肇的「狂言」，猶如莊子的「未始藏其狂言」（郭象《莊子序》），雖是狂而難信，實則已是無稱之言、窮極之辭的「至言」。般若智照，虛心玄鑒，而「獨覺冥冥」；此處的狂言謂之「冥冥」，亦不過「所以論道，而非道也。」畢竟，二？無寄，無有冥盡，終究應超越相對的名相，而契入絕對的境地。而僧肇「若無聖人，誰與道遊」的肯定，固可謂寄之狂言的狂言之辯，不論是支遁或僧肇的凝神玄冥，乘千化而不變的至人、聖人，在面對「知無者誰」的質疑時，也不得不用「非有非無」的論述寄語一番了。

五、結語

支遁與僧肇於《般若》、《維摩詰》等經皆研究有年，似不可能看不破大乘我法兩空的執著，猶存假我之義。不論是支遁的至人之心、不動之神，或僧肇的聖心、聖智、聖神的存在，都強調其忘玄無心、凝神玄冥，虛心玄鑒、閉智塞聰的作用；心是無心之心，智是無智之智，神是冥寂之神。這？的「無」（冥寂）乃指超越名教世界一般認識的知性、情意、德性主體之有無，畢竟仍然表達了佛教般若真智的最高主體性⁶²。羅什的弟子僧叡在《喻疑》中指出：

什公時雖未有《大般泥洹》文，已有法身。此公若得聞此「佛有真我，一切眾生皆有佛性」，便當應如白日朗其胸襟，甘露潤其四體，無所疑

⁶² 勞思光：「僧肇所以特標『無知』一詞，即表示欲說『般若智』之主體性，異於一般認知之主體性也。」見勞思光：《中國哲學史》（卷二）（香港：香港中文大學，1980年），頁266。

也。何以知之？每至苦問：「佛之真主亦復虛妄，積功累德，誰為不惑之本？」今言佛有真業，眾生有真性，雖未見其經，證明評量，意便為不乖。（《大正藏》，第55冊，頁42上-中）

此時中國佛教尚未由真空進入妙有之發展階段，對於「佛有真我」的肯定，支遁、僧肇二人的狂言，雖然未必如僧叡 喻疑 所言，聞《涅槃經》「佛有真我，一切眾生皆有佛性」之語而手舞足蹈，如同「白日朗其胸襟，甘露潤其四體」，視此狂言猶如不言而喻之「不乖」；也未如道生所明言：「無我，本無生死中我，非不有佛性我。」⁶³但不論是支遁即色而遊玄的至人之心、冥寂之神，僧肇「觸事而真」、「體之即神」的聖心聖智聖神之存在，雖說只是非有非無的狂言之辨，但也隱隱透露了「不從因緣有」的即真之「妙有」⁶⁴，觸及了佛性 (*buddhatā*) 的問題⁶⁵。而無論是「佛性我」或「至人之心」，皆無礙緣起，這是緣起法之大前提下解脫實踐所必須確立的實踐主體，否則一切法皆落空。若說透過僧肇《肇論》的觀點，以為支遁的即色遊玄義，保存了一個至人之心，屬於不應有的執著，恐怕是不公平的。

透過支遁與僧肇著作的「合本」比對，二者的關係猶如《般若經》大、小品的關係，而支遁的「小品」出之在先，未嘗不可視僧肇的「大品」為「小品」的發展；二者詳略不同，固可說同源於本品，義應法本，不違實相。在僧肇解空第一的《肇論》出現以前，東晉格義佛學的理解，至少在支遁身上，絕非如此的空洞，《高僧傳》所言「義應法本，不違實相」的評語，支遁是當之無愧的。

⁶³ 僧肇：《注維摩詰經》，卷3，見《大正藏》，第38冊，頁354中。

⁶⁴ 村上嘉實：《肇論????真》，塚本善隆編：《肇論研究》，頁245。

⁶⁵ Robinson 著，郭忠生譯：《印度與中國的早期中觀學派》：「『神』在此處約與『佛性』 (*buddhatā*) 相當。」頁369，註35。

即色與遊玄

——支遁佛教玄學的詮釋

周大興

支遁（字道林，314-366），是兩晉之際之名僧與名士的主要代表，也是當時佛教玄學（新佛玄）的標宗人物。支遁的佛教玄學，在玄釋交融的光譜中，可以看出「佛教的玄學」與「玄學的佛教」兩個側面，二者相互輝映，難分軒輊。也由於這兩個側面，玄佛交映，導致後人對於支遁思想的理解與評價有極為懸殊的對立。

本文試圖廓清歷來對於支遁思想理解的迷霧。一方面，從魏晉玄學的氛圍中，還原「即色論」在當時大、小品《般若經》中的詮釋脈絡，以彰顯其般若理解的價值；支遁的即色空義，在明「即色是空，非色滅空」，已達色空不二之旨。一方面，透過玄佛先後的比較，進一步闡明支遁「大小品對比要抄序」與《肇論》的關係；「色不自色」「知不自知」的即色遊玄思想，實為僧肇「不真空論」、「般若無知論」的先聲。

結論指出，透過支遁與僧肇著作的「合本」比對，二者的關係猶如《般若經》大、小品的關係，而支遁的「小品」出之在先，未嘗不可視僧肇的「小品」為「小品」的發展。在僧肇解空第一的《肇論》出現以前，東晉格義佛學的理解，至少在支遁身上，絕非如此的空洞，《高僧傳》所言「義應法本，不違實相」的評語，支遁是當之無愧的。

關鍵詞：支遁 即色論 佛教玄學

Jise (Matter as Such) and *Youxuan* (Wandering in
Mystery): Zhi Dun's Interpretation of the Buddhist
Xuanxue

CHOW Ta-hsing

Assistant Research Fellow

Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica

Zhi Dun (Zhi Daolin, 314-366) played an important role in the Buddhist *Xuanxue*, both as an eminent Buddhist monk and a literatus of the Eastern Jin dynasty. This paper explores Zhi Dun's essays, "Jise [youxuan] lun" (Wandering in the Mystery of Matter as Such) and "Daxiaopin duibi yaochao xu" (Preface to the Transmitted Essentials of Comparison of the Greater and Lesser [Transcendental Wisdom Sutras]), comparing them with the *Prajñāpāramitā-sūtra* (Transcendental Wisdom Sutra) and Seng Zhao's work, *Zhao lun*. The author discusses how the tenet of Zhi's "Jise lun"—"matter as such is empty, it is not matter until it has become extinct"—already has focused on the non-difference of matter and emptiness. The author also expounds on the concept of "se bu zi se" (matter is not really matter) and "zhi bu zi zhi" (knowing originates from nowhere), arguing that Zhi Dun's comprehension of Buddhism played a precursor role to Seng Zhao's *Zhao lun*. Through a comparison of the works of Zhi Dun and Seng Zhao, the author suggests that the relationship of the two is like that of the greater and lesser versions of the *Prajñāpāramitā-sūtra*. With Zhi Dun, the "lesser," being first, it is clear that Seng Zhao, the "greater," has further developed Zhi Dun's ideas. Before Seng Zhao's analysis of emptiness in *Zhao lun*, Zhi Dun's interpretation of the Buddhist *Xuanxue*, through a methodology of *geyi* ("concept-matching"), is truly impressive.

Keywords: Zhi Dun "Jise lun" (matter as such) Buddhist *Xuanxue*